

## LA MANIFESTATION DE LA DOULEUR COMME PARADIGME DE L'INTERANIMALITÉ

Luca Vanzago

Presses Universitaires de France | « [Revue de métaphysique et de morale](#) »

2019/1 N° 101 | pages 25 à 37

ISSN 0035-1571

ISBN 9782130821847

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2019-1-page-25.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# La manifestation de la douleur comme paradigme de l'interanimalité

RÉSUMÉ. — *Le but de cet article est de discuter le travail de Buytendijk sur la douleur animale et de voir comment il peut être prolongé par l'ontologie de la chair de Merleau-Ponty. Buytendijk met en lumière un certain nombre d'aspects de l'expérience animale de la douleur, qui peuvent être retenus par tout compte rendu phénoménologique de l'expérience en général, et de la souffrance en particulier. Cependant, sa contribution semble être conditionnée par une distinction encore assez conventionnelle entre les animaux et les êtres humains, que renouvelle grandement la philosophie de Merleau-Ponty. Cette dernière offre en effet une notion d'inter-animalité qui renvoie à une compréhension plus profonde de l'expérience, où la distinction humaniste entre animaux et êtres humains n'est pas tant annulée que radicalisée en vue de bâtir un terrain d'entente plus général, repéré dans la corporéité de la subjectivité, dont les animaux et les êtres humains constituent des possibilités différentes.*

ABSTRACT. — *The paper aims to discuss Buytendijk's work on animal pain in order to evaluate it and in particular in order to see whether it can be further developed along the lines of Merleau-Ponty's ontology of the flesh. As it turns out, in fact, Buytendijk brings to light a number of aspects of the animal experience of pain that can be retained by any phenomenological account of experience in general, and of suffering in particular. At the same time, however, his contribution seems to be conditioned by a still rather conventional distinction between animals and human beings that can be fruitfully challenged when Merleau-Ponty's philosophy is taken into consideration. The latter offers a notion of inter-animality that points to a deeper understanding of experience where the humanistic distinction between animals and human beings is not so much cancelled, as it is rather radicalized in view of a more general common ground found in the corporeity of subjectivity, of which animals and human beings constitute different possibilities.*

---

## Introduction

Les animaux ressentent-ils la douleur ? Souffrent-ils ? La douleur et la souffrance sont-elles deux expériences différentes ou s'agit-il de la même chose ? Telles sont les trois questions qui gouvernent cet article. Dans ce qui suit je vais essayer de répondre à ces questions en m'appuyant sur un petit livre de Frederik Buytendijk, *De la douleur*, publié en néerlandais en 1943, puis traduit

en allemand en 1948, en français en 1951 et en anglais en 1961. Ce livre, qui constitue à ma connaissance le traité le plus articulé sur la douleur envisagée d'un point de vue phénoménologique au sens large, comporte un chapitre dédié à la douleur et la vie animales.

Selon Buytendijk, il faut distinguer la manière animale de sentir la douleur de l'attitude proprement humaine de souffrir, tout en ménageant la possibilité de leur connexion et en ne les séparant donc pas de manière tranchée. La question se posera donc de penser cette relation qui à la fois sépare et relie êtres humains et êtres animaux. La notion d'interanimalité, telle qu'elle a été suggérée par M. Merleau-Ponty, me semble offrir une voie féconde, malgré quelques insuffisances, que le problème de la douleur me permettra en fait d'esquisser, pour faire face à cette question.

Le traité sur la douleur s'ouvre sur une déclaration concernant la relation entre les sciences et la réflexion philosophique ; celle-ci doit conserver la place réelle qui est la sienne, tout en respectant la nécessité des investigations qui sont propres aux sciences. La spécialisation de la science est inévitable : elle permet de délimiter son champ d'enquête et d'obtenir des résultats plus précis. Mais il y a d'autres raisons qui militent contre une telle fragmentation : la médecine sert la science et l'oblige à revenir à l'unité originelle de la nature, afin de redécouvrir le sens profond de l'observation et des expériences, la vraie nature des faits qui sont identifiés, et la détermination les principes qui sous-tendent une approche globale.

Aussi la médecine exige-t-elle le maintien d'un certain niveau d'exigence par rapport aux êtres humains, et la seule façon de le faire est de saisir le sens de l'existence personnelle dans la santé et dans la maladie<sup>1</sup>. Une perspective totalisante ne peut donc être atteinte que si l'on dépasse la limite inhérente aux sciences régionales au profit d'une approche globale (*ibidem*, p. 10).

La douleur psychique diffère à certains égards de la douleur physique. D'un côté, la première est d'une certaine manière plus transparente que la seconde, mais, de l'autre, elle consiste avant tout dans l'expérience d'un conflit insensé au sein d'une personnalité, ce qui ne semble pas être vrai de la douleur physique (*ibidem*, p. 25). En tout cas, les sentiments vitaux de la douleur nécessitent une réponse consciente qui ne peut se limiter à de simples réactions involontaires : la faim exige la nourriture, la fatigue du repos. Dans cette perspective, Buytendijk remarque avec Job que la douleur physique est à la fois la plus simple et la plus difficile à comprendre : pourquoi moi ? pourquoi maintenant ? La douleur est doublement pénible : en elle-même, et parce que la raison de son

1. Frederik J.-J. BUYTENDIJK, *De la douleur*, traduit d'après la version allemande par Arthur Reiss, préface de Maurice Pradines, Paris, Puf, 1951, p. 9.

existence nous échappe. Mais c'est aussi la douleur d'autrui, et même celle des animaux, qui, par la voie de pitié, nous poussent à nous interroger sur son sens. Cet abandon absurde de l'être humain à la douleur a pour conséquence directe un clivage entre le moi et le corps.

Même l'animal, beaucoup moins protégé contre la douleur que nous, fait l'expérience de cette désunion, dans la mesure où « le propre de l'existence animale [...] réside dans l'unité indissoluble des phénomènes vitaux corporels et des phénomènes psychiques » (*ibidem*, p. 26). L'animal y réagit de manière élémentaire : « Lorsque la créature impersonnelle se tord dans les griffes puissantes de la douleur et se met à hurler avec sauvagerie, elle semble par ses cris vouloir s'échapper de son corps, transformé en douleur [...] La créature même impersonnelle vise à se séparer de son corps, mais l'aveugle immersion en lui ne lui permet pas de s'en détacher en fait » (*ibidem*, p. 16).

Voilà donc une première indication de la manière dont Buytendijk entend la relation, mais aussi la différence, entre la douleur animale et la souffrance humaine : les animaux, tout comme les humains, vivent l'expérience de la dissociation entre le corps souffrant et le soi qui endure la souffrance, mais la relation entre le corps et l'environnement diffère dans chacun des cas ; elle constitue donc la clé de la lecture proposée par Buytendijk de la douleur animale. Voyons cela d'un peu plus de près.

### 1. Une conception non cartésienne du corps.

Le problème de la douleur est un problème typiquement biologique et psychologique. Cependant, il ne peut être correctement posé que si les psychologues cessent de tout expliquer par des principes mécanistes, tout en conservant des méthodes d'analyse et d'expérimentation exactes. Ils ne doivent pas non plus négliger le grand apport de l'analyse phénoménologique. Quant à la zoologie, elle doit se libérer des « préjugés darwinistes » (*ibidem*, p. 21). Alors, et alors seulement, il sera possible de référer le comportement animal, les phénomènes expressifs et la fonction des organes sensoriels à « l'idée de l'existence animale » (*idem*). Buytendijk exprime ici le besoin de surmonter l'héritage cartésien de la division entre la conscience et les processus corporels. La réponse au problème de la douleur peut être trouvée dans le repérage de la genèse et le système des formes de relation entre l'organisme et le milieu. Ceux-ci consistent, selon lui, dans la perception, l'attitude, l'action et l'expression. Les sciences des êtres vivants doivent d'abord être entendues de cette

manière, si l'on veut que le problème de la nature et de la signification de la douleur soit formulé et sa solution en partie trouvée.

L'organique est l'objet de la science à la fois comme *Gestalt* et comme histoire ; la première est une totalité qui ne peut jamais être comprise comme la somme de ses parties, la seconde est une série indépendante d'événements liés à l'évolution, se déroulant au moyen de la *Gestalt* ; ici, ce qui précède (la *Gestalt*) gouverne ce qui suit (l'histoire), lequel est lui-même déterminé par ce dernier. Buytendijk dénonce par là l'erreur commune consistant à expliquer le comportement humain et animal en termes de système nerveux, ce qui est nécessaire mais insuffisant. Le problème de la douleur n'est pas exclusivement psychologique et, en même temps, il transcende les limites de la physiologie.

Un traitement purement scientifique de la douleur se heurte en outre au fait que, dans l'expérience de la douleur, nous prenons conscience de notre corps « d'une façon particulière » (*ibidem*, p. 25). Avant d'apprécier à sa juste mesure cet aspect fondamental de la douleur, il est nécessaire de posséder une « théorie de la corporéité en général » ainsi que la manière dont cette dernière est expérimentée (*ibidem*, p. 25). Cela ne concerne pas principalement la localisation de la douleur et la théorie de Hermann Lotze sur les « signes locaux », ni la thèse de l'image corporelle (Paul Schilder), ni l'ontologie de l'existence corporelle en tant que telle. Le traitement scientifique impartial exige une réflexion sur les relations particulières que l'homme et les animaux entretiennent avec leur milieu et avec leurs propres corps. Les termes « lointain » et « proche », « étranger » et « propre » (Erwin Straus), « positionnalité centrale » et « excentrique » (Helmuth Plessner) font partie de la biologie. Sans ces termes, la biologie perdrait beaucoup de sa perspicacité et de sa profondeur dans la compréhension de son objet.

La science des êtres vivants ne peut enquêter sur le problème de la douleur – et peut-être lui trouver de réponse – que si l'organisme est vraiment considéré comme un être vivant ; c'est-à-dire « comme un être *co-existant* avec soi-même » (*ibidem*, p. 26), dont les fonctions sensorielles et motrices sont inséparables de cet être. De plus, ces processus sensoriels ne sont pas seulement des excitations passives. Ils sont déterminés par l'activité et l'attitude de l'individu. Dans le cas particulier de l'homme, ils représentent « une rencontre décisive du moi et du milieu » (Viktor von Weizsäcker) ; ils ne sont pas une série de causes et d'effets, ils sont des « décisions » motivées. En un mot, comme Buytendijk l'a écrit (*idem*), la biologie devra être comprise de la manière suivante : « elle se distinguera en principe de la science de la matière inorganique, elle disposera de notions et de principes explicatifs propres, elle ne sera

pas disjointe de la psychologie, parce que l'objet de la biologie est précisément un objet dans lequel cohabite un sujet » (*idem*).

La physiologie de la douleur s'intéresse à la façon dont une sensation de douleur surgit ; quelles terminaisons nerveuses, quelles fibres et quels autres éléments du système nerveux y sont impliqués. Elle s'intéresse également à la réaction de l'organisme frappé par l'impression douloureuse. C'est sur le fondement de cette connaissance qu'elle tente de former une image de la fonction de la douleur dans diverses circonstances (*ibidem*, p. 30). Il est nécessaire de qualifier la sensation douloureuse, car elle n'est jamais une sensation pure ; elle s'exprime dans un mode (par exemple, elle est tactile, etc.).

Il n'y existe pas un sens de la douleur comme il y existe un sens tactile ou optique. Il existe une qualité dans la sensation de la douleur qui ne peut être produite en intensifiant d'autres impressions sensorielles, mais seulement en stimulant certains groupes de fibres nerveuses. Mais cela ne prouve pas l'existence d'un sentiment spécifique de douleur. « Nous concluons donc que la douleur cutanée peut bien être un élément d'une impression sensorielle, mais qu'un sens de la douleur n'existe pas comme tel » (*ibidem*, p. 35). En d'autres termes, la douleur n'est pas liée aux choses.

Le corps est la fenêtre par laquelle le monde extérieur m'est donné : il se fait habituellement oublier, bien qu'il soit toujours là, mais, dans la douleur, il s'impose. Par ailleurs, les situations psychologiques peuvent modifier nos sensations douloureuses. L'analyse physiologique des réactions végétatives à la douleur ne peut fournir qu'un schéma des phénomènes hautement différenciés, qui sont les effets naturels de la douleur. Voilà qui souligne l'importance de faire de l'ensemble du comportement individuel la base de la discussion et de l'explication des données physiologiques expérimentales.

## 2. La douleur animale.

Grâce aux indications obtenues par l'analyse physiologique du corps vivant, dont le fait qu'il n'existe pas de corps proprement physiologique, car tout aspect physiologique est aussi un fait psychologique, Buytendijk peut alors poser le problème de la différence entre la psychologie animale et la psychologie humaine. Comment esquisser une méthode capable d'interpréter la vie émotionnelle des êtres animaux, qui à la fois sont similaires et différents des êtres humains ? Comme l'écrit Buytendijk au début du chapitre III, « Douleur et vie animale » : « Il est évidemment impossible de jamais connaître véritablement la vie affective d'un être non doué de la parole. Mais même le maniement

parfait du langage ne peut transmettre qu'une connaissance fragmentaire des sentiments. Cela est tout particulièrement vrai des sensations de la douleur, dont l'intensité et la qualité sont si difficiles à exprimer » (*ibidem*, p. 58).

« Il est difficile de juger du degré de clarté de la conscience chez l'animal » ; or, pour comprendre la douleur que ressentent les animaux, il faut considérer de près leur « conscience » et leur « vie affective » (*ibidem*, p. 60). Buytendijk introduit ici une distinction entre les animaux inférieurs et les animaux supérieurs. Ces derniers se distinguent par les trois caractéristiques suivantes : une intelligence plus grande, des relations différenciées et un degré croissant de contrôle de leur corps. Buytendijk ajoute que la position d'un animal dans l'échelle zoologique n'est pas une « indication sûre » de la clarté de sa conscience (*ibidem*, p. 60). Les animaux peuvent manifester une grande diversité dans leurs actions sans que cela soit nécessairement lié à la conscience. Enfin, la rationalité, du moins pratique, et les émotions sont deux éléments, dont il semble que le premier n'est présent que chez l'homme, alors que l'autre est partagé par les animaux.

Un stimulus douloureux provoque certaines réponses et est ressenti d'une certaine manière. L'accent doit être mis sur le style de ces réponses, car les tests sur les animaux et l'expérience clinique ont montré qu'un stimulus douloureux pouvait provoquer des réflexes inconscients, lesquels ne sont pas des mouvements expressifs. Les états émotionnels se produisent du fait que certains actes sont contrôlés ou retardés par des circonstances ; par exemple, la fuite ou l'attaque. Dans ce cas, l'impulsion se manifeste d'une autre manière. Le mouvement expressif représente l'intention d'agir ; ce n'est pas, comme l'a cru Darwin, une partie ou un reste de l'action elle-même. De tels mouvements expressifs indiquent presque certainement une émotion. Dans le cas d'un animal, il est légitime d'adjoindre à ces mouvements la présence d'un sentiment conscient. Mais il peut être difficile, dans certains cas, de savoir si l'on a affaire à un mouvement expressif, à un réflexe inconscient, ou encore à l'ébauche d'une action souhaitée en raison d'une situation donnée.

Chez les animaux inférieurs, les choses sont claires. Nous ne rencontrons ici que la position de départ, telle que la fuite ou la dissimulation, l'attaque ou la défense. Ce que nous observons chez un insecte, une crevette, une araignée, un escargot ou même une pieuvre, face au danger n'est que la phase initiale d'une réaction et non une représentation de celle-ci (*ibidem*, p. 65). Buytendijk admet cependant que le cas de la pieuvre est plus complexe, mais il paraît se rallier à l'idée que ses manifestations expressives sont une apparence. L'existence de sentiments positifs tels que le désir, la joie, la dévotion, la considération et les attentes chez les chiens et les chats nous prouve qu'il existe aussi en

eux des sentiments négatifs. Chez les animaux inférieurs, nous ne voyons rien de tel.

Comment un animal supérieur réagit-il à la douleur ? De grandes divergences peuvent être constatées chez les animaux domestiques, selon l'espèce ou la race, mais aussi d'un individu à l'autre. La variation individuelle constitue un point particulièrement important, car elle confirme que de véritables sentiments sont exprimés ; il ne s'agit en effet pas seulement des réactions typiques de l'espèce. Certains chiens sont hypersensibles et la peur accentue habituellement l'expression de la douleur ; et il en va de même chez les êtres humains. Cette analogie nous aide à comprendre les manifestations de peur et de douleur chez les animaux (*ibidem*, p. 68).

Lorsqu'ils souffrent ou qu'ils sont en colère, les humains et les chiens sont non seulement irrités mais encore hors d'eux-mêmes à cause du désarroi où les plonge l'impuissance totale dans laquelle ils se trouvent (*ibidem*, p. 70). L'animal, comme l'homme, peut devenir « fou » de douleur ou de colère (*idem*). C'est ainsi que la douleur s'accompagne toujours d'un sentiment d'impuissance et de désarroi. Dans les situations de survie, les animaux comme les humains sont entièrement engagés et absorbés dans l'action ; parce qu'ils sont « dans les réactions vitales », ils ne sont plus en pleine possession d'eux-mêmes et ne peuvent donc pas être « hors d'eux-mêmes » (*ibidem*, p. 70).

Buytendijk introduit alors une différence de principe entre les humains et les animaux, tant par rapport au monde extérieur qu'à leur propre corps. Cette différence a été formulée de plusieurs façons, la plus exacte étant selon lui celle de Plessner, par les concepts de « positionnement centrique » et « positionnement excentrique » dans son livre *Die Stufen des Organischen*. Plessner montre que l'homme vit au moyen de et dans son corps, comme un animal, se déplaçant et se déplaçant de son centre. Sa nature proprement humaine l'aide cependant à se placer hors de ce centre « vital » ou psychique et à prendre position par rapport à son corps. Il est en mesure de considérer tout ce qui se passe au moyen de son corps avec une certaine objectivité. Cette disposition, propre à l'homme, est la clé des divergences réelles et évidentes entre l'homme et l'animal. Car, selon Plessner, « sans la position excentrique, aucune vie spirituelle, aucune pensée, ni aucune volonté, ni aucune civilisation, ni aucun langage ne sont possibles » (*ibidem*, p. 71). Dans un travail ultérieur, Plessner montre comment les phénomènes qui semblent être exclusivement des attributs de la nature corporelle, comme les pleurs et les rires, ont leurs racines dans la position excentrique, et manquent donc à l'animal. Cette interprétation réside dans le fait qu'il aborde toute la théorie des mouvements expressifs et de la vie émotionnelle par une relation ontologique du sujet à son corps.



On peut, et en fait on doit, alors se demander quel type de relation les animaux entretiennent avec leur corps – une question déjà examinée chez les êtres humains en proie à la douleur (*ibidem*, p. 71). Un animal blessé soigne et défend sa patte blessée comme s'il s'agissait d'un de ses petits. Mais dans le cas de l'animal, ce n'est pas une preuve de position excentrique. C'est une caractéristique essentielle de tout comportement animal – que l'on retrouve donc aussi dans le soin des jeunes – que les impressions sensorielles n'acquiescent leur valeur émotionnelle que par le comportement de l'animal, c'est-à-dire l'acte de soins lui-même. « Être mu et se mouvoir constitue un seul cycle vital fonctionnel où le centre animal reste uni à l'objet environnant, jusqu'à ce que, soit du côté sensoriel, soit du côté moteur, il se produise une modification telle que le cycle soit rompu » (*ibidem*, p. 72), précise Buytendijk selon la perspective plessnerienne.

Cette forme de réaction fait donc partie de la sphère vitale ; elle correspond à la position centrale de l'animal. Mais, si l'animal attire l'attention de son entourage sur sa patte par un geste suggestif, comme le fait de pointer sa patte par son autre patte, est-il alors justifié de dire que cet animal a une relation excentrique avec son propre corps ? L'animal aurait alors dépassé les limites de l'existence animale et fait le premier pas sur le chemin de l'existence humaine. Car seul l'homme éprouve l'objectivité des choses et des affects.

Bien qu'un chien souffre certainement d'une douleur, il existe une différence indéniable entre sa façon de souffrir et la nôtre. Il ne jouit pas de la liberté qui lui permettrait d'« éprouver une douleur de la douleur qu'il éprouve » (*ibidem*, p. 74), mais il est vrai que le fait de souffrir ne suppose pas de réflexivité, et l'enfant éprouve lui aussi la douleur sans réfléchir et sans pouvoir parler de cette douleur. Et pourtant, il est intéressant de constater qu'une relation finement différenciée avec leur propre corps existe chez les animaux supérieurs, et que celle-ci fait totalement défaut aux animaux inférieurs. Malheureusement, ajoute Buytendijk, notre connaissance de cette question est très fragmentaire, et une étude systématique de cette distinction chez diverses espèces animales serait très utile.

L'étude du comportement animal démontre que les animaux ressentent de la douleur avec la même impuissance. En outre, nous apprenons que la douleur augmente avec la peur et qu'elle peut disparaître si la peur est combattue. Mais les propriétés générales de la vie animale indiquent que la douleur qu'un animal endure ne le font pas souffrir de sa souffrance. Ce fait, Buytendijk le souligne, ne peut pas être déduit directement du comportement animal et il est donc fréquemment négligé.

L'homme ne peut pas quitter sa position excentrique, de sorte que sa souffrance semble s'opposer à lui. Certes, il sent directement la douleur qui l'affecte et en souffre comme n'importe quel autre animal en souffre, mais pas uniquement, car cette douleur se situe en outre en dehors des limites de la sphère « vitale ». C'est ce caractère double qui la rend typiquement humaine. Son intensité, sa nature et ses effets sont déterminés par une attitude personnelle, laquelle produit en retour un impact sur ces effets. Cependant, la capacité de souffrir ne dépend pas d'une attitude psychologique. Elle est une donnée de l'existence humaine. « La faculté de souffrir est le privilège de l'homme (O. Schwarz) » (*ibidem*, p. 74).

### 3. *L'interanimalité selon Merleau-Ponty.*

Que penser des conclusions de Buytendijk ? Dans l'espace qui me reste, je vais esquisser une réponse synthétique en m'appuyant sur les perspectives ouvertes par Merleau-Ponty. Il faut avant tout se souvenir des analyses de *La Structure du comportement*, où Merleau-Ponty présente à son tour un classement des formes vivantes, qui est très proche de celui de Buytendijk, même s'il en diffère de façon significative à certains égards. Merleau-Ponty met en particulier l'accent sur la nécessité d'interpréter une forme en termes d'interaction entre l'organisme et son environnement. La question des relations entre les organismes et leur environnement met ainsi en lumière le thème central de la recherche menée par Merleau-Ponty : le problème de la relation entre la conscience et la nature.

L'étude des formes de comportement est conduite par Merleau-Ponty afin de libérer, tout d'abord, le champ d'investigation des conceptions qui lui sont inadéquates. Une fois cette opération accomplie, on peut remarquer l'existence de formes plus ou moins complexes du comportement animal. Merleau-Ponty n'utilise pas un critère classique d'évolution, mais il distingue néanmoins des degrés d'articulation du comportement animal selon une échelle ascendante, laquelle, en principe, se compose d'étapes infinies, mais qui peut effectivement être divisée en trois niveaux fondamentaux : formes syncrétiques, formes amovibles, formes « symboliques ». Il reste à comprendre quels sont les critères permettant de distinguer ces trois formes de base.

Les formes syncrétiques sont les plus simples, caractérisant les animaux « inférieurs » tels que les invertébrés. Leur comportement est lié tant à certains aspects abstraits des situations qu'à certains complexes de stimuli tout à fait particuliers. Dans tous les cas, le comportement est ici lié au cadre de ses

conditions naturelles et ne tient pas compte des nouvelles circonstances, hormis les situations vitales<sup>2</sup>.

Si, maintenant, on considère le deuxième niveau du comportement, à savoir le type de forme appelée « amovible », on peut voir que c'est à ce moment-là qu'apparaissent des « signaux », à savoir des stimuli qui ne sont pas simplement conditionnés par les propriétés physico-chimiques des substances avec lesquelles les animaux « syncrétiques » sont en contact, mais qui commencent à manifester un certain degré d'indépendance au regard de leur substrat matériel. C'est ce qui permet à Merleau-Ponty de délimiter sa propre conception : une forme de comportement amovible (le nom est expliqué à la lumière de la thèse) est capable de « s'abstraire », bien que partiellement, du contexte matériel, puisque son « environnement » est à la fois plus stable (les signaux homogènes peuvent être dérivés de substances qui sont très différentes quant à leur nature physique) et plus libre (la variabilité des supports physiques, qui peut offrir des stimuli homogènes, permet à l'animal de s'éloigner de certains contextes, au moins en partie). Par conséquent, la différence entre les formes amovibles de comportement et les formes syncrétiques de comportement consiste en une augmentation du pouvoir de faire varier l'uniformité des conditions concrètes et dans l'indépendance des contextes. Deux traits qui, selon Merleau-Ponty, configurent une « logique du vivant » particulière, dont l'homme est une variation importante mais non tout à fait exceptionnelle.

La forme de vie symbolique est propre à l'être humain. Cette forme de vie n'est pas étrangère à la nature, sans y être totalement intégrée. En effet, la vie humaine non seulement « est », mais elle se connaît ; elle se fait face. Cet être vivant qui est l'homme possède une conscience de soi parce qu'il peut localiser les objets de son environnement comme des invariants par rapport aux transformations spatiales et temporelles.

Cette double relation reste obscure, parce que la dialectique des formes de comportement débouche sur deux questions : tout d'abord, comment comprendre ce qui produit la discontinuité ; ensuite, comment penser le niveau supérieur du comportement au regard d'une nature à laquelle il est réellement connecté ? En fait, il est clair que si, au niveau supérieur, le degré d'indépendance de l'organisme par rapport à l'environnement est plus grand, il faut penser adéquatement le sens de cette indépendance accrue. Il s'agit, après tout, d'une plus grande liberté d'action. S'il y a une « montée » dans les formes de comportement, elle est sans aucun doute fondée sur le fait que les organismes inférieurs sont exposés à une série imprévisible et incontrôlable de conditions qui

2. Maurice MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement* [1942], Paris, Puf, 1977, p. 178.

agissent directement sur eux, tandis que les organismes supérieurs peuvent en quelque sorte prédire les événements. Prévoir signifie avoir le sens du virtuel.

Finalement, cette « montée » des formes de comportement signifie que le virtuel entre dans le réel, grâce à l'évolution des formes et à la dialectique de structures toujours plus articulées par la virtualité, et donc que le visible est de plus en plus pénétré d'invisible. Tout cela n'est pas le fruit d'un principe extérieur à la nature ; cette virtualité est au contraire contenue en elle.

Cette question réapparaît dans les cours sur la nature que Merleau-Ponty donna au Collège de France. On pourrait même faire l'hypothèse que les trois cours sur la nature constituent une longue méditation sur le problème de l'émergence de la virtualité dans la nature. Pour ce qui concerne la question qui nous occupe ici, il suffira de remarquer que Merleau-Ponty s'appuie en particulier sur les analyses de Jacob von Uexküll, pour montrer en quoi l'articulation entre un organisme et son environnement est une relation originaire. Cette relation originaire constitue le plan vital au sein duquel l'organisme et l'environnement peuvent être considérés comme subordonnés. Il s'agit, qui plus est, pour Merleau-Ponty d'un processus de transformation de l'environnement naturel, de la *Umwelt* en *Gegenwelt*.

Ce processus se déroule au plan des formes animales supérieures. L'institution de la *Gegenwelt* est une caractéristique propre aux animaux. La *Gegenwelt* peut être décrite en termes de réalisation d'une duplicité. Les animaux acquièrent une organisation interne qui peut être vue comme une réplique du monde extérieur. Cette réplique n'est évidemment pas une copie. C'est plutôt un système structurel de correspondances qui fonctionne comme un principe d'organisation des actions et des réactions. Avec l'institution de la *Gegenwelt*, donc, une double structure « vient au monde » : on a à la fois la distinction entre une intériorité et une extériorité et leur communication. Quel genre d'intériorité est-ce ?

Les animaux inférieurs sont, en un certain sens, plus « ouverts » que les organismes supérieurs, car ils sont plus plastiques, plus capables de s'adapter à la situation. Mais cette plasticité n'est possible qu'en raison de la simplicité de leur organisation. Surtout, cette plasticité est comme un univers à part entière. Les formes simples n'ont pas de « dehors » : elles sont, comme le dit Uexküll, dans un état extatique, entouré d'elles-mêmes. C'est ainsi que ces animaux ne sont ni à l'intérieur ni à l'extérieur, car il n'y a pas de distinction entre le monde intérieur et le monde extérieur à ce niveau.

Avec l'institution de la *Gegenwelt* se produit précisément l'insertion d'une différence dans le monde naturel lui-même. La relation entre l'organisme et son environnement acquiert une dimension supplémentaire, une profondeur qui

produit un intérieur et un extérieur. C'est comme un pli dans l'être lui-même, selon l'image bien connue adoptée par Merleau-Ponty dans *Le Visible et l'Invisible*.

Ce type d'événement a de nombreuses implications. C'est une complication de l'être, une multiplication de ses dimensions. Mais, comme il s'agit d'un événement engendré par les parties de l'ensemble qui sont les organismes, il est également possible de dire que l'Être est le créateur de ses créateurs, les créatures. Les créatures, c'est-à-dire les organismes, articulent la multiplication des dimensions et l'institution d'une différence, qui sont des structures de l'Être. Ainsi, l'Être dépend des êtres, au moins dans la même mesure où les êtres dépendent de l'Être.

En ce qui concerne l'évolution des animaux, Merleau-Ponty souligne que la structuration de la *Gegenwelt* est un événement, parce que c'est une institution qui ne dépend pas de conditions nécessaires ou d'un *telos*. C'est donc l'insertion d'une nouveauté qui, à son tour, entraîne de nouveaux événements dont chacun peut être décrit en termes de déséquilibre. Le développement d'un système nerveux permet aux animaux d'acquérir un espace postural. Le corps est ainsi capable de créer un système postural qui répond à des signes et non des causes. La relation entre le corps et le monde devient plus complexe, parce que chaque signe présenté par le monde induit une réaction dans le corps animal qui change à la fois le monde. L'animal se perçoit et se déplace, instituant ainsi deux autres structures : le *Merkwelt*, c'est-à-dire le monde de la conscience, et le *Wirkwelt*, qui est le monde de l'action. Il faut aussi remarquer que, dans ses notes, Merleau-Ponty ne parle pas seulement d'un monde, c'est-à-dire de la spatialité, mais aussi de *Merk-* et *Wirkzeit*, c'est-à-dire de la temporalité.

On peut donc conclure en soulignant que, comme pour Merleau-Ponty, l'interanimalité peut être conçue en termes de communauté entre êtres vivants et entre êtres vivants et formes différentes d'environnement. Il n'y a pas un seul environnement ; chaque forme vivante possède le sien. Mais, plus important est l'introduction, par Merleau-Ponty, d'un critère permettant de comprendre les différences entre les milieux animaux, ce qui manque par exemple à Heidegger. La distinction opérée par Buytendijk, qui suit en cela Plessner, entre formes centriques et acentriques, malgré ses mérites, ne semble donc pas acceptable, puisque l'on doit en effet déjà introduire des degrés dans la nature vivante. À son tour, l'analyse de Merleau-Ponty peut bénéficier du traitement par Buytendijk du phénomène de la douleur, qui permet de penser en termes plus affectifs et moins cognitifs la notion, pourtant capitale, de chair.

Finalement, pour répondre, de façon il est vrai tout à fait provisoire, aux questions initialement posées ici, il me semble possible de dire que les animaux

tout comme les êtres humains éprouvent la douleur, mais aussi qu'ils souffrent, même si leur souffrance ne coïncide pas totalement avec celle qu'éprouvent les êtres humains. Cela me permet d'affirmer que la souffrance ne correspond pas à la douleur, mais aussi qu'il y a des formes différentes de souffrance dans le règne animal lui-même.

Luca VANZAGO  
*Professeur de philosophie théorique  
à l'université de Pavia (Italie)*