

Patočka et l'animal

Philippe Merlier

Volume 25, Number 1, Fall 2023

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1112393ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1112393ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Université du Québec à Rimouski

ISSN

0840-9935 (print)

2816-8984 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Merlier, P. (2023). Patočka et l'animal. *Ethica*, 25(1), 49–65.

<https://doi.org/10.7202/1112393ar>

Article abstract

L'animal ne fait pas l'objet d'un thème en lui-même dans l'oeuvre du philosophe phénoménologue tchèque Jan Patočka. Mais le présent article s'efforce d'en rassembler les occurrences afin de montrer que sa conception de l'être-animal comme unité d'un corps-propre qui s'oriente et se meut de lui-même, pose en toile de fond le problème éthique fondamental de l'espace partagé de la Terre entre les êtres en mouvement humains et non-humains.

© Philippe Merlier, 2023



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Patočka et l'animal

Philippe Merlier *

Résumé : *L'animal ne fait pas l'objet d'un thème en lui-même dans l'œuvre du philosophe phénoménologue tchèque Jan Patočka. Mais le présent article s'efforce d'en rassembler les occurrences afin de montrer que sa conception de l'être-animal comme unité d'un corps-propre qui s'oriente et se meut de lui-même, pose en toile de fond le problème éthique fondamental de l'espace partagé de la Terre entre les êtres en mouvement humains et non-humains.*

Mots clés : *animal, mouvement, existence, enracinement, espace*

Il avait beau être très isolé à cause du contexte historique de la Tchécoslovaquie de son époque, Jan Patočka lisait Uexküll, évaluait sa théorie des sentiments (*die Empfindungslehre*) chez l'animal en interrogeant son sens et sa portée : signifie-t-elle « autre chose que la simple sensibilité à la douleur? ». Patočka s'intéressait aux travaux de zoopsychologie de Hermann Dextler et se demandait déjà si « l'animal peut être frappé de maladie mentale » (Patočka, 2021, p. 616-617). C'est dire à quel point la question animale retenait son attention, et même s'il ne l'a pas thématifiée en tant que telle, de nombreuses réflexions éparses portent sur l'animal – que nous tentons ici de commencer à réunifier. Le soin de l'âme et le souci de l'autre ne pouvaient en effet ignorer cet autre singulier qui partage le même monde que nous : l'animal « interpelle¹ » l'homme, et Patočka a poursuivi les recherches de la phénoménologie husserlienne aussi sur cette question.

Le problème qu'il pose est celui de savoir à quelle condition l'homme peut conférer aux animaux une valeur de fin en soi,

* Professeur en philosophie, chercheur associé à l'U. R. 7387 D. I. R. E. de l'Université de La Réunion

¹ Sur le concept patočkien d'interpellation, voir notre article P. Merlier, 2015, « Interpellation et chiasme », p. 459-471.

si les reconnaître comme des existences singulières à part entière, capables de s'auto-mouvoir, en est ou non une condition essentielle, s'il est possible de leur reconnaître un mouvement d'enracinement² dans l'existence, mais aussi le vécu d'une différence, pour eux-mêmes, entre être et avoir.

Après un rappel de l'origine husserlienne de la phénoménologie animale dont hérite Jan Patočka (1), le présent article précise le sens que le philosophe tchèque donne à la conscience animale (2). Cette conscience étant celle d'un sujet vivant capable de mouvement autonome, le propos décrit la signification du comportement et de la compréhension du monde environnant propres à l'animal selon Patočka (3). Ce dernier en déduit alors sa définition particulière de l'être-animal comme unité d'un corps-propre qui s'oriente et se meut de lui-même (4). Les enjeux pour l'éthique animale de cette réflexion sont importants : *de droit*, la liberté de mouvement est essentielle pour tout sujet humain ou non-humain, alors que *de fait*, l'immense majorité des animaux domestiques et d'élevage vivent entravés. Par exemple, la loi française ne reconnaît pas à l'animal le statut de personne juridique non-humaine; elle ne reconnaît aux poules vivant en plein air qu'un périmètre de mouvement de deux mètres carrés. Humains et non-humains ne se meuvent pas librement *ensemble* sur Terre; or c'est de notre espace commun, de l'espace partagé de la Terre entre humains et non-humains, dont il s'agit en arrière-fond.

² Patočka distingue, dans *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trois mouvements de l'existence qui se rapportent au monde de la vie et correspondent aux trois temps (passé, présent, avenir) de l'existence. Le premier est le mouvement d'enracinement, le deuxième le mouvement de reproduction et le troisième le mouvement de percée. Le premier désigne le moment du souci de soi en tant qu'acceptation originaire de la naissance, de la famille et du foyer qui protège du monde extérieur; il s'agit d'un souci pour soi, d'une situation de dépendance de l'être dont le monde se limite pour lui à ceux qui prennent soin de lui, d'un état caractérisé essentiellement par le besoin et l'attachement. Dans cet âge d'or se joue l'élaboration de la conscience de soi et du corps-propre : c'est le mouvement-avec ontogénique de l'être qui s'attache de façon primordiale à un autre, qui se soucie de soi dans un lien à l'altérité qui passe essentiellement par le plaisir. C'est le mouvement originaire par lequel l'existence monadique du sujet se relie à son corps et fait ses premières expériences de l'altérité.

1. Origine husserlienne de la phénoménologie animale

En pratiquant la réduction à l'*ego* absolu dans le cadre de la constitution propre à la phénoménologie transcendantale (rappelons que la constitution désigne un retour au monde phénoménal qui conserve l'acquis de la réduction), Husserl conçoit l'animal à la fois comme un *ego* sans *cogito*, comme un sujet incarné et comme « une vie en communauté » (Husserl, 1989, p. 213).

En tant que sujets de conscience, les animaux ont la certitude (non réflexive, sans « Je pense ») qu'il y a un monde, et ils participent à sa constitution, ils ont une subjectivité au sens d'un *ego* pratique et d'un « Je peux » corporel. Le sujet animal est une corporéité vivante et en même temps une forme de vie psychique, appréhension du psychique. La distinction âme-corps ne vaut déjà plus, ou plus précisément est dépassée chez Husserl, qui pense l'animal comme chair en mouvement et non comme chose inerte, et ce corps sensible, vivant, qui agit et se meut, se comporte dans son milieu et s'y adapte. Cette idée aura, on le sait, une postérité très importante dans les analyses de Merleau-Ponty sur le comportement. L'animal est un autre, une subjectivité étrangère, grâce à sa chair qui lui permet de se comporter dans son monde environnant. En cela, il *existe* et ne fait pas que *vivre*. Husserl note que ce qui importe dans la constitution de l'animal, « c'est que la chair propre du *solus ipse* et son monde environnant matériel soient précisément constitués sur un mode solipsiste [... mais qu'en réalité, avec l'animal] une "chair étrangère" apparaît parmi ces choses solipsistes, et avec cela, une *transcendance d'un genre entièrement nouveau* » (Husserl, 2011, p. 68). L'autre comme corps vivant, l'animal, « l'organisme étranger s'affirme dans la suite de l'expérience [...] uniquement par son "comportement" changeant mais toujours concordant. Et cela, de la manière suivante : ce comportement a un côté physique qui apprésente du psychique comme son indice » (Husserl, 1969, p. 97).

Un indice, c'est un signe plus ou moins apparent, plus ou moins discret, qui indique une présence - ici une présence psychique. Du psychique est là, dans l'indicatif présent de l'exister animal. Puisqu'il est un être psychophysique dont j'ai l'expérience et qui a l'expérience de moi, l'animal est un autre (autrui, *Andere*)

dont le sens est d'exister comme autre (étranger, *Fremd*). Et le solipsisme (chacun a son monde) est alors dépassé parce que lui et moi visons le monde, le même monde mais différemment – et cette co-visée de chacun communautise.

Humains et animaux sont là dans le monde de la vie. Nous constituons avec les animaux des communautés – et ils forment aussi entre eux des communautés. Ces communautés sont plus ou moins proches ou lointaines, leur extension régionale est plus ou moins visible ou discrète, nos rencontres avec elles plus ou moins familières ou étrangères – qu'il s'agisse de celles avec des proches ou des hommes d'autres cultures, ou de celles avec des animaux domestiques ou non. Mais quelles que soient les différences d'ontologie régionale, « où que l'on fasse l'expérience de l'animal et du monde, nous possédons nécessairement en tant que couche inférieure une couche de sens qui est directement perceptible », précise Husserl (2011, p. 168). L'intentionnalité et la question du sens priment, dans l'expérience humaine de l'animal. Les *Animalien* (subjectivités constituées, qu'elles soient humaines ou animales) sont donc pour Husserl des corps sensibles animés, des chairs spirituelles.

L'apprésentation par laquelle nous accédons à eux s'opère sur le mode de l'empathie, qui est (dans un sens strictement transcendantal – et non moral) normative³. L'empathie est en effet une expérience qui comporte à la fois une composante corporelle et une composante appréésentative : elle est l'expérience de l'autre comme chair spirituelle. Husserl la définit comme « compréhension en tant qu'«interprétation» de la dimension corporelle-charnelle au titre de chair d'un autre moi, référé par elle à un monde environnant, [la chair d'un] moi qui vit sa propre vie consciente, qui possède sa propre expérience originale » (Husserl, 2011, p. 118). Il s'agit de l'interprétation de la chair spirituelle d'un autre qui existe en première personne. De surcroît, dans l'empathie, le moi comprend que les modes d'apparition d'autrui lui sont « donnés par l'expression en tant que présentification, donc pas en original » : ce ne sont pas les miens car, sinon, cela « signifierait que l'autre moi

³ L'empathie est pour Husserl transcendentale normative (ce n'est pas une norme morale) parce que notre expérience de l'animal comme un corps-propre autre relève de l'habitude. « Normative » s'entend au sens de l'habitualité de l'expérience interne de l'autre.

serait moi-même » (Husserl, 2011, p. 379). L'analogisation dans l'empathie n'est pas une fusion ni une sympathie – Edith Stein insiste sur ce point (Stein 2012, passim.)⁴. C'est justement parce que je ne peux pas me fondre dans le vécu de l'autre en original, que ma rencontre avec lui (qu'il soit humain ou non-humain) est toujours, dit Husserl, « une compréhension et en même temps un brouillard d'incompréhension » (Husserl, 1998, p. 214).

La compréhension empathique de l'autre s'opère chez Husserl de façon concentrique, au fur et à mesure que l'autre s'éloigne de l'analogie à la norme (entendue toujours seulement sous l'angle de la constitution) de l'*ego*. Celui-ci est le centre d'orientation premier, à partir duquel le sujet entre en relation avec les subjectivités étrangères, des plus proches aux plus lointaines. Dès lors, c'est plus par le psychisme des *Animalia*, par leur chair spirituelle, qu'il y a difficulté à les comprendre, que par leur seul corps physique – d'ailleurs, seule la chair des mammifères nous est un peu plus familière. Leur psychisme ne nous est pas accessible en original. Mais en réalité, l'analogie empathique elle-même relève moins de nos corps physiques que de nos chairs, au sens de corps vivants, sensibles et doués de comportement dans le monde commun. C'est la perceptibilité de la chair qui est ainsi au cœur du problème de l'empathie. « Le corps étranger, dont je comprends intimement la corporéité charnelle et la spiritualité, fait partie de l'unité de l'être animal étranger », écrit Husserl (2011, p. 310). L'empathie pour l'animal consiste alors à le considérer comme un être psychophysique doté « d'une vie psychique unitaire » et d'une existence singulière, en comprenant qu'il se comporte dans le monde environnant de telle façon qu'« il y est lui-même et ne ressemble à aucun autre » (Husserl, 2011, p. 325 et 353).

Aucun philosophe avant la première moitié du vingtième siècle ne semble avoir pensé l'animal jusque-là⁵ ni reconnu à l'animal sa singularité, son existence singulière, sa participation à la

⁴ Voir également Merlier, 2019, p. 71-80.

⁵ Même Bentham ne reconnaît pas à l'animal une « existence » à proprement parler : l'animal est pour lui un (être) vivant, sensible et souffrant, certes, il lui reconnaît un statut moral (ce qui est déjà remarquable à son époque) mais ne va pas jusqu'à lui reconnaître un statut d'« existant » (exister n'est pas seulement vivre). Husserl en a l'idée, mais c'est Merleau-Ponty qui formulera l'expression d'« existence » animale.

constitution du monde, et pas seulement à une vie sociale. L'éthologie actuelle – qui a choisi d'étudier l'animal en grande partie sous le seul angle de la physiologie et de la biologie perd beaucoup en négligeant la compréhension phénoménologique de l'animal et en s'en tenant souvent à une vue scientifique qui reste anthropocentrée en dépit de ses bonnes intentions. Or *expliquer* de façon physico-chimique le *corps* animal ne saurait permettre de *comprendre* le comportement de sa *chair* dans son milieu en particulier et dans le monde en général.

Entre les communautés des humains et celles des non-humains, il n'y a pour Husserl que des différences de degrés, que des différences dans la communauté des *Animalien*. Les distinctions homme – animal, nature – culture sont mises en doute, et l'ethnologie ne cesse depuis de confirmer ce doute jeté sur les certitudes du naturalisme⁶. L'empathie consiste à se décentrer, à quitter son centre normatif⁷ et à se situer à la place de l'autre et de son centre normatif autre, sans fusionner avec. Elle consiste à sortir de soi et suppose alors ce mouvement de discrétion par lequel le moi se détourne et ne cherche pas à attirer l'attention sur lui; il veille au contraire à ne pas s'imposer pour accueillir l'autre et s'ouvrir à son altérité véritable. Il n'est pas d'empathie entre des sujets ostentatoires. L'empathie suppose la plasticité imaginative des corps vécus, l'abandon des *ego* solipsistes, et dans la mesure où elle est une immersion dans l'exister étranger, elle se doit d'être discrète.

Si la rencontre et l'empathie sont possibles entre humains et non-humains, c'est parce que nous partageons, nos vies durant, l'existence comme mouvement et le premier mouvement de l'existence au sens patočkien⁸ : humain et animal ont le mouvement d'enracinement en commun :

[L'homme est] comme l'animal, un être instinctivement sentant et affectif, qui s'ouvre au monde dans la passivité

⁶ Voir notamment Descola, 2015, p. 302-350.

⁷ Son centre est normatif au sens d'habituel : l'habitude de s'ouvrir à l'expérience interne de l'autre. Ce n'est pas une empathie cognitive de nature épistémique, mais une empathie plus originaire (comme analogisation intersubjective), de nature constitutive.

⁸ Sur les trois mouvements de l'existence humaine chez Jan Patočka, voir Merlier, 2009, p. 99-106.

et la consonance [...] Dans notre mouvement d’ancrage ou d’enracinement, qui du début à la fin figure la basse fondamentale dans la polyphonie de la vie, il y a également une consonance avec le monde [...], une impulsion qui se réalise dans les mouvements accomplis par notre corps et organisés en modalités du comportement. (Patočka, 1995, p. 108)

La terre nourricière (celle qui ne se meut pas) est le repère, le sol fondamental de ce protomouvement corporel, ce mouvement d’ancrage qui est d’abord celui de la prise de conscience de soi.

2. La conscience animale

La conscience animale est bel et bien réelle, pour Patočka; ce n’est pas une conscience rêveuse ou endormie. Elle a beau « être “entravée”, elle n’approche en rien de la conscience onirique ».

Au contraire elle est, au sens le plus plein, conscience de la réalité, conscience réelle. Or réelle, elle ne l’est pas seulement parce qu’elle est toujours associée à une vérification corporelle, mais aussi parce qu’il lui manque toute distance entre la possibilité et la réalité. (Patočka, 2021, p. 612)

La conscience animale est réelle au sens où elle est tout entière actualisation; ne distinguant pas ce qui peut être et ce qui est, elle se rapporte aux choses toujours en acte, par des voies les plus variées, et non en puissance :

[L]’animal n’est pas long à trouver satisfaction ; il se borne au fond à être une protestation et, comme il ne saurait l’être autrement que par l’“actualisation”, à être donc une actualisation absolue, actualisation sous les formes les plus diverses, par des chemins qui se recoupent, se présupposent, se bâtissent les uns sur les autres. (Patočka, 2021, p. 393)

Il y a donc une construction indéfinie des moyens de l’actualisation. Définir l’animal comme protestation peut paraître étonnant, mais il convient de l’entendre au sens de l’acte d’attester, réclamer avec force, revendiquer vigoureusement, interpeller : il y a une tension contre la vie qui lui est prescrite, contre sa forme de vie prédéterminée. C’est la tendance au dépassement de l’actuel dans l’étant lui-même, qui est à l’œuvre, mais à son insu.

Ce qui fait défaut chez l'animal, c'est la distance entre lui et son action, entre lui et son milieu de vie environnant⁹, la distinction entre le possible et le réel, l'écart entre l'intentionnable et ce qui est, la séparation entre un remplissement devenu vide et une intention inédite; ce qui lui manque, selon Patočka, c'est la satiété.

On ne peut parler chez l'animal de satiété au sens phénoménal que nous donnons à ce terme, satiété qui présuppose toujours une scission, une séparation : d'un côté, un remplissement qui a perdu son sens, son besoin, son intention, de l'autre une intention nouvelle, plus profonde, intérieure [...] Cette cassure, qui se révèle dans la satiété, est absente chez l'animal, lequel est à chaque instant pleinement ce dans quoi il s'engage. (Patočka, 2021, p. 114)

Son être réside dans son actualisation : il est tout ce qu'il fait, et n'est que ce qu'il fait. Insatiable : tel est le propre du désir. Et en effet, Patočka est même prêt à « dire que chez l'animal aussi le désir est par essence infini, mais qu'il se heurte à des limites dans son *déploiement*, qu'il y est limité à la phase actuelle dans laquelle le ressort est actionné instinctivement, alors que l'homme satisfait ses désirs non seulement actuellement et directement, mais encore actuellement et de manière indirecte » (Patočka, 2021, p. 566).

Le fait d'être actualisation à part entière empêche l'animal de désirer l'impossible. Le philosophe n'hésite pas à parler de désir animal (et non seulement de besoin), parce que phénoménalement, rechercher quelque chose qui n'est pas donné et qui manque, la tension vers un but, l'effort de s'orienter dans le monde pour se procurer un objet qui n'est pas donné, l'attente pour différer la satisfaction, c'est bel et bien désirer. On remarque un vocable paradoxal dans les termes utilisés ici par le phénomé-

⁹ C'est parce qu'il n'a pas cette distance que l'animal n'a pas la parole, pense Patočka : le langage donne à l'homme une distance qui le sépare de son environnement et qui symbolise, un « entre-monde par l'intermédiaire duquel nous apercevons depuis lors la réalité en totalité. L'animal n'a pas la parole car il n'a pas cette distanciation. Il vit dans la fascination des choses et n'a pas conscience de disposer d'une possibilité d'agir sur elles » (Patočka, 1992, p. 17). « Compte tenu de son caractère d'immédiateté présente, l'être animal ne peut être symbolique ; l'animal par essence ne peut avoir de langage », confirmera Patočka vingt-six ans plus tard dans ses *Leçons sur la corporéité* (Patočka, 1995, p. 102).

nologue tchèque, qui à la fois parle de « désir » animal en terme dynamique et use de métaphore mécaniste (« ressort » instinctif). Le paradoxe se renforce en considérant ce qu'il dit de l'état inverse, l'état d'absence de désir : l'ennui, que l'animal ne connaîtrait pas.

L'ennui profond, l'ennui infini n'est possible que si l'on vit un état de non remplissement infini, un non remplissement par l'infini ; dans le tourbillon de ce non remplissement tout le fini perd sens et signification. L'animal ne s'ennuie pas ; tout au plus connaît-il la somnolence. (Patočka, 2021, p. 112)

Néanmoins, Patočka apporte lui-même la correction suivante : « on peut se demander si l'ennui [animal] n'est pas une suite de la domestication, secondairement humain » (Patočka, 2021, p. 613). En effet, seul l'animal domestique¹⁰ s'ennuie, l'animal dans son milieu naturel ne s'ennuie pas : il est toujours « inquiet », toujours sur le qui-vive. « Le contexte de la contingence extérieure ne contient pas que de l'étranger ; c'est continuellement qu'il exerce une violence et fait peser une menace de dangers sur le sentiment de l'animal, qui est un sentiment d'incertitude, d'anxiété et de malheur », écrit Hegel (2004, p. 324).

Ce qui manque encore à l'animal, c'est cette même séparation entre son être et son actualisation, qui se retrouve entre sa représentation de son mouvement et les choses de son milieu environnant. Patočka se demande ainsi comment l'oiseau voit l'horizon, ou comment l'horizon existe pour l'oiseau : « l'horizon n'existe à vrai dire que pour l'homme (peut-être aussi pour l'oiseau ?) [...] L'oiseau aussi se dirige, l'oiseau aussi a sans doute un dessin idéal comme base de sa phénoménologie pure, mais pour lui les choses ne s'en séparent pas » (Patočka, 2021, p. 424). Comme tout cercle suppose un centre, et comme la circularité du ciel est en rapport avec la centralité de l'ego, il n'y a pas de raison pour que l'ego volatile, avec sa vision exceptionnelle, ne s'oriente pas dans l'horizon à partir de son centre, sauf qu'il ne distinguerait pas ce qu'il est et ce qu'il y fait. Le ciel est à lui. Mais alors, qu'est-ce que « avoir » pour l'animal?

Patočka médite sur l'avoir de l'animal, et c'est là une réflexion tout à fait singulière et originale :

¹⁰ Voir à ce sujet Merlier, 2020, p. 333-343.

Être et avoir. La différence n'existe-t-elle que chez l'homme ? L'animal aussi (la chose ne fait aucun doute) a son nid, son chez-soi, sa proie, son partenaire sexuel, sa famille. Pourtant, l'"avoir" chez l'animal est une simple extension de l'organisme, fondée sur le fait que celui-ci ne prend pas fin là où finit le corps, mais que l'environnement aussi en fait partie, ainsi que, dans l'environnement, les objets de la fonction immédiate que l'organisme exerce à tel ou tel instant [...] L'animal jouit toujours déjà de ce qu'il a, et là où cesse la jouissance, cesse aussi la possession [... En outre] l'animal jouit de son nid alors même qu'il ne l'occupe pas, car le nid, la tanière est comme un centre auquel il serait lié par un ruban élastique. L'animal s'y rapporte toujours actuellement [et non potentiellement], oriente toujours son comportement en conséquence. En revanche, la proie qu'il abandonne n'est plus à lui. (Patočka, 2021, p. 495)

Autrement dit, l'avoir animal est du vécu organique extensible et fonctionnaliste. La conscience animale est en tout cas l'expérience d'une subjectivité; celle-ci relève du corps-propre, du corps vivant sensible et sentant, à la fois réceptif et actif, capable de mouvement et de comportement.

3. Sens du comportement et compréhension

Le comportement animal a pour Patočka des nuances de sens qui nous échappent. Le comportement ne se réduit pas à une association stimulus - réponse, mais relève d'une unité des objets perçus, d'une « structure » au sens merleau-pontyen, et d'une certaine forme de donation de sens.

Pour l'oiseau par exemple, le vol est un tel tiers rassembleur ; nous, nous ne comprenons que le « vol en général », mais pour l'oiseau il y a probablement des milliers de nuances, le vol pour fuir, pour attaquer, pour observer, pour le plaisir de voler, le vol selon ses phases et eu égard à l'entrée en jeu de différents organes - le vol comme moyen et le vol comme but, comme but relatif et comme mode de vie et, partant, fin en soi. (Patočka, 2021, p. 420)

La différence entre l'homme et l'animal, c'est alors que l'animal ne donne sens aux choses qu'à partir de lui, mais pas aux « choses mêmes ». Patočka note que :

[L]es objets inaccessibles ou qui n'entrent pas positivement dans son plan vital n'existent tout simplement pas ; pour nous cependant, "positivement inaccessible" ne signifie pas pour autant "inexistant". L'animal ne peut donner sens aux choses qu'à partir de lui-même : elles sont toujours pour lui ou des besoins ou des obstacles, éventuellement des adversaires ; l'homme, lui, sait aussi donner aux choses un sens puisé dans les choses mêmes. (Patočka, 2021, p. 553).

Les deux sont amenés à affronter le donné, mais pas de la même manière ni avec la même portée ou la même profondeur. Pour l'animal, ne fait sens que ce qui a sens pour lui, il n'est de significations que celles qui irradiant de son centre.

Si nous comprenons que l'animal se nourrit et, par extension, qu'il cherche sa nourriture, ce n'est pas une simple constatation objective extérieure. Ainsi, il y a des significations [...] qui sont concomitantes à son explication avec les choses. (Patočka, 2021, p. 401).

Donation de sens et comportement n'ont de rapport que simultané. C'est une limite, mais l'étendue de ce rapport de contemporanéité est immense en termes d'interactions avec le milieu. « S'il est vrai que le corps est inclus dans le monde, remarque M. Bitbol, le corps propre (et plus largement la chair) n'en reste pas moins "une tranche d'expérience vécue" [Patočka, 1988a, p. 106] qui conditionne réciproquement le monde en tant qu'apparition » (Bitbol, 2014, p. 565).

Patočka en vient alors à décrire le type de compréhension que nous avons en commun avec les animaux : celle qui « croît dans une lente approximation », la compréhension empirique et tâtonnante qui « se fait jour petit à petit sans éclore avec précision : comme si quelque chose en nous comprenait pour nous dans un processus dont nous serions les simples spectateurs¹¹ » (Patočka, 2021, p. 395). C'est le mode de compréhension des choses encore inconnues. Mais il y a aussi un mode de compréhension des choses

¹¹ Jan Patočka fait référence à l'expérience de Woodworth sur le macaque citée par Ruyer (Patočka, 2021, no 2 p. 395).

déjà connues : tout corps propre est un centre orienté vers des régularités, des habitudes (on retrouve ici l'idée husserlienne de normativité). La demi-conscience, la conscience vague et brumeuse de nos automatismes, celle que Bergson appelle la conscience rêveuse ou superficielle, « l'habitude aussi peut être un mode de compréhension ; que l'animal la connaisse au même titre de nous, cela n'est aucunement une preuve de son infériorité » (Patočka, 2021, p. 400).

Le contraire de cette conscience endormie, c'est la conscience éveillée, créative, inventive : qu'en est-il de l'inventivité de l'animal? Patočka se pose également la question. « L'inventivité est en quelque sorte préfigurée déjà dans l'organique » (Patočka, 2012, p. 582), écrit le phénoménologue tchèque. Cette idée, que l'on compare à celle de Hans Jonas selon laquelle « l'organique préfigure l'esprit » (Jonas, 2001, p. 13), conduit Patočka à définir l'inventivité animale comme une sorte de jugement. Cette inventivité « se manifeste dans la réutilisation, en vue d'une même fin, du moyen qui s'est une fois révélé à eux » (Patočka, 2021, p. 656) : elle est elle-même un jugement, non pas au sens logique, mais au sens de la corporéité. Prenant l'exemple du chimpanzé qui « découvre dans l'excitation de la danse que ses pas résonnent avec plus de force sur une caisse », Patočka affirme que dans cette situation « l'activité corporelle s'accompagne d'une tension qui demande à être "résolue", ce qui est accompli par une restructuration du champ perceptif » (Patočka, 2021, p. 656). Non seulement le comportement est structure, mais l'inventivité comportementale est la « restructuration » qui satisfait le désir du corps propre. Patočka s'intéresse également au concept de Palágyi, repris par Buytendijk, de l'imagination vitale (*vitale Phantasie*) chez l'animal : « l'animal ignore l'anticipation [en tant que telle], mais il connaît la présence fictive, il ne connaît pas le vide, mais toujours une situation complétée » (Patočka, 2021, p. 690).

Une conscience en tant que corps propre, un « Je peux » avoir et être, qui est un centre vivant au sein d'un milieu et se rapporte aux choses du monde naturel, qui est à elle-même sa propre actualisation, mais aussi une subjectivité sensible et sentante qui se meut de soi-même, se comporte, comprend, donne sens et invente : voilà les traits de l'animal selon Patočka, tel qu'il en précise et retouche le portrait ontologique au fil de son œuvre.

4. Approche éthique de l'être-animal

L'être-animal fait l'objet d'un questionnement chez le phénoménologue (qui se réfère à E. Straus et V. von Weizsäcker). Y a-t-il même une dignité animale? À ce propos,

Jussieu aurait dit que dans l'échelle zoologique nous reconnaissons la valeur des êtres animés. Est-ce chez lui un reste d'aristotélisme ou le propos s'appuie-t-il sur une expérience réelle? Je ne crois pas que cette échelle indique la manière dont nous évaluons les animaux eu égard à nos fins; au contraire, il s'agit de la valeur que nous leur attribuons en eux-mêmes. Toute classification est en un sens une évaluation. (Patočka, 2021, p. 485-486)

Nous pouvons donner aux animaux une valeur de fin en soi, à partir du moment où nous leur reconnaissons une existence singulière.

Le mode d'être de l'animal consiste « dans un rapport sympathétique, co-sentant, au monde. Cette relation sympathétique de sentir-avec présuppose une intériorité, une "âme". En revanche, elle ne présuppose pas la compréhension de soi » (Patočka, 1995, p. 101). Patočka définit ainsi l'animal de façon très proche de celle de Merleau-Ponty, auquel il se réfère souvent. L'organisme animal est *l'unité d'un corps propre en mouvement*, en même temps qu'un centre de synthèse des sens permettant sa perception. « L'unité des sens, c'est l'unité du corps qui se comporte, qui réagit, de telle sorte que l'homme – et l'animal est un *sensorium commune* » (Patočka, 1995, p. 103). Le corps propre est lui-même « com-préhension », et c'est un centre de perception synesthésique dont les fonctions se relient dans le mouvement de l'être au monde (Merleau-Ponty, 1985, p. 270). Lisons Patočka :

Le sentir et la sensation, indissolublement liés l'un à l'autre, sont chez l'animal un aspect de sa mobilité essentielle, de son être-en-mouvement. L'animal est continuellement en mouvement, mais il ne s'agit pas d'un mouvement passif mécanique [...] L'être animal n'est pas un rapport à l'être propre ni, par conséquent, à l'être d'une chose quelle qu'elle soit, encore qu'on puisse dire avec Aristote que l'animal est à lui-même sa propre fin, que le but de sa vie est la vie même en tant qu'entéléchie. Son être est sans nul doute un être qui est davantage auprès de soi-même que l'être du minéral

ou de la plante, mais son retour à soi n'est pas encore une rencontre avec soi-même, ni une auto-compréhension ni un dévoilement de soi. (Patočka, 1995, p. 101-102)

L'animal vit dans le présent, plutôt que dans l'étant¹², et faute de réflexivité, la « relation » de l'animal à soi n'est pas une « rencontre » de lui-même – de manière générale d'ailleurs, la relation n'est pas la rencontre¹³.

Mais pourquoi ne vivrait-il pas dans l'étant? Il est sans doute lui-même un *Dasein* non-humain, et même, il est certainement lui-même une existence singulière, une « autre existence » (Burgat, 2012, p. 335). L'altérité de cette différence est-elle de nature ou de degré? Penser une différence de degrés entre les êtres et leur mode d'ouverture est plus problématique dans notre vision occidentale naturaliste que pour la majorité des êtres humains, analogistes et animistes. Force est de constater que Patočka désigne clairement l'*ego* animal comme celui, corporel, d'un Je peux, et il décrit le *premier mouvement de l'existence – le protomouvement d'enracinement, commun à l'homme et l'animal*.

De cette conception patočkienne de l'animal, nous pouvons tirer au moins trois implications en termes d'éthique animale. *Primo*, sur la rencontre et le principe éthique de l'empathie. Pourquoi une « rencontre » avec l'animal ne serait-elle pas possible? Si la rencontre est une découverte de l'autre, qui ne cherche pas à l'intégrer à soi comme dans la relation, et si elle exige une déprise de soi par l'autre, alors il peut bien y avoir avec un animal une véritable rencontre (et pas seulement une relation). Il suffit de songer par exemple à l'animal errant qui choisit son maître pour

¹² Patočka dit clairement, dans une lettre à Robert Campbell, qu'il n'est pas heideggérien, que sa conception de l'histoire de l'être notamment, et sa mécompréhension de la moralité comme ce qui peut donner sens à l'existence humaine, lui paraissent inacceptables. Mais il étudie en quoi Heidegger apporte des correctifs ou des compléments au fondement de l'apparition selon Husserl. Il reprend l'idée heideggérienne selon laquelle l'animal ne se tient pas à l'étant en lui-même, mais toujours à un rapport d'utilité ou de projet vital avec lui. Et surtout, « Heidegger n'examine pas le fondement dernier de la corporéité [...] Husserl, avec ses analyses du corps et du mouvement corporel, était bien plus près de dévoiler cet aspect » (Patočka, 1988a, p. 48).

¹³ F. Jullien distingue clairement relation et rencontre (Jullien, 2018, p. 174-206).

mener une vie domestique, ou bien à la rencontre complice entre le cheval et l'être humain (Merlier, 2020 p. 336). Comme la rencontre est au principe de l'éthique, rien ne s'oppose à une éthique de la rencontre avec l'être animal. Cette rencontre n'est possible que lorsque les deux sont dans un mouvement de sortie hors de soi vers l'autre, que lorsqu'il y a empathie au sens d'une consonance de deux sympathies. Et Patočka observait déjà « le rôle de la motricité, de l'émotivité, de l'imagination dans le sentir, dans la sympathie sensorielle avec le monde [...] Grâce à cette sympathie, l'animal est aussi en dehors des limites de l'organisme, de son être privé » (Patočka, 1995, p. 104).

Deuxio, l'auto-motion et la dignité animales. Le même monde est partagé par les êtres en mouvement que sont animaux humains et non humains. Ils sont co-sentants et co-mouvants dans un monde commun, et ils doivent pouvoir partager ensemble une vie digne. Or qu'est-ce qu'une vie digne, sinon avoir des droits qui correspondent à des capacités fondamentales? La capacité à se mouvoir de manière autonome en est une justement, et nous considérons que le droit de se mouvoir librement et sans entraves est un droit essentiel que nous, humains, devons reconnaître aux animaux. Étonnamment, cette capacité ne semble pas, en tant que telle, faire partie des dix droits fondamentaux que Martha Nussbaum leur octroie à juste titre, alors qu'elle fait partie du « droit de mener une vie digne » (Nussbaum, 2010, p. 224). Penser les problèmes de justice fondamentale dans le cadre de l'approche par les capacités donne sans doute « une meilleure aide théorique dans ce domaine que celle que peuvent fournir les approches néo-contractualistes et utilitaristes de la question des droits animaux » (Nussbaum, 2010, p. 226), parce que tout contrat en la matière serait nécessairement asymétrique, et parce que l'utilitarisme suppose un hédonisme réduit au calcul social des plaisirs et des peines (qui ne prend pas en compte les privations des animaux dont ils n'ont pas conscience, par exemple). Or, il y a bien « d'autres choses susceptibles d'être valorisées dans la vie d'un animal que le seul plaisir, telle que *la liberté de mouvement* » (Nussbaum, 2010, p. 236).

Par là même, la question de la dignité des animaux, que posait Patočka, dépend notamment du devoir humain de respecter l'intégrité territoriale de leurs habitats. Le respect de l'habitat est

en effet un enjeu considérable de l'éthique, dans la mesure où l'habitat est lui-même une projection du corps vécu. L'habitat est l'espace intime, et Patočka lui-même le définit comme « la projection à l'extérieur d'un mécanisme originellement corporel, et on peut en dire autant de nombreux autres aménagements de *l'environnement animal et humain* » (Patočka, 1988b, p. 311).

Tertio, c'est par conséquent une éthique écophénoménologique du monde de la vie qui s'ouvre ici. Elle pose la difficile question du partage de la nature (terre, ciel, océans) entre ses « habitants » humains et non-humains. C'est la question actuelle que pose le concept de « communauté » en éthique environnementale – avec les rapports réciproques entre communauté éthique et communauté biotique. Dans le cadre de l'approche holiste qui conçoit comme un tout les multiples interactions des espèces vivantes et des écosystèmes « où perturbations naturelles et perturbations anthropiques s'articulent les unes aux autres » (Afeissa, 2009, p. 57 et suivantes), l'éthique peut désormais porter sur des choix qui accompagnent les changements de la biodiversité et de l'organisation des communautés biotiques et de leur environnement.

Conclusion?

Il est indéniable que « Patočka était solitaire et coupé du monde intellectuel occidental. Il ne faut pas le replacer dans des discussions qui sont les nôtres aujourd'hui », me confiait Paul Ricoeur¹⁴. Mais le philosophe dissident était pourtant déjà à son époque, on le voit, à la pointe de la philosophie phénoménologique de l'animal, et sa pensée de l'être-animal nous paraît alors compter à la fois comme un moment essentiel et nécessaire de l'histoire de la pensée de l'animal, et comme un ressort original de notre réflexion d'aujourd'hui sur l'éthique animale.

Références

- AFEISSA, H.-S. (2009). *Qu'est-ce que l'écologie?* Paris, Vrin.
BITBOL, M. (2014). *La conscience a-t-elle une origine? Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit*, Paris, Flammarion.

¹⁴ Entretien avec Paul Ricoeur, le 1^{er} février 1999 à Paris.

- BURGAT, F. (2012). *Une autre existence. La condition animale*, Paris, Albin Michel.
- DESCOLA, P. (2015). *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- HEGEL, G. W. F. (2004). *Encyclopédie des sciences philosophiques : Philosophie de la nature* (Vol. 2), Paris, Vrin.
- HUSSERL, E. ET N. DEPRAZ (2011). *Sur l'intersubjectivité I*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HUSSERL, E. ET (1998). *De la synthèse passive*, Grenoble, éditions Jérôme Millon.
- HUSSERL, E. (1994). *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HUSSERL, E. (1989). *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, Paris, Gallimard.
- HUSSERL, E. (1969). *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin.
- JONAS, H. (1966). *Le Phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, Bruxelles, De Boeck.
- JULLIEN, F. (2018). *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, Paris, Grasset.
- MERLEAU-PONTY, M. (1985 [1945]). *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- MERLIER, P. (2020). « Domesticquer ou apprivoiser », *Revue semestrielle de droit animalier*, dossier thématique « La domestication », n°1/2020, p. 333 - 343.
- MERLIER, P. (2019). « L'empathie selon Edith Stein », *Acta fenomenologica latinoamericana*, vol. VI, Actes du VIIème colloque du cercle latino-américain de phénoménologie, Université du Pérou p. 71-80.
- MERLIER, P. (2015). « Interpellation et chiasme », *Studia Phaenomenologica*, vol. XV, p. 459-471.
- MERLIER, P. (2009). *Patočka, Le soin de l'âme et l'Europe*, Paris, L'Harmattan,
- NUSSBAUM, M. (2010). « Par-delà la compassion et l'humanité, justice pour les animaux non humains » dans H. F. Afeissa et J. B. Jeangène-Vilmer (dir.), *Philosophie animale*, Paris, Vrin, p. 223-268.
- PATOČKA, J. (2021). *Carnets philosophiques 1945-1950*, Paris, Vrin.
- PATOČKA, J. (1995). *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon.
- PATOČKA, J. (1992). *L'Écrivain, son « objet »*, Paris, P.O.L.
- PATOČKA, J. (1988a). *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer.
- PATOČKA, J. ET E. ABRAMS (1988b). *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* Grenoble, éd. Jérôme Millon.
- STEIN, E. (2013). *Le problème de l'empathie*, Paris, Cerf.