

Prépas
commerciales
2021

L'animal

Christophe Cervellon



L'animal



COLLECTION « MAJOR »

L'animal

Christophe Cervellon

Belin:
ÉDUCATION

Le code de la propriété intellectuelle n'autorise que « les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » [article L. 122-5] ; il autorise également les courtes citations effectuées dans un but d'exemple ou d'illustration. En revanche « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » [article L. 122-4]. La loi 95-4 du 3 janvier 1994 a confié au C.F.C. (Centre français de l'exploitation du droit de copie, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris) l'exclusivité de la gestion du droit de reprographie. Toute photocopie d'œuvres protégées, exécutée sans son accord préalable, constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

ISBN 979-10-358-1477-9

Dépôt légal – juin 2020

© Éditions Belin / Humensis, 2020

170 bis, boulevard du Montparnasse, 75014 Paris

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS « PAUVRE HÈRE ! »	7
CHAPITRE 1 A COMME ANIMAL (RATIONNEL)	11
1. L'homme comme animal rationnel	11
1. <i>Le sens de zôon, p. 12</i> • 2. <i>Le sens de logos, p. 14</i>	
2. L'homme distingué des animaux	17
3. Le mot « animal » et ses étymologies latines	21
4. La frontière à géométrie variable entre l'homme et l'animal	25
5. Quelle frontière entre l'homme et l'animal ?	31
CHAPITRE 2 B COMME BALEINE <i>MOBY DICK</i> OU LES THÉMATIQUES DE L'ANIMALITÉ	41
1. La fascination entre science et poésie	41
2. Les valorisations contradictoires de l'animal	43
3. Beauté, moralité, intelligence, drôlerie	50
4. Monde animal et monde humain	55
5. Le combat : lutte pour la vie, chasse et jeux sanglants	60
1. <i>La lutte pour la vie, p. 60</i> • 2. <i>La chasse, p. 62</i> • 3. <i>Le jeu sanglant, p. 64</i>	
6. Métaphore	69
7. Métamorphose : « devenir animal »	75
8. L'Homme et le loup : synthèse	81

CHAPITRE 3 LE SENS DE L'ANIMAL : ARCHE DE NOÉ OU ZOOPOLIS	83
1. La place de l'animal dans la Bible et chez les anciens Grecs	85
1. La Bible : domination et destin commun, p. 85 • 2. Les Métamorphoses d'Ovide et leur interprétation hégélienne, p. 91	
2. Les débats philosophiques	102
1. La querelle des bêtes dans l'Antiquité : stoïciens et sceptiques, p. 103 • 2. La querelle des bêtes à l'époque moderne : Montaigne (1533-1592), p. 106 • 3. La querelle des bêtes à l'époque moderne : Descartes (1596-1650), p. 110 • 4. La sensibilité de l'animal, l'objection majeure à Descartes, p. 122	
3. Arche de Noé ou Zoopolis : la question difficile de l'Éthique animale	140
1. Un droit naturel fondé sur la puissance ?, p. 143 • 2. Un droit naturel fondé sur la raison ?, p. 145 • 3. Un droit naturel fondé sur une sensibilité commune ?, p. 146 • 4. « L'éthique animale » : intérêts et droits dans une zoopolis à construire, p. 148 • 5. L'homme responsable de l'animal, parce que responsable de lui-même, p. 160	
CONCLUSION RÉ-ENVISAGER L'HOMME ET L'ANIMAL ...	165
1. Monde humain et mondes animaux	165
1. L'animal est-il « pauvre » en monde ?, p. 165 • 2. L'animal entre anthropomorphisme et anthropocentrisme : difficile éthologie, p. 170 • 3. L'animal en perspective, p. 177	
2. Le problème du langage animal : peuvent-ils nous répondre ?	182
3. Repenser la liberté humaine	186
INDEX DES NOMS DE PERSONNES	191
BIBLIOGRAPHIE	195

« PAUVRE HÈRE ! »

L'homme mange des animaux depuis peut-être un peu plus de 2 millions d'années que nos ancêtres ont cessé d'être frugivores et ont commencé à chasser ; il lui arrive d'en sacrifier à ses dieux ou à sa science, mais il trouve aussi souvent auprès d'une « bête » l'affection et la douceur que le monde lui refuse parfois. Comme l'affirmait d'une manière désabusée (désespérée) Mariano José de Larra, écrivain espagnol du XIX^e siècle :

« Celui qui n'a jamais possédé un chien ne sait pas ce que c'est que d'aimer ou d'être aimé ¹ ».

À première vue, l'animal est à la fois comme une chose (que je peux et dois détruire pour manger, pour me soigner, pour me vêtir) et comme un substitut d'humain, qui me protège, qui me reconforte et à qui, à l'occasion, je parle et qui semble, à l'occasion toujours, me comprendre. Entre ce qui est presque une chose et le presque humain, quasi-objet ou quasi-personne, l'animal est un entre-deux que l'homme a du mal à penser. À trop souligner la proximité de l'animal et de l'homme, c'est l'attitude de l'homme vis-à-vis des animaux qui devient alors globalement criminelle : que « d'hécatombes », de « boucheries », voire de dératisations dans l'Histoire ! Depuis le livre de Peter Singer, *Animal Liberation* ², la question de l'éthique animale, de la revendication d'un bien-être inédit dans les élevages jusqu'à l'abolition pure et simple de tout régime carnivore, est posée de manière de plus en plus insistante à nos sociétés, au point que certains considèrent que les thèses animalistes ou anti-spécistes, que nous étudierons plus loin, ne

1. Cité par Arthur Schopenhauer, *Fragments sur l'histoire de la philosophie*, trad. A. Dietrich, 1912.

2. Peter Singer, *La Libération animale* [1975], trad. fr. Louise Rousselle, Payot, 2012 (*Animal Liberation*, The Bodley Head, Londres).

constituent pas tant une révolution morale et juridique¹, qu'elles ne font en réalité courir un risque grave au respect de la dignité humaine, à notre survie économique et à l'intelligence de notre vivre-ensemble, voire au simple bon sens². Le débat entre les uns et les autres est souvent passionné, toujours passionnant... Le spécisme, comme beaucoup le prétendent aujourd'hui, ne serait-il pas une forme ultime et surnoise de racisme ?

« Le spécisme peut être défini comme l'idée selon laquelle l'espèce à laquelle appartient un être vivant constitue en soi un critère de considération morale. Concrètement, cela veut dire que vous êtes spéciste si, pour la simple raison qu'ils ne sont pas humains, vous estimez que des animaux peuvent être exploités et tués juste pour votre consommation ou vos loisirs³. »

Il ne s'agira pas ici de trancher un tel débat, tant il est vif, mais de très modestement y introduire. Peut-on vraiment utiliser les animaux ? Ne risque-t-on pas de rendre notre propre vie invivable par un respect excessif de celles des bêtes, en les considérant par exemple comme ayant des droits et des intérêts assimilables à ceux des humains dans une *polis* à repenser entièrement comme « *zoopolis* », comme l'ont proposé en 2011 Sue Donalson et Will Kymlycka⁴ ? Pire encore : nous risquons, en aimant trop les bêtes, d'oublier pourquoi la vie d'un homme vaut plus, ou autrement, que celle de tout autre vivant. Mais, au rebours, à trop reléguer l'animal dans la sphère des choses, nous manquerions, semble-t-il, à une humanité élémentaire qui exige que nous prenions soin d'être souvent plus démunis que nous, et que nous ne nous acharnions pas cruellement sur eux. Il est inutile de revenir ici sur les atrocités gratuites par lesquelles l'homme a fait couler « le sang des bêtes⁵ ». La souffrance animale sert même de modèle pour décrire l'humiliation qui frappe parfois les hommes, depuis le « pauvre hère⁶ »

1. Cf. Corinne Pelluchon, *Manifeste animaliste*, Alma Édition, 2017.

2. Cf. Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset, 1992 ; Jean-Pierre Digeard, *L'animalisme est un anti-humanisme*, CNRS Édition, 2018 ; Jean-François Braunstein, *La philosophie devenue folle. Le genre, l'animal, la mort*, Grasset, 2018.

3. Thomas Lepeltier, Yves Bonnardel, Pierre Sigler (dir.), *La Révolution antisépéciste*, Puf, 2018 (Kindle 70-73).

4. Sue Donalson et Will Kymlycka, *Zoopolis. Une théorie politique des droits des animaux* [2011], trad. fr. Pierre Madelin, Alma Édition, 2016.

5. Robert Delort, *Les animaux ont une histoire*, Seuil, 1984, p. 180-181.

6. Même si, étymologiquement, le meune cerf, le « daguet », n'a sans doute aucun rapport avec ce substantif peu valorisant, qui vient peut-être par dérision de la « haire » du pèlerin miséreux... L'équivocité du mot est comme une mise en abîme d'un problème : la

jusqu'à l'agneau biblique qu'on mène chez Isaïe à l'abattoir... À la fin du *Procès* de Franz Kafka, tel que le texte nous est parvenu, devant les deux hommes qui viennent le tuer, K, « le héros », a ainsi pour dernier mot :

« Comme un chien ! »

« Comme un chien » : fidèle « comme un chien », aimant « comme un chien » pour Larra, ce n'est certes pas la même chose qu'être traité « comme un chien » pour Kafka. Un chien, ce n'est pas un homme, c'est beaucoup moins qu'un homme. Mais un chien peut aussi nous consoler des hommes. Les animaux sont ainsi, pour nous, comme des extrêmes prochains (un frère, et parfois mieux qu'un frère), des « frères inférieurs » (Michelet) ou des « frères d'en bas » (Clemenceau), et l'extrême lointain, ce à quoi l'homme ne doit jamais être réduit. Mais contre la mort indigne, inhumaine ou bestiale, de tant d'êtres humains maltraités, ne faudrait-il pas invoquer « un certain refus de renoncer à ce que l'homme s'est raconté sur lui-même dans ses moments d'euphorie ¹ » (R. Gary), le sentiment d'une dignité humaine malgré tout particulière ?

D'ailleurs, l'animal est-il un concept univoque ? Peut-on mettre dans le même « sac de Scapin » taxinomique un moustique, un rat, un chien, un loup, un Grand Singe ? Ne faudrait-il pas plutôt parler des « animaux » dans leur singularité irréductible, selon leurs unités spécifiques (ne pas faire comme si chien et loup étaient finalement les mêmes) et selon leurs unités numériques (ne pas faire comme si les individus d'une même espèce exemplifiaient nécessairement les mêmes conduites, les mêmes atavismes héréditaires). L'animal est moins un concept clarifiant qu'un mot à la signification bien obscure, et Derrida lui préférerait ainsi le vocable « animots » car ce dernier terme rappelait autant la diversité rebelle des animaux que la subsomption ou l'intégration brutale et artificielle d'une telle diversité par la force du seul

confusion possible, poétique ou bien très vulgaire, des significations proprement humaines et proprement animales. On pensera au titre du roman de Marie Darrieussecq *Truismes* (1996), qui joue à la fois sur le « truisme » rhétorique et sur le « devenir truie » d'une femme. Entre « truie » et « truisme », il n'y a pas plus de rapport qu'entre un jeune cerf et un vagabond, mais comme nous l'a appris Freud notre inconscient fait sens de tous les jeux de mots...

1. Cité par Firyel Abdeljaouad, dans son *Commentaire aux Racines du Ciel de Romain Gary*, Gallimard, Folio, p. 157.

langage humain. L'animal est un mot, et ce mot masque des différences qui défient toute unification conceptuelle trop rapide.

« Oui, l'animal, quel mot !

C'est un mot, l'animal, que des hommes se sont donnés le droit de donner [...]. Ils se sont donnés le mot pour parquer un grand nombre de vivants sous ce seul concept : l'Animal, disent-ils. Et ils se le sont donnés, ce mot, en s'accordant du même coup à eux-mêmes, pour se le réserver, à eux les humains, le droit au mot, au nom, au verbe, à l'attribut, au langage de mots, bref à cela même dont seraient privés les autres en question, ceux qu'on parque dans le grand territoire de la bête : l'Animal ¹ ».

Pour précisément clarifier le rapport de l'homme à l'animal, à ce prochain qui est en même temps un lointain, à ce presque-humain qui est en même temps traité comme une quasi-chose, nous procéderons d'abord en plusieurs temps. Premièrement, nous étudierons la définition la plus classique de l'homme : l'homme, dit-on parfois, est un « animal rationnel ». Comment comprendre cette proposition ? Puis, nous explorerons l'une des œuvres les plus classiques qui mettent en scène le rapport trouble de l'homme et de l'animal, le roman de Herman Melville : *Moby Dick*. Nous espérons montrer sur un exemple précis et qui appartient à notre imaginaire (quoi de plus « hollywoodien » – digne des *Dents de la mer* ! – que des hommes courageux pourchassant sur l'océan une baleine tueuse ?) combien peut être troublante la « rencontre » (à tous les sens de ce mot, depuis la rencontre d'un obstacle jusqu'à l'aveu d'une forme de similitude) de l'homme et de l'animal. Nous tenterons enfin de synthétiser ce que nous aurons appris les deux voies – l'une plus philosophique, l'autre plus littéraire – que nous aurons ouvertes avant de retrouver, mais autrement posée, notre question initiale : celle de la dignité singulière de « l'animal humain ».

1. Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, 2006, p. 54.

A COMME ANIMAL (RATIONNEL ¹)

Quoi de plus naturel que de réfléchir sur le rapport de l'homme et de l'animal dès lors qu'on se souvient que la définition la plus courante de l'homme est d'être un « animal » doué de raison ! Et il est vrai que l'Occident médiéval latin et, par le truchement de l'Occident médiéval latin, nous-mêmes avons reçu de la tradition aristotélicienne et stoïcienne la définition de l'homme comme animal raisonnable (*animal rationale*²). L'homme serait un animal comme les autres, à ceci près qu'il se distinguerait de tous les autres par la faculté de raisonner... Mais cette définition induit en erreur : la compréhension en français moderne de l'expression « animal raisonnable », qui transpose le latin *animal rationale*, lequel traduisait le grec *zôon logon ekhon*, perd malencontreusement le sens primitif de la formule.

1 | L'HOMME COMME ANIMAL RATIONNEL

Certes, pour Aristote, l'homme appartenait bien au genre animal (*zôon*) et se distinguait bien des autres animaux par une différence dite spécifique (différence qui faisait de l'homme une espèce à part) : le

1. Nous faisons ici un clin d'œil à *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (interviews réalisées et filmées en 1988-1989 à l'instigation de Claire Parnet, réalisation Pierre-André Boutang, éd. Montparnasse, 2004), qui commence par « A comme Animal ». Outre son hostilité bien connue (mais provocatrice) aux chiens et aux chats, Deleuze y rappelle qu'il faut bien distinguer *le rapport humain à l'animal*, qui est détestable car il « familiarise » l'animal, et les *rapports animaux à l'animal*, qui sont fascinants « même chez les chasseurs » (*sic*), quand les territoires humains et animaux se connectent et se réinventent de manière « excentrique » (*outlandish*, pour reprendre le terme de Melville). Nous reprendrons plus loin ces concepts du « devenir animal » et du « territoire », tels que théorisés dans *Mille plateaux*, pour comprendre que l'écrivain, comme Kafka ou Gary, « est un sorcier parce qu'il vit l'animal comme la seule population devant laquelle il est responsable » (Hofmannsthal).

2. Comme le dit Albert le Grand, philosophe et théologien du Moyen Âge dans *Quinze problèmes contre les averroïstes* (vers 1269) : « La différence ultime de l'homme <qui

logos. Mais encore faut-il savoir ce qu'Aristote entendait précisément par *zôon* et par *logos*.

1. Le sens de *zôon*

Par *zôon*, Aristote n'entendait pas ce que nous entendons spontanément en français par « animal », c'est-à-dire une liste qui va du protozoaire à la baleine, et qui mêle indistinctement l'animal féroce (le tigre), l'animal domestique (le mouton) et l'animal de compagnie (le chat), ou encore les animaux terrestres, marins, aériens. Pour désigner l'animal domestique, le grec avait un vocable (*agriôs* ou plus précisément *hèmeros* pour la bête apprivoisée) bien distingué de *thèrion*, l'animal sauvage. *Zôon* ne signifie donc pas, comme notre « animal », la cage ou le tiroir où nous rangeons ce qui a des plumes, des pattes ou des antennes, comme une super-classification où le chien n'est pas distingué du loup. Par *Zôon* (vivant), il fallait entendre tout ce qui participait de la *Zoè*, le mouvement vital, ce qui distingue l'inerte ou la chose, de l'acte de même de vivre, de se développer, ou de s'automouvoir. En ce sens, pour Aristote, rien n'est plus vivant (et conséquemment « animal ») que Dieu... Si *Zôon* est plus correctement traduit par « vivant » que par « animal » – ce qui explique que les dieux puissent être dits des *zoa* –, il faut cependant souligner que *zôon* ne recouvre pas tout ce que le français appelle « vivant ». Les plantes, par exemple, ne sont pas des *zoa*, mais des *phuta* (de *phusis*, « la nature »).

Le vivant, c'est la vie en mouvement, mais une vie en mouvement immédiatement sensible à elle-même, ce qui autorisera Aristote à dire que les animaux qui ont le « sens commun » sentent qu'ils sentent, sans avoir pourtant aucune intelligence de leurs sensations. Si le terme de « conscience » est un terme bien complexe, comme nous le reverrons, il faut comprendre que, chez Aristote, le « sens commun » (qui relève de la « fantaisie », ou encore de « l'imagination » que nous partageons avec les autres animaux), nous permet de sentir que nous sentons, de constituer des images et de les organiser (partie estimative ou imaginative de « l'âme » qui anime le vivant en général), sans faire pour cela appel aux fonctions supérieures de l'intelligence (la capacité de produire des concepts abstraits, de les lier et de les articuler dans un raisonnement en

caractérise l'espèce humaine de toutes les autres espèces d'êtres vivants> est précisément la pensée : tel est l'enseignement unanime des stoïciens et des péripatéticiens <i.e. l'école d'Aristote> »

forme). Si nous avons conscience que nous sentons, ce n'est pas pour Aristote parce que nous sommes les seuls vivants à avoir conscience de nous-mêmes, comme le dira Descartes, ou que nous sommes les seuls à pouvoir faire des mathématiques, mais parce que sentir, c'est sentir qu'on sent, ou ce n'est plus rien sentir du tout... Comme l'explique Aristote dans son *De Anima* :

« Comme nous sentons que nous voyons et entendons, il faut absolument que ce soit ou par la vue, ou par un autre sens, que l'on sente que l'on voit » (425b12).

Mais voir qu'on voit, cela suppose la faculté de ressentir encore sensiblement ce que nous sentons, sans pour autant faire intervenir la médiation d'une prise de conscience réflexive (une vision ou une inspection intellectuelle de ce qui est vu), comme le précise très clairement le *De Somno* (II, 455) :

« Mais d'autre part, chaque sens remplit à la fois une fonction spéciale et une fonction commune. La fonction spéciale à la vue c'est de voir, à l'ouïe d'entendre ; et de même pour les autres sens. Mais il y a de plus une faculté commune qui accompagne tous les sens, laquelle tout ensemble voit, entend et sent. Ainsi, ce n'est certainement pas par la vue qu'on voit que l'on voit. Certes si l'on juge, et si l'on peut juger que les saveurs douces sont autres que les couleurs blanches, ce n'est pas par le sens du goût ni par celui de la vue, ni même par les deux réunis ; c'est uniquement par une certaine partie de l'âme commune à tous les organes sans exception » (traduction Saint-Hilaire)

Et cette « *sentience* », pour reprendre un mot anglais qui indique ce « ressenti » de la sensation sans impliquer nécessairement une conscience claire et distincte de mon identité dans le temps ni des propriétés de ma nature, est évidemment pour Aristote le partage de tous les « animaux » supérieurs, ou complexes, à tout le moins de ceux qui ont manifestement une forme de sensation (car l'animal est d'abord défini par Aristote par le « toucher » : c'est le toucher, passif et moteur, qui distingue l'animal de la plante, en tant qu'il est puissance d'être affecté et de révéler/réveiller ainsi autour de nous un champ de possibles) et de mémoire (ce qui ne signifie pas la « réminiscence » des souvenirs, c'est-à-dire la capacité de les organiser *logiquement* et *chronologiquement* dans un temps balisé, mais la capacité toute simple de les conserver comme « dispositions » à agir et à mieux sentir, avec la profondeur de l'expérience acquise).

Dans le *De memoria et reminiscentia*, Aristote distingue ainsi la *mneme*, la « mémoire » de traces, commune à l'homme et à l'animal, et qui peut se trouver spectaculairement chez les êtres humains les plus grossiers du moment qu'ils ont le sentiment de « l'avant » et de « l'après », et l'*anamnésis*, qui suppose la faculté de juger, de déduire, de raisonner selon des dates, et qui donc suppose une temporalité intellectuellement construite. Seule cette dernière « mémoire intellectuelle » est un privilège humain puisqu'elle suppose une réflexivité qui est plus que « le sentiment » du temps qui passe. De quoi l'animal se souvient-il ? La question est d'importance, dès lors que la culture implique une mise en forme de l'expérience passée... Et cette question importante est d'ailleurs si complexe que F. de Waal multiplie encore aujourd'hui les affirmations prudentes dans *Sommes-nous trop bêtes pour comprendre l'intelligence des animaux* :

« De tous les aspects de la cognition évolutive, le rapport qu'ont les animaux avec le temps est peut-être le plus ésotérique et le plus difficile à appréhender. La terminologie change régulièrement et les débats sont féroces¹ ».

Pour Aristote, si l'animal a de la mémoire, il n'a pas la mémoire qui fait la profondeur spirituelle de l'homme ; de même, s'il sent qu'il sent, si le « sens commun » est une fonction « animale », comme l'imagination, il faut quelque chose *de plus* que le mouvement sensible de la vie pour produire une représentation intellectuelle et abstraite de ce qui est vécu. Il faut du *logos*.

2. Le sens de logos

Secondement donc, par *logos*, la langue grecque entendait d'abord l'idée de parole, mais d'une parole qui à la différence du *mythos*, aurait moins raconté des fictions ou des fables qu'elle n'aurait dit la vérité (*aletheia*) même des choses. Ainsi, à côté de cette idée de parole en prise sur la vérité, le *logos* a-t-il signifié la raison ou le calcul, ce qui fait qu'on parvient à la vérité par un raisonnement « mental », qu'il s'agisse de philosophie ou des bons comptes d'un banquier. De l'idée d'*expression* orale (le *logos* comme parole, discours, langage), le grec est ainsi passé

1. Frans de Waal, *Sommes-nous trop bêtes pour comprendre l'intelligence des animaux ?* Les liens qui libèrent, 2016, p. 262. Nous y reviendrons en fin d'ouvrage : si l'animal ne vit pas dans le même monde que nous, et qu'il est « pauvre en monde » (Heidegger), c'est aussi qu'il n'existe pas dans la même temporalité que nous. L'animal *vit* le temps dans lequel nous *existons*.

insensiblement à l'idée d'une maîtrise intelligente de la pensée, notamment par le moyen de concepts, *expressions* du vrai.

Lors donc que la tradition aristotélicienne affirme que l'homme est un animal rationnel, cela ne signifie pas que l'homme serait comme un âne (un animal) sur lequel on aurait greffé un cerveau (une raison). Mais si l'homme est un vivant doué de *logos*, cela signifie que le *logos* se manifeste en l'homme comme l'expression la plus haute que la vie puisse trouver en lui. En l'homme, la vie a pour sommet l'intelligence ; la vie se traduit non seulement par les fonctions que l'homme a en commun avec les autres êtres vivants, mais c'est sous forme d'intelligence que l'homme est le plus pleinement vivant. Loin donc de voir entre l'animalité de l'homme et sa rationalité une solution de continuité, un hiatus (comme si l'homme était un être hybride mi- animal, mi- intellect), il y a au contraire comme un couronnement de la vie dans l'activité de connaissance qui caractérise proprement l'homme. L'homme n'est pas un être double, avec une partie relevant de l'animal (comme nous le comprenons en français : un âne ou un singe) et une partie relevant de la raison ; l'homme est le plus totalement animal ou *zôon*, comme le comprend le Grec, c'est-à-dire « vivant », lorsqu'il actualise la fonction la plus haute de son être : penser. De même que se nourrir, croître, se mouvoir sont des expressions de la vie chez les vivants, l'homme a, en plus de tout cela, pour expression propre de cette même vie, la connaissance.

Il fallait souligner soigneusement ce point, car il va au-delà d'une simple clarification de vocabulaire. En effet, avec notre acception française du mot « animal », nous comprenons la définition de l'homme comme animal rationnel, comme si cette définition affirmait que plus l'homme est un animal, c'est-à-dire plus il se laisse envahir par les fonctions animales de son être (le désir étroitement sexuel par exemple, l'*himeros* grec et non l'*hèmeros*, l'animal domestiqué !), moins il est rationnel ; réciproquement, nous entendons que plus l'homme est rationnel, moins il semble pouvoir être envahi par des réactions bassement « animales », comme la colère rageuse ou le « goût » du sang. Mais ce qu'Aristote veut nous dire est exactement le contraire : plus l'homme accomplit en lui le *logos*, plus il est « animal », comprenons bien sûr : plus il est vivant. L'homme n'est pas un ange rationnel posé sur un corps animal ; mais l'homme manifeste au *sommet* de son être, par la pensée et par la parole, ce qui en constitue la *base*, le mouvement de la vie.

Le *logos* n'est pas simplement la raison calculatoire, il est aussi parole et la parole est comme le dit Jean-Louis Chrétien une « promesse ». Elle

n'est pas simplement ce qui nous permet de promettre, mais plus profondément ce qui nous porte dans l'existence, ce qui constitue pour nous les hommes « le socle originaire » de notre rapport au monde, ce à partir de quoi nous instaurons avec les choses et avec les autres hommes l'ensemble des relations qui nous humanisent :

« Ce que la parole ne cesse de promettre [...], c'est que par elle, et par elle seulement, un homme, tout homme, peut devenir le témoin et le garant de la vérité, et que par la confiance, nous sommes tous en cela solidaires, nous répondons les uns des autres dans l'édification d'un ordre humain ¹ ».

Mais il y a bien des façons d'articuler le monde et de lui trouver un sens. Hymnes religieux, chants poétiques, discours politiques, théories scientifiques sont autant de paroles distinctes qui font entendre des voix diverses, qui se contestent, se recouvrent, s'enchaînent, s'intègrent, se déchirent, mais qui permettent à l'existence humaine de se reconnaître comme humaine. Élisabeth de Fontenay considère d'ailleurs que ce sont les modalités les plus rhétoriques du discours, la prière ou l'éloquence persuasive (et non pas la simple fonction référentielle et informative) qui distinguent d'abord le langage humain de tous les autres langages animaux.

« Ce qui manque en fin de compte aux animaux, c'est tout ce qui a trait à la croyance, à la persuasion, à l'adhésion, à la rhétorique donc. S'ils usent d'une certaine capacité de raisonner, ils ne disposeront jamais du discours, de la possibilité de prendre la parole. C'est là un registre où logique et linguistique s'articulent pour constituer l'espace public et humain de la délibération. En fait, ce serait l'éthico-rhétorique plus que le rationnel qui ferait la spécificité de l'humain. ² »

Symbolon signifie en grec « signe de reconnaissance », et on reconnaît d'abord un homme à sa capacité de parler (si ce n'est à sa parole effective), c'est-à-dire d'articuler symboliquement le monde pour autrui. Dans *Tarzan, Seigneur de la jungle* (1914) de Edgar R. Burroughs ³, le personnage éponyme reste un homme car il est non seulement capable de se nommer (c'est lui, lui seul, qui se nomme « Tarzan »), mais d'identifier les signes comme des signes : il apprendra seul à lire

1. Jean-Louis Chrétien, *Promesses furtives*, « Ce que la parole ne cesse de promettre », Minit, 2004, p. 39.

2. Peter Singer, Élisabeth de Fontenay, Boris Cyrulnik, *Les animaux aussi ont des droits*, Seuil, 2013 (Kindle 1442/3895).

3. Cf. E. R. Burroughs, *Tarzan, seigneur de la jungle*, 10/18, 1998, chapitre 7 : « La lumière de la connaissance », p. 64-76.

l'anglais dans des livres abandonnés avant de pouvoir parler ! En dépit de son invraisemblance, on comprend bien la leçon : dans notre imaginaire, tel qu'il se traduit spontanément dans la littérature de gare, l'homme a un accès privilégié aux symboles que n'a pas le singe, et ces symboles supposent un système diacritique (une distinction et une conjonction de « sèmes ») qui a l'écriture pour modèle. Certes, l'animal laisse constamment des signes et suit (ou « piste ») souvent les signes de ses congénères et de ses proies (leurs « traces » biologiques) ; mais l'homme est de surcroît capable de jouer avec ses signes, ou d'effacer ses propres traces en réinventant leurs signifiés, en créant des signes de signes (comme, exemplairement, des écritures). L'homme ne laisse pas simplement des signes en vivant, il crée des symboles vivants ; et si tout animal communique en laissant des traces, seul l'homme a une écriture qui est peut-être, comme système articulatoire qui permet toutes les réarticulations, au principe même de la parole humaine.

2 | L'HOMME DISTINGUÉ DES ANIMAUX

Pour bien comprendre ce qui distingue, pour Aristote, l'homme comme « vivant » doué de *logos* de ce que nous appelons « animaux », il suffit de lire l'un des textes les plus célèbres de l'histoire de la pensée occidentale, la première page des *Métaphysiques*, qui thématise directement la différence spécifique de l'homme par rapport aux autres êtres :

« Tous les hommes ont un désir naturel de savoir, comme le témoigne l'ardeur avec laquelle on recherche les connaissances qui s'acquièrent par les sens. On les recherche en effet pour elles-mêmes et indépendamment de leur utilité, surtout celles que nous devons à la vue ; car ce n'est pas seulement dans un but pratique, c'est sans vouloir en faire aucun usage, que nous préférons en quelque manière cette sensation à toutes les autres ; cela vient de ce qu'elle nous fait connaître plus d'objets, et nous découvre plus de différences. La nature a donné aux animaux la faculté de sentir : mais chez les uns, la sensation ne produit pas la mémoire, chez les autres, elle la produit ; et c'est pour cela que ces derniers sont plus intelligents et plus capables d'apprendre que ceux qui n'ont pas la faculté de se ressouvenir. L'intelligence toute seule, sans la faculté d'apprendre, est le partage de ceux qui ne peuvent entendre les sons, comme les abeilles et les autres animaux de cette espèce ; la capacité d'apprendre est propre à tous ceux qui réunissent à la mémoire le sens de l'ouïe. Il y a des espèces qui sont réduites à l'imagination

et à la mémoire, et qui sont peu capables d'expérience : mais la race humaine s'élève jusqu'à l'art et jusqu'au raisonnement¹ »

Trois choses sont remarquables dans ce texte : premièrement, c'est dans l'existence même de la sensation, et dans le plaisir pris à sentir, à voir, à écouter, qu'Aristote voit le signe du désir de connaître qui semble faire la grandeur et, une fois satisfait, le bonheur de l'homme. Il n'y a pas d'opposition entre la sensibilité, qui nous est pourtant commune avec les animaux, et la faculté d'apprendre où se manifeste l'intelligence humaine. En l'homme le vivant sensible trouve naturellement son accomplissement dans le vivant rationnel.

Deuxièmement, dans le chemin vers la connaissance, tous les vivants qui ont pourtant la sensation en commun ne sont pas égaux. Il existe une hiérarchie au sein de la nature ; certains animaux ont des sensations, mais ils n'ont pas de mémoire ; d'autres animaux ont, *en plus* des sensations, la capacité de se souvenir, et jouissent d'une forme d'intelligence (*phronêsis*) ; mais seul l'homme dépasse la sensation et la mémoire, parce qu'il a la faculté d'apprendre et de parvenir au savoir qu'il désire naturellement. Il y a donc une différence spécifique de l'homme par rapport à tous les autres vivants ; l'homme n'est pas réduit aux images et aux souvenirs, il a accès à l'intelligence des choses. Ainsi, même s'il y a une forme de continuité de l'animal à l'homme, il y a tout aussi bien, sur la capacité à employer la raison, un fossé très réel entre l'un et l'autre. L'animal a des besoins à satisfaire, l'homme a un désir de vérité à approfondir, et cette distinction est décisive même si, comme le fera Derrida, on peut toujours se moquer de « ceux qui veulent, désir ou besoin, croire dur comme fer à la distinction entre les deux, comme à la différence entre l'homme et l'animal » (*op. cit.* p. 83). D'ailleurs, le problème d'un « désir animal », distingué du besoin ou de la pulsion, est complexe et repose essentiellement sur la remise en question de deux présupposés : 1. le désir suppose la culture, ou à tout le moins l'accès au symbolique (l'interdit par exemple) ; 2. l'animal n'a aucun accès au symbolique et n'est qu'un être de simple nature. Que l'on réponde « non » à l'un de ces deux présupposés, et l'animal peut désirer au même sens que nous ; que l'on réponde oui simultanément à ces deux prémisses, et ce ne sera plus que par métaphore ou par une analogie vague que « désirera » l'animal. Ce qui ne signifie certes pas qu'il n'y a pas une

1. Aristote, *Métaphysiques*, trad. Victor Cousin.