

Des Animaux et des hommes

I. Retourner aux choses mêmes

« C'est l'expérience (...) muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens » (Husserl)

Reprise de la question à partir des notions d'attitude naturelle et d'intentionnalité. Exemple de l'œuvre d'art et de l'imagination.

II. A l'horizon de la phénoménologie, la question : *qu'est-ce que l'homme ?*

Les définitions traditionnelles de l'homme : *animale rational, vivant politique, etc.*

« Mais qu'est-ce qu'un homme ? Dirais-je que c'est un animal raisonnable ? Non certes ; car il faudrait après rechercher ce que c'est qu'animal et ce que c'est que raisonnable, et ainsi d'une seule question nous tomberions en une infinité d'autres plus difficiles et embarrassées... » (Descartes).

L'humanisme métaphysique : l'homme comme centre du monde, source du sens.
L'humanisme phénoménologique : l'homme comme être-au-monde.

III. Des animaux et des hommes : la phénoménologie face à la question de l'animal et de l'humain

Un extrait d'une conversation entre Sacha Carlson et le phénoménologue Marc Richir sur cette question (Marc Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, J Millon, Grenoble, 2014)

Sacha Carlson : Je te propose maintenant d'aborder ces questions de manière sans doute plus concrète, à partir de la question de l'humanisation ou de l'hominisation [...] Or pour le comprendre, il faut d'abord clarifier la notion d'animalité, comme tu le fais d'ailleurs dans l'ouvrage que je viens de citer, en confrontant ton approche phénoménologique aux résultats de l'éthologie. C'est ce même parcours que je t'invite donc à reprendre ici.

Heidegger et la question de l'animalité

Sacha Carlson (SC) : On sait que les discours philosophiques sur l'animalité sont légion. Mais ils ne semblent pas souvent prendre la peine de passer par l'approche scientifique de la question. Il y a cependant une exception notable, quoique difficile à apprécier : c'est celle de Heidegger, dans son cours de 1929/30 sur *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*¹...

¹ *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29-30, Francfort/Main, Klostermann, 1983 ; tr. fr. par Daniel Panis : *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, Gallimard, Paris, 1992.

Marc Richir (MR) : ... qui est, par parenthèses, l'un des meilleurs textes de Heidegger : il était encore dans sa bonne époque, de laquelle date aussi le très bon cours de 1928 sur Leibniz.

SC : Ce qui est très intéressant dans ce cours de 1929/30, c'est que Heidegger cherche à se confronter aux résultats scientifiques de son époque en ce qui concerne l'éthologie.

MR : Le point de départ de Heidegger, dans ce texte, consiste à dire que les animaux sont *weltarm*, « pauvres en monde ». C'est à vrai dire une formule très prudente : car peut-on dire qu'il y a un monde, même sous un mode déficient de pauvreté, chez l'animal ? Pour moi, cela reste une question. En tout cas, c'est ce qui permet à Heidegger de distinguer l'animal de l'homme, lequel est *weltbildend*, formateur de monde, et l'étant inerte, comme la pierre, est sans monde, *weltlos*.

SC : C'est en effet à partir de cette triade que Heidegger construit son argumentation ; une triade qu'on connaissait déjà par d'autres textes, comme la *Lettre sur l'humanisme* (bien postérieure), mais qui n'était pas exploitée et analysée comme c'est le cas dans ce texte.

MR : Cela étant, il faut quand même souligner que dans son texte, Heidegger reprend en fait la théorie de Von Uexküll, qui est l'un des fondateurs de l'éthologie animale. Rappelons-nous son fameux arbre, où il prend tous les animaux vivant sur ou dans un arbre : il y a des insectes, des oiseaux et éventuellement des mammifères qui y grimpent – depuis l'écureuil jusqu'au singe. Or il montre que les animaux n'ont pas de perception du monde, mais qu'ils sont enfermés dans ce qu'il nomme le cercle de leurs comportements. Pour eux, seuls certains signaux sont pertinents – je parle de signaux, car peut-on déjà parler de sensation ? Je serais tenté de dire, pour ma part, qu'il n'y a de sensation qu'humaine. Ainsi, toute espèce animale a un environnement (*Umgebung*) qui est constitué par les enchaînements de leurs comportements, dans lesquels il y a une sélection des signaux qui sont pertinents pour ces comportements. Il y a donc une interpénétration profonde de l'environnement et des comportements, et c'est ce qui fait que pour l'animal, il n'y a pas à proprement parler de monde. Au maximum, et c'est pour nous, il y a un *Umwelt*. C'est comme cela, d'ailleurs, qu'il peut y avoir des prédateurs : comme tel animal ne perçoit de son environnement que les signaux pertinents pour son comportement, il y a des lacunes pour d'autres signaux, et c'est dans ces lacunes que d'autres animaux peuvent effectivement les tuer pour les manger, sans que l'animal qui est la proie ait pu anticiper le danger. Pour lui, il ne le perçoit que trop tard, sans pouvoir y réagir.

SC : Et c'est ce qui permet à Heidegger de conclure qu'un abîme (*Abgrund*) « ontologique » sépare l'animal et l'Homme. Car il n'y a aucune temporalisation chez l'animal, c'est-à-dire pas vraiment de monde et pas vraiment de soi : il reste capturé dans son environnement, duquel il ne sort qu'en vue de son « propre », sans réflexion et sans temps. Transposé dans ton langage, cela reviendrait à dire qu'il n'y a pas de phénomène pour l'animal. Comme on le verra, ta position est peut-être plus nuancée que celle de Heidegger.

Les résultats de l'éthologie

SC : Pour le comprendre, il faut se pencher sur les résultats de l'éthologie contemporaine. Tu citais Von Uexküll, que discute Heidegger et qui est en effet l'un des précurseurs de l'éthologie ; mais on sait que ce n'est qu'avec les travaux de Konrad Lorenz et d'autres que commence à proprement parler l'éthologie.

MR : C'est en effet surtout à partir des travaux de Lorenz que j'ai étudié la question. L'idée de Lorenz – ainsi que celle des premiers éthologistes de sa génération – était donc que pour comprendre l'animal, il ne faut surtout pas faire d'anthropomorphisme : il ne faut pas commencer à penser que c'est comme si l'animal, par exemple, ayant faim, cherchait à se nourrir. Ce sur quoi Lorenz insiste, c'est que l'animal qui perçoit dans la chaîne de ses comportement le signal de la faim, ne cherche pas à se nourrir : il cherche le *comportement* qui va percevoir un type bien particulier de nourriture dont l'ingestion va supprimer le désagrément, le mal-être de la faim.

SC : Il cherche donc non pas à se nourrir, mais il cherche un comportement qui lui permettra de manger. Le signal de la faim déclenche le comportement qui doit lui permettre de se nourrir.

MR : Oui, et c'est là que tout se joue. Et on pourrait donner des tas d'autres exemples. Mais ce que l'éthologie observe aussi – et c'est une chose fondamentale – c'est que ces comportements sont excités ou déclenchés de façon endogène – par exemple le comportement qui conduit à se nourrir ou le comportement de reproduction. Ainsi, les oiseaux ne se reproduisent qu'au printemps ; ce qui signifie qu'à ce moment-là, il y a une « poussée » – je préfère ici ce terme à celui de « pulsion » – qui déclenche le comportement de recherche du partenaire avec tout ce que cela comporte : le chant, qui est pré-codé de façon énigmatique comme un signal à émettre, les comportements de parade qui font qu'il y a union sexuelle des deux partenaires de sexes différents, la nidification – Lorenz dit par exemple que le nid d'oiseau est une chose tellement complexe et tellement fine, que l'intelligence ne pourrait pas le faire sans un apprentissage démesurément long : c'est donc un type de comportement qui est le comportement de construire un nid ; et effectivement, chaque espèce d'oiseau construit des nids différents. Il y a donc quelque chose qui toujours déjà, mais pas absolument – et c'est là qu'est tout le problème phénoménologique – est prédéterminé.

SC : Lorenz explique d'ailleurs que ces comportements sont innés, déclenchés par des « mécanismes innés de déclenchement ».

MR : Et la preuve en est qu'on peut observer chez les animaux des comportements à vide...

SC : ... dont l'exemple le plus familier est sans doute celui du chien qui gratte le parquet ; mais Lorenz évoque aussi celui du raton-laveur qui nettoie soigneusement dans la rivière un morceau de sucre qu'on vient de lui donner.

MR : Tout à fait : et c'est ce qui permet de montrer qu'il s'agit d'un mécanisme inné. C'est donc un comportement – celui de gratter ou de laver – qui peut se déclencher comme cela, sans stimulus extérieur. C'est qu'il y a eu un signal intérieur (endogène), qui a déclenché ce comportement, alors que pour nous c'est absurde : il n'a pas d'objet. Cela étant, à partir de là, l'intuition assez géniale des éthologues a été de voir que des espèces d'une même famille biologique ont des similitudes de comportement, ce qui permet de recadrer certains problèmes de généalogie évolutive. Ainsi, si deux familles d'oiseaux, par exemple, paraissent morphologiquement très différentes, le fait qu'elles aient les mêmes comportements pour certaines choses – pas pour tout, bien sûr – peut montrer qu'elles sont parentes en fait, et montrer, donc, qu'un *phylum* évolutif a dû bifurquer à un certain moment.

Une phénoménologie du comportement animal

SC : Tu le suggérais, ces résultats de l'éthologie animale ouvrent à l'analyse phénoménologique de nombreuses questions. Et tout d'abord celle de la structure du comportement animal : celui-ci se distingue radicalement de l'agir humain ; mais il n'est pas non plus tout simplement machinal.

MR : En effet, cette espèce de mécanisme aveugle de déclenchement des comportements n'est pas absolument fermée : c'est une énigme qui est propre à interroger le phénoménologue. C'est-à-dire qu'il y a des espèces animales – et si l'on sort des primates, il s'agit essentiellement du corbeau et du rat – qui ont des lacunes dans l'enchaînement des comportements, lacunes dans lesquelles s'inscrivent des comportements inventés. Ce sont par exemple des comportements de jeux : le vol du jeune corbeau a quelque chose d'improvisé ; de même, le rat est le seul animal qui puisse construire un terrier assez complexe et original dont il garde lui et lui seul le plan. C'est étonnant ! Cela étant, il faut souligner que ce genre de comportements ludiques ou inventifs ne s'observe que chez les jeunes animaux. C'est un phénomène commun à tous les êtres vivants : au cours du vieillissement, les choses se figent, et ces comportements improvisés n'existent plus. Tout devient vraiment fixé. Cela s'observe aussi chez les grands primates.

SC : On pense à la fameuse expérience du singe de Köhler avec sa banane – expérience dont on trouve même un pastiche dans le film de Schaffner, d'après le roman de Pierre Boulle : *La planète des singes*. C'est une expérience que Lorenz a longuement étudiée, et que tu commentes toi-même dans *Phénoménologie et institution symbolique*. On se rappelle le contexte expérimental : une banane est suspendue à un fil au plafond d'une pièce, hors de la portée immédiate d'un orang-outang. Dans un coin de la pièce, on place une caisse suffisamment haute pour pouvoir servir d'échelle au singe. Or l'expérience montre que l'orang-outang commence par regarder successivement la banane puis la caisse. Il semble d'abord perplexe : il est pris d'un accès de colère, et finit par tourner le dos à la banane. Mais la chose ne le laisse pas en repos, et il revient au problème jusqu'à ce que ses yeux s'« éclairent »...

MR : Et ce que j'essaie de montrer, pour ma part, c'est qu'il y a ici quelque chose comme une temporalisation, puisque le singe se gratte la tête, il est perplexe. Nous

avons l'impression qu'il réfléchit – mais ce qui se passe, on n'en sait rien, puisqu'il ne parle pas. Toujours est-il qu'il comprend qu'il faut enchaîner le déplacement de la caisse sous la banane et que dès lors, il a la solution. Et il a déjà la solution lorsqu'il met la caisse sous la banane, parce qu'il a « compris » qu'il ne peut attraper la banane que s'il grimpe sur la caisse.

SC : Lorenz commente d'ailleurs cette expérience en disant : « il pense ».

MR : Oui, d'une certaine façon, c'est juste, puisqu'il y a temporalisation : il y a donc une ébauche de pensée. Cela étant, il faut évidemment faire la critique épistémologique de cette expérience : il faut savoir que le singe n'est pas dans son milieu naturel, qu'il est dans une cage à laquelle il est habitué, et qu'il se trouve dans la situation où il a faim. Mais il est vrai qu'il est capable d'improviser, ce qui signifie, en l'occurrence, temporaliser : mettre la caisse sous la banane. C'est un geste quasi humain, il faut bien le reconnaître. Il y a ébauche de pensée, ébauche de langage. Dans mes termes, c'est une mise en séquence d'actes avec une téléologie sans concept : car évidemment, le singe ne fabrique pas de concept ; mais il comprend qu'il faut mettre la caisse en dessous de la banane pour pouvoir l'attraper. Il ne s'échine pas à sauter, il réfléchit, comme nous le dirions. C'est dire, donc, que la différence anthropologique n'est pas aussi franche que celle, traditionnelle, entre ce qui serait du mécanisme aveugle et ce qui serait une liberté d'action, puisqu'apparaît dans le règne animal, fût-ce à l'état embryonnaire, cette faculté d'improvisation. La frontière est donc plus floue que ce qu'il semble à première vue.

SC : C'est en ce sens que ta position me semble plus nuancée que celle que proposait Heidegger. Entre l'Homme et l'animal, il n'y a pas forcément un « abîme ». Mais peut-on alors encore dire que l'animal est « pauvre en monde » ?

MR : Lorsque Heidegger dit que l'animal est pauvre en monde, il entend surtout souligner qu'il a quand même un environnement (*Umwelt*). Mais on pourrait se demander si ce n'est pas déjà trop dire que parler de *Welt* ? Car on ne sait pas vraiment ce qui se passe quand un corbeau improvise des vols dans le ciel, ou quand il se met à « explorer » tel ou tel objet. C'est en effet une chose étonnante que souligne Lorenz : le jeune corbeau est le seul oiseau qui a ce qu'on appelle un comportement exploratoire. Si l'on met devant cet oiseau un objet qu'il ne connaît pas, il le dépiaute systématiquement « pour voir ce qu'il y a dedans » – et c'est nous qui ajoutons bien sûr le « pour voir ce qu'il y a dedans ». Toujours est-il qu'il y a une espèce de comportement de curiosité, car il ne dépiaute pas pour détruire l'objet : c'est un comportement d'exploration, qui est aussi une improvisation. Or si on met le même objet devant un corbeau adulte, cela ne l'intéresse pas : cela n'entre pas dans les signaux pertinents.

SC : Il y a donc dans ces comportements de curiosité quelque chose comme du phénomène. On peut rappeler à l'occasion la thèse que tu examinais dans *Phénoménologie et institution symbolique*, selon laquelle il y aurait pour l'animal du phénomène hors langage.

MR : Pour improviser, il faut en effet qu'il y ait des signaux qui ne soient plus simplement des signaux accordés *a priori* à tel ou tel comportement. Sinon il n'y aurait pas d'improvisation. Il y a donc un changement de statut du signal en quelque chose qui peut devenir de l'ordre d'une certaine concrétude phénoménologique. Mais cela reste une hypothèse, et il faut bien avouer que nous n'en savons rien, et que nous ne pouvons rien en savoir, définitivement. Le reste, c'est de la littérature ! On prétend par exemple aujourd'hui qu'on voit certains grands singes évoluer : ils peuvent apprendre une centaine de signes. Mais je répondrais que ce n'est pas nécessairement du langage ; ce peut être tout simplement une spécialisation de comportements en fonction de certains signes.

SC : Cela étant, on peut aussi essayer de comprendre ce qui caractérise, phénoménologiquement, le comportement animal, exclusion faite des comportements de jeu et d'improvisation que tu viens d'évoquer, et qui sont malgré tout assez rares.

MR : Il est vrai que pour l'essentiel, les comportements animaux sont quasi-machiniques. Prenons par exemple les insectes : ce sont presque des machines vivantes. Il y a des travaux passionnants en entomologie, comme ceux de Karl von Frisch sur les abeilles. Il montre que la danse des abeilles est en fait une manière de signaler une source de nectar, en indiquant qu'elle se trouve dans telle direction par rapport au soleil et à telle distance. Mais ce n'est pas improviser, cela : c'est un comportement typique qui est inscrit dans le patrimoine génétique de l'animal. L'abeille ne réfléchit pas : c'est toujours la même danse, mais différenciée selon les cas. Il a fallu une vie à von Frisch pour l'observer et le démontrer.

SC : Peux-tu préciser ce que tu entends ici par « machine », quand tu caractérises les animaux de la sorte ? Dois-je comprendre que tu reprends la conception cartésienne de l'animal-machine ? Heidegger, pourtant, explique bien dans le cours que tu évoquais, qu'une machine n'est jamais rien d'autre qu'un instrument produit par l'homme, et dont la finalité se traduit dans l'enchaînement de ses parties et dans le déroulement de ses opérations – et on pourrait ajouter qu'il en va de même, qu'il s'agisse de machines mécaniques, qui impliquent la mise en œuvre de forces mécaniques, ou qu'il s'agisse d'ordinateurs, qui utilisent les propriétés du champ électromagnétique, sans déplacement mécanique de pièces. Cela implique donc, comme tu l'as souvent toi-même rappelé, qu'une machine présuppose un projet de monde, qui est celui de son concepteur – en principe humain.

MR : Il est en effet important de préciser que lorsque je dis par exemple qu'un insecte est comme une machine, je ne vise pas par là quelque chose comme une machine au sens mécanique du terme – avec des engrenages et des ressorts –, et encore moins les ordinateurs, mais j'entends seulement montrer que le comportement animal est *aveugle, sans finalité* – à part pour les quelques cas que je signalais, et qui sont localisés dans la jeunesse de l'animal, au moment où il a assez de souplesse pour improviser. La finalité, c'est nous qui l'y mettons ! L'énigme est donc considérable !

SC : Cette précision me semble en effet importante, car elle permet en particulier de couper court à toute interprétation cybernétique du vivant.

MR : La cybernétique implique en effet qu'il y ait une instance centrale et centralisatrice, qui gouverne (*kybernaô*, en grec) au mieux les comportements. Cela suppose donc encore des finalités auto-régulatrices. Mais d'où vient cette instance ? Est-elle une « copie » de l'instance divine ? Il suffit de poser la question ... On serait en pleine métaphysique, au demeurant naïve.

Le problème de l' « évolution »

SC : Comme tu le rappelais précédemment, la démarche éthologique épouse la théorie de l'évolution élaborée par Darwin – et simultanément par Wallace, quoique ce dernier ait abandonné toute revendication de la paternité de la découverte. À cet égard, je rappelle brièvement que l'idée principale que Darwin expose en 1859 dans *L'origine des espèces* consiste non seulement à dire que les espèces biologiques évoluent dans le temps – c'était là une idée déjà assez répandue à l'époque de Darwin –, mais surtout que le mécanisme qui gouverne cette évolution n'est en rien une finalité déterminée de la nature – comme le supposait par exemple Lamarck –, mais la sélection naturelle, à savoir le hasard des variations biologiques individuelles associé aux facteurs aléatoires du milieu, qui déterminent le maintien ou la suppression de telle variation, et commande donc, par la nécessaire disposition aux contraintes de la concurrence, une amélioration des espèces.

MR : La théorie de l'évolution reste en effet un problème : car on n'a jamais observé une espèce animale qui soit « mère » d'une autre espèce. Autrement dit, on n'a jamais pu démontrer la fameuse formule populaire pseudo-darwinienne : l'homme descend du singe. Car tout ce que l'on sait, c'est que nous avons avec le chimpanzé une énorme part de notre patrimoine génétique en commun avec lui. Mais il reste une petite part qui fait la différence biologique entre l'homme et le singe.

SC : D'ailleurs la biologie inspirée des travaux de Darwin n'enseigne pas que l'homme descend du singe, mais elle suppose plutôt que l'homme et le singe ont un ancêtre commun, dont certains travaux récents suggèrent d'ailleurs qu'il devait être bipède, et que la quadrumanie des singes n'est apparue que plus tard !

MR : Par ailleurs, il faut aussi se méfier de l'illusion anthropomorphique (ou théologique) selon laquelle il y aurait une téléologie dans l'évolution. Je pense d'ailleurs que l'évolution est un mot mal choisi ...

SC : Et l'on peut rappeler au passage que le terme d'évolution est absent de la première édition de *L'origine des espèces* : il n'apparaîtra que dix ans après, dans la sixième édition.

MR : Pour ma part, je dirais qu'il y a un *devenir des espèces* : la vie est comme une machine qui bricole, mais à l'aveugle, selon des mécanismes qu'on ignore complètement. Bref, on ne peut pas dire que le singe soit l'ancêtre de l'homme, même si l'on peut maintenant remonter jusqu'à 10 ou 20 millions d'années, à une famille de singes très particuliers, les lémuriens, qui existent d'ailleurs encore aujourd'hui. C'est

même très émouvant d'en voir : ce sont de tout petits singes, pas plus gros qu'un chat. Et ce qui est fascinant, c'est de remarquer qu'ils ont déjà les deux yeux de face, alors qu'en général on constate une sorte de latéralité des yeux chez les animaux. Mais chez les lémuriens, les yeux sont très rapprochés, ce qui leur donne un air qui fait penser à l'homme. Mais il y aura bien sûr des tas d'étapes, et ce qu'il faut souligner, c'est que le passage ne s'observe jamais ! Cela étant, c'est bien sûr aussi dû aux circonstances. Car dans ce domaine, on ne travaille jamais qu'avec des fossiles. Or le processus de fossilisation est très complexe et exceptionnel : la plupart du temps, le cadavre se fait dévorer par des charognards, pourrit ou que sais-je encore, mais il n'en reste rien ! Voir un beau fossile, c'est donc rare ! Et c'est ce qui explique que le devenir des espèces animales ne peut être observé qu'à partir de sections très éloignées dans le temps : cela peut être des millions d'années. Il ne faut pas croire qu'on dispose de fossiles pour tous les 10 000 ans. Il y a certes parfois des couches fossilifères très intéressantes, pour lesquelles la sédimentation et les conditions de fossilisation ont pu se poursuivre pendant un million d'années, par exemple. Dans ce cas, il y a effectivement différentes strates, où l'on peut observer des coupes plus rapprochées. Mais outre le fait que cela soit très rare, cela n'est pas tellement utile, parce que la technique de datation ne permet pas de distinguer avec suffisamment de précision des périodes paraissant très rapprochées. Quoi qu'il en soit, comme je le disais, on n'observe généralement le devenir animal que sur des périodes pour nous très longues. Or que se passe-t-il entre les deux ? On ne le sait pas, puisqu'il n'y a pas de fossile. Beaucoup de questions restent en effet entières sur ces époques lointaines. Mais il en va de même en préhistoire. On est par exemple en train de découvrir que l'homme de Néandertal et l'homme dit *sapiens* ont dû cohabiter pendant au moins cent mille ans. Mais qu'est-ce qui s'est passé ? On ne le sait pas. Étaient-ils suffisamment proches pour faire des enfants ? Y a-t-il eu des interactions biologiques entre ces deux espèces ? On ne le sait pas. On sait seulement que l'homme dit de Néandertal – puisque c'est dans la vallée de la Neander (*Neandertal*), en Allemagne, que le premier fossile de cet hominidé a été découvert, au milieu du 19^{ème} siècle – est déjà un humain, puisqu'il fabriquait des outils : il taillait du silex. Mais encore une fois, comment cela s'est-il passé ? Comment les a-t-il inventés ? On ne le sait pas.

La question de l'hominisation

SC : On en vient alors à la question de l'hominisation. Il s'agit en effet de comprendre comment on passe de l'animal à l'homme.

MR : Les éthologistes répondent que l'homme est le seul animal qui soit arrivé à se domestiquer lui-même ; cette auto-domestication étant précisément l'hominisation. C'est beau, mais cela n'explique rien : ce n'est qu'une manière de formuler la question.

SC : Pour aborder la question, on peut commencer par rappeler la théorie que soutenait Leroi-Gourhan dans *Le geste et la parole*². Il établissait plusieurs critères biologiques déterminants, et donc communs à tous les hommes : la station verticale, et donc la bipédie – dès que la station verticale est établie, expliquait-il, il n'y a plus

2 A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Albin Michel, Paris, 2 tomes, 1964-65.

singe et donc pas demi-homme –, ainsi que, corrélativement, la possession d'une face courte et d'une main libre pendant la marche.

MR : Il faut évidemment que la face se libère, et que, dès lors, les deux membres antérieurs soient en possibilité de manipuler. Car, pour le dire simplement, on ne peut pas tailler un silex si on est quadrupède ! Mais s'il s'agit assurément d'une condition nécessaire pour qu'il y ait homme, ce n'est pas une condition suffisante.

SC : Mais alors, qu'est-ce qui nous permet de dire qu'il s'agit bien d'hommes ?

MR : Les signes nous en sont donnés par l'archéologie préhistorique : il s'agit de l'outillage et de la spécialisation de l'outillage. D'ailleurs, sur ce point, je crois que Leroi-Gourhan s'est gravement trompé. Pour lui, en effet, il arrive un moment, dès le début, où l'homme se découvre en objectivant ses structures mentales, y compris dans l'outillage. Or cette théorie ne me semble pas tenir : c'est une manière pré-cognitiviste de penser, qui présuppose l'optimisation des résultats de taille de silex, par auto-découverte de la finalité de tel ou tel outil par rapport à telle ou telle fonction. Ainsi, la fonction serait censée s'objectiver dans l'outil : pour faire par exemple un racloir (car évidemment, ils s'habillaient avec des peaux de bête, avant qu'on invente le tissage et d'autres techniques à l'époque néolithique), il faudrait donc avoir l'idée de racler, à partir de quoi il serait alors possible de concevoir une technique de taille permettant de tailler une lame qui puisse elle-même racler sans trop abîmer la peau qu'on racle. Mais cela n'est pas pré-inscrit quelque part ! Justement, c'est cela qui distingue l'humain de l'animal : c'est ici le fait de l'invention technique ! Quelqu'un qui n'a pas vraiment pensé ce problème, mais qui permet de le penser parfois, c'est Gilbert Simondon avec ce qu'il a dit de l'objet technique. C'est une très belle question, trop vaste pour que je puisse en dire ici quelque chose. J'indique une voie de recherche.

SC : Plusieurs critères, on le sait, ont traditionnellement été retenus pour décider à partir de quand on se trouve devant un être humain, et d'établir, ce faisant, quand commence la préhistoire³. On a d'abord fait valoir la taille du cerveau ; or s'il est vrai que les premiers représentants du genre *homo* (*l'homo habilis* et *l'homo rudolfensis*, qui ont tous deux vécu à peu près entre 2,5 et 1,6 MA) se démarquent sur ce point des « hominins » (à savoir la sous-famille des hominidés qui se distingue des paninés) qui les précèdent, la différence ne semble pas suffisamment franche pour pouvoir discriminer l'humain du non-humain. On a aussi invoqué le critère de bipédie, ce qui impliquerait de faire commencer l'humanité avec le plus ancien bipède connu, à savoir le *Sahelanthropus*, qui a vécu il y a 7 MA – quoi qu'il faille attendre *l'homo ergaster* (qui a vécu entre 2 MA et 1 MA) pour avoir une bipédie exclusive et performante. Mais tu sembles plutôt relever un troisième critère traditionnel, qui est celui de l'outillage.

MR : L'outillage est en effet très ancien. Les plus anciens qui ont d'abord été retrouvés datent de 500 000 ans avant notre ère, et appartenaient à ceux qu'on

3 Pour un état synthétique assez récent de la question, on consultera avec profit M. Groenen, *Introduction à la préhistoire*, Ellipse, Paris, 2009.

appelait autrefois les Pithécanthropes – ce qui signifie les « hommes singes » – ainsi qu’aux Sinanthropes, découverts par après en Chine – Teilhard de Chardin a d’ailleurs participé à cette découverte. En fait, les spécialistes se sont vite rendus compte que ces deux types d’humains s’intègrent tous deux dans une même espèce, qu’ils nommeront *l’homo erectus*. Quoi qu’il en soit, ces hommes fabriquaient des bifaces : ils prenaient un caillou approprié, le découpaient en deux de telle sorte qu’il y ait deux faces. C’est là un outil certes très primitif, mais qui témoigne déjà d’une technique humaine. Mais on a ensuite découvert des outils beaucoup plus anciens.

SC : On trouve en effet des premières traces d’outils chez les Australopithèques – le genre d’ « hominines » auquel appartient la célèbre Lucy, à savoir les 52 morceaux d’os trouvés en 1974 en Ethiopie et qui datent d’à peu près 2,6 MA...

MR : Bien plus, on s’est aussi aperçu, au cours des dernières recherches éthologiques, que le singe pouvait utiliser occasionnellement tel ou tel morceau de bois comme médiateur pour telle ou telle opération : on pourrait donc dire qu’il utilise ce morceau de bois comme un outil.

SC : Et il y a d’ailleurs d’autres exemples, qui ne concernent pas les primates : certains oiseaux d’Afrique s’aident d’une pierre pour casser les œufs d’autruches dont ils se nourrissent ; certains pinsons extraient des insectes de trous ou de crevasses dans l’écorce des arbres à l’aide de brindilles ; et certaines loutres de mer se servent de pierres pour briser les oursins dont elles consomment la chair. Quelle est alors la différence entre cet outillage animal, et l’outillage proprement humain ?

MR : La différence tient en ce que l’animal n’élabore pas l’outil. Ce qui est humain, c’est le moment à partir duquel un outillage lui-même se met à évoluer, et à devenir de plus en plus complexe.

SC : Et c’est cela qui distingue sans doute aussi les outils des Australopithèques, qui répondaient toujours à des projets fonctionnels ponctuels, de l’outillage proprement humain, qui implique des chaînes opératoires dans le cadre de véritables traditions techniques. Il semblerait que celui que les préhistoriens nomment *homo ergaster* – l’artisan ! –, qui a vécu entre 2 MA et 1 MA, d’abord en Afrique, soit le premier à présenter ces caractéristiques.

MR : Il faut bien reconnaître que les outils du paléolithique – en particulier à partir du paléolithique moyen, quand on sort du biface et qu’on a du silex dont les angles de taille sont multiples – sont extrêmement complexes : on peut y passer sa vie, jamais on n’arrivera à en faire un ! Car cela implique un apprentissage extrêmement raffiné ; et par surcroît de faire des découvertes, de fabriquer d’autres silex qui complexifient le silex existant, et cela à travers le temps. Il n’y a donc pas ici une histoire au sens où nous l’entendons – puisqu’il n’y a pas d’écrits –, mais bien une certaine historicité symbolique par complexification. Et c’est cela qui est proprement humain. Tous les outils animaux que tu évoquais font partie d’un comportement au sens de Von Uexküll, alors que chez l’humain, il y a véritablement évolution : il y a chez l’Homme une évolution de l’outillage qui va du moins au plus en plus complexe et raffiné. C’est très énigmatique aussi. Je te le disais, pour arriver à tailler

des silex correctement, il faut l'apprendre depuis l'enfance ou l'adolescence – en tout cas si on veut les tailler à la main, car aujourd'hui, il est facile de les reproduire à l'aide de machines, dès lors qu'on connaît les angles de taille. Quoi qu'il en soit, cette évolution montre bien que la technique humaine n'est pas l'exhibition progressive des structures mentales, comme le pensait Leroi-Gourhan. Car cela signifierait alors que l'outil est encore naturel au sens de l'éthologie. Or ce n'est pas vrai. S'il s'agissait seulement de comportements adaptés à tel ou tel signal, l'outillage n'aurait jamais évolué : l'homo sapiens aurait un certain outillage qui ne varierait jamais ; tout comme l'homme de Néandertal disposerait de son propre outillage immuable. Rien n'aurait jamais évolué, au sens strict du terme, car nos comportements seraient restés des comportements animaux. J'aime beaucoup les rossignols parce que, comme je l'expliquais, ils improvisent : il y a comme des lacunes dans leur comportement. Il n'empêche que jamais un rossignol ne va se mettre à chanter autrement : on le reconnaît tout de suite.

SC : On peut donc dire, dans tes propres termes, qu'à partir de l'outillage, il y a tout à la fois phénomène de langage, puisqu'il y a séquence temporelle d'actes, et institution symbolique, puisque cet enchaînement est partiellement déterminé *a priori* : c'est comme cela qu'il faut faire pour se servir de tel outil, et pas autrement.

MR : Oui, on apprend comment faire tel ou tel outil, et comment s'en servir. Et en effet, tout ce qui s'apprend – et qui correspond donc à la notion platonicienne de *mathema* – relève de l'institution symbolique : on apprend à parler, à faire des silex, à chasser, à cultiver, mais on peut aussi apprendre une langue étrangère, la philosophie, et ainsi de suite. Or ce qui s'apprend ne relève pas du biologique, en ce sens que cela évolue à l'intérieur de la même espèce : les langues évoluent, tout comme l'outillage, les techniques d'agriculture et de chasse. Tout cela s'enchaîne à l'intérieur de soi-même, par complexification. Et l'on a effectivement affaire à quelque chose qui est l'institution symbolique, qui implique une rupture d'adhérence par rapport aux comportements naturels et programmés : il y a un écart entre les deux. Dès lors, ce qui permet l'improvisation très ponctuelle chez l'animal, devient quelque chose de beaucoup plus large, couvrant à la limite tous les comportements, qui ne sont du coup plus étudiables par l'éthologie, mais seulement par l'anthropologie physique et culturelle.

SC : C'est en ce sens aussi, si je te comprends bien, qu'il n'y a pas de société animale à proprement parler. Et ce n'est que par abus de langage – ou par métaphore – qu'on pourra parler de la sorte.

MR : Non, une ruche d'abeilles n'est pas une société : c'est un organisme collectif où les comportements sont réglés les uns sur les autres *a priori*, de manière à peu près harmonique, et cela immuablement pour telle ou telle espèce d'abeilles. Ce sont des choses qu'on pourrait travailler à partir de certains textes de Gilbert Simondon. À mon sens, c'est là que se trouve sa pertinence : il a bien compris – même s'il ne l'a peut-être pas toujours exprimé avec suffisamment de rigueur philosophique – ce qui se passe dans le développement technique et dans le statut de l'objet technique. Il explique assez bien que ce mécanisme d'auto-complexification autonome suppose la créativité humaine. Il a par exemple écrit un texte extraordinaire sur l'évolution de

l'exploitation minière du 17^{ème} au 19^{ème} siècle, et où il analyse la façon dont l'exploitation minière s'est pour ainsi dire perfectionnée, du point de vue capitaliste, c'est-à-dire en offrant un meilleur rendement par rapport au capital matériel et humain investi ; c'est-à-dire par exemple, comment on a pu passer de rails en bois à des rails en fer ; comment on est passé des chevaux à une machine automotrice ; comment on a réussi à creuser des galeries : car c'est quelque chose où tout se tient, en fait. Il a aussi écrit un texte intéressant sur l'évolution du moteur à explosion.

Philosopher avec Kubrick...

SC : Ce passage à l'humanité est évidemment profondément énigmatique : c'est presque une question métaphysique, en ce sens qu'on essaie de le comprendre dans ses données mêmes sans pouvoir les interroger par ailleurs. À ce propos, j'aimerais évoquer le film de Stanley Kubrick : *2001, l'Odyssée de l'espace*, et en particulier cette fameuse scène où un singe prend pour la première fois un os et s'en sert comme d'un outil. On se souvient aussi qu'il lance ensuite l'os en l'air, lequel se transforme alors...

MR : ... en satellite artificiel. C'est un très grand film, en effet, et la scène que tu évoques est un véritable coup de génie ! On y voit bien le moment d'hésitation qu'il y a dans la découverte, l'idée, l'illumination ...

SC : Cependant, on sait bien que cela ne s'est pas passé comme ça...

MR : Non, tel que c'est représenté, c'est évidemment un mythe. C'est une espèce de condensé de quelque chose qui a dû se dérouler très lentement au fil de millénaires, et on ne sait d'ailleurs pas comment. Du reste, l'écart dont on parlait, Kubrick le figure par cette fameuse stèle que les singes touchent avec crainte et fascination, dans la mesure où elle est absolument artificielle. Elle représente donc, en un sens, l'écart qui s'introduit : c'est une façon de figurer de façon mythologique l'écart lui-même, d'où vient l'hominisation.

SC : Cette stèle qu'on retrouve tout au long du film, et dont l'apparition marque à chaque fois un passage ou une transition fondamentale, un moment où l'écart se remet en jeu ... On ne peut pas dire qu'il se creuse...

MR : Non, cela n'aurait pas de sens : il ne s'agit pas d'un écart qui devient plus grand - l'écart n'est ni spatial ni temporel.

SC : On dirait plus exactement qu'il se schématise.

MR : Oui, et il produit donc de la temporalisation en se rythmant : temporalisation nécessaire à la distribution temporelle de différentes étapes, par exemple, dans les gestes techniques. On commence à tailler par tel choc sous tel angle, puis on continue par tel autre choc sous tel autre angle, et ainsi de suite. C'est ce qui fait qu'on peut voir des silex tellement travaillés dans certains sites préhistoriques : ils enlevaient par choc des lamelles de silex, progressivement, mais dans un ordre précis ! Et on peut d'ailleurs distinguer, un peu de la même manière que les géologues et les

archéologues, différentes industries de différentes époques, pour finalement arriver à la technique de la pierre polie.

La révolution néolithique

MR : Cela étant, ce qui me semble encore plus extraordinaire et plus complexe, c'est la révolution néolithique, qui commence quelque part vers 10 000 ans avant notre ère, et qui concerne d'abord la *domestication* à la fois du végétal et de l'animal. Comment a-t-on par exemple réussi à sélectionner des graines de certaines graminées pour en faire des graines de blé, d'orge, d'épeautre, et les cultiver en champs, c'est-à-dire les planter, les récolter, les stocker, et en tirer un certain nombre pour les ressemer et recommencer ? C'est quelque chose de fabuleux, quand on y pense : comment peut-on en arriver là ? Comment peut-on même en avoir l'idée ? Il est vraisemblable qu'à l'époque paléolithique, les hommes se nourrissaient de baies, de végétaux et d'animaux qu'ils chassaient. Qu'est-ce que cela implique comme transformation, puisque l'espèce biologique est déjà là ? C'est rien de moins que le commencement du processus de civilisation au sens actif (*civitas, polis*). Qu'est-ce que cela implique comme transformation sur les structures ou les représentations mentales, comme le disent les anthropologues ? Car si l'on commence à cultiver des champs, comme dit Husserl, il faut les tracer, les défricher, labourer : c'est un processus d'une grande complexité, même si tout cela nous paraît aujourd'hui vraiment trivial. Mais cela n'a pas existé de toute éternité. Prenons un autre exemple : comment faire pour passer, par je ne sais quelle hybridation, du loup au chien ? Et comment faire pour sélectionner les races de chiens : les chiens d'alarme, les chiens d'arrêt, les chiens de chasse, et même les chiens pour différents types de chasse ? Tout cela remonte à 10 000 ans ! De la même manière, comment sélectionner les races de chevaux ? Car ce sont essentiellement les chiens et les chevaux que les hommes ont domestiqués, même si les asiatiques et les africains (cf. les carthaginois) ont aussi domestiqué les éléphants. Comment a-t-on pu faire ? Cela suppose un nombre d'opérations qu'on peut pressentir, mais qu'on ne comprend pas.

SC : Car cela suppose aussi une certaine organisation : il s'agit forcément du fruit du travail d'une collectivité organisée. Cela suppose donc déjà un certain type de société. On rencontre donc, en même temps, le problème politique.

MR : Tout à fait. Ce n'est pas un hasard si la révolution néolithique s'accompagne de l'institution du despotisme. Il y a un roi entouré d'une cour, d'une caste militaire, d'une caste de prêtres, et de fonctionnaires qui sont là pour chercher le surplus de richesses produit par les paysans pour faire vivre le roi, sa cour, les militaires et les prêtres – et cela, selon différents types d'organisations, d'institutions, à chaque fois très complexes et très différenciées. C'est une chose qui n'existait vraisemblablement pas avant la révolution néolithique. Vraisemblablement : car on ne fait que le présupposer. En fait, on n'en sait rien ! Qu'y avait-il ? Sans doute des petits groupes humains plus ou moins nomades, comme il y en a encore en Afrique. Et s'il y avait de la culture, c'était de la culture sur brûlis : on brûlait pour obtenir de l'engrais, puis on plantait. Mais de la culture sur brûlis à l'agriculture proprement dite, il y a un saut, qui se marque par la sédentarisation. S'il y a un royaume, il est sédentaire. Il y a une capitale : on commence à construire des bâtiments destinés à durer, d'abord en

bois ; puis avec l'accroissement des richesses, en pierre. Et ainsi de suite : c'est extrêmement complexe... Et cette civilisation qui est née de cette révolution néolithique est précisément en train de mourir, aujourd'hui. On s'en aperçoit. L'agriculture est devenue une industrie capitaliste, et la campagne une abstraction pour touristes urbains : c'est de la terre à rendements agricoles et à lotissements. Et tout cela avec des mœurs existantes plus ou moins hybrides. Pour envisager le début d'un traitement de tous ces problèmes, il faudrait entrer dans le champ de l'anthropologie culturelle qui est hélas tari comme une source, parce que ce monde capitaliste qu'on appelle mondialisé, *détruit littéralement* toute autre culture que lui-même. D'où un très relatif soulagement des misères corrélatif d'une hypersophistication technologique, et d'une profonde désorganisation sociale ; la violence change de statut, la barbarie s'étend partout plus ou moins. Il y a perte du sens et de la mesure, parce qu'il n'y a plus de mesure : on ne sait plus qui est qui, qui agit pour qui et pour quoi ... Cela étant, il n'y a aucune nostalgie dans ce que je dis : je constate seulement. La « mondialisation » est l'euphémisme convenu pour l'homogénéisation (« l'homme unidimensionnel » de Marcuse), quelles que soient, à la limite, les régions du monde. *Cauchemar*, ou *enfer* d'un « monde » sans dehors, de mégapoles, où tuer est un acte indifférent, au plus une « donnée statistique ». Plus de *polis*, donc plus de politique, plus de lien humain, mais régulation aveugle, instrumentée d'amalgames « humains » par des artefacts informatiques tendant à « marcher tout seuls ». Comme si, ayant fini de s'auto-domestiquer par la technologie de l'information et de la communication, la thèse de Leroi-Gourhan reprenait vigueur : complètement auto-objectivé dans ses prothèses machiniques, voué à toutes les addictions que celles-ci entraînent, l'homme ne disposerait plus d'aucun degré de liberté, de plages vides où pourrait s'effectuer la temporalisation – le langage et le sens. Auto-domestication achevée par auto-saturation : l'homme intégralement *domestiqué*. *Terrible utopie négative* ! Mais j'arrête ! Car c'est la fin de la Terre et du genre humain, vers laquelle nous semblons aller comme par une fuite en avant, dans le vide. Qui donc arrêtera cette folie collective ? Telle est l'immense question qui se pose à nous, pour la première fois avec extrême gravité, dans l'Histoire, et à l'échelle planétaire (et je n'ai pas parlé de notre apparente obstination à détruire notre « écosystème » de façon irréversible).

Pour aller plus loin :

Jakob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain* suivi de *La théorie de la signification*, 1934 ; trad. fr. éd. Denoël, 1965 ; éd. Pocket, coll. Agora, 2004. - Rééd. sous le titre *Milieu animal et milieu humain*, Rivages, 2010

Élisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'humanité*, Fayard, 1998.

Martin Heidegger (trad. Roger Munier, postface *Lettre à Jean Beaufret* de 11/1945), *Lettre sur l'humanisme - Über den Humanismus*, Paris, Aubier éditions Mouton, coll. « bilingue », 1970.

Marc Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Jérôme Millon, Grenoble, 2014.