

La liberté sauvage.

Hypothèses pour une politique animale

Boyan Manchev



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2439>

DOI : [10.4000/leportique.2439](https://doi.org/10.4000/leportique.2439)

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 28 septembre 2009

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Boyan Manchev, « La liberté sauvage. », *Le Portique* [En ligne], 23-24 | 2009, document 7, mis en ligne le 28 septembre 2011, consulté le 25 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2439> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.2439>

Ce document a été généré automatiquement le 25 mars 2021.

Tous droits réservés

La liberté sauvage.

Hypothèses pour une politique animale

Boyan Manchev

- 1 Le débat actuel sur la libération et les droits des animaux, ainsi que la critique radicale de leur utilisation brutale par l'homme, se présentent, comme tout discours émancipateur, en tant que critique de l'exclusion de l'universel de la justice. Selon ces présupposés le problème fondamental est celui de l'extension ; leur but est d'inclure l'animal dans l'universel. Mais la question qui se pose immédiatement, c'est de savoir si la condition de possibilité de cet universel (les droits universaux) ne serait pas précisément cette exclusion. L'intuition d'origine de ce texte est alors la suivante : la nécessité de soumettre à une analyse philosophique *critique* le débat autour des droits des animaux voire son idée même, d'aborder le fond philosophique du lien de l'animal et du droit. Car ce lien est loin d'être sans équivoques s'il n'ouvre pas une faille qui creuse les fondements et fragilise donc toute la construction du projet en question. Quelque chose de plus radical est sans doute nécessaire : changer de *critère* et non pas seulement de champ d'applicabilité des principes. En d'autres mots, l'horizon animal devrait non seulement accompagner – mais être l'horizon premier de toute réflexion critique radicale sur les principes juridiques et aussi politiques au sens plus large du terme.
- 2 L'homme se sert des animaux pour vivre, tel est l'argument premier et « primaire » (c'est-à-dire réduisant l'animal à de la matière première), en faveur de l'utilisation des animaux. N'est-ce pas que l'homme, selon la fameuse définition d'Aristote, est l'être qui a la capacité de juger de ce qui est bien et de ce qui est mal, de ce qui est juste ou injuste, parce qu'il peut manifester, par le biais du langage, ce qui est *utile*... Alors l'homme est l'*utilisateur* par excellence qui a décidé de son bien-être en *jugeant, en considérant* l'animal comme un *bien*. Se nourrir, se protéger du froid, protéger sa vie – arguments, évidemment, tout à fait caducs. Or, on utilise les animaux sur le chantier infini de notre *inachèvement* (on le sait, selon la fameuse formule de Fichte dans *Fondements des principes du droit*, l'homme est le seul être inachevé¹ ; Fichte radicalise un argument venu d'Aristote par l'intermédiaire de Hobbes et Rousseau, en le substantialisant : l'inachèvement devient qualité substantielle qui ouvre le chantier infini de l'auto-

génération de l'homme, qui ouvre l'infini même par l'homme – l'être du devenir libre, au-delà de la nécessité et l'achèvement de la nature, le règne de l'esprit) : on n'arrête pas de réaffirmer leur *achèvement* en les achevant par millions dans des fermes concentrationnaires et laboratoires monstrueux, dans les champs, les savanes et les forêts de ce monde essoufflé... Nous les utilisons sur le chantier de notre inachèvement, de notre transformation, de notre désir donc – non pas afin d'être nourris mais plutôt nous laissant succomber aux charmes de la gourmandise, dont le fond sombre est l'indicible et l'inimaginable horreur animale, non pas afin de nous protéger du froid, mais pour être beaux et séduisants, purs organes de notre désir : pour sentir mieux, pour être plus sexy, toujours moins organiques – le sex-appeal de l'inorganique au prix de la souffrance indicible d'une multitude innombrable de corps – Vénus en fourrure ou cow-boy urbain en manteau et bottes de cuir – et oui, la virilité – donc afin d'être aussi plus virils (songeons au destin du tigre du Bengale dont les « substances » sont utilisées comme aphrodisiaque) ; pour les soins cosmétiques, ce paradis infernal destiné à épurer les restes animaux sur notre corps.

- 3 Et oui, tout cela ne renvoie pas au prétendu ordre primaire – l'ordre du besoin « naturel », c'est-à-dire de la nécessité, mais à l'ordre du désir – qui ne serait plus naturel si on s'appuie sur la téléologie hégélienne, puisqu'il n'est plus immédiat, comme l'est le désir de l'animal. Voici comment l'animal, cette machine de l'immédiateté, s'est vu doter de la chance douteuse de servir d'intermédiaire au devenir du désir de l'homme, de l'anthropotechnique généralisée.

Les droits des animaux

Les droits des animaux en philosophie. Fichte

- 4 Le débat sur les droits des animaux est – ou devrait être, ce qui revient au même – parmi les plus importants débats à l'ordre du jour dans la sphère du droit. Ce qui est d'un intérêt capital dans la perspective de ce texte, ce sont les arguments conceptuels sur lesquels les défenseurs des droits des animaux fondent leurs projets. Mais avant d'aborder ces arguments, il ne sera pas inutile de rappeler les principaux arguments philosophiques de l'exclusion des animaux de la sphère de la justice et du politique. Évidemment l'argument prééminent c'est l'argument « essentialiste » : l'animal n'a pas d'âme (d'Aristote à travers Augustin jusqu'à d'Acquin, avec l'exception heureuse de St. François ; puis de Hobbes et Descartes à travers Kant et Hegel jusqu'à Heidegger avec les exceptions partielles de La Mettrie, Schopenhauer et Nietzsche). L'argument moral est une conséquence naturelle de l'argument « essentialiste » : l'animal ne peut être sujet du droit puisqu'il n'est pas sujet moral (Kant). N'étant pas sujet, en d'autres mots, n'étant pas chose pour soi, il n'a pas de fin en soi-même. Cela permet à l'être monopoliste de la finalité de la nature, l'homme, d'utiliser l'animal comme moyen de ses propres fins (Hegel). Et cela mène naturellement à la possession de l'animal en tant que chose.
- 5 Dans le contexte de la philosophie moderne *Le Fondement du droit naturel* de Fichte représente un intérêt particulier dans la mesure où Fichte cherche à argumenter philosophiquement la place qu'occupe l'animal dans le droit – évidemment en tant qu'objet du droit et pas en tant que sujet. Fichte traite des problèmes de la propriété des animaux, en posant en particulier un problème plus complexe, notamment celui de la propriété des animaux sauvages, problème lié au droit de chasse. Dans la partie en

question de son ouvrage Fichte développe une thèse symptomatique sur l'assimilation de la nature par la culture conçue comme fin de la téléologie de la liberté et par conséquent de la sphère du droit. « L'état sauvage doit partout reculer devant la civilisation, et les occupations irrégulières, dont le produit ne doit pas être pris en compte pour la nourriture de la population, doivent reculer devant les occupations régulières, dont on peut à l'avance faire entrer en ligne de compte le produit. » (*ibid.*, p. 239-240). Ce qui est en général très important chez Fichte c'est l'inclusion insistante de l'animal dans son argumentation – et on s'apercevra que ce n'est qu'une inclusion pour les fins d'une exclusion dans la mesure où pour Fichte l'animal est le nécessaire fond négatif de l'argumentation de la place de l'homme en tant qu'unique sujet du droit. En cela évidemment Fichte est le précurseur déterminant du plus grand récit anthropotechnique de l'histoire, c'est-à-dire du récit hégélien du devenir de l'esprit.

- 6 Quelle est la motivation de l'exclusion des animaux de la sphère du droit proposée par Fichte ? La sphère d'application du droit se limite aux êtres raisonnables ; il se pose alors la question du principe qui préside à la distinction entre êtres raisonnables et êtres irraisonnables : « comment en venons-nous à transférer à certains objets du monde sensible le concept de la rationalité et à d'autres non ? Quelle est la différence caractéristique qui distingue les deux classes ? » Et la réponse, quoiqu'elle ne soit pas paradoxale, est *tranchée* : « La nature a tranché cette question depuis longtemps. » Il s'agit sans doute d'un cercle vicieux de l'argumentation car la nature se trouve bel et bien à la fois en position de sujet et de prédicat. Le lieu même de cette tautologie, c'est la morale. Elle est ce qui résulte de cette coupe, de ce tranchage : la nécessité de la nature contre la liberté, l'impossibilité contre la possibilité de développer la loi éthique : la fin de la liberté. Le critère « moral » concerne alors la *réciprocité* liée à la validité de la maxime morale (contrairement à Kant pour qui le devoir ne se fonde pas sur la présomption de la réciprocité). Il est inutile de le dire, pour Fichte une relation réciproque avec l'animal n'est pas possible : « Je dois traiter certains êtres de façon telle que je puisse vouloir que réciproquement ils me traitent d'après la même maxime. Mais j'agis pourtant tous les jours sur des animaux et des objets inanimés sans même simplement soulever avec sérieux la question que l'on a posée. » (*ibid.*, p. 95). « La possibilité de ce qui est déterminé par le concept de droit et doit être jugé d'après lui, est démontrée : l'influence réciproque d'êtres libres et raisonnables les uns à l'égard des autres. On a montré que de tels êtres, sans dommage pour la liberté qui constitue leur caractère propre, *peuvent* exercer une influence les uns sur les autres » (*ibid.*, p. 106).
- 7 Une thèse anthropologique forte qui introduit une opposition biologique entre l'espèce humaine et toutes les espèces animales constitue le fond de ces oppositions tranchées. Selon Fichte, l'animal est *achevé* de nature. L'homme, en revanche, est un être vide, c'est-à-dire indéfini et ouvert – et dans son vide essentiel s'ouvrent, pour accomplir le travail de la nature, la volonté, la liberté et le droit. Selon la thèse anthropologique de Fichte l'inachèvement naturel de l'homme entraîne sa puissance formatrice, qui est également puissance de modification et d'auto-modification. L'homme est un être qui ne produit sa forme – son *eidos* – qu'en se modifiant sans cesse. Pourtant la thèse de Fichte débouche inévitablement sur quelques paradoxes qui paraissent insolubles. Tout en excluant l'animal de la sphère du droit pour des raisons morales (l'impossibilité pour l'animal d'entrer dans des relations réciproques), Fichte affirme que la reconnaissance réciproque des humains sur laquelle seulement se fonde le droit a comme *archi-schème* la reconnaissance de la « forme humaine » : « On a établi un

critère sûr pour déterminer à quels êtres sensibles il faut assigner des droits et auxquels il ne le faut pas. Tout être qui a forme humaine est intérieurement forcé de reconnaître tout autre être qui a cette même forme pour un être raisonnable et donc pour un sujet possible du droit. Mais tout ce qui ne possède pas cette forme doit être exclu de la sphère de ce concept et on ne peut parler de ses droits. » (*ibid.*, p. 106). Mais alors la question se pose de savoir comment l'être protéique et indéterminé, l'être de la forme modifiable² – c'est-à-dire du sans-forme, de la *pluriforme* – pourrait reconnaître sa forme dans son semblable ; d'autant plus que cette modifiabilité est en effet l'origine de la morale sinon son équivalent même. On tombe ici sur un paradoxe. Ou bien serait-ce la forme de la métamorphose même, de la puissance de la formation – une forme dont l'actualisation est la rétention-expression de sa puissance ? Mais alors comment la pluralité des formes de vie se rassemble-t-elle sous la forme humaine ?

L'extensionnisme contemporain

- 8 Prenons à titre d'exemple le projet de Tom Regan, sans doute le plus influent défenseur de l'idée des « droits des animaux », l'auteur de *The Case of Animal Rights* (1983). Ce projet se fonde sur la présupposition de l'élargissement, de l'*extension* du champ de validité et d'application des droits universels de l'homme afin d'y intégrer les animaux³. Il s'agit d'une inclusion des animaux dans la sphère du droit par suite de la reconnaissance de leurs « droits moraux » de base⁴, les mêmes droits sur lesquels reposent les « droits universels de l'homme ». Mais en effet, ce droit « moral » de base, le droit de la reconnaissance, est déduit du concept des droits de l'homme. Cela présuppose d'abord une extension de l'entité essentielle des droits de l'homme : son sujet. Élargir donc la subjectivité. En effet, les partisans des droits des animaux ne veulent rien de moins qu'étendre la personnalité aux animaux (cette idée est soutenue même par des figures de proue dans le domaine du droit tels que Alan Dershowitz ou Laurence Tribe de Harvard Law School). Cette exigence s'inscrit dans la présomption que seule la personnalité peut être porteuse de la moralité, et par conséquent être reconnue. Je désignerai cette présupposition commune des projets de libération et de droits des animaux du terme d'« *extensionnisme* » ou d'« *inclusionnisme* » : l'« *extensionnisme* » ou l'« *inclusionnisme* » serait le projet d'inclure les animaux dans la sphère du droit.
- 9 Si la reconnaissance de droits aux animaux menait à sa conséquence logique, même utopique, notamment à inclure les animaux dans la sphère du droit, ce serait évidemment son bouleversement radical. Pourtant, il ne le serait que de manière quantitative, puisque les principes du droit (dit de l'homme) ne sont mis d'aucune manière en question. Et si l'inclusion des animaux dans la sphère du droit paraît si problématique et affronte des apories apparemment insolubles (qui n'ont pas tardées à se faire exploiter par les critiques des projets des « droits des animaux »), c'est dû précisément au fait qu'en effet la sphère du droit de l'homme est construite, « naturellement », sur la mesure de l'homme, et n'est pas par conséquent adaptable aux autres formes de vie. Sans doute pourrait-on bel et bien nous objecter que le droit, c'est déjà un attribut de l'humanité, que c'est un des modes essentiels d'existence de la *substance humaine*, et que par conséquent l'idée de droits des animaux est une démesure intenable pour la raison. Et pourtant, la plus urgente – intempesive mais absolument impérative – exigence politique, éthique et juridique nous vient toujours de cette zone

crépusculaire à la limite de la raison, là où la raison ne se rend jamais raison, de la démesure de la raison.

- 10 Or, mon hypothèse est que, inversement à la tendance « extensionniste », penser les droits des animaux entame inévitablement un engagement critique radical qui concerne les fondements même du droit moderne, ses *principes universels*. Le fait même que des êtres vivants ont été laissés hors de sa sphère est le premier signe que ces principes ne sont ni universels ni parfaits. L'extension pourrait se fonder seulement sur une problématisation critique des principes fondamentaux du droit moderne. Mais cela veut dire qu'il faudrait opposer à l'exigence « minimale » (quoiqu'énorme – mais essentiellement impossible) d'une *extension* l'exigence maximale d'une *refondation*. Non pas essayer d'inclure l'animal en élargissant la sphère des applications des principes universaux, mais au contraire, entamer une réflexion sur-critique sur ses principes, en prenant en tant que point de départ la *résistance animale* à ces principes.
- 11 Cette réflexion *critique* devrait concerner en premier lieu le critère selon lequel on devrait postuler les droits ou bien la liberté inconditionnelle des animaux. Ce n'est plus sûrement leur origine divine ; et pourtant, sans doute existe-t-il un risque de diviniser les formes de vie comme le font les tendances vitalistes : et en effet les mouvements censés défendre les droits des animaux, associés aux idées de végétarisme, se réclament souvent de l'idée de sacralité de la vie. Mais il n'est pas nécessaire d'aller en Inde pour dépister les origines de cette idée. Car la sacralisation en question est d'abord le fait de la philosophie moderne (« européenne ») du droit sur laquelle se fonde toute la structure de la vie depuis quelques siècles : à la place de la transcendance de dieu viennent les droits universels de l'homme qui sont précisément *sacrés* – et la première présupposition de cette sacralisation est bel et bien la sacralisation de la vie : le droit de vie est *sacré* – ce droit *sacré* est le droit fondamental. Et tel est précisément le présupposé de la fameuse « Déclaration universelle des droits de l'animal » qui attend toujours d'être *reconnue* par les plus grandes institutions du monde *humain*. Elle introduit, dès la première phrase de son préambule, la *Vie* : « Considérant que la Vie est une, tous les êtres vivants ayant une origine commune et s'étant différenciés au cours de l'évolution des espèces [...] ; Article 2 : Toute vie animale a droit au respect. » On l'a bien remarqué : la *Déclaration* ne parle pas de « tout animal », mais de « toute vie animale » : c'est la vie donc, la *Vie* qui est une, qui est le grand sujet ayant droit au respect. On voit bien que la vie *sacrée* reste le fondement du projet des droits des animaux.
- 12 À quel point ce principe est risqué témoignent de manière immédiate ses conséquences logiques, qui sont loin d'être non ambiguës. Il est évident en l'occurrence que le principe de la sacralité de la vie peut interférer avec d'autres droits « fondamentaux », et avec une liberté inconditionnelle – le droit de libre choix de la vie notamment qui d'ailleurs est loin d'être universellement reconnu (si on sacralise la vie on peut vite proposer de révoquer le droit d'interrompre la grossesse et encore plus le droit d'euthanasie ⁵). Il s'agirait donc, ni plus ni moins, afin de repenser les fondements des droits universels, de repenser la notion de vie, dont la sacralité « profane » a été substituée en tant que fondement du droit à la sainteté de la loi divine.

II. Hypothèses pour une politique animale

Hypothèse

- 13 La question « Qu'est-ce que la vie ? » est-elle une question légitime ?
- 14 Il n'y a pas de vie-substance, il n'y a que des formes de vie, ou bien, encore mieux, des *modes de vie* : la vie, c'est la modalisation de la matière ⁶.
- 15 La vie, c'est la matière capable de produire de la différence d'avec elle-même, en d'autres mots, de se modaliser – d'être le même tout en devenant l'autre. On ne peut dire d'aucun être vivant qu'il est identique à soi, or l'« identité », c'est bien cet état dynamique de la transformation. La stabilité morphologique de chaque forme est le témoignage de la puissance métamorphique et non pas une cage formatrice-téléologique, un *eidos* violent qui impose à la *dunamis* de revenir à soi, c'est-à-dire de s'actualiser de manière définitive.

Horizon

- 16 L'horizon de cette hypothèse, c'est, bien sûr, l'horizon politique.
- 17 Y a-t-il des droits extra-politiques ? Non. Il ne faut pas parler du droit séparément du politique puisqu'il s'agit d'une question fondamentalement politique, au sens plus large d'une *écopolitique* (à venir). Une notion étendue du politique, celle qui comprendrait les droits des animaux, exige de repenser les notions politiques actuelles à partir de leur limite, la limite de leur impuissance – à partir de leur démesure. Parler d'écopolitique équivaldrait donc à parler, paradoxalement, aussi d'une *politique animale*.
- 18 Il s'agit apparemment d'une contradiction dans les termes. Pour la tradition de notre pensée la politique est évidemment le terme opposé du monde naturel, c'est-à-dire animal, s'il ne s'agit pas, bien sûr, de l'animal politique qui est, on le sait bien, beaucoup plus-qu'un-animal ou beaucoup moins-qu'un-animal – en tout cas l'autre radical de l'animal (et c'est bien l'introduction de l'idée de l'animal politique qui est la *césure* politique). La *politique animale* concerne les formes de vies et procède du vide irréductible entre elles : l'interruption de toute continuité qui est la seule universalité de la vie. Le premier principe de l'écopolitique alors :
- 19 L'écopolitique est une politique non pas de l'homme mais des formes de vie. La politique par conséquent n'est pas en opposition avec la nature : l'espace politique c'est l'espace de l'irréductibilité de la multitude des modes de l'être.
- 20 Pour revenir aux questions des droits des animaux dans cette optique hypothétique (et aussi utopique), voici deux questions de départ :

Question I :

- 21 Peut-on « représenter » ce qui est fondamentalement hors de la représentation, et comment alors *présenter* ces droits ?

Question II :

- 22 Peut-on imaginer un droit sans principes réciproques ? Que veut dire principes qui ne sont pas réciproques ? Évidemment, ils ne seraient plus des principes puisqu'ils n'auraient pas de caractère universel. Par exemple, peut-on vouloir instaurer un

principe de non-violence envers les animaux, tout en ne pouvant pas exiger d'eux d'être non-violents ?

- 23 Ces questions se posent évidemment selon une logique qui est la logique moderne du politique et qui se fonde sur les présomptions de la représentativité (la souveraineté), l'universalité et la réciprocité, en un mot, sur la logique de la substance. De ce point de vue, *représentation* veut dire notamment réduction des formes de vie, qui sont par définition multiples et irréductibles à une forme universalisable et par conséquent représentable. Passer donc au-delà de la représentation suppose ni plus ni moins repenser les fondements du droit moderne. Peut-on penser un droit qui n'est pas universalisable à partir de principes, mais à partir de « constellations » ou de situations ? C'est une des grandes questions qui se posent devant toute politique (animale) à venir.

La résistance

- 24 Si ce n'est pas la vie en tant que valeur suprême, quel pourrait être le droit fondamental des animaux sur lequel seront fondés leurs droits ? Le respect de leur dignité ?

Thèse I :

- 25 Le droit *souverain* c'est le droit à la résistance. L'animal – ou tout mode de vie – est une résistibilité pure : il est *le* « pur esprit » ainsi que la « pure matière » – ni l'un ni l'autre donc – de la résistance.

Thèse II :

- 26 Si la politique moderne – ou la politique « humaniste » de la souveraineté – commence avec la déposition de la résistance (telle est la thèse fondamentale de Hobbes), la *politique animale* suppose d'abord le droit fondamental à la résistance, le droit de résister au droit.
- 27 Une *politique animale* commence là où la politique humaine de la souveraineté touche à sa limite.

Note :

- 28 Ceux qui résistent à la représentation devraient également résister à la violence constitutive (sinon on se retrouve dans le cas de l'anomie – la violence sans représentation), c'est-à-dire à l'origine de la souveraineté.

Thèse III :

- 29 L'animal ne se trouve pas « hors » de la pensée, de l'esprit, du monde, mais il *résiste*. Il ne résiste pas à la pensée, à la représentation ou bien au monde, il n'est pas dans la transitivité de à. Il résiste de manière intransitive : l'animal résiste. Chaque mode de vie affirme la multiplicité irréductible des modes de vie, ce qui veut dire qu'il résiste à l'universalisation-substantialisation de la vie : c'est la *modalisation* de la vie *en tant que* résistance.

Thèse IV :

- 30 Ce qu'on re-présente comme *résistance* à la représentation se *présente* d'abord comme *per-sistance* des modes de vie.

Scolie. La question du « trait distinctif » de l'homme

- 31 La question du « trait distinctif », aussi pertinente qu'elle soit dans la perspective anthropocentrique qui a été inévitablement la nôtre, ne témoigne pas en fin de compte d'autre chose que de la nécessité d'en finir avec elle une fois pour toutes. Il faut en finir avec la discussion de la distinction homme - animal qui est par excellence anthropocentrique. Il est étonnant pour ne pas dire grotesque, qu'après tant de progrès dans le domaine biologique, on reste centré dans le domaine de la philosophie sur des problèmes et des catégories aussi peu pertinentes que l'homme et l'animal - et surtout sur la discussion de leur trait distinctif. Si l'abeille, la méduse et l'orang-outan sont tous des animaux en accord avec la taxonomie primaire (primordiale et primitive) du langage humain, ce serait pour le moins une rudesse sinon une brutalité voire une perfide perversité catégorielle de parler de l'homme en opposition avec toute une multiplicité d'êtres, avec des modes de vie qui divergent radicalement entre eux (les uns feront presque partie de l'extension habituelle du nom de l'homme tandis qu'à l'autre bout de la chaîne imaginaire - puisqu'il n'y a aucune chaîne - il y aura des morphologies « primitives » à la limite du végétal). L'horizon générique d'un nom n'est pas un argument conceptuel. Le concept c'est précisément un instrument pour sonder l'hétérogénéité du nom, pour discerner ses multiples vecteurs.
- 32 Or, il n'y a rien de plus urgent dans ce domaine que de substituer à la *logique biologique* de l'espèce une logique éthique ou écopolitique des formes de vie.
- 33 Il est nécessaire de rappeler dans ce contexte la thèse *anthropotechnique* selon laquelle l'homme est la seule espèce dont le mode d'existence se fonde sur une relation *transformative* avec le milieu, ce qui est la conséquence de son insuffisance substantielle⁷. L'homme, l'être inachevé, indéterminé, dans sa transformation multiplie les modes de vie à l'extrême, dépassant ainsi le présupposé « fatalisme naturel ». La transformation donc est l'opération de la liberté substantielle de l'homme. Il faut dire que cette transformation consiste d'abord dans la production de nouveaux modes de vie, et non pas d'extensions d'une substance (ce qui est le présupposé muet de la thèse anthropotechnique selon laquelle les instruments sont des extensions des organes, c'est-à-dire l'extériorisation, l'expression d'une substance immanente à l'homme). C'est dans le processus anthropotechnique que de multiples formes de vie voient le jour. Mais alors le devenir-homme de l'homme n'est pas le mouvement téléologique de l'absolu d'une forme parfaite, la forme humaine - le visage et la langue comme expressivité pure - mais le devenir d'une multitude de formes de vie, sans aucune téléologie peut-être. Et pourtant, même dans une telle hypothèse qui apparemment révoque la puissante visée hégélienne, il subsiste un reste d'anthropocentrisme, dans la mesure où l'homme est différencié de manière nette de l'animal : il paraît que l'homme, c'est le nom d'une multitude de formes de vie, tandis que l'animal, chaque animal, ne représente que sa propre forme, il est figé dans sa forme, « achevé » comme dit Fichte.
- 34 Mais si on suppose que la transformation ou plus précisément modalisation est la qualité déterminante de la vie, alors l'homme ne serait pas un être extra-naturel : ce

qu'il exprime ne serait pas autre chose que la modalisation intrinsèque de la vie-la nature. Ce qu'il oppose à la nature, c'est alors la puissance propre de la nature. L'homme ne fait pas exception de l'ordre du vivant parce que chaque mode de vie transforme le milieu, étant en relation transformatrice avec lui (c'est le caractère même de la relation).

Question III :

- 35 Et pourtant, l'homme n'est-il pas l'être qui, sur le chantier de son inachèvement, de la transformation de l'environnement, de l'épuisement des « ressources naturelles », de l'extermination de milliers d'espèces animales, ne fait que réduire l'espace de la nature, qu'avancer chaque jour dans la destruction du monde ? N'est-il pas alors l'être où la modalisation de la vie aboutit en effet à son terme – ou bien, où elle se transforme en son terme négatif ?

Question IV :

- 36 Et dans la perspective de cette thèse se pose également la question – encore plus difficile et redoutable – de savoir si la transformation radicale de l'environnement, cette transformation destructrice au sens fort du terme, ne fait pas partie de la transformation « naturelle » – ainsi que, en particulier, l'appropriation de la transformabilité par le capitalisme pervers d'aujourd'hui. Or peut-on dire que les animaux – s'ils ne transforment pas le monde (en le réduisant à néant) – ne sont pas libres ?

La liberté sauvage

- 37 Ma question ultime alors :
- 38 La liberté *sauvage* est-elle inconditionnelle ?
- 39 Il faudrait tout d'abord se demander : Est-ce que la « libération des animaux » suppose la liberté ? Cette question se pose dans une perspective écologique. En effet, l'idée écologique qui valorise la nature, ne véhicule-t-elle pas un conflit entre nécessité-nature et liberté ? Comment penser la liberté dans l'économie d'une pensée écologique radicale ? L'écologie impose-t-elle une économie restreinte à la liberté ? Ne limite-t-elle pas la liberté ?
- 40 La thèse qui oppose la liberté, en tant que substance du sujet, à la nature en tant que nécessité (le royaume du déterminisme) était sans doute ancrée dans la science moderne de type newtonien (la métaphore habituelle de la valeur « révolutionnaire » copernicienne de la philosophie kantienne procède sans doute de cette logique « scientifique »). Mais la vision qui soutenait cet arrière-plan « scientifique » est devenue aujourd'hui caduque, elle est en effet para-scientifique après Einstein. Il faut alors repenser la relation nature – liberté à partir d'une notion *surcritique* de la nature. Penser donc la liberté comme force de la nature et non pas comme terme opposé au déterminisme de la nature, à la nécessité naturelle. La liberté du côté de la nature ou bien l'inverse, la nature du côté de la liberté ⁸.
- 41 Parlons donc de *liberté sauvage*. La liberté sauvage n'est pas un état originnaire perdu : il ne s'agit pas d'inverser axiologiquement le *status naturalis* hobbesien, de penser la guerre de tous contre tous comme « liberté sauvage ». Comme le dit Federico Ferrari,

en introduisant l'image captivante d'une *humanité nue*, l'humanité *nue* n'a rien à voir avec une humanité d'origine (de son côté Hegel dirait que l'humanité animale est tout autre chose que l'animalité, notion où nous préférons entendre la multitude des formes de vie). La liberté sauvage est celle d'un monde nu (ou du monde habité car seul un monde nu pourrait être habité).

- 42 Ici, une opération kantienne s'impose, *sur-kantienne* en effet. La liberté sauvage exige une *éthique* sauvage. L'éthique sauvage sera le nom de la force qui empêche la destruction de la liberté sauvage par la transformation de la nature. Or, la transformation ne saurait réduire sa propre puissance, comme la liberté ne le peut pas : en effet, une telle actualisation ultime de la *transformabilité* serait la fin du monde.
- 43 Pourtant, l'éthique ne doit pas être pensée comme « retenue », comme force « mineure » et répressive, réprimant un (supposé) élan inné (la liberté n'est pas non plus une « pulsion » au sens psychanalytique). Elle est la force affirmative, et comme telle elle ne contredit pas la liberté mais est sa force même. L'éthique est la force de la liberté et par conséquent de la nature au sens élargi : elle est l'empêchement de la réduction de la nature. Et si elle empêche la réduction, c'est en tant que *force* : elle retient l'excès du trop-plein (la saturation de la forme infinie), tout en affirmant l'excès du vide (de la liberté, de la nature donc). Ce n'est pas une préservation de la forme ou de la stabilité morphologique mais une affirmation de la multiplicité, de la multitude, de la métamorphose de la vie.

L'homme ou la résistance pour

- 44 La responsabilité de l'homme en tant qu'être *libre* est donc d'abord de *résister*, c'est-à-dire d'affirmer la multitude des formes de vie et de protéger le vide entre elles. La résistance serait le point de coïncidence de la liberté et de l'éthique, le point à partir duquel on peut les penser de manière non-contradictoire. Ainsi, résister équivaut à augmenter l'espace de la liberté. *La liberté, c'est augmenter l'espace de la liberté*, en tant qu'espace de modification – de la multiplication des formes de vie, de la singularisation. La liberté, c'est inventer toujours plus de liberté.
- 45 L'homme *doit* alors résister *pour* toute la résistance des « bêtes ». Telle est la responsabilité devant la liberté sauvage. Il ne s'agit pas d'une nouvelle forme ou d'un degré supérieur de représentation, mais d'une *participation* à la liberté. Cependant, on ne peut éviter de se poser la question suivante: si c'est l'homme qui doit « parler » *pour* les autres formes de vie, devenir leur « voix », alors cette fonction médiatrice ne serait-elle pas une nouvelle émanation et confirmation de la position anthropocentrique ? On ne saurait répondre à cette question autrement qu'en sortant de la logique de l'espèce dans laquelle s'inscrit la logique anthropocentrique. En résistant – en *libérant*, l'homme ne ferait pas autre chose que résister *pour* la résistance – ce qui veut dire, si on formalise logiquement cette affirmation, tout en l'inversant syntaxiquement – que c'est bien « sa » résistance, la « substance » sans aucune substance de la résistance, qui est son « être pour » (où l'« être pour » sera un mode radicalement autre que celui du « pour soi » du sujet, même si sa formule logique prend la forme d'une inversion syntaxique). La *résistance pour* est résistance *pour* la multitude des formes de vie, par conséquent *pour* les animaux aussi (puisque l'on n'entre plus dans la logique métaphysique ou *métabiologique* de l'espèce).

Thèse V :

- 46 Il n'y a pas de hiérarchie des modes de vie.
- 47 Cette thèse n'implique pas d'opposition avec la théorie de l'évolution mais elle traduit très nettement la nécessité de révoquer toute valeur ajoutée téléologique et en conséquence axiologique de la visée évolutionniste.
- 48 Ainsi, résister *pour* la résistance veut dire veiller sur le vide qui garantit la multiplicité des formes de vie. Résister donc contre les forces de la saturation de ce vide, c'est-à-dire contre la réduction de la multiplicité. La résistance n'est donc pas *contre* – elle est *pour*. Paradoxalement d'un point de vue doxique, la résistance ne relève pas de l'ordre de la négativité ; elle ne s'inscrit pas dans une dialectique négative, elle ne se relève pas. La résistance est affirmative, elle est la force même du « oui ».
- 49 En fin de compte, la résistance, c'est l'affirmation pure.
- 50 7. . Je rappelle en passant que la thèse hobbesienne sur l'insuffisance substantielle a été développée – tout en étant inversée – depuis Rousseau, Fichte et Hegel jusqu'à Bataille, Gehlen et Sloterdijk.

NOTES

1. . « [T]ous les animaux sont achevés, et terminés, l'homme est seulement indiqué et esquissé. [...] Chaque animal est ce qui est ; l'homme, seul, originairement n'est absolument rien. Ce qu'il doit être, il lui faut le devenir par soi-même. La nature a achevé toutes ses œuvres, pour l'homme uniquement elle ne mit pas la main et c'est précisément ainsi qu'elle le confia à lui-même. » (J. G. FICHTE, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF, 1984, trad. Alain Renaut, p. 95).
2. . En cherchant le concept adéquat pour définir le corps humain, Fichte postule : « Ce concept pourrait être celui du *mouvement libre* déterminé, et dans cette mesure l'homme serait un *animal* ». Mais même par cette hypothèse on ne doit pas pouvoir concevoir le corps humain. Il faudrait que son articulation ne puisse absolument pas être conçue, en un concept *déterminé*. Il faudrait qu'elle renvoie pas à une sphère *déterminée* du mouvement arbitraire, comme chez l'animal, mais à tous les mouvements qui, à l'infini, se peuvent penser. Il n'existerait absolument aucune détermination de l'articulation, mais purement et simplement une déterminabilité à l'infini ; nulle forme donnée à ce corps, mais sa seule capacité de recevoir une forme. – Bref, tous les animaux sont achevés, et terminés, l'homme est seulement indiqué et esquissé. L'observateur raisonnable ne peut absolument pas réunir les parties, sauf dans le concept de son *semblable*, dans le concept de la liberté qui lui est donné par sa conscience de soi. [...] La capacité d'être formé, comme telle, est le caractère propre de l'humanité. Par l'impossibilité de supposer pour une forme humaine un quelconque autre concept que celui de lui-même, tout homme est forcé intérieurement de tenir tout autre pour son semblable » (FICHTE, *ibid.*, p. 94-95).
3. . Ou bien les mammifères ou bien les primates : il existe de multiples propositions d'extension des droits de l'homme, toutes fondées sur des critères pour le moins flous. Tom Regan a le privilège d'avoir introduit une des peu nombreuses sinon la seule notion abstraite élaborée pour les fins de l'argumentation de l'extension des droits aux animaux : la notion de « sujet-de-vie »

[*subject-of-life*]. Il semble que la notion de « sujet-de-vie » a le potentiel de proposer une « base » alternative au « sujet humain » ou bien au sujet tout court en tant qu'entité fondamentale du droit. Le problème c'est que cette notion qui aurait un potentiel de catégorie abstraite (même si elle reste très ambivalente précisément sur le plan philosophique, à cause de la reprise non-critique de la notion « sacrée » de vie) est définie de manière empirique, selon une logique biologique de l'espèce (d'autant plus que le critère proposé laisse tout à fait à désirer).

4. . Ainsi, Tom Regan s'appuie sur un critère kantien en proposant d'étendre la sphère de l'éthique kantienne aux animaux (de laquelle Kant lui-même les avait exclus), tandis que Peter Singer, le fameux pionnier du projet de « libération des animaux », se fonde sur une logique utilitariste.

5. . Peter Singer en particulier a essayé de donner des arguments en faveur de l'euthanasie et l'avortement en accord avec sa logique utilitariste qui sous-tend également son travail pionnier en faveur de la « libération des animaux ». Par cela même il a provoqué la rage des opposants à l'euthanasie et à l'avortement et s'est vu accuser de péchés mortels tel que l'eugénisme. En fin de compte son critère utilitariste est intenable, mais pour des raisons strictement philosophiques (même s'il essaye de proposer un critère moral qui ne concerne pas les droits : qui, Regan ou Singer est plus radical de ce point de vue ?).

6. . Cette thèse doit beaucoup à la notion d'« ontologie modale » de Jean-Luc NANCY, introduite dans *Corpus* : « [L]a « création » n'est pas la production d'un monde à partir d'on ne sait quelle matière du néant, mais qu'elle est ceci que la matière (cela même qu'il y a) essentiellement se modifie : elle n'est pas une substance, elle est l'extension et l'expansion des « modes », ou bien, pour le dire de manière plus exacte, elle est l'exposition de ce qu'il y a » (*Corpus*, Paris, Métailié, 2000 [1992], « Corps glorieux », p. 55).

8. . Dans le contexte de sa réflexion sur l'évolution et la multiplicité de la vie Hans Jonas dans *Das Prinzip Leben* essaie d'établir un lien entre matière vivante et liberté, mais ce n'est que dans une perspective téléologique à l'hégélienne : ce n'est que pour réduire à la fin la liberté à l'esprit de l'homme. Jonas introduit une notion on ne peut plus symptomatique pour désigner l'homme ou plutôt ce qui chez l'homme dépasse l'animal : le « transanimal » (voir Hans JONAS, *Évolution et liberté*, Paris, Rivages, 2005). Une critique radicale de la causalité et de la téléologie (l'hégélianisme implicite) s'impose à la suite de Nietzsche. La philosophie a pris un retard important pour penser les changements « révolutionnaires » dans la science.

AUTEUR

BOYAN MANCHEV

Boyan Manchev est professeur en philosophie à la Nouvelle Université de Bulgarie - Sofia, Directeur de programme au Collège international de philosophie. Vice-président du Collège international de philosophie. Auteur de : *The Unimaginable. Essays in Philosophy of Image* (NBU, Sofia, 2003) ; *The Body-Metamorphosis*, Altera, Sofia, 2007 ; *La Métamorphose et l'Instant* (La Phocide, 2009), *L'Altération du monde* (Ligne, 2009).