

## Penser la condition animale

Florence Burgat (Archives Husserl de Paris)

**Résumé:** Alors que la “question animale” fait surtout l’objet d’une réflexion très avancée en philosophie morale, au point de constituer le domaine propre de l’éthique animale, notre intérêt pour cette question s’est porté vers la phénoménologie. Nous nous proposons (I) d’explicitier les raisons de ce choix; (II) de présenter le renouvellement conceptuel et les principales voies frayées par une approche phénoménologique de la vie ou, plus exactement, de l’existence animale; (III) d’indiquer que, au-delà de la mise en lumière d’une vie de conscience vécue en première personne et de la constitution d’un monde spécifique par une donation de sens, une réflexion plus large sur la psyché animale s’impose dès lors que sont prises en compte les psychopathologies qui frappent les animaux.

**Mots clés:** différence anthropozoologique, humanisme métaphysique, ontologie animale, vie psychique.

**Abstract:** While the “animal question” is above all the subject of very advanced reflection in moral philosophy, to the point of constituting the specific field of animal ethics, our interest in this question has focused on phenomenology. We propose (I) to explain the reasons for this choice; (II) to present the conceptual renewal and the main paths opened up by a phenomenological approach to life or, more precisely, to animal existence; (III) to indicate that, beyond highlighting a life of consciousness lived in the first person and the constitution of a specific world by giving meaning, a broader reflection on the animal psyche simposes that the psychopathologies that strike animals are taken into account.

**Keywords:** anthropozoological difference, metaphysical humanism, animal ontology, psychic life.



## Introduction

Nos recherches eurent pour point de départ un fait ordinaire et tenu pour allant de soi: la mise à mort de trois millions d'animaux par jour dans les abattoirs en France, comme ailleurs. Notre interrogation initiale fut la suivante: quel est le dispositif assez puissant pour légitimer un tel fait que n'explique aucun état de nécessité, d'urgence ou de chaos? La phénoménologie ajoute à cette interrogation, plus anthropologique que simplement socio-économique<sup>1</sup>, sa dimension expérientielle: qu'ont-ils vécu, ces animaux confinés dans des bâtiments aveugles où, dans l'enfer de la promiscuité, ils sont privés de la possibilité même de se mouvoir? Qu'ont-ils vécu le jour où ils en sont sortis pour être conduits vers l'un de ces lieux dévolus à leur mise à mort où travailler, c'est tuer?

Jusqu'à il y a peu, ce fait, que Pythagore aurait le premier nommé le "meurtre alimentaire", ne méritait même pas que fût ravivée à l'université la longue controverse antique opposant Aristote, les Stoïciens et les Épicuriens aux partisans, non rassemblés en une école, de l'intelligence des animaux et de l'obligation morale qu'ont les hommes de les laisser poursuivre leurs propres fins. De ce dernier courant, Plutarque et Porphyre sont les plus hauts mais non les uniques représentants (Lhermitte, 2015). De manière remarquable, les animaux intéressent de nouveau les philosophes. Aux côtés de l'éthique animale, nourrie par un riche courant contemporain, souvent analytique, qui s'interroge sur les obstacles théoriques à une modification des pratiques contemporaines, devenues si oppressives envers les animaux en raison de possibilités zootechniques et biotechnologiques inédites (Singer, 1993; Regan, 2012; Francione, 2015; Kymlicka et Donaldson, 2016), le versant ontologique se développe, mobilisant notamment l'approche phénoménologique (Bailly, 2007 et 2013; Burgat, 2006 et 2012; Cosson, 2017; Zaietta, 2019; Dufourcq, 2022).

Alors que la philosophie analytique transcrit volontiers les problèmes moraux en énoncés logiques, leur résolution, pour rigoureuse qu'elle soit, trouve ses limites intrinsèques dans l'ignorance de la dimension vécue des expériences. Si ces deux champs de recherche — l'ontologie phénoménologique et la philosophie analytique — peinent à dialoguer, un ouvrage collectif récent articule, à partir et autour de la notion de vulnérabilité, des pistes particulièrement intéressantes mêlant ontologie et éthique (Bouchard et Utria, 2021). La définition de l'empathie qui y est proposée nous semble exemplaire de la place octroyée à l'ontologie au fondement de l'inquiétude morale:

L'empathie est l'expérience de la conscience étrangère en général, présentant l'expérience d'autrui, sans pour autant que le sujet empathique éprouve l'expérience d'autrui en première personne, [...] une 'saisie intuitive', claire, de l'expérience des autres — comme une lumière qui illumine soudainement un paysage sombre —, une intuition intérieure que l'on ne peut expliquer ni décrire en totalité, mais qui [...] offre une saisie indubitable de la vie psychique étrangère (Ibid., p. 9).

Bref, une "philosophie animale", composée de l'ensemble de ces recherches, est née.

## Le topos de la différence anthropozoologique et ses usages

Avant de puiser dans les ressources de la phénoménologie pour nourrir le versant ontologique de la "question animale", c'est vers la différence anthropozoologique que nous nous sommes tournée; moins pour elle-même que comme *dispositif* capable de fonder un droit absolu sur les animaux, distinct d'un droit relatif pouvant être commandé par et limité à la nécessité ou la survie, ou tenant dans une collaboration de travail ménageant l'équivalent d'une rétribution et accordant un temps de repos et de loisir.

---

<sup>1</sup> Voir notre livre *L'humanité carnivore*, Paris: Seuil, 2017.



Disons-le d'emblée, nous ne sommes pas en guerre contre la recherche de ce qui produit l'écart — manifeste — entre les formes de vie animales et celle de l'homme moderne. Encore faut-il tenir compte de la pluralité des ontologies comme de la diversité des individus au sein d'une même société. Claude Lévi-Strauss le rappelle en des termes sévères s'agissant des philosophes prisonniers de l'existentialisme:

L'homme contemporain s'enferme en tête-à-tête avec lui-même et tombe en extase devant soi [...] Café du Commerce idéologique où, pris entre les quatre murs d'une condition humaine taillée à la mesure d'une société particulière, des habitués ressassent à longueur de journée des problèmes d'intérêt local, au-delà desquels l'atmosphère enfumée de leur tabagie dialectique les empêche de porter la vue (Lévi-Strauss, 1971, p. 572).

La compréhension généalogique de cet écart, surtout si elle est déployée de manière non métaphysique à partir de dispositions psychobiologiques qui se sont combinées au fil de l'évolution, ne constitue pas nécessairement une machine de guerre contre les animaux (Bimbenet, 2017). L'on peut même penser qu'elle ne le sera plus. En effet, la réflexion sur la différence anthropozoologique est appelée à se renouveler en profondeur, car l'homme semble en avoir fini de se comparer aux animaux pour s'en distinguer, sa grande affaire durant des siècles. Il s'en remet, corps et âme, aux performances de la machine qui, peu à peu, le remplace en toute chose, ne lui laissant plus aucun espace pour exister librement. En devenant hors-sol, en se virtualisant, en quittant le monde entendu en son sens phénoménologique, cet homme anti-nietzschéen entre dans une ère où l'archi-présence comme condition de possibilité de toute expérience est en passe de disparaître. Il est probable que jamais aucun tournant ne fut à ce point en rupture avec le passé, les grandes révolutions, artistiques, scientifiques et techniques, la génétique elle-même, trouvant toujours leurs racines dans un projet plus ancien qu'elles.

Pour notre part, nous soutenons d'entrée de jeu qu'une "différence par originalité" devait prendre le pas sur une "différence par défaut" (Burgat, 1997, p. 17), où œuvre une logique soustractive qui prive "l'animal" de tout attribut reconnu à l'homme. Nous ne soutenons pas l'idée que toute distinction devait être rejetée au motif de ses conséquences malheureuses pour les animaux, pour regarder plutôt comment n'importe quel attribut valait différence moralement discriminante. Avant de préciser ces points, notons au passage qu'il n'est venu à l'idée de personne, sinon de Nietzsche qui voit en l'homme "l'animal malade" (Nietzsche, 1974, p. 246), de douter que ressembler de part en part à l'humain pût ne nécessairement constituer une promotion ontologique.

Ces conséquences malheureuses sont le fruit d'une position doublement dogmatique qui tient dans le refus de s'interroger sur la nature des critères spécifiques *eu égard à leur devoir d'obliger* et dans l'affirmation d'une différence radicale *a priori*. Alors que tout critère de distinction n'est pas, loin s'en faut, moralement discriminant, tout se passe comme si tous possédaient indifféremment ce pouvoir. On pouvait croire ce problème résolu depuis le second *Discours*, où Rousseau distingue le critère moralement pertinent des facultés permettant à l'homme d'être sourd aux voix de la nature pour prendre, de son propre chef, une autre route. En effet, c'est sur le fondement de la sensibilité que Rousseau assied un droit naturel à ne pas être maltraité par autrui — droit qu'il étend par conséquent à tout être sensible, alors qu'il énonce dans le même temps une différence radicale entre l'humain et les animaux. Celle-ci, on le sait, tient dans la liberté qui conditionne la perfectibilité, une possibilité que Rousseau déprécie aussitôt puisque s'y joue le malheur de l'homme (Rousseau, 1964; Burgat, 2009). Cette position philosophique, qui combine une conception ontologiquement très pauvre des animaux et met pourtant en évidence leur droit à ne pas être maltraité parce qu'ils sont des êtres sensibles, aurait dû clarifier ce qui demeure étonnement très confus dans les esprits, à savoir: qu'est-ce qu'un critère *moralement pertinent* et, en tant que tel, discriminant? Que l'homme ait acquis une intelligence singulière, probablement grâce à l'accumulation des savoirs rendue possible par l'écriture et, par ailleurs, en raison de sa pulsion d'emprise, qu'il se soit tout à fait relevé (Lequin, 2015), qu'il ait radicalement transformé son environnement au lieu de s'y adapter, aux côtés d'autres particularités (Bimbenet, 2011), nul ne songe à le nier; mais beaucoup ont à cœur de rappeler qu'il ne va pas de soi que



de celles-ci se déduise le pouvoir légitime d'user et d'abuser des animaux; de rappeler, en outre, que ces derniers possèdent à leur tour des particularités ne se rencontrant chez aucun humain.

Partant, si la différence anthropozoologique en tant qu'objet de recherche n'est pas en soi une machine de guerre contre les animaux, force est de constater qu'elle l'est le plus souvent (Fontenay, 1998; Derrida, 1987; Derrida, 2006) et que, face à la persistance d'un usage aveugle des critères distinctifs — dont la liste est d'ailleurs sans cesse révisée, comme si la philosophie n'en avait jamais fini d'enquêter sur le “propre de l'homme” —, comment ne pas suivre Montaigne dans son désir de rabattre l'orgueil humain? comment ne pas se montrer sceptique quant au motif de “la différence entre l'homme et l'animal” (Gontier, 1998)? Parce que l'intention de Montaigne est morale, il restitue aux animaux des grâces que le vieux finalisme anthropocentrique hérité des Stoïciens leur a confisqué (Montaigne, 2009).

La suspension du jugement est nécessaire; il faut en passer par une *tabula rasa* pour contrer la thèse humaniste métaphysique où se trouve *a priori* niée toute considération pour la diversité des formes de vie animales, tenues pour équivalentes et sans relief au regard de l'aune humaine absolutisée. Tel un universel vide, n'importe quel animal devient alors philosophiquement désignable par ce qu'il n'a pas et n'est pas: sans âme, sans conscience, sans langage, sans histoire, sans société etc. Il est posé en contre-modèle dont l'unique vertu est de faire-valoir l'humain. Les manuels de cours ont ressassé cette antienne; espérons-là aujourd'hui quelque peu éculée... Il reste que persiste dans l'opinion commune le sentiment, non thématique, que l'humain relève d'un ordre à part dont il tire un droit absolu sur les animaux. Cette opinion ne trouve-t-elle pas un important point d'appui dans le fait que, *ne varietur* depuis sa fondation romaine, le droit positif de plusieurs pays européens a, en distinguant dans le code civil les animaux des choses par la reconnaissance expresse de leur sensibilité, réitéré que ceux-ci restaient soumis au régime des biens (ou des choses), pérennisant ainsi le droit d'en user et d'en abuser que caractérise le droit de propriété<sup>2</sup>. Nous n'entrerons pas dans ces problèmes d'épistémologie juridique sur lesquels nous sommes arrêtée ailleurs (Burgat, 2021).

Ainsi vidé de tout ce qui eût pu le remplir, cet “animal” s'est vu servir l'humanisme métaphysique en figurant ce qui dévie en l'homme. Lorsque celui-ci succombe à de vils penchants, il serait la proie de son “animalité” — notion ici véritablement inepte, qui ne s'arrime à aucune réalité éthologique, ne serait-ce qu'en raison de l'unification dont procède la notion d'animalité ainsi entendue, et qui ignore par ailleurs l'intention et la jouissance inhérentes à ces penchants humains, trop humains. Comment résister à la citation de ces lignes exemplaires des outrances, pour ne pas dire plus, auxquels conduit le dualisme de l'âme et du corps où se trouverait le fin mot de la différence anthropozoologique. Extraites du rapport du Comité national d'éthique sur les xénotransplantations, elles nous apprennent que

l'individu qui arrive à transcender le niveau purement organique de son être et qui estime que l'essence de son humanité est sa pensée, qui permet précisément cette transcendance, n'aura pas ou peu de réticence à l'égard d'un greffon animal. A l'inverse, celui qui refuse ou n'arrive pas à faire la différence entre son humanité et son être matériel n'acceptera pas la xénogreffe (Rapport du Comité national d'éthique, 1999, p. 10).

Aussi le ou les auteurs du rapport enjoignent-ils le sujet qui serait en attente d'un greffon animal de “confier sa transcendance à ses capacités neuronales, corticales, langagières et relationnelles” (*Ibid.*). Ce sont, enfin, les usages socio-politiques de l'animalisation de l'humain qui trouvent dans ce piètre humanisme leur soubassement philosophique, une origine que l'on ne saurait méconnaître lors de l'examen de ses

<sup>2</sup> Voici, parmi d'autres, trois exemples. Code autrichien, loi du 10 mars 1988: “Les animaux ne sont pas des choses, ils sont protégés par des lois particulières. Les lois comportant des dispositions sur les choses ne sont à appliquer aux animaux que quand il n'y a pas d'autres règlements.” Code suisse, loi du 22 décembre 1999: “Les animaux ne sont pas des choses. Sauf disposition contraire, les dispositions s'appliquant aux choses sont également valables pour les animaux.” Code civil français, loi du 16 février 2015: “Les animaux sont des êtres vivants doués de sensibilité. Sous réserve des lois qui les protègent, ils sont soumis au régime des biens.”

ravages sous plusieurs régimes politiques comme, de manière plus triviale, entre divers groupes sociaux (Poliakov, 1975; Lévi-Strauss, 1996; Armengaud, 1998; Guichet, 2008).

### **Le renouvellement conceptuel et les principales voies frayées par l'approche phénoménologique, loin du dualisme comme du gradualisme**

Pour toutes ces raisons, mais il y en a d'autres, la notion d'*animalité de l'homme* doit à nos yeux être récusée et abandonnée. L'humain n'est pas ce qui surmonte "l'animal" tout comme "l'animal" n'est pas la sous-couche de l'humain. Si nous voulons évoquer une couche archaïque commune aux formes psychobiologiques, un nouveau concept doit être proposé<sup>3</sup>. Il importe d'affirmer ce que les vies animales ont, à leur tour, de singulier, en tout cas d'étranger aux états balbutiants de l'humain. Ce n'est toutefois pas à une entreprise d'égalisation des formes de vie humaines — un pluriel qui ne cherche pas à briser l'unité du genre humain mais à dire des manières d'être parfois très éloignées l'une de l'autre — et des formes de vie animales, qui ne le sont pas non plus entre elles, qu'il s'agit de procéder. Du reste, seul un réductionnisme biologique, tel que le prônent le béhaviorisme ou la sociobiologie, peuvent assumer une égalisation pure et simple des formes de vie en repoussant, précisément, toute herméneutique des comportements. Excepté ce réductionnisme, quelle voie reste-t-il à l'entreprise qui cherche à combler le gouffre posé entre "l'homme et l'animal"?

Le gradualisme ne reconduit-il pas, tout compte fait, quoique de manière moins brutale, le dualisme métaphysique? "L'animal" n'est plus privé de tel ou tel attribut, il est déclaré en posséder les prémisses. Le voici doté d'une proto-culture, d'un proto-langage etc. Qu'ont donc gagné les animaux dans ce nouvel aménagement philosophique? Bien peu de chose en vérité. Au lieu de figurer l'envers de l'humain, ils font office d'ébauche, d'esquisse, de commencement figé, de travail évolutif inabouti. Certains auteurs s'appuient sur cette continuité (s'agit-il d'une continuité?), pourtant barrée, pour faire valoir les droits de certaines espèces, au motif que ses membres sont "capables", lors d'expériences contrôlées en laboratoire, de "performances cognitives" comparables à celles d'un enfant de trois ans (Steven Wise, 2016). La controverse entre fondement des droits sur les performances cognitives ou, au contraire, sur la sensibilité occupait déjà les auteurs du *Projet Grands singes* (Cavalieri et Singer, 2003). Or, les animaux ne sont ni des ébauches plus ou moins abouties de l'humain — c'est pourquoi la réticence s'impose à l'égard des approches cognitives et de l'évaluation morale par les performances; ni des vivants réglés sur le même modèle de la vie végétale ou déterminés par "les lois de la mécanique" — c'est pourquoi les approches néo-béhavioristes doivent être récusées. Il faut, en somme, les extraire d'une double annexion: annexion à l'humain et annexion à la nature (entendue au sens cartésien et non à celui de la *Naturphilosophie*, où de l'esprit œuvre toujours déjà).

Ces perspectives ne permettent en aucun cas de penser la condition animale. Pour être pleinement phénoménologique, celle-ci doit être entendue en deux sens. Un sens ontologique, qui désigne une manière d'être au monde; et un sens historiquement déterminé, qui désigne des conditions matérielles d'existence — deux dimensions distinctes, mais dont l'une pèse sur l'autre. La dimension ontologique, qui porte, en droit, sur l'être des animaux, ne peut demeurer coupée d'une réflexion sur la généralisation de l'emprise biotechnologique (tous les animaux domestiques sont, à un degré ou à un autre, modifiés génétiquement) et de l'enrôlement d'un nombre inouï d'entre eux dans des processus de production. Cette nouvelle condition a perdu tout caractère contingent ou ponctuel: elle est instituée. Afin d'en saisir les enjeux, il faut considérer l'ontologie d'une vie vécue en première personne dans une présence à soi qui est celle de l'expérience. Est-il possible de déterminer la tonalité générale de cette expérience? La partie

---

<sup>3</sup> Dans un livre à paraître au mois de février 2023 (*L'Inconscient animal*, Seuil), nous proposons, dans le sillage de la réflexion freudienne, remplacer le concept d'"animalité" entendu comme fond commun originel aux animaux et à l'homme par celui d'"arché-psycho-biologie".



étho-phénoménologique de l'œuvre de Frederik Buytendijk met au jour la tonalité d'ensemble de ce vécu. Par définition, le vécu a une épaisseur, une profondeur qui est celle de la vie psychique, loin de la platitude supposée de la "simple vie". Dans le sillage, d'ailleurs non explicite, de Hegel qui pense le premier une subjectivité malheureuse des animaux en évoquant le "sentiment d'incertitude, d'anxiété et de malheur" (Hegel, 2004, p. 324) qui caractérise leur état d'âme en raison de la contrainte où ils sont d'affronter une extériorité étrangère possiblement dangereuse, mentionnons Freud, Goldstein ou encore Simondon, et avant eux Schopenhauer, qui décèlent chez les animaux un vécu d'angoisse (Burgat, 2016). Les notions de corps propre, de chair, de subjectivité organique, d'existence corporelle, forgées au cœur des approches phénoménologiques, soulignent, quant à elles, la dimension à la fois incarnée et transcendante de la vie animale. Celle-ci, au contraire de la vie végétale, est une vie égologique (Burgat, 2020).

La logique soustractive tout comme l'annexion à l'humain ou à la nature, qui manquent nécessairement la singularité des vies animales, la phénoménologie les a rejetées en vertu d'une interrogation sans présupposés et donc véritablement radicale. Le fait que les animaux n'usent pas d'un langage semblable aux langues humaines ne constitue pas un manque entraînant une perte de sens; ces autres manières d'être-au-monde fondent une condition, un état, une *Stimmung* qui induit une *autre position d'existence*. Nous avons proposé de parler d'existence chaque fois qu'un être vivant est non seulement un centre à partir duquel s'organisent ses relations à l'entourage, mais encore le sujet de ses expériences ou qu'elles sont vécues en première personne. Sans la référence à la notion d'expérience, l'existence perdrait sa spécificité et pourrait se ramener à une description en troisième personne. *Sujets de leurs expériences* constitue peut-être une formulation plus précise que celle de *sujets d'une vie*, cette dernière pouvant évoquer un sujet surplombant sa vie, forgeant des "projets de vie".

Dans notre critique de l'opposition existentialiste entre vie et existence, nous avons suivi Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1977, p. 137), Plessner (Plessner, 2017, pp. 51-52 et pp. 375-440) et Buytendijk (Buytendijk, 1965, p. 46), qui promeuvent le concept d'existence animale à la place de celui de vie. Celle-ci comprend en effet trop d'entités diverses pour rendre compte de la particularité de la condition d'individus nés et mortels, ayant un point de vue unique sur le monde en raison de leur histoire de vie.

Nous n'entendons pas existence dans le sens étroit que lui prêtent dans la théorie de l'être l'anthropologie et l'ontologie actuelles qui en font un mode d'être réservé à l'homme. *Ce terme d'existence désigne pour nous une situation manifestée par un comportement* (Buytendijk, 1965, p. 46).

C'est au sens explicitement merleau-pontyen que Buytendijk entend le comportement, dont l'observation conduit à dépasser "l'alternative de l'en-soi et du pour-soi", de "la conscience pure" et de "l'automate sans intérieur" pour voir s'imposer, loin de toute "théorie sur l'âme des bêtes", une "*autre existence*" (Merleau-Ponty, *ibid.*). Et, lorsque Merleau-Ponty évoque, cette fois dans les *Causeries*, le comportement animal comme révélant "l'effort d'une existence jetée dans un monde dont elle n'a pas la clé", ne suggère-t-il pas que les animaux sont plus radicalement "jetés" dans l'existence que l'humain, qui s'interroge sur le silence du monde quant au sens de sa vie et lui répond de mille manières (Merleau-Ponty, 2002, p. 40)? Adorno et Horkheimer affirmaient de leur côté, selon une intuition proche, que "pour échapper au vide lancinant de l'existence, il faut une capacité de résistance à laquelle le langage est indispensable. Même l'animal le plus fort est infiniment faible" (Horkheimer & Adorno, 1974, p. 270).

### **Au-delà de la vie de conscience, la vie psychique**

A-t-on épuisé les voies pouvant nourrir l'ontologie en reconnaissant aux animaux une vie de conscience et un comportement qui en est l'indice? Si c'est bien le vécu qui occupe la place centrale d'une enquête



sur la condition animale, il faut pourtant prolonger l'investigation au-delà des procès de la connaissance, certes, mais au-delà aussi des opérations propres à la vie de conscience.

Sans entrer dans la question aussi plurielle que complexe de l'inconscient animal (Burgat, 2023), indiquons que Freud invite explicitement la psychologie animale à reconsidérer son objet à la lumière de l'affirmation selon laquelle les animaux présentant une ressemblance psychique avec l'homme ont, comme lui, un appareil psychique: un ça, un surmoi, un moi (Freud, 1951, p. 6). Ce qui fait la vulnérabilité de la psyché, comme le détaille Henri Ey dans son analyse des fondements de la notion de "psychiatrie animale", c'est le fait qu'elle est composée d'instances qui ne "veulent" pas la même chose (Henri Ey, 1964, pp. 11-40); en d'autres termes, c'est son caractère fondamentalement hétérogène. Ey insiste mainte fois dans son œuvre sur l'importance du rêve, dont on sait que Freud a souligné l'analogie frappante avec les expressions de la folie, les productions pathologiques, mais présentant en l'occurrence l'avantage de pouvoir être observées chez les bien portants. Or, les animaux rêvent; le fait est indiscuté. Le fait même de rêver atteste l'existence d'un régime psychique soumis à une autre législation que celle de la conscience et, par conséquent, la cohabitation de deux champs psychiques. Selon Henri Ey, le rêve fournit la clé de toute l'organisation psychique. "Il m'est arrivé souvent de dire 'celui qui rêve *peut* devenir fou' et en effet", poursuit-il,

la possibilité pour un animal de dormir et de rêver (possibilité qui est aujourd'hui objectivement contrôlable) inscrit à l'intérieur même de son organisation un potentiel d'anomalies psychopathologiques. C'est dire, d'une autre manière, que l'organisation même de la zooconscience pour autant qu'elle comporte l'intégration dans un régime de veille et de sommeil, implique la possibilité de se déstructurer. Et c'est donc [...] parce qu'il y a une organisation psychique de l'animal que celle-ci contient la virtualité même de ses anomalies psychopathologiques (Ey, 1964, p. 33-34).

Si la psychologie animale n'a rien cherché dans l'œuvre de Freud pour enrichir ou pour infléchir sa réflexion, quelques psychiatres et psychanalystes freudiens, en revanche, ont su le faire. Doit ici être mentionnée la magistrale étude de John Bowlby sur la perte et l'attachement chez les enfants et les jeunes primates (Bowlby, 1978; 1984). L'affirmation freudienne d'un appareil psychique chez les animaux ressemblant psychiquement à l'homme ne lui avait pas échappé, fait rare. Bowlby déclare au terme de ses recherches: "Nous savons maintenant que l'homme n'a le monopole ni du conflit ni du comportement pathologique" (Bowlby, 1978 (a), p. 24).

Enfin, parmi ces brèves indications, ne saurait être omise la psychiatrie vétérinaire ou zoopsychiatrie, dont la voie fut ouverte par le vétérinaire Fernand Méry, dans sa thèse, soutenue en 1925, *Psychologie animale et Psychiatrie vétérinaire*. Plusieurs décennies plus tard, ses continuateurs se tournèrent vers la classification des maladies mentales dans le DSM (Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux) pour nommer et décrire les psychopathologies des animaux. Ils ont établi la liste des psychopathologies et des psychotropes pouvant en adoucir les symptômes, mais ont aussi élaboré des thérapies, le plus souvent liées au jeu, rapprochant alors leur travail de celui des psychothérapeutes plus que des psychiatres. Des conditions de vie catastrophiques ou des sévices sont loin de résumer les situations qui génèrent, chez les animaux, des psychopathologies. Le mal de vivre les atteint pèsent également sur eux.

## Références bibliographiques

ARMENGAUD, F. (1998). "Au titre du sacrifice: l'exploitation économique, symbolique et idéologique des animaux", in Boris Cyrulnik (dir.), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, "Quarto", pp. 856-887.

BAILLY, J.C. (2007) *Le versant animal*. Paris: Bayard.



- BAILLY, J.C. (2013). *Le parti pris des animaux*. Paris: Christian Bourgois éditeur.
- BIMBENET, E. (2011) *L'animal que je ne suis plus*. Paris: Gallimard, Folio essais.
- BIMBENET, E. (2017). *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*. Paris: Seuil.
- BOUCHARD, S. & UTRIA, E. (dir.). (2021). *Perspectives sur l'animalité. Vulnérabilité, empathie, statut moral*. Rouen: Presses universitaires de Rouen et du Havre.
- BOWLBY, J. (1978a). *Attachement et perte. 1 L'attachement* [1969]. Paris: Puf, "Le fil rouge", traduit de l'anglais par Jeannine Kalmanovitch.
- BOWLBY, J. (1978b). *Attachement et perte. 2 La séparation. Angoisse et colère* [1973]. traduit de l'anglais par Bruno de Panafieu. Paris: Puf, "Le fil rouge".
- BOWLBY, J. (1984). *Attachement et perte 3. La perte. Tristesse et dépression* [1980]. John Bowlby, trad de l'anglais par Didier E. Weil. Paris: Puf, Le fil rouge.
- BURGAT, F. (1997). *Animal mon prochain*. Paris: Odile Jacob [est la version réduite et remaniée, parue sous un titre d'éditeur, de ma thèse de doctorat, soutenue en 1994, intitulée *De l'oubli à la réification. Réflexion sur la différence entre l'homme et l'animal*.]
- BURGAT, F. (2006). *Liberté et inquiétude de la vie animale*. Paris: Kimé, 2006.
- BURGAT, F. (2009). "Le droit naturel au fondement du droit des animaux? J.-J. Rousseau critique de l'Ecole du droit naturel moderne", In: Jean-Pierre Marguénaud et Olivier Dubos (dir.), *Les animaux et les droits européens. Au-delà de la distinction entre les hommes et les choses*. Paris: éditions Pédone, pp. 7-20.
- BURGAT, F. (2012). *Une autre existence. La condition animale*. Paris: Albin Michel, "Bibliothèque idées".
- BURGAT, F. (2016) "Le phénomène de l'angoisse chez l'animal", In: F. Burgat et C. Ciocan (dir.), *Phénoménologie de la vie animale*. Bucarest: Zeta Books, pp. 185-205.
- BURGAT, F. (2020) *Qu'est-ce qu'une plante? Essai sur la vie végétale*. Paris: Seuil, "La couleur des idées".
- BURGAT, F. (2021). "Les dommages de la fiction juridiques. Les animaux dans le droit positif", In: *Le droit, la politique*, Jean-Baptiste Nanta et Silvia Manonellas, Neuilly-sur-Seine, éditions Atlande, pp. 351-368.
- BUYTENDIJK, F. (1965). *L'homme et l'animal. Essai de psychologie comparée* [1958]. traduit de l'allemand par Rémi Laureillard. Paris: Gallimard.
- CAVALIERI, P. & SINGER, P. (dir.). (2003). *Le Projet Grands Singes. L'égalité au-delà de l'humanité* [1993]. traduit de l'anglais par Marc Rozenbaum. Nantes: éditions One Voice.
- COSSON, F. (2017). *Animalité & Humanité. La frontière croisée*. Nice: éditions Ovadia.
- DERRIDA, J. (1989). "Il faut bien manger' ou le calcul du sujet", In: *Confrontations, cahiers 20*, hiver 1989, Paris: Aubier.





- DERRIDA, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.
- DUFOURCQ, A. (2022). *The Imaginary of Animals*. Routledge: London et New-York.
- EY, H. (1964). "Le concept de 'psychiatrie animale' (Difficultés et intérêt de sa problématique)", In: *Psychiatrie animale*, Abel-Justin Brion et Henri Ey (dir.). Paris: Desclée de Brouwer.
- FONTENAY, E. (1998). *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard.
- FRANCIONE, G. (2015). *Introduction aux droits des animaux* [2000]. traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Laure Gall. Lausanne: éditions L'Âge d'Homme.
- FREUD, S. (1951). *Abrégé de psychanalyse* [1940], traduit de l'allemand par Anne Berman. Paris: Puf.
- GONTIER, T. (2008). *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux. Montaigne et Descartes*. Paris: Vrin.
- GUICHET, J.L. (dir.). (2008). *Usages politiques de l'animalité*. Paris: L'Harmattan.
- HEGEL, F. (2004). *Encyclopédie des sciences philosophiques. II. Philosophie de la nature* [1817, 1827, 1830]. Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: Vrin.
- HORKHEIMER, M. & ADORNO, T. (1974). *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques* [1944]. Traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz. Paris: Gallimard.
- KYMLICKA, W. & DONALDSON, S. (2016). *Zoopolis. Une théorie politique des droits des animaux* [2011]. Traduit de l'anglais par Pierre Madelin, relu par Hicham-Stéphane Afeissa. Paris: Alma éditeur.
- LEQUIN, M. (2015). *La bipédie humaine: épistémologie, paléo-anthropologie, métaphysique*, thèse de doctorat.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1971). *Mythologiques \*\*\*\*, L'homme nu*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1996). "Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme", In: *Anthropologie structurale deux* [1973]. Paris: Agora Pocket, pp. 45-56.
- LHERMITTE, J.F. (2015). *L'Animal vertueux dans la philosophie antique à l'époque impériale*. Paris: Classiques Garnier.
- MERLEAU-PONTY, M. (1977). *La structure du comportement* [1942]. Paris: Puf.
- MERLEAU-PONTY, M. (2002). *Causeries 1948*. Édition établie par Stéphanie Ménasé. Paris: Seuil.
- MONTAIGNE, M. (2009). *Les Essais*, Livre II, "Apologie de Raymond Sebon", adaptation en français moderne par André Lanly. Paris: Gallimard.
- NIETZSCHE, F. (2006). *Contribution à la généalogie de la morale* [1887]. Traduit de l'allemand par Angèle Kremer-Marietti. Paris: 10/18.
- PLESSNER, H. (2017). *Les degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique* [1975, 3<sup>ème</sup> édition]. Traduit de l'allemand par Pierre Osmo. Paris: Gallimard.



POLIAKOV, L. (dir.). (1975). *Hommes et bêtes, entretiens sur le racisme*. Paris et La Haye: Mouton éditeur.

Rapport du Comité national d'éthique n° 61, "Ethique et", Les Cahiers du Comité national consultatif d'éthique, n° 21, octobre 1999.

REGAN, T. (2012). *Les Droits des animaux* [1983, 2004]. Traduit de l'américain par Enrique Utria. Paris: Hermann.

ROUSSEAU, J.J. (1964). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1754]. Paris: Gallimard.

SINGER, P. (1993). *La libération animale*. Préface à l'édition de 1975, traduit de l'anglais par Louise Rouselle, traduction relue par David Olivier. Paris: Grasset.

WISE, S.M. (2016). *Tant qu'il y aura des cages. Vers les droits fondamentaux des animaux* [2000]. Traduit de l'anglais par David Chauvet. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.

ZAIETTA, L. (2019). *Une étrange parenté. Repenser l'animalité avec la philosophie de Merleau-Ponty*. Milan: Mimesis.