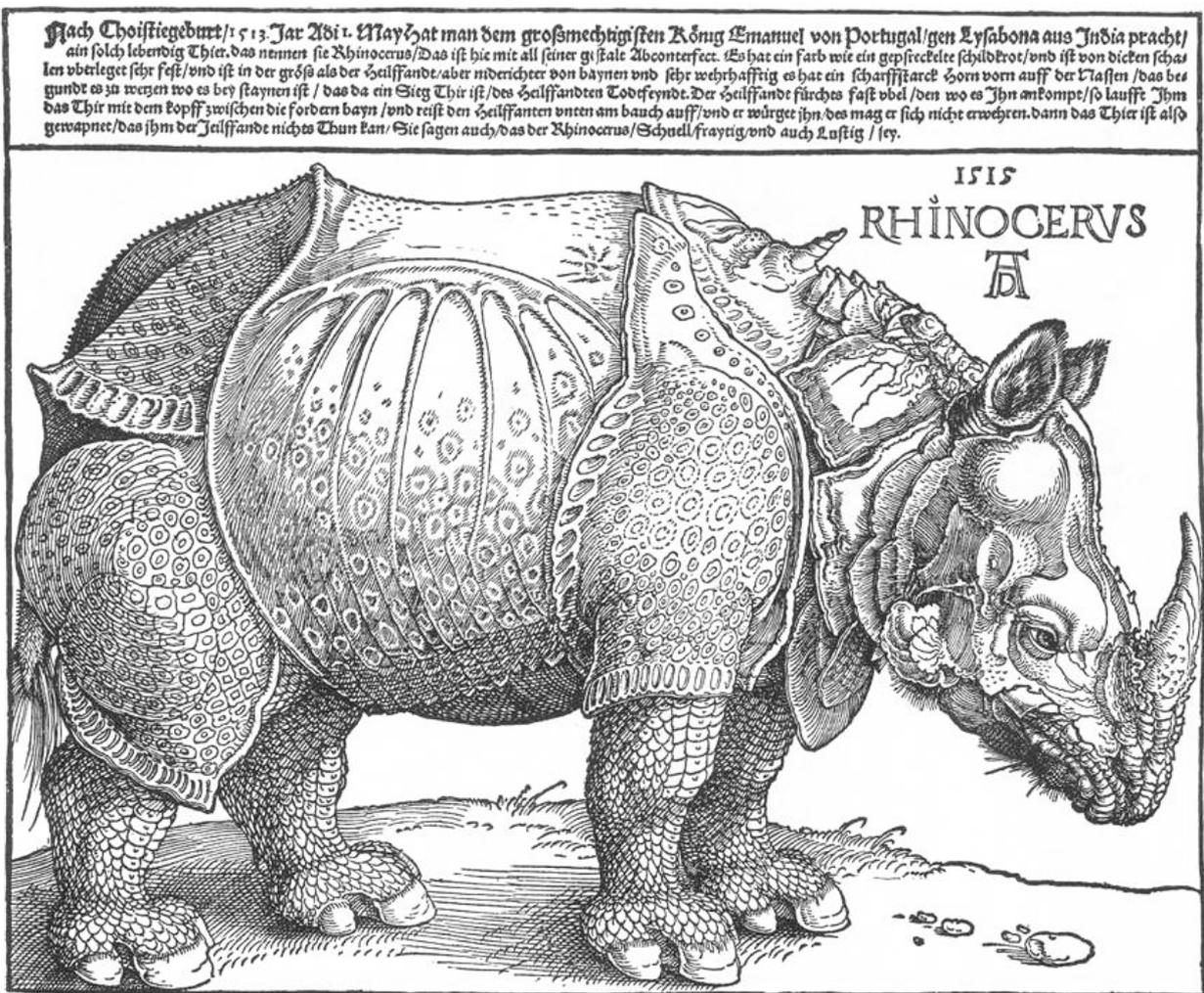




Un été
à l'ENS

QU'EST-CE QU'UN ANIMAL ?



Cours de philosophie
Nicolas DELON

Un Été à l'ENS - 24 juillet-16 août 2009

QU'EST-CE QU'UN ANIMAL ?

Un Été à l'ENS, 24 juillet - 16 août 2009
Nicolas DELON

« Qu'est-ce qu'un animal aujourd'hui ? », question simple à laquelle ce cours tentera d'apporter un début de réponse, dans une perspective à la fois contemporaine et historique, visant à dégager un statut actuel de l'animal en croisant les points de vue de plusieurs disciplines. L'interrogation, philosophique, se nourrira de l'apport de l'éthologie, de l'anthropologie, de l'éthique animale mais aussi d'exemples historiques, esthétiques, littéraires et quotidiens. Au travers de ce cours, c'est un concept pluriel de l'animal comme nœud de savoirs et de relations qu'on tentera d'élaborer. Le cours comportera trois dimensions présente à chaque séance. 1) Une présentation globale des enjeux divers de la question : grandes conceptions et grands auteurs. 2) Une étude de quelques textes remarquables issus de divers champs du savoir, que l'on discutera en groupe. 3) Une discussion autour de cas (juridiques, scientifiques, esthétiques). La participation y sera essentielle. Il y aura sept séances. Certaines demanderont une petite préparation : lectures, réflexion, afin de permettre une participation active au cours. Les textes de la brochure devront donc être lus avant la séance, ainsi que de nouveaux textes qui seront distribués à chaque séance. Les ouvrages cités en bibliographie permettent d'approfondir les questions que nous aurons rencontrées, ils récapitulent les références que j'utilise. Il ne s'agit pas de lectures obligatoires.

SOMMAIRE

Leçon 1 : Introduction.....	2
Leçon 2 : Les animaux sont-ils des machines ?.....	3
Leçon 3 : Les animaux ont-ils des droits ?.....	4
Leçon 4 : Vivre avec les animaux.....	5
Leçon 5 : Parler de l'animal.....	6
Leçon 6 : Représenter l'animal	7
Leçon 7 : L'animal et le réel.....	8
Annexes	9

LEÇON 1 : INTRODUCTION

De l'homme, de l'animal et du vivant. L'animal est-il plus qu'une plante et moins qu'un homme ? L'animalité est-elle un concept biologique ? L'animal comme nœud de connaissances, de relations et d'usages. Comment parler de l'animal ? Quelles sont les sciences de l'animal ?

Bibliographie : recueils, ouvrages généraux

CYRULNIK B. (éd.), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, 1998

FERRY L. et GERMÉ C. (éd.), *Des animaux et des hommes*, Paris, LGF, 1994

FONTENAY E. DE, *Le silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998

FONTENAY E. DE, *Sans offenser le genre humain*, Paris, Albin Michel, 2008

JEANGÈNE VILMER J.-B., *Éthique animale*, Paris, PUF, 2008

NOUËT J.-C. et CHAPOUTHIER G. (éd.), *Humanité, animalité : quelles frontières ?*, Paris, Connaissances et Savoirs, 2006

LEÇON 2 : LES ANIMAUX SONT-ILS DES MACHINES ?

Le doute de Montaigne¹ et le modèle théorique de Descartes (Annexe 2.1)

La critique de l'animal-machine

Dominique Lestel

Le renouveau pratique de l'animal-machine

Catherine Larrère

Les animaux pensent-ils ?

Donald Davidson ; John McDowell ; Joëlle Proust

Pour aller plus loin

DAVIDSON D., *Paradoxes de l'irrationalité*, trad. fr. P. Engel, Éditions de l'éclat, 1991

DESCARTES R., *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1953

LARRÈRE C. et R., « Actualité de l'animal-machine », *Temps Modernes*, 630-631, 2005

LESTEL D., *L'animalité. Essai sur le statut de l'humain*, Paris, Hatier, 1993

LESTEL D., *L'animal singulier*, Paris, Seuil, 2004

LESTEL D., *Les amis de mes amis*, Paris, Seuil, 2007

MCDOWELL J., *L'esprit et le monde*, trad. fr. C. Alsaleh, Paris, Vrin, 2007

MONTAIGNE M. de, *Essais*, II, 12, « Apologie de Raymond Sebond » (édition au choix).

PROUST J., *Les animaux pensent-ils ?*, Paris, Bayard, 2003.

Questions

- Quel est le but de Descartes ? Mieux connaître l'animal ou mieux l'utiliser ?
- Quels sont ses arguments ?
- Si l'animal n'est qu'une machine, est-il encore vivant ?
- L'animal-machine est-il encore d'actualité ? Avons-nous intérêt à traiter les animaux comme des machines ?

En partant du plaidoyer en faveur des bêtes de Montaigne et l'incertitude où nous sommes quant à leur intelligence, leur langage, leur souffrance, nous étudierons le modèle cartésien de l'animal-machine, ses limites, la postérité du modèle de l'animal-machine et son avenir. Le vivant est-il réductible à un mécanisme ? L'animal est-il réductible au vivant ? A-t-il un esprit, une conscience, une âme ? Nous évoquerons quelques études récentes sur la pensée animale, les arguments pour, les arguments contre, le réductionnisme et ses limites, et quelques conceptions plus charitables sur la possibilité d'un esprit animal.

¹ Le texte de Montaigne étant particulièrement long et écrit dans une langue difficile, ses positions seront résumées en cours. Les courageux peuvent toutefois le trouver sur internet et en lire quelques extraits.

LEÇON 3 : LES ANIMAUX ONT-ILS DES DROITS ?

Les animaux comme sujets sensibles

Bentham, Peter Singer : la thèse de l'égalité (Annexe 3.1)

Rousseau, Lévi-Strauss : le rôle de la pitié (Annexes 3.2.1 et 3.2.2 [pdf])

Les animaux comme êtres libres

Élisabeth de Fontenay ; Florence Burgat ; Derrida

Pour aller plus loin

BURGAT F., *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006

DERRIDA J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006

DESMOULIN S., *L'animal, entre science et droit*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2006

FEINBERG J., *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton, Princeton University Press, 1980

FONTENAY E. DE, *Le silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998

FONTENAY E. DE, *Sans offenser le genre humain*, Paris, Albin Michel, 2008

LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1996

ROUSSEAU J.-J., *Émile, ou de l'éducation*, Paris, GF-Flammarion, 1966

ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF-Flammarion, 1971

ROUSSEAU J.-J., *Essai sur l'origine des langues*, Paris, GF-Flammarion, 1993

SINGER P., *Comment vivre avec les animaux?*, trad. fr. J. Sergent, Paris, Les Empêcheurs de Tourner en Rond/Seuil, 2004

SINGER P., *L'égalité animale expliquée aux humain-es*, trad. fr. D. Olivier, Lyon, Tahin Party, 2007

SUNSTEIN C. R. et NUSSBAUM M. C. (éd.), *Animal Rights : Current Debates and New Directions*, Oxford, Oxford University Press, 2004

Questions

- Selon vous, les animaux ont-ils des droits ? Peut-on avoir des droits sans devoirs ?
- Quel est le critère le plus pertinent moralement ? L'intelligence, le langage, la sensibilité ?

Nous discuterons les textes de Singer, Lévi-Strauss et Rousseau et la pertinence de la notion de « droits des animaux ». La compassion suffit-elle ? Est-elle irrationnelle ? Pourquoi la souffrance animale nous préoccupe-t-elle ?

LEÇON 4 : VIVRE AVEC LES ANIMAUX

Les communautés hybrides homme-animal

Dominique Lestel (Annexe 4.1 [pdf])

Le contrat domestique : l'élevage, un échange ?

Catherine Larrère

Personnes humaines et personnes non humaines

Philippe Descola

Pour aller plus loin

DESCOLA P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

LARRÈRE C. et R., « Le contrat domestique », *Le courrier de l'environnement de l'INRA*, 30, 1997.

LARRÈRE C. et R., « Animal Rearing as a Contract ? », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 12, 1, 2000.

LESTEL D., *L'animal singulier*, Paris, Seuil, 2004.

LESTEL D., *Les amis de mes amis*, Paris, Seuil, 2007.

MIDGLEY M., *Animals and Why they Matter*, Athens, University of Georgia Press, 1983.

Questions

- Peut-on aimer les animaux et les manger ?
- Qu'est-ce qui distingue un animal de compagnie d'un animal d'élevage ?
- Les animaux font-ils partie de la société ?

Le cours portera sur les différentes communautés homme-animal : élevage, chasse, zoos, cirque, corrida, expérimentation, animaux de compagnie... Un éthologue (Lestel), un anthropologue (Descola) et quelques philosophes (Larrère, Midgley) nous aideront à dépasser l'idée de culture strictement humaine, coupée de la nature et du monde sauvage. Prenant en compte le caractère essentiel de nos *liens* ancestraux aux non-humains, Dominique Lestel parle de « communautés hybrides », Mary Midgley de « communauté mixte », et ils montrent que ces communautés permettent de comprendre quels devoirs nous avons envers les animaux et quels rapports nouveaux (amitié avec des non-humains, « animalisation » de l'éthologue, échanges de signaux) peuvent s'y créer. Ils permettent aussi de distinguer entre espèces ou familles d'animaux selon qu'elles se lient facilement à l'homme, selon leurs capacités, leur nature domestique ou sauvage.

LEÇON 5 : PARLER DE L'ANIMAL

L'animal de l'écrivain

Colette

Métaphores et métamorphoses

La Fontaine, Kafka

L'imagination, l'éthique et la vie des animaux

J. M. Coetzee

Le bestiaire de l'écrivain

Gautier, Baudelaire, Prévert, Léautaud...

Pour aller plus loin

LE MAGAZINE LITTÉRAIRE : « L'esprit des bêtes », N°485, Avril 2009

COETZEE J.M., *The Lives of Animals*, Princeton, Princeton University Press, 1999

COETZEE J.M., *Disgrâce*, trad. fr. C. Lauga du Plessis, Paris, Seuil, 1999

COETZEE J.M., *Elizabeth Costello*, trad. fr. C. Lauga du Plessis, Paris, Seuil, 2004

COLETTE, *Œuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1986

GAUTIER T., *Ménagerie intime*, Paris, Équateurs, 2008

LA FONTAINE, J. DE, *Fables complètes*, Paris, Garnier, 1962

LÉAUTAUD P., *Bestiaire*, Paris, Grasset, Les Cahiers Rouges, 2005

La littérature offre des tentatives souvent bien plus convaincantes que celles de la philosophie pour parler des animaux. L'animal de l'écrivain est plus souvent une *bête*, un *ami*, un *compagnon*. Il faudra d'ailleurs expliquer les sens divers de ces termes, ce qu'ils connotent et ce qu'ils disent de nos relations ou de celles de l'auteur aux animaux. Nous survolerons donc les diverses approches possibles du rapport entre homme et l'animal à travers les fables, les contes, les romans, la poésie : les ponts qu'ils jettent entre l'un et l'autre, les transformations de l'un en l'autre, la compassion qu'ils invitent à éprouver, les vies qu'ils décrivent et qui ne semblent pas pouvoir être décrites autrement que par une plume d'écrivain. Les notions centrales de la séance seront celles de *bestiaire*, d'*empathie*, de *métamorphose* et d'*anthropomorphisme*.

LEÇON 6 : REPRÉSENTER L'ANIMAL

La viande : sacrifice ou aliment ?

Rembrandt, Bacon, Soutine et art contemporain

Peut-on peindre un animal, cet animal ?

Thomas Lévy-Lasne

La perception et l'image scientifique de l'animal

Le rhinocéros, Dürer, Gombrich

Questions

- Y a-t-il quelque chose de choquant à représenter un animal mort ?
- Peut-on faire le portrait d'un animal ? A-t-il un visage ?
- L'animal est-il un sujet comme les autres ?

Cette séance sera consacrée à l'étude d'œuvres picturales empruntées à diverses périodes de l'histoire de l'art. Nous analyserons les *fins* de l'artiste qui représente un animal, le *sujet* représenté et *ce qui nous est dit* de ce sujet. Les images seront présentées en classe.

LEÇON 7 : L'ANIMAL ET LE RÉEL

Appréhender le réel sans appréhension

Clément Rosset (voir Annexe 7.1), Rilke

L'animal et son monde

Uexküll, Merleau-Ponty

Et si les lions pouvaient parler ?

Wittgenstein

Pour aller plus loin

FONTENAY E. DE, *Le silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998

FONTENAY E. DE, *Sans offenser le genre humain*, Paris, Albin Michel, 2008

MERLEAU-PONTY M., *La nature. Notes de cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995

ROSSET C., *Principes de sagesse et de folie*, Paris, Minuit, 2004

ROSSET C., *L'école du réel*, Paris, Minuit, 2008

UEXKÜLL J. VON, *Mondes animaux et monde humain*, trad. fr. P. Muller, Denoël, 1965

WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, trad. fr. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, Paris, Gallimard, 2004

WITTGENSTEIN L., *Remarques sur la philosophie de la psychologie (I et II)*, trad. fr. G. Granel, Paris, Trans Europ Repress, 1994

À partir d'un petit texte de Clément Rosset, nous nous demanderons si le rapport de l'animal au réel n'est pas le plus direct de tous. Nous interrogerons les formes de représentation du réel que peuvent avoir différents animaux. S'agit-il vraiment de *représentations* ? Paradoxalement, l'absence de capacité de (se) représenter le réel permet-elle à l'animal d'y avoir accès plus directement que nous ? Nous étudierons ensuite la notion de monde animal, notamment chez l'éthologue Uexküll et la lecture qu'en fait Merleau-Ponty. La phénoménologie permet d'aborder de façon originale le rapport de l'animal au monde. Nous confronterons les positions de Heidegger (la pauvreté en monde de l'animal) à celles de Husserl et Merleau-Ponty, en regard de poèmes de Rilke (« 8^e Elégie de Duino », « La Panthère »). Enfin, revenant au concept de représentation, et à la deuxième leçon de ce cours, nous discuterons la phrase énigmatique de Wittgenstein (« Quand bien même un lion saurait parler, nous ne pourrions le comprendre. ») et notre incapacité d'accéder aux « *formes de vie* » animales, signe à la fois qu'il y a là une vie et qu'elle nous est radicalement étrangère.

ANNEXES

Annexe 2.1 – Descartes, *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1953

Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646, pp. 1254-1257

[Egmond, 23 novembre 1646]

MONSEIGNEUR,

[Après les formules de politesse d'usage, Descartes donne d'abord au Marquis de Newcastle son avis sur certaines croyances de l'alchimie qu'il réfute, puis il aborde la question de la pensée des bêtes.]

[...] Pour ce qui est de l'entendement ou de la pensée que Montaigne et quelques autres attribuent aux bêtes, je ne puis être de leur avis. Ce n'est pas que je m'arrête à ce qu'on dit, que les hommes ont un empire¹ absolu sur tous les autres animaux; car j'avoue qu'il y en a de plus forts que nous, et crois qu'il y en peut aussi avoir qui aient des ruses naturelles, capables de tromper les hommes les plus fins. Mais je considère qu'ils ne nous imitent ou surpassent, qu'en celles de nos actions qui ne sont point conduites par notre pensée; car il arrive souvent que nous marchons et que nous mangeons, sans penser en aucune façon à ce que nous faisons, et c'est tellement sans user de notre raison que nous repoussons les choses qui nous nuisent, et parons les coups que l'on nous porte, qu'encore que² nous voulussions³ expressément ne point mettre nos mains devant notre tête, lorsqu'il arrive que nous tombons, nous ne pourrions nous en empêcher. Je crois aussi que nous mangerions, comme les bêtes, sans l'avoir appris, si nous n'avions aucune pensée; et l'on dit que ceux qui marchent en dormant, passent quelquefois des rivières à nage, où ils se noieraient étant éveillés. Pour les mouvements de nos passions bien qu'ils soient accompagnés en nous de pensée, à cause que nous avons la faculté de penser, il est néanmoins très évident qu'ils ne dépendent pas d'elle, parce qu'ils se font souvent malgré nous, et que, par conséquent, ils peuvent être dans les bêtes, et même plus violents qu'ils ne sont dans les hommes, sans qu'on puisse, pour cela, conclure qu'elles aient des pensées.

Enfin il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue⁴ de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles ou autres signes, parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison; et j'ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, et semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux; car si

¹ Domination, maîtrise.

² Equivalent de *bien que*.

³ Subjonctif imparfait de *vouloir*.

⁴ Qui bouge.

on apprend à une pie¹ à dire bonjour à sa maîtresse lorsqu'elle la voit arriver, ce ne peut être qu'en faisant que la prolation² de cette parole devienne le mouvement de quelqu'une de ses passions; à savoir, ce sera un mouvement de l'espérance qu'elle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de
30 lui donner quelque friandise lorsqu'elle l'a dit; et ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes, ne sont que des mouvements de leur crainte, de leur espérance, ou de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée. Or il est, ce me semble, fort remarquable que la parole, étant ainsi définie, ne convient qu'à l'homme seul. Car, bien que
35 Montaigne et Charron aient dit qu'il y a plus de différence d'homme à homme, que d'homme à bête, il ne s'est toutefois jamais trouvé aucune bête si parfaite, qu'elle ait usé de quelque signe, pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'eût point de rapport à ses passions; et il n'y a point d'homme si imparfait, qu'il n'en use; en sorte que ceux qui sont sourds et muets, inventent des signes particuliers, par lesquels ils expriment leurs pensées. Ce qui me semble un très fort argument pour prouver que ce qui fait que les bêtes ne parlent point comme nous, est
40 qu'elles n'ont aucune pensée, et non point que les organes³ leur manquent. Et on ne peut dire qu'elles parlent entre elles, mais que nous ne les entendons⁴ pas; car, comme les chiens et quelques autres animaux nous expriment leurs passions, ils nous exprimeraient aussi bien leurs pensées, s'ils en avaient.

Je sais bien que les bêtes font beaucoup de choses mieux que nous, mais je ne m'en étonne pas
45 car cela même sert à prouver qu'elles agissent naturellement et par ressorts, ainsi qu'une horloge, laquelle montre bien mieux l'heure qu'il est, que notre jugement ne nous l'enseigne. Et sans doute que, lorsque les hirondelles⁵ viennent au printemps, elles agissent en cela comme des horloges. Tout ce que font les mouches à miel⁶ est de même nature, et l'ordre que tiennent les grues⁷ en volant et celui qu'observent les singes en se battant, s'il est vrai qu'ils en observent quelqu'un, et
50 enfin l'instinct d'ensevelir⁸ leurs morts, n'est pas plus étrange que celui des chiens et des chats, qui grattent la terre pour ensevelir leurs excréments, bien qu'ils ne les ensevelissent presque jamais: ce qui montre qu'ils ne le font que par instinct et sans y penser. On peut seulement dire que, bien que les bêtes ne fassent aucune action qui nous assure qu'elles pensent, toutefois, à cause que les organes de leurs corps ne sont pas fort différents des nôtres, on peut conjecturer⁹ qu'il y a
55 quelque pensée jointe à ces organes, ainsi que nous expérimentons en nous, bien que la leur soit beaucoup moins parfaite. A quoi je n'ai rien à répondre, sinon que, si elles pensaient ainsi que nous, elles auraient une âme immortelle aussi bien que nous, ce qui n'est pas vraisemblable, à cause qu'il n'y a point de raison pour le croire de quelques animaux, sans le croire de tous, et qu'il
60 y en a plusieurs trop imparfaits pour pouvoir croire cela d'eux, comme sont les huîtres, les éponges, etc. Mais je crains de vous importuner par ces discours, et tout le désir que j'ai est de vous témoigner que je suis,

Monseigneur,

De votre altesse,

Le très humble et très obéissant serviteur,

65 DESCARTES

¹ C'est une espèce d'oiseau.

² Terme ancien: fait de *prononcer*, de *dire*.

³ Une partie du corps dote d'une fonction précise: cœur, foie, poumon, en l'occurrence les *cordes vocales* qui permettent de parler.

⁴ *Entendre* = *comprendre* (voir *entendement*).

⁵ Un oiseau.

⁶ Un insecte volant.

⁷ Un oiseau.

⁸ Enterrer, mettre sous terre, enfouir.

⁹ Faire une hypothèse.

[...] ceux qui, sachant combien de divers automates, ou machines mouvantes, l'industrie¹ des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine qui, ayant été faite des
5 mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée et a en soi des mouvements plus admirables qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes.

Et je m'étais ici particulièrement arrêté à faire voir que, s'il y avait de telles machines qui eussent les organes et la figure² extérieurs d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas en tout de même nature que ces
10 animaux ; au lieu que, s'il y en avait qui eussent la ressemblance de nos corps et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains pour reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela des vrais hommes. Dont le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées. Car on peut bien concevoir qu'une machine soit
15 tellement faite qu'elle en profère³ quelques-unes à propos des actions corporelles qui causeront quelques changements en ses organes, comme si on la touche en quelque endroit, qu'elle demande ce qu'on veut lui dire; si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables ; mais non pas qu'elle les arrange diversement⁴ pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés⁵ peuvent faire. Et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles
20 manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition⁶ de leurs organes. Car, au lieu que la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière ; d'où vient qu'il est
25 moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir. Or, par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes. Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés⁷ et si stupides, sans en excepter même les insensés⁸, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en
30 composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées ; et qu'au contraire il n'y a point d'autre animal tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faute⁹ d'organes, car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire, en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent ; au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et
35 muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes, par lesquels ils se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisir d'apprendre leur langue. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout. (...) Et on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels, qui témoignent

¹ Le travail, la technique.

² L'apparence, la forme, la silhouette.

³ Prononcer, dire, exprimer.

⁴ De façons diverses, variées.

⁵ Bêtes, idiots, stupides.

⁶ Tendance, habitude.

⁷ Bêtes, inintelligents.

⁸ Fous.

⁹ Qu'ils manquent d'organes.

40 des passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux; ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions pas leur langage; car s'il était vrai, puisqu'elles ont plusieurs organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourraient aussi bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables.

Annexe 3.1 – Peter Singer, *L'égalité animale expliquée aux humain-es*, trad. fr. D. Olivier, Lyon, Tahin Party, 2007, pp. 10-18

Ces dernières années, un certain nombre de groupes opprimés ont mené des campagnes vigoureuses pour conquérir l'égalité. L'exemple classique est le mouvement de libération des Noirs, qui réclame la fin des préjugés et discriminations qui ont fait des Noirs des citoyens de seconde catégorie. L'attrait immédiat que ce mouvement a exercé, ainsi que le succès initial, bien que limité, qu'il eut, en ont fait un modèle pour d'autres groupes opprimés. On vit alors apparaître les mouvements de libération des Américains du Nord hispaniques, des homosexuels, et de diverses autres minorités. Quand un groupe majoritaire – celui des femmes – se mit en campagne, certains pensèrent qu'on était arrivé à la fin du chemin. Il a été dit que la discrimination sexuelle était la dernière forme de discrimination universellement acceptée et ouvertement pratiquée, y compris dans ces milieux progressistes qui, longtemps, se sont vantés de leur absence de préjugés à l'encontre des minorités raciales.

Il vaut mieux toujours se garder de parler de « dernière forme de discrimination ». S'il n'y avait qu'une seule chose à retenir des mouvements de libération, ce devrait être la difficulté qu'il y a à prendre conscience des préjugés cachés que peuvent receler nos attitudes envers des groupes particuliers, tant que ces préjugés ne nous sont pas mis sous les yeux par la force.

Un mouvement de libération implique un élargissement de notre horizon moral, ainsi qu'une extension, ou une réinterprétation, du principe moral fondamental d'égalité. Des pratiques antérieurement considérées comme naturelles et inévitables en viennent alors à apparaître comme étant le résultat de préjugés injustifiables. Qui peut dire en toute certitude qu'aucune de ses attitudes et pratiques ne peut être légitimement remise en question ? Si nous voulons éviter de nous compter du nombre des oppresseurs, nous devons être prêts à repenser jusqu'à nos attitudes les plus fondamentales. Nous devons les envisager du point de vue où sont placés ceux que ces attitudes, et les pratiques qui en découlent, désavantagent le plus. Si nous sommes capables de cet inhabituel retournement de point de vue, nous découvrirons peut-être alors à la base de ces attitudes et pratiques une constante, un leitmotiv, ayant pour effet systématique de servir les intérêts du même groupe – en général, il s'agira du groupe auquel nous appartenons nous-mêmes – aux dépens des intérêts d'un autre. Et ainsi, nous réaliserons peut-être que se justifie un nouveau mouvement de libération. Le but des militants de la libération animale est de nous inciter à opérer ce retournement mental dans le regard que nous portons sur nos attitudes et pratiques envers un très grand groupe d'êtres : envers les membres des espèces autres que la nôtre. En d'autres termes, ces militants réclament que nous étendions aux autres espèces ce même principe fondamental d'égalité que la plupart d'entre nous acceptons de voir appliquer à tous les membres de notre espèce.

Une telle extension est-elle vraiment plausible ? Est-il possible de prendre vraiment au sérieux le slogan de *La ferme des animaux* de George Orwell : « Tous les animaux sont égaux » ?

Il est bon de commencer par examiner la thèse familière selon laquelle tous les humains sont égaux. Lorsque nous disons que tous les êtres humains, quels que soient leur race, leur croyance ou leur sexe, sont égaux, qu'entendons-nous par là ? Ceux qui désirent défendre une société hiérarchique et inégalitaire ont souvent mis en avant que, quel que soit le critère retenu, il reste parfaitement faux de dire que tous les humains sont égaux. Que cela nous plaise ou non, nous devons faire face au fait que les humains existent dans des tailles et des formes différentes, viennent avec des capacités morales différentes, des capacités intellectuelles différentes, des quantités différentes de sentiments bienveillants et de sensibilité envers les besoins des autres, des aptitudes différentes à communiquer efficacement, et des susceptibilités différentes à ressentir le plaisir et la douleur. En bref, si l'exigence d'égalité devait être basée sur l'égalité de fait de tous les êtres humains, nous devrions cesser d'exiger l'égalité. Car cette exigence serait injustifiable.

Fort heureusement, la revendication de l'égalité des êtres humains ne dépend pas de l'égalité de leur intelligence, capacité morale, force physique, ou de tout autre fait particulier de ce genre. L'égalité est une notion morale, et non une simple affirmation de faits. Il n'y a pas de raison logique qui impose de faire découler d'une différence de fait dans les capacités que possèdent deux personnes une différence quelconque dans la quantité de considération que nous devons porter à la satisfaction de leurs besoins et intérêts. Le principe d'égalité entre les humains n'est pas l'affirmation d'une hypothétique égalité de fait ; il est une prescription portant sur la manière dont nous devrions traiter les humains.

Jeremy Bentham intégra dans son système éthique la base essentielle du principe d'égalité morale au travers de la formule : « *Chacun compte pour un et nul ne compte pour plus d'un.* » En d'autres termes, tous les intérêts susceptibles d'être affectés par un acte doivent être pris en compte, quel que soit l'être dont ce sont les intérêts, avec le même poids que le sont les intérêts semblables de tout autre être.

Il découle de ce principe d'égalité que la préoccupation que nous devons avoir pour les autres êtres, la disposition que nous devons avoir à prendre en compte leurs intérêts, ne devraient pas dépendre des caractéristiques ou aptitudes de ces êtres – bien que les décisions exactes que cette préoccupation implique que nous devons prendre puissent, elles, dépendre des caractéristiques des êtres qui en seront affectés. C'est sur cette base que doit reposer, en dernière analyse, la réfutation du racisme, tout comme celle du sexisme ; et c'est en fonction de ce principe que le spécisme doit lui aussi être condamné. Si le fait pour un humain de posséder un degré d'intelligence plus élevé qu'un autre ne justifie pas qu'il se serve de cet autre comme moyen pour ses fins, comment cela pourrait-il justifier qu'un humain exploite des êtres non humains ?

Beaucoup de philosophes ont proposé comme principe moral fondamental l'égalité de considération des intérêts, sous une forme ou une autre ; mais peu d'entre eux ont reconnu que ce principe s'applique aussi bien aux membres des autres espèces qu'à ceux de la nôtre. Bentham fut parmi les rares qui virent cela. Dans un passage tourné vers l'avenir, datant d'une époque où les esclaves noirs étaient encore traités dans les colonies britanniques à peu près comme nous traitons aujourd'hui les animaux non humains, Bentham déclara :

Le jour viendra peut-être où le reste de la création animale obtiendra ces droits que seule la main de la tyrannie a pu lui refuser. Les Français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est en rien une raison pour qu'un être humain soit abandonné sans recours aux caprices d'un bourreau. On reconnaîtra peut-être un jour que le nombre de pattes, la pilosité de la peau, ou la façon dont se termine le sacrum sont des raisons tout aussi insuffisantes pour abandonner un être sensible à ce même sort. Et quel autre critère devrait-on prendre pour tracer la ligne infranchissable ? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être la faculté de discourir ? Mais un cheval ou un chien adultes sont incomparablement plus rationnels, et aussi ont plus de conversation, qu'un nourrisson d'un jour, d'une semaine ou même d'un mois. Et s'il en était autrement, qu'est-ce que cela changerait ? La question n'est pas : « Peuvent-ils raisonner ? », ni : « Peuvent-ils parler ? », mais : « Peuvent-ils souffrir ? »¹

Dans ce passage, Bentham désigne comme caractéristique essentielle devant déterminer si un être a ou non droit à l'égalité de considération des intérêts, sa capacité à souffrir. Cette capacité – ou, plus rigoureusement, la capacité à souffrir et /ou à éprouver du plaisir ou du bonheur – n'est pas une simple caractéristique comme une autre, comparable à la capacité à parler ou à comprendre les mathématiques supérieures. Ce que dit Bentham n'est pas que ceux qui tentent de tracer cette « ligne infranchissable » devant déterminer si les intérêts d'un être sont à prendre en compte, se sont simplement trompés de caractéristique. La capacité à souffrir ou à éprouver du plaisir est une condition nécessaire pour avoir un intérêt quel qu'il soit au départ, elle est une condition qui doit être remplie faute de quoi cela n'a aucun sens de parler d'intérêts. Cela n'a aucun sens de dire qu'il est contraire aux intérêts d'une pierre de recevoir le coup de pied d'un

¹ Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Ch. XVII.

enfant. Une pierre n'a pas d'intérêts, parce qu'elle ne peut pas souffrir. Rien de ce que nous pouvons faire ne peut avoir de conséquence pour son bien-être. Une souris, au contraire, a un intérêt à ne pas être tourmentée, parce que si on la tourmente, elle souffrira.

100 Si un être souffre, il ne peut y avoir de justification morale pour refuser de tenir compte de cette souffrance. Quelle que soit la nature de l'être qui souffre, le principe d'égalité exige que sa souffrance soit prise en compte autant qu'une souffrance similaire – pour autant que des comparaisons grossières soient possibles – de tout autre être. Dans le cas où un être n'est pas capable de souffrir, ou de ressentir de la joie ou du bonheur, il n'y a rien à prendre en compte.
105 C'est pourquoi c'est la sensibilité¹ (pour employer cette expression courte, mais légèrement inexacte, pour parler de la capacité à souffrir et /ou à ressentir le plaisir) qui seule est capable de fournir un critère défendable pour déterminer où doit s'arrêter la prise en compte des intérêts des autres. Limiter cette prise en compte selon tout autre critère, comme l'intelligence ou la rationalité, serait la limiter de façon arbitraire – pourquoi choisir tel critère plutôt qu'un autre, comme la couleur de la peau ?
110

Les racistes violent le principe d'égalité en accordant plus de poids aux intérêts des membres de leur propre race, quand ces intérêts sont en conflit avec ceux des membres d'une autre race. De même, les spécistes permettent aux intérêts des membres de leur propre espèce de l'emporter face à des intérêts supérieurs des membres d'autres espèces.

¹ En anglais : *sentience*. C'est la capacité de ressentir du plaisir et de la douleur.

Annexe 3.2.1 – Rousseau : la pitié

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes

p 212 : « Je parle de la pitié, disposition¹ convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux² que nous le sommes; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelques fois des signes sensibles »

p 213 : « Mandeville³ a bien senti qu'avec toute leur morale, les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison... de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales... En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général ? »

p 214 : « Il est donc certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation naturelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs et de vertu... C'est, en un mot, dans ce sentiment naturel, plutôt que dans des arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouverait à mal faire, même indépendamment des maximes⁴ de l'éducation »

Essai sur l'origine des langues

p 83-84 : « Les affections sociales ne se développent en nous qu'avec nos lumières. La pitié, bien que naturelle au cœur de l'homme, resterait éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu. Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié? En nous transportant hors de nous-mêmes⁵, en nous identifiant avec l'être souffrant. »

Émile ou de l'éducation

p 287 : « La pitié est douce parce qu'en se mettant à la place de celui qui souffre, on sent pourtant le plaisir de ne pas souffrir comme lui »

p 289 : « Ainsi naît la pitié, premier sentiment relatif qui touche le cœur humain selon l'ordre de la nature. Pour devenir sensible et pitoyable⁶, il faut que l'enfant sache qu'il y a des êtres semblables à lui qui souffrent ce qu'il a souffert, qui sentent les douleurs qu'il a senties, et d'autres dont il doit avoir l'idée comme pouvant les sentir aussi. En effet, comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et nous identifiant avec l'animal souffrant, en quittant, pour ainsi dire, notre être pour prendre le sien?... Ainsi nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime et commence à le transporter hors de lui. »

¹ Une habitude, une vertu.

² Pluriel de mal.

³ Auteur de la célèbre *Fable des Abeilles*.

⁴ Préceptes, prescriptions, commandements.

⁵ En sortant hors de nous-mêmes.

⁶ Pitoyable = capable d'éprouver de la pitié.

Annexe 3.2.2 – Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, « Rousseau fondateur des sciences de l'homme », pp. 45-56 : VOIR PDF

Annexe 4.1 – Lestel, *L'animalité*, pp. 59-75 : VOIR PDF

Vocabulaire

Ces deux textes étant longs et difficiles, je ne fournis pas de lexique mais vous encourage à noter toutes les difficultés que vous rencontrez et à m'en faire part à la première ou à la deuxième séance, ou par email. Un bon dictionnaire vous aidera à les déchiffrer. Mais il n'est pas nécessaire de comprendre chaque mot dans le détail.

Annexe 7.1 – Clément Rosset, *Principes de sagesse et de folie*, p. 54-57

« C'est d'ailleurs un fait particulier aux animaux – du moins aux animaux dits supérieurs, à tous ceux qui réussissent à évoquer un tant soit peu le comportement humain par des analogies morphologiques, voire psychologiques (...) – que d'immédiatement susciter chez ceux qui les observent, et peut-être plus que tout autre objet au monde, le pur sentiment de l'existence avec tout le coefficient d'étrangeté¹ que celui-ci implique. La raison de cet étonnement propre à la reconnaissance du fait de l'existence animale me semble tenir à la situation intermédiaire des animaux dans l'échelle des êtres : n'appartenant ni à l'ordre des objets inanimés ou quasi inanimés, dont l'existence se borne à une morne passivité physico-chimique, ni à l'ordre des humains, seuls susceptibles de se représenter des buts et des fins (...), l'animal a pour condition curieuse et équivoque d'être à la fois manifestement² occupé, à la différence des pierres, mais en même temps, à la différence des hommes et à l'image du rhinocéros de Longhi³, tout aussi manifestement occupé *à rien*. L'animal est ainsi le seul être animé dont l'existence se confonde avec l'existence, et avec l'existence seule. C'est pourquoi il peut, en un sens, être considéré comme le meilleur « témoin »⁴ de l'existence, le seul témoin qui soit à la fois éloquent⁵ et crédible⁶. La pierre n'en dit vraiment pas assez. L'homme, créature imaginative et bavarde⁷, en dit toujours beaucoup trop. L'animal se trouve dans le juste milieu : il résume tout ce qu'on peut dire de l'existence, pas moins et pas plus. Schopenhauer exprime une idée voisine, quoique un peu différente, lorsqu'il déclare que le charme des animaux vient de ce que ceux-ci traduisent en clair et sans ambages un « vouloir-vivre » que les hommes ne laissent quant à eux apparaître qu'une fois filtré par la « représentation » et le calcul. J'ajouterais pour ma part que l'animal, s'il illustre effectivement la nature étrange et incompréhensible du désir (le vouloir-vivre), illustre aussi, et éminemment⁸, la nature tout aussi étrange de l'existence en général. Le langage populaire saisit instinctivement et parfaitement le lien qui relie l'idée d'animal à celle d'existence insolite lorsqu'il parle, pour évoquer un être bizarre et hors série, de « zèbre » ou de « phoque » – voire, tout simplement, d'« animal ». »

¹ Le degré d'étrangeté.

² Visiblement.

³ Vous pouvez vous renseigner. Le tableau sera présenté en classe.

⁴ Un signe, une preuve.

⁵ Qui en dit beaucoup.

⁶ Fiable, qu'on peut croire, en qui on peut avoir confiance.

⁷ Qui parle beaucoup.

⁸ De façon exceptionnelle, parfaite.

CHAPITRE II

JEAN-JACQUES ROUSSEAU, FONDATEUR DES SCIENCES DE L'HOMME (1)

En conviant un ethnologue à cette célébration, vous ne lui faites pas seulement un honneur insigne et dont il vous est personnellement reconnaissant : vous permettez à une jeune science de rendre témoignage au génie d'un homme dont on aurait pu croire qu'une cohorte déjà copieuse, puisqu'elle inclut la littérature, la poésie, la philosophie, l'histoire, la morale, la science politique, la pédagogie, la linguistique, la musique, la botanique — et j'en passe — suffisait à glorifier tous les aspects. Car, en plus de cela, Rousseau ne fut pas seulement un observateur pénétrant de la vie paysanne, un lecteur passionné des livres de voyage, un analyste averti des coutumes et des croyances exotiques : sans crainte d'être démenti on peut affirmer que cette ethnologie qui n'existait pas encore, il l'avait, un plein siècle avant qu'elle ne fît son apparition, conçue, voulue et annoncée, la mettant d'emblée à son rang parmi les sciences naturelles et humaines déjà constituées ; et qu'il avait même deviné sous quelle forme pratique — grâce au mécénat individuel ou collectif — il lui serait donné de faire ses premiers pas.

Cette prophétie, qui est en même temps un plaidoyer et un programme, occupe une longue note du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, dont on me passera de citer quelques

(1) Discours prononcé à Genève le 28 juin 1962 lors des cérémonies pour le 250^e anniversaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau. Le texte a d'abord paru dans : *Jean-Jacques Rousseau*, publié par l'Université ouvrière et la Faculté des lettres de l'Université de Genève, Neuchâtel, La Baconnière, 1962.

extraits, ne fût-ce que pour justifier la présence de ma discipline à la cérémonie d'aujourd'hui : « J'ai peine à concevoir, écrivait Rousseau, comment dans un siècle où l'on se pique de belles connaissances, il ne se trouve pas deux hommes... dont l'un sacrifie vingt mille écus de son bien, et l'autre dix ans de sa vie à un célèbre voyage autour du monde, pour y étudier, non toujours des pierres et des plantes, mais une fois les hommes et les mœurs... ». Et il s'écriait un peu plus loin : « Toute la terre est couverte de nations dont nous ne connaissons que les noms, et nous nous mêlons de juger le genre humain ! Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe, voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant comme ils savent le faire, la Turquie, l'Égypte, la Barbarie, l'Empire du Maroc, la Guinée, le pays des Caffres, l'intérieur de l'Afrique et ses côtes orientales, les Malabares, le Mogol, les rives du Gange, les royaumes de Siam, de Pégu et d'Ava, la Chine, la Tartarie, et sur-tout le Japon ; puis dans l'autre hémisphère le Mexique, le Pérou, le Chili, les terres Magellaniques, sans oublier les Patagons vrais ou faux, le Tucuman, le Paraguai, s'il était possible le Brésil, enfin les Caraïbes, la Floride et toutes les contrées sauvages ; voyage le plus important de tous et qu'il faudrait faire avec le plus de soin. Supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'histoire naturelle, morale et politique de ce qu'ils auroient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre... » (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, note 10).

N'est-ce pas l'ethnologie contemporaine, son programme et ses méthodes, que nous voyons se dessiner ici, en même temps que les noms illustres cités par Rousseau demeurent ceux-là mêmes que les ethnographes d'aujourd'hui s'assignent pour modèles, sans prétendre les égaler, mais convaincus que seulement en suivant leur exemple, ils pourront mériter à leur science un respect qui lui fut longtemps marchandé ?

Rousseau ne s'est pas borné à prévoir l'ethnologie : il l'a fondée. D'abord de façon pratique, en écrivant ce *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

les cahots d'une histoire personnelle responsable au départ de sa vocation, mais qui, de plus, affectera désormais son cours. Dans l'expérience ethnographique, par conséquent, l'observateur se saisit comme son propre instrument d'observation : de toute évidence, il lui faut apprendre à se connaître, à obtenir d'un soi, qui se révèle comme autre au moi qui l'utilise, une évaluation qui deviendra partie intégrante de l'observation d'autres soi. Chaque carrière ethnographique trouve son principe dans des « confessions », écrites ou inavouées.

Mais, si nous pouvons éclairer cette expérience par celle de Rousseau, n'est-ce pas que son tempérament, son histoire particulière, les circonstances, le placèrent spontanément dans une situation dont le caractère ethnographique apparaît clairement ? Situation dont il tire aussitôt les conséquences personnelles : « Les voilà donc » dit-il de ses contemporains « étrangers, inconnus, nuls enfin pour moi, puisqu'ils l'ont voulu ! Mais moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même ? Voilà ce qu'il me reste à chercher » (Première promenade). Et l'ethnologue pourrait, paraphrasant Rousseau, s'écrier, en considérant pour la première fois les sauvages qu'il s'est choisis : « Les voilà donc, étrangers, inconnus, nuls enfin pour moi, puisque je l'ai voulu ! Et moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même ? Voilà ce qu'il me faut d'abord chercher ».

Car, pour parvenir à s'accepter dans les autres, but que l'ethnologue assigne à la connaissance de l'homme, il faut d'abord se refuser en soi.

C'est à Rousseau qu'on doit la découverte de ce principe, le seul sur lequel peuvent se fonder les sciences humaines, mais qui devait rester inaccessible et incompréhensible tant que régnait une philosophie qui, prenant son point de départ dans le Cogito, était la prisonnière des prétendues évidences du moi, et ne pouvait aspirer à fonder une physique qu'en renonçant à fonder une sociologie et même une biologie : Descartes croit passer directement de l'intériorité d'un homme à l'extériorité du monde, sans voir qu'entre ces deux extrêmes se placent des sociétés, des civilisations, c'est-à-dire des mondes d'hommes. Rousseau qui, si éloquentement, parle de lui à la troisième personne (allant parfois même, comme

qui pose le problème des rapports entre la nature et la culture, et où l'on peut voir le premier traité d'ethnologie générale ; et ensuite, sur le plan théorique, en distinguant, avec une clarté et une concision admirables, l'objet propre de l'ethnologie de celui du moraliste et de l'historien : « Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés. » (*Essai sur l'origine des langues*, ch. VIII).

Cette règle de méthode que Rousseau applique à l'ethnologie et dont elle marque l'avènement, permet aussi de surmonter ce qu'à première vue, on prendrait pour un double paradoxe : que Rousseau ait pu, simultanément, préconiser l'étude des hommes les plus lointains, mais qu'il se soit surtout adonné à celle de cet homme particulier qui semble le plus proche, c'est-à-dire lui-même ; et que, dans toute son œuvre, la volonté systématique d'identification à l'autre aille de pair avec un refus obstiné d'identification à soi. Car ces deux contradictions apparentes, qui se résolvent en une seule et réciproque implication, toute carrière d'ethnologue doit, un moment ou l'autre, les surmonter. Et la dette de l'ethnologue envers Rousseau se trouve accrue du fait que, non content d'avoir avec une précision extrême situé une science encore à naître dans le tableau des connaissances humaines, il a, par son œuvre, par le tempérament et le caractère qui s'y expriment, par chacun de ses accents, par sa personne et par son être, ménagé à l'ethnologue le réconfort fraternel d'une image en laquelle il se reconnaît et qui l'aide à mieux se comprendre, non comme une pure intelligence contemplatrice, mais comme l'agent involontaire d'une transformation qui s'opère à travers lui, et qu'en Jean-Jacques Rousseau, l'humanité entière apprend à ressentir.

Chaque fois qu'il est sur le terrain, l'ethnologue se voit livré à un monde où tout lui est étranger, souvent hostile. Il n'a que ce moi, dont il dispose encore, pour lui permettre de survivre et de faire sa recherche ; mais un moi physiquement et moralement meurtri par la fatigue, la faim, l'inconfort, le heurt des habitudes acquises, le surgissement de préjugés dont il n'avait pas le soupçon ; et qui se découvre lui-même, dans cette conjoncture étrange, perclus et estropié par tous

dans les *Dialogues*, jusqu'à la dédoubler), anticipant ainsi la formule fameuse : « je est un autre » (que l'expérience ethnographique doit avérer, avant de procéder à la démonstration qui lui incombe que l'autre est un je), s'affirme le grand inventeur de cette objectivation radicale, quand il définit son but qui est, indique-t-il dans la première promenade, « de me rendre compte des modifications de mon âme et de leurs successions ». Et il poursuit : « Je ferai sur moi à quelque égard les opérations que font les physiiciens sur l'air pour en connaître l'état journalier ». Ce que Rousseau exprime, par conséquent, c'est — vérité surprenante, bien que la psychologie et l'ethnologie nous l'ait rendue plus familière — qu'il existe un « il » qui se pense en moi, et qui me fait d'abord douter si c'est moi qui pense. Au « que sais-je ? » de Montaigne (d'où tout est sorti), Descartes croyait pouvoir répondre que je sais que je suis puisque je pense ; à quoi Rousseau rétorque un « que suis-je ? » sans issue certaine, pour autant que la question suppose qu'une autre, plus essentielle, ait été résolue : « suis-je ? » ; alors que l'expérience intime ne fournit que cet « il », que Rousseau a découvert et dont il a lucidement entrepris l'exploration.

Ne nous y trompons pas : même l'intention conciliante du Vicaire savoyard ne parvient pas à dissimuler que, pour Rousseau, la notion de l'identité personnelle est acquise par inférence, et qu'elle reste marquée d'ambiguïté : « J'existe... voilà la première vérité qui me frappe et à laquelle je suis forcé d'acquiescer [souligné par nous]... Ai-je un sentiment propre de mon existence, ou ne la sens-je que par mes sensations ? Voilà mon premier doute, qu'il est, quant à présent, impossible de résoudre ». Mais c'est dans l'enseignement proprement anthropologique de Rousseau — celui du *Discours sur l'origine de l'inégalité* — qu'on découvre le fondement de ce doute, lequel réside dans une conception de l'homme qui met l'autre avant le moi, et dans une conception de l'humanité qui, avant les hommes, pose la vie.

Car, s'il est possible de croire qu'avec l'apparition de la société se soit produit un triple passage, de la nature à la culture, du sentiment à la connaissance, de l'animalité à l'humanité — démonstration qui fait l'objet du *Discours* — ce ne peut être qu'en attribuant à l'homme, et déjà dans sa

condition primitive, une faculté essentielle qui le pousse à franchir ces trois obstacles ; qui possède, par conséquent, à titre originel et de façon immédiate, des attributs contradictoires sinon précisément en elle ; qui soit, tout à la fois, naturelle et culturelle, affective et rationnelle, animale et humaine ; et qui, à la condition seulement de devenir consciente, puisse se convertir d'un plan sur l'autre plan.

Cette faculté, Rousseau n'a cessé de le répéter, c'est la pitié, découlant de l'identification à un autrui qui n'est pas seulement un parent, un proche, un compatriote, mais un homme quelconque du moment qu'il est homme, bien plus : un être vivant quelconque, du moment qu'il est vivant. L'homme commence donc par s'éprouver identique à tous ses semblables, et il n'oubliera jamais cette expérience primitive, même quand l'expansion démographique (qui joue, dans la pensée anthropologique de Rousseau, le rôle d'événement contingent, qui aurait pu ne pas se produire, mais dont nous devons admettre qu'il s'est produit puisque la société est) l'aura contraint à diversifier ses genres de vie pour s'adapter aux milieux différents où son nombre accru l'obligeait à se répandre, et à savoir se distinguer lui-même, mais pour autant seulement qu'un pénible apprentissage l'instruisait à distinguer les autres : les animaux selon l'espèce, l'humanité de l'animalité, mon moi des autres moi. L'appréhension globale des hommes et des animaux comme êtres sensibles, en quoi consiste l'identification, précède la conscience des oppositions : d'abord entre des propriétés communes ; et ensuite, seulement, entre humain et non humain.

C'est bien la fin du Cogito que Rousseau proclame ainsi, en avançant cette solution audacieuse. Car jusqu'alors, il s'agissait surtout de mettre l'homme hors de question, c'est-à-dire de s'assurer, avec l'humanisme, une « transcendance de repli ». Rousseau peut demeurer théiste, puisque c'était la moindre exigence de son éducation et de son temps : il ruine définitivement la tentative en remettant l'homme en question.

Si cette interprétation est exacte, si, par les voies de l'anthropologie, Rousseau bouleverse aussi radicalement que nous croyons la tradition philosophique, nous pouvons mieux comprendre l'unité profonde d'une œuvre aux formes mul-

même, au nom de sa société qui, par l'office de l'ethnologue son émissaire, se choisit d'autres sociétés, d'autres civilisations, et précisément parmi celles qui lui paraissent les plus faibles et les plus humbles ; mais pour vérifier à quel point elle est elle-même « inacceptable » : non point forme privilégiée, mais l'une seulement de ces sociétés « autres » qui se sont succédé au cours des millénaires, ou dont la précaire diversité atteste encore que, dans son être collectif aussi, l'homme doit se connaître comme un « il » avant d'oser prétendre qu'il est un « moi ».

La révolution rousseauiste, préformant et amorçant la révolution ethnologique, consiste à refuser des identifications obligées, que ce soit celle d'une culture à cette culture, ou celle d'un individu, membre d'une culture, à un personnage ou à une fonction sociale que cette même culture cherche à lui imposer. Dans les deux cas, la culture ou l'individu revendiquent le droit à une identification libre, qui ne peut se réaliser qu'au delà de l'homme : avec tout ce qui vit et donc souffre ; et aussi, en deçà de la fonction ou du personnage : avec un être non déjà façonné, mais donné. Alors, le moi et l'autre, affranchis d'un antagonisme que la philosophie seule cherchait à exciter, recouvrent leur unité. Une alliance originelle enfin renouvelée leur permet de fonder ensemble le nous contre le lui, c'est-à-dire contre une société ennemie de l'homme, et que l'homme se sent d'autant mieux prêt à récuser que Rousseau, par son exemple, lui enseigne comment éluder les insupportables contradictions de la vie civilisée. Car, s'il est vrai que la nature a expulsé l'homme et que la société persiste à l'opprimer, l'homme peut au moins inverser à son avantage les pôles du dilemme, et rechercher la société de la nature pour y méditer sur la nature de la société. Voilà, me semble-t-il, l'indissoluble message du *Contrat social*, des *Lettres sur la Botanique*, et des *Réveries*.

Surtout, qu'on n'aille pas voir là le fait d'une volonté timide, alléguant une quête de la sagesse comme prétexte à sa démission. Les contemporains de Rousseau ne s'y sont pas trompés, et moins encore ses successeurs : les uns, en percevant que cette pensée hautaine, cette existence solitaire et blessée, rayonnaient une force subversive telle qu'aucune société n'en avait encore éprouvé la puissance : les autres,

et la place vraiment essentielle de préoccupations, pour lui si impérieuses, bien qu'elles fussent à première vue étrangères au labeur du philosophe et de l'écrivain : je veux dire la linguistique, la musique, et la botanique.

Telle que Rousseau la décrit dans l'*Essai sur l'origine des langues*, la démarche du langage reproduit, à sa façon et sur son plan, celle de l'humanité. Le premier stade est celui de l'identification, ici entre le sens propre et le sens figuré ; le vrai nom se dégage progressivement de la métaphore, qui confond chaque être avec d'autres êtres. Quant à la musique, aucune forme d'expression, semble-t-il, n'est mieux apte à récuser la double opposition cartésienne entre matériel et spirituel, âme et corps. La musique est un système abstrait d'oppositions et de rapports, altérations des modes de l'étendue, dont la mise en œuvre entraîne deux conséquences : d'abord le renversement de la relation entre le moi et l'autre, puisque, quand j'entends la musique, je m'écoute à travers elle ; et que, par un renversement de la relation entre âme et corps, la musique se vit en moi. « Chaîne de rapports et de combinaisons » (*Confessions*, livre douzième), mais que la nature nous présente incarnés dans des « objets sensibles » (*Réveries*, septième promenade), c'est enfin dans ces termes que Rousseau définit la botanique, confirmant que, par ce biais, il aspire aussi à retrouver l'union du sensible et de l'intelligible, parce qu'elle constitue pour l'homme un état premier accompagnant l'éveil de la conscience ; et qui ne devait pas lui survivre, sauf en de rares et précieuses occasions.

La pensée de Rousseau s'épanouit donc à partir d'un double principe : celui de l'identification à autrui, et même au plus « autrui » de tous les autrui, fût-il un animal ; et celui du refus d'identification à soi-même, c'est-à-dire le refus de tout ce qui peut rendre le moi « acceptable ». Ces deux attitudes se complètent, et la seconde fonde même la première : en vérité, je ne suis pas « moi », mais le plus faible, le plus humble des « autrui ». Telle est la découverte des *Confessions*...

L'ethnologie écrit-il autre chose que des confessions ? En son nom d'abord, comme je l'ai montré, puisque c'est le mobile de sa vocation et de son œuvre ; et, dans cette œuvre

en faisant de cette pensée, et de l'exemple de cette vie, les leviers qui devaient permettre d'ébranler la morale, le droit, la société.

Mais c'est aujourd'hui, pour nous qui ressentons, comme Rousseau le prédisait à son lecteur, « l'effroi de ceux qui auront le malheur de vivre après toi » (*Discours*), que sa pensée prend une suprême ampleur et qu'elle acquiert toute sa portée. Dans ce monde plus cruel à l'homme, peut-être, qu'il fut jamais ; où sévissent tous les procédés d'extermination, les massacres et la torture, jamais désavoués sans doute mais dont nous nous complaisons à croire qu'ils ne comptent plus simplement parce qu'on les réservait à des populations lointaines qui les subissaient, prétendait-on, à notre profit, et en tout cas, en notre nom ; maintenant que, rapprochée par l'effet d'un peuplement plus dense qui rapetisse l'univers et ne laisse aucune portion de l'humanité à l'abri d'une abjecte violence, pèse sur chacun de nous l'angoisse de vivre en société ; c'est maintenant, dis-je, qu'exposant les tares d'un humanisme décidément incapable de fonder chez l'homme l'exercice de la vertu, la pensée de Rousseau peut nous aider à rejeter une illusion dont nous sommes, hélas, en mesure d'observer en nous-mêmes et sur nous-mêmes les funestes effets. Car n'est-ce pas le mythe de la dignité exclusive de la nature humaine, qui a fait essuyer à la nature elle-même une première mutilation, dont devaient inévitablement s'ensuivre d'autres mutilations ?

On a commencé par couper l'homme de la nature, et par le constituer en règne souverain ; on a cru ainsi effacer son caractère le plus irrécusable, à savoir qu'il est d'abord un être vivant. Et, en restant aveugle à cette propriété commune, on a donné champ libre à tous les abus. Jamais mieux qu'au terme des quatre derniers siècles de son histoire, l'homme occidental ne put-il comprendre qu'en s'arrogeant le droit de séparer radicalement l'humanité de l'animalité, en accordant à l'une tout ce qu'il retirait à l'autre, il ouvrait un cycle maudit, et que la même frontière, constamment reculée, servirait à écarter des hommes d'autres hommes, et à revendiquer, au profit de minorités toujours plus restreintes, le privilège d'un humanisme, corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour-propre son principe et sa notion.

Seul Rousseau a su s'insurger contre cet égoïsme : lui qui dans la note au *Discours* que j'ai citée, préférait admettre que les grands singes d'Afrique et d'Asie, maladroitement décrits par les voyageurs, fussent des hommes d'une race inconnue, plutôt que courir le risque de contester la nature humaine à des êtres qui la posséderaient. Et la première faute eût été moins grave en effet, puisque le respect d'autrui ne connaît qu'un fondement naturel, à l'abri de la réflexion et de ses sophismes parce qu'antérieur à elle, que Rousseau aperçoit, chez l'homme, dans « une répugnance innée à voir souffrir son semblable » (*Discours*) ; mais dont la découverte oblige à voir un semblable en tout être exposé à la souffrance, et de ce fait nanti d'un titre imprescriptible à la commisération. Car l'unique espoir, pour chacun de nous, de n'être pas traité en bête par ses semblables, est que tous ses semblables, lui le premier, s'éprouvent immédiatement comme êtres souffrants, et cultivent en leur for intérieur cette aptitude à la pitié qui, dans l'état de nature, tient lieu « de loix, de mœurs, et de vertu », et sans l'exercice de laquelle nous commençons à comprendre que, dans l'état de société, il ne peut y avoir ni loi, ni mœurs, et ni vertu.

Loïn de s'offrir à l'homme comme un refuge nostalgique, l'identification à toutes les formes de la vie, en commençant par les plus humbles, propose donc à l'humanité d'aujourd'hui, par la voix de Rousseau, le principe de toute sagesse et de toute action collectives ; le seul qui, dans un monde dont l'encombrement rend plus difficiles, mais combien plus nécessaires, les *regards* réciproques, puisse permettre aux hommes de vivre ensemble et de construire un avenir harmonieux. Peut-être cet enseignement était-il déjà contenu dans les grandes religions de l'Extrême-Orient ; mais face à une tradition occidentale qui a cru, depuis l'antiquité, qu'on pouvait jouer sur les deux tableaux, et tricher avec l'évidence que l'homme est un être vivant et souffrant, pareil à tous les autres êtres avant de se distinguer d'eux par des critères subordonnés, qui donc, sauf Rousseau, nous l'aura dispensé ? « J'ai une violente aversion », écrit-il dans la quatrième lettre à M. de Malesherbes, « pour les états qui dominent les autres. Je hais les Grands, je hais leur état ». Cette déclaration ne

s'applique-t-elle pas d'abord à l'homme, qui a prétendu

dominer les autres êtres et jouir d'un état séparé, laissant ainsi le champ libre aux moins dignes hommes, pour se prévaloir du même avantage à l'encontre d'autres hommes, et détourner à leur profit un raisonnement aussi exorbitant sous cette forme particulière qu'il l'était déjà sous sa forme générale ? Dans une société policée, il ne saurait y avoir d'excuse pour le seul crime vraiment inexpiable de l'homme, qui consiste à se croire durablement ou temporairement supérieur et à traiter des hommes comme des objets : que ce soit au nom de la race, de la culture, de la conquête, de la mission, ou simplement de l'expédient.

On connaît, dans la vie de Rousseau, une minute — une seconde peut-être — dont, en dépit de sa ténuité, la signification commande à ses yeux tout le reste ; ce qui explique qu'au déclin de ses jours, ce soit elle surtout qui l'obsède, et elle qu'il s'attarde à décrire dans son dernier ouvrage, et qu'au hasard de ses promenades il y revienne constamment. Qu'est-ce d'autre, pourtant, sinon une banale reprise de conscience après une chute suivie d'évanouissement ? Mais le sentiment de l'existence est un « sentiment précieux » entre tous, parce que, sans doute, si rare et si contestable : « Il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais... je n'avais nulle notion distincte de mon individu... je sentais dans tout mon être un calme ravissant auquel, chaque fois que je me le rappelle, je ne trouve rien de comparable dans toute l'activité des plaisirs connus ». A ce célèbre texte de la deuxième promenade, un passage de la septième fait écho, en même temps qu'il en fournit la raison : « Je sens des extases, des ravissements inexprimables à me fondre, pour ainsi dire, dans le système des êtres, à m'identifier avec la nature entière ».

Cette identification primitive, dont l'état de société refuse l'occasion à l'homme, et que, rendu oublieux de sa vertu essentielle, celui-ci ne parvient plus à éprouver, sinon de façon fortuite et par le jeu de circonstances dérisoires, nous donne accès au cœur même de l'œuvre de Rousseau. Et si nous faisons à celle-ci une place à part dans les grandes productions du génie humain, c'est que son auteur n'a pas seulement découvert, avec l'identification, le vrai principe des sciences humaines et le seul fondement possible de la

morale : il nous en a aussi restitué l'ardeur, depuis deux siècles et pour toujours fermentée en ce creuset où s'unissent des êtres que l'amour-propre des politiques et des philosophes s'acharne, partout ailleurs, à rendre incompatibles : le moi et l'autre, ma société et les autres sociétés, la nature et la culture, le sensible et le rationnel, l'humanité et la vie.

de caractères qui le distinguent sans ambiguïté des animaux, aucun n'est entièrement satisfaisant.

Pourquoi l'humain trouve-t-il au tant de difficultés à se pencher comme tel ? Pourquoi est-il finalement incapable d'appréhender ses filiations avec l'animalité à travers l'humanité ? Nous avons pris le darwinisme tellement au sérieux que l'homination nous est apparue comme un processus idéal pour comprendre comment l'homme s'est « araché » à l'animalité et pour mieux appréhender celle-ci. Mais, il s'agit d'une illusion. Le philosophe français, Bernard Stiegler, considère qu'une distinction radicale homme/animal ne peut pas faire l'objet d'une approche scientifique. Il place l'erreur au centre des caractérisations de l'humain. En construction permanente, l'humain est toujours à définir, et une fois défini il n'est déjà plus ce qu'il était.

Les procédures d'homination des fonctions intellectuelles de l'homme, comme la mémoire, originellement décrites par Léon-Gourhan, puis approfondies par Stiegler, en découlent. Une identification de l'humain en termes d'instabilité inhérente et de continuités de fonctionnement a posteriori en est une conséquence. L'homme est cet animal dont la nature propre est de ne pas en avoir. L'homination n'est pas produite *contre* l'animalité mais au contraire avec elle. L'homination n'est pas tant une rupture *avec* l'animalité qu'un changement radical des relations entre hommes et animaux. Il apparaît surprenant de voir que si le rôle de l'erreur a été réévalué dans le processus de l'homination, celui de l'animal reste encore grandement sous-estimé. De même qu'une définition de l'humain qui ignorerait totalement

25 W. Stoczkowski insiste sur l'existence de formules alternatives mais encore assez marginales, des différentes de celles auxquelles nous sommes habitués. Il rappelle par exemple la thèse proposée par Bolik, en 1926, selon laquelle certaines spécificités de l'homme pourraient expliquer par le mécanisme d'un retard néoténique. Cf Stiegler B., *La Technique et le Temps. La faute d'Épiméthée*, Paris, Ed Gallimard, 1994. Il y discute et renouvelle les thèses de Léon-Gourhan sur le rôle de la technique dans l'homination.

3

être de préciser quelque chose de plus complexe : le rapport de l'humain à l'animal. L'animalité renvoie alors davantage à ce qui leur est commun qu'à ce qui les distingue. Elle est liée à cette dimension de l'humain que celui-ci occulte, notamment en disqualifiant son corps, ses désirs ou ses affects par rapport à son esprit et à sa rationalité. L'animalité sous-tend cette irrésistible attirance de l'homme pour certains de ses agencements avec les autres ou avec lui-même, certaines de ses dispositions dans le monde, que l'idée de *travaille inconnue* pourrait caractériser. L'animalité réfère à ce vivant avec lequel le partage d'affects est possible (alors qu'avec le végétal, l'humain ne peut partager ni sens ni affects). En regard des multiples tentatives visant à distinguer l'homme de l'animal ou à déterminer les particularités et les spécificités des uns et des autres, l'appréhension de leurs relations a été étonnamment négligée et son intérêt sous-estimé. De même que les humains constituent des communautés multiples, hommes et animaux ont tissé au cours des siècles une diversité étonnante de communautés significatives. Si l'étude, la compréhension et la clarification de l'animalité et de l'humain d'une remarquable richesse ne s'en dégage pas moins, non plus perçue en termes d'opposition bien évidemment hiérarchisée, mais en termes de complémentarité en constante évolution. Deux points importants doivent être rappelés à cet égard. D'une part, ces associations sont fondées sur des intérêts réciproques et des échanges mutuels, même si elles ne se réduisent pas à ceux-ci, et elles constituent des « communautés hybrides ». D'autre part, la question de ces « communautés hybrides » ne relève pas d'une simple curiosité ethnologique, et elle peut être abordée à travers l'opposition classique animaux domestiques/animaux sauvages.

ment l'animal serait paradoxalement incomplet, une caractérisation de l'animalité indépendamment de l'homme semble difficilement pensable. Une telle démarche suppose-rait que les relations de l'homme et de l'animal soient contingentes et superficielles, alors qu'elles apparaissent au contraire essentielles aux uns et aux autres, mais pour des raisons différentes. C'est la nécessité d'approfondir le type de relations qu'ils peuvent développer ensemble.

4. Les « communautés hybrides » *hommes/animaux*

L'animalité a été peu pensée. Elle a surtout été nantie et polie en permanence par toutes les histoires qui courent sur son compte. Trop souvent reprises par les scénarios de l'homination. Pourquoi nous penser l'animalité sans sombrer dans le démonisme, le sentimentalisme diffus ou la zoologie positiviste ? Nous sommes tellement habitués à appréhender l'animalité en termes d'opposition à la nature humaine que nous révoquons quand cette dernière devient une source de malentendus. Sans doute faisons-nous fausse route en essayant de définir une essence de l'animalité ou une essence de l'humain, susceptible de les distinguer sans ambiguïté, et de fonder ou de justifier nos interactions avec les animaux et nos sensibilités.

Une telle tentative de différenciation tranchée et absolue oscille entre le trivial (les hommes parlent, les animaux communiquent uniquement) et le conciliable ou l'obscure (l'homme possède une créativité que l'animal ignore). Les oppositions supposées révélées abondent : nature/culture ; instinct/intelligence ; instinct/civilisation ; nature/histoire ; nature/culture ; nécessité/liberté ; cri/parole ; signal/signifié. Pour n'en citer que quelques-unes. Mais toutes restent assez peu convaincantes. Si la notion d'animalité ne sert à caractériser ni l'animal ni les manières de l'humain, elle permet peut-

ANIMAL SAUVAGE, ANIMAL DOMESTIQUE

L'animalité englobe l'animal sauvage comme l'animal domestique. Mais : « Que savons-nous des animaux domestiques ? » se demandent André-Georges Haudricourt et Pascale Dibile. La notion de domestication est confuse, réplique cal Dibile. La notion de domestication est confuse, réplique François Sigaut. « Que savons-nous des animaux domestiques ? », L'Homme, 1988, 28, 4, pp. 72-83.

La colonisation a eu une conséquence inattendue : des peuples qui n'avaient jamais vu d'animaux domestiques en ont rencontré pour la première fois, et cet événement a souvent été traumatisant. Kenneth Holliman évoque l'introduction du chien dans l'univers des Kanaks de Nouvelle-Calédonie et la tentative d'un chef indigène d'établir un pacte de paix avec le « chef des chiens ».

François Sigaut, André-Georges Haudricourt et Pascale Dibile décrivent d'étonnantes communautés mixtes d'humains et d'animaux, la question étant de savoir qui domestique qui. La réponse ne va pas de soi. Dans son *Manuel d'éthnographie*, Marcel Mauss écrivait déjà que les animaux est conjointe et cette réciprocity constitue le

27. Haudricourt A. G. et Dibile P., « Que savons-nous des animaux domestiques ? », L'Homme, 1988, 28, 4, pp. 72-83.
 28. Sigaut F., « Critique de la notion de domestication », L'Homme, 1988, 28, 4, pp. 59-71.
 29. Mauss M., *Manuel d'éthnographie*, Ed Payot, 1967, p. 63.

4

30
35
40
45
50
55
60

2

Il n'est plus possible d'envisager les relations hommes/animaux en termes purement utilitaires, ni en termes de pouvoir. Les décrites en termes de domestique ou de sauvagerie. L'animal n'habite pas seulement les maisons, les basses-cours ou les champs de l'homme ; il hante aussi son esprit et son imagination, ses peurs et ses croyances. Il développe de surcroît ses niches écologiques dans le langage de l'humain. Que serait l'homme sans d'autres hommes ? Que serait-il sans l'animal ? Comment expliquer les étranges relations qui les lient l'un à l'autre ? L'enfant, qui manifeste très tôt une vive curiosité à l'égard du vivant, est spontanément attiré par l'animal alors que le végétal le laisse vite indifférent. Que l'homme et l'animal en arrivent à interagir profondément n'est donc pas réellement étonnant. L'abondance de leurs *communications* étonne autant que surprend leur diversité. Mais on note pourtant un certain aveuglement conceptuel de l'homme vis-à-vis de cette situation d'échanges entre l'homme et l'animal qui se traduit par la pauvreté de ses réflexions sur la question. Pourquoi l'homme pense-t-il si volontiers son rapport à l'animal sur le mode de la rupture et non sur celui de la communication ou de la communion ? En fait, quand nous disons l'homme, nous devons plutôt préciser le pensur occidental. Chez les possesseurs d'animaux familiaux prédominamment au contraire la coopération, la communion, la fraternité ou la convivialité.

Pourquoi cette rupture ? Pourquoi cette difficulté à penser l'homme par l'animal, et inversement ? Autrement dit pourquoi, cette réticence à concevoir l'humain dans la texture de l'animalité ? André-Georges Haudricourt remarquait pourtant les affinités entre les animaux et les humains et considérait que l'homme traite son semblable comme il traite l'animal. Les animaux ne sont pas des machines d'un modèle connu - même s'ils peuvent être décrits comme des méca-

L'HUMAIN DANS LA TEXTURE DE L'ANIMALITÉ

30. Haudricourt A.-G., « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'adultes », *L'Homme*, 1962, 2, 1, pp. 40-50 ; « Note d'éthnozoologie : le rôle des excréments dans la domestication », *L'Homme*, 1977, 17, 2-3, pp. 125-126.

31. Haudricourt A.-G., « Note sur le statut familial des animaux », *L'Homme*, 1986, 26, 3, pp. 119-120.

32. « Omnes et singularum : towards a criticism of political realism », in McMurtin, S. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, II, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981, repris in *Dits et écrits*, III, Paris, Ed. Gallimard, 1976-1979, pp. 134-161.

10. L'animal n'appartient guère satisfaisamment à une catégorie de relations communautaires en termes purement utilitaires. La description de leurs relations communautaires en termes purement utilitaires n'appartient guère satisfaisamment à une catégorie de « familiarisation réciproque » qui en découle : accrat des ruminants pour le sel et l'urine de l'homme, des chiens et des porcs pour leurs excréments ou pour les déchets. Mieux encore, l'animal peut être adopté dans des familles humaines et en devenir membre de plein droit. Erikson décrit le cas extrême de l'Amazonie où le statut social de l'animal familial exclut explicitement sa consommation. Les animaux y sont même « maternés », comme le montre André-Georges Haudricourt : ils sont nourris au sein par des femmes ou ingurgitent de la nourriture mâchée au préalable par l'homme. L'anthropologue a par ailleurs observé que en Nouvelle-Guinée, ce n'est pas l'homme qui identifie son porc, mais celui-ci qui « reconnaît » la distinction homme/animal est réellement problématique. S'il existe des hommes que l'on peut manger et des animaux que l'on ne doit pas consommer, l'opposition radicale entre humains et animaux devient difficilement soutenable. Pour les chasseurs Nivkhs qui vivent à l'embouchure du fleuve Amour, l'ours est un homme des montagnes. Lorsque un chasseur Nivkhs tue un ours, il est tenu de porter quatre cris puissants pour prévenir la communauté des ours de sa victoire. Inversement, si le chasseur est tué par l'animal, sa famille veillera à ce que son corps soit entouffé dans la peau d'un ours. Il passe, au moment de sa mort, du statut d'homme à celui d'ours. L'ours est par ailleurs supérieur à l'homme à cet égard.

L'animal n'est ni un jouet ni un objet, il est avant tout une *préence* et la se trouve sa spécificité. Il incarne pour l'homme une altérité particulière, portuse de sens. Latérite de l'animal pourrait provenir de ce qui le distingue de l'objet mais aussi de ce qui lui manque, d'une absence fondamentale que l'homme remplit par son désir et ses attentes. Étrange hypothèse, pourtant, qui appréhende l'animalité par cette capacité à gérer une absence dans laquelle l'homme reconnaîtrait une attente qu'il remplirait de son intentionnalité. L'animal représente une force vivante, mobile, finalisée et imprévisible. Ces caractéristiques le distinguent des choses. L'animalité ne renvoie pas seulement à un phénomène complexe, mais aussi à un défi pour l'intelligence et l'affectivité de l'humain. Ce point est essentiel. Toutes les caractéristiques de mobilité, de finalité

L'ANIMAL COMME ALTÉRITÉ PORTUSE DE SENS

La possibilité de pouvoir être intégrés dans des communautés humaines. Les relations de l'homme et de l'animal ne sont pas symétriques. L'humain ne se contente pas de les vivre, il se sent tenu d'en parler de fournir des explications, voire des justifications. L'homme et l'animal ne sont donc pas différents parce que l'un parle de leurs relations communes, alors que l'autre n'a rien à en dire et ne peut que les vivre. C'est pourquoi l'animal parlant ne peut l'être que de façon superficielle. On peut cependant rechercher, avec la rigueur et la minutie requises les différences cognitives, linguistiques et langagières de l'homme et de l'animal, il n'en ressort pas moins une constance incontournable : l'humain passe son temps à parler de sa relation avec l'autre alors que le primate ne songe même pas à accorder la moindre parcelle du sien. L'animal vit toujours plus ou moins ses rapports avec l'humain sur le mode de la symbiose alors que l'homme est déjà en train de construire une véritable communauté.

35. L'animal n'est ni un jouet ni un objet, il est avant tout une *préence* et la se trouve sa spécificité. Il incarne pour l'homme une altérité particulière, portuse de sens. Latérite de l'animal pourrait provenir de ce qui le distingue de l'objet mais aussi de ce qui lui manque, d'une absence fondamentale que l'homme remplit par son désir et ses attentes. Étrange hypothèse, pourtant, qui appréhende l'animalité par cette capacité à gérer une absence dans laquelle l'homme reconnaîtrait une attente qu'il remplirait de son intentionnalité. L'animal représente une force vivante, mobile, finalisée et imprévisible. Ces caractéristiques le distinguent des choses. L'animalité ne renvoie pas seulement à un phénomène complexe, mais aussi à un défi pour l'intelligence et l'affectivité de l'humain. Ce point est essentiel. Toutes les caractéristiques de mobilité, de finalité

posé comprendre le langage humain, mais sage parmi les sages, il se garde bien de l'utiliser.

t

5

et d'imprévisibilité s'appliquent autant à l'animal qu'au végétal. D'où la question, que l'on ne voit guère traitée dans nos traditions philosophiques : qu'est-ce qui distingue l'animal du végétal ? Parce que la notion d'animalité n'est pas de « végétalité » ?

Parce que le mode de la « propagation », comme une épideémie, plutôt que sur celui de la « stérilité », comme pour l'animal. L'animalité émerge alors d'une coordination d'actions avec l'homme, que ce dernier pourrait appréhender, saisir ou décrire de façon significative. Étonnante chose, mais peut-être féconde, que celle consistant à traquer l'animalité à la croisée du discours et de la coordination de mouvements relatifs et d'actions partagées, sur fond d'une dissymétrie homme-animal assumée comme telle.

l'homme développe avec des animaux.

La question n'est pourtant peut-être que déplacée : pour-quoi ce rapport affectif intense à l'animal et non au végétal ? Une réponse renvoie à l'interactivité de l'animal. Les biologistes ont le plus grand mal à tracer précisément la frontière qui sépare le végétal de l'animal, occupée par de nombreuses créatures au statut équivoque. Quel que soit l'animal et le végétal, une différence majeure les sépare au moins de l'homme : la temporalité relative de leurs mouvements par rapport à ceux de l'humain et l'interactivité qui en découle. En d'autres termes, la temporalité de l'animal, même si elle peut être plus lente (le cheminement de l'escargot) ou plus rapide (le serpent qui frappe sa proie). Elle peut être modifiée en temps réel par l'action de l'homme. Une interactivité véritable en découle avec un homme qui peut coordonner ses actions dans des *enchaînements complexes et signifiants* avec ceux de l'animal par le biais de l'apprentissage, de la domestication, le combat ritualisé, etc. Ce n'est pas le cas du végétal. Il serait vain de nier les influences réciproques et énormes, mais la temporalité des actions végétales, dont l'existence ne fait pas de pas de deux, est trop lente pour acquiescer quelque sens pour l'homme. (Lion v

5 peu de « végétalité » ? Parce que la notion d'animalité n'est pas biologique et qu'elle désigne davantage le rapport partiel de l'homme à l'animal qu'une caractéristique intrinsèque de ce dernier ? L'humain ne développe jamais avec un végétal des rapports affectifs aussi intenses qu'avec un animal, du moins dans les cultures occidentales. Dans d'autres civilisations, notamment dans les traditions extrêmes-orientales, le rapport à certaines formes végétales, comme celles du bonzaï, reflète des liens plus proches de ceux que l'homme développe avec des animaux.

La question n'est pourtant peut-être que déplacée : pour-quoi ce rapport affectif intense à l'animal et non au végétal ? Une réponse renvoie à l'interactivité de l'animal. Les biologistes ont le plus grand mal à tracer précisément la frontière qui sépare le végétal de l'animal, occupée par de nombreuses créatures au statut équivoque. Quel que soit l'animal et le végétal, une différence majeure les sépare au moins de l'homme : la temporalité relative de leurs mouvements par rapport à ceux de l'humain et l'interactivité qui en découle. En d'autres termes, la temporalité de l'animal, même si elle peut être plus lente (le cheminement de l'escargot) ou plus rapide (le serpent qui frappe sa proie). Elle peut être modifiée en temps réel par l'action de l'homme. Une interactivité véritable en découle avec un homme qui peut coordonner ses actions dans des *enchaînements complexes et signifiants* avec ceux de l'animal par le biais de l'apprentissage, de la domestication, le combat ritualisé, etc. Ce n'est pas le cas du végétal. Il serait vain de nier les influences réciproques et énormes, mais la temporalité des actions végétales, dont l'existence ne fait pas de pas de deux, est trop lente pour acquiescer quelque sens pour l'homme. (Lion v

10 mal du végétal ? Pourquoi parle-t-on tant d'animalité et si peu de « végétalité » ? Parce que la notion d'animalité n'est pas biologique et qu'elle désigne davantage le rapport partiel de l'homme à l'animal qu'une caractéristique intrinsèque de ce dernier ? L'humain ne développe jamais avec un végétal des rapports affectifs aussi intenses qu'avec un animal, du moins dans les cultures occidentales. Dans d'autres civilisations, notamment dans les traditions extrêmes-orientales, le rapport à certaines formes végétales, comme celles du bonzaï, reflète des liens plus proches de ceux que l'homme développe avec des animaux.

La question n'est pourtant peut-être que déplacée : pour-quoi ce rapport affectif intense à l'animal et non au végétal ? Une réponse renvoie à l'interactivité de l'animal. Les biologistes ont le plus grand mal à tracer précisément la frontière qui sépare le végétal de l'animal, occupée par de nombreuses créatures au statut équivoque. Quel que soit l'animal et le végétal, une différence majeure les sépare au moins de l'homme : la temporalité relative de leurs mouvements par rapport à ceux de l'humain et l'interactivité qui en découle. En d'autres termes, la temporalité de l'animal, même si elle peut être plus lente (le cheminement de l'escargot) ou plus rapide (le serpent qui frappe sa proie). Elle peut être modifiée en temps réel par l'action de l'homme. Une interactivité véritable en découle avec un homme qui peut coordonner ses actions dans des *enchaînements complexes et signifiants* avec ceux de l'animal par le biais de l'apprentissage, de la domestication, le combat ritualisé, etc. Ce n'est pas le cas du végétal. Il serait vain de nier les influences réciproques et énormes, mais la temporalité des actions végétales, dont l'existence ne fait pas de pas de deux, est trop lente pour acquiescer quelque sens pour l'homme. (Lion v

25 En d'autres termes, la temporalité de l'animal, même si elle peut être plus lente (le cheminement de l'escargot) ou plus rapide (le serpent qui frappe sa proie). Elle peut être modifiée en temps réel par l'action de l'homme. Une interactivité véritable en découle avec un homme qui peut coordonner ses actions dans des *enchaînements complexes et signifiants* avec ceux de l'animal par le biais de l'apprentissage, de la domestication, le combat ritualisé, etc. Ce n'est pas le cas du végétal. Il serait vain de nier les influences réciproques et énormes, mais la temporalité des actions végétales, dont l'existence ne fait pas de pas de deux, est trop lente pour acquiescer quelque sens pour l'homme. (Lion v

30 donner ses actions dans des *enchaînements complexes et signifiants* avec ceux de l'animal par le biais de l'apprentissage, de la domestication, le combat ritualisé, etc. Ce n'est pas le cas du végétal. Il serait vain de nier les influences réciproques et énormes, mais la temporalité des actions végétales, dont l'existence ne fait pas de pas de deux, est trop lente pour acquiescer quelque sens pour l'homme. (Lion v

35 proches et énormes, mais la temporalité des actions végétales, dont l'existence ne fait pas de pas de deux, est trop lente pour acquiescer quelque sens pour l'homme. (Lion v

adhere ou non, la mobilité interactive avec l'homme est un aspect important de noter que la menace végétale, par exemple, est toujours perçue en termes de « masse » ou de « collectif », et vécue sur le mode de la « propagation », comme une épideémie, plutôt que sur celui de la « stérilité », comme pour l'animal. L'animalité émerge alors d'une coordination d'actions avec l'homme, que ce dernier pourrait appréhender, saisir ou décrire de façon significative. Étonnante chose, mais peut-être féconde, que celle consistant à traquer l'animalité à la croisée du discours et de la coordination de mouvements relatifs et d'actions partagées, sur fond d'une dissymétrie homme-animal assumée comme telle.

UNE IMPOSSIBLE INDIFFÉRENCE À L'ANIMALITÉ

Les mouvements écologistes et la multiplication des animaux de compagnie insistent un nouveau type de rapport à l'animal dans nos cultures. Né apparemment, ni domptage ou domestication, l'approche écologiste renvoie à la *préservation* à un mouvement qui partiticipe de l'après-chasse sauvage et de l'après-domestication, à une manière subtile de laisser les animaux habiter nos cités et notre langage, double condition d'opposition à ce vers lequel se délinquait notre rapport à l'animalité s'est transformé en profondément dans la deuxième moitié du XX^e siècle. Le couple *animal domestique animal sauvage* a été supplanté par le couple *animal de compagnie animal sauvage*. L'écologie politique a toujours des bases théoriques fragiles : la préservation des espèces menacées n'est pas un programme, mais une justification morale ou une indifférence éthique, alors que la relation de l'écologie à l'animalité est au contraire essentielle. La question cruciale de l'écologie.

33. On peut remarquer que D. Humé évoque déjà, quoique très rapidement, cette notion de dissymétrie dans les relations de l'homme à l'animal. *Essai sur la Nature humaine* (1739), section XII. Lire II, II partie, éd. Aubier, 1973, p. 503.

40 avant en général. De façon symphonique, l'ouvrage principal du philosophe norvégien, *Ecology, Community and Lifestyle*, ne comporte ni le terme d'« animal » ni celui d'« animalité » dans son index. Celui d'« humanité » n'y figure pas de façon vis-à-vis d'elle sont au centre des préoccupations des penseurs de l'« écologie profonde », qui néglige l'importance, la diversité et le rôle des rapports hommes/animaux. Sans être né, ce thème reste pourtant secondaire. L'idée de « relations privilégiées » entre l'homme et l'animal, profitable aux uns comme aux autres, est une idée étrangère à l'écologie qui milite plutôt pour une séparation des genres – c'est-à-dire pour une coexistence pacifique avec des contacts réduits au minimum – et qui préconise une stratégie de ghetto. L'animal domestique n'existe pas plus que l'animal de compagnie ou l'animal de cirque pour une écologie avant tout soucieuse de préserver une certaine « sauvagerie » (*wilderness*) du monde.

45 Notre littérature et nos traditions narratives abondent pour autant d'exemples de « relations privilégiées » entre des hommes et des animaux, qui revêtent parfois des intensités étonnantes. Une certaine amitié ou des relations affectives fortes peuvent-elles se développer entre un homme et une bête ? Les fictions populaires répondent affirmativement et multiplient les exemples, comme le film d'Oshima, *Max, mon amour*, qui traite des intenses relations affectives liant une femme à un chimpanzé ou *La Belle et la Bête* de Jean Cocteau. Le malaise des théoriciens correspond en fait à une redoutable logique, car définit l'animalité par opposition à l'humain, et non par leur complémentarité, conduit naturellement à exclure tout un ensemble de questions. La force des communautés hybrides est pourtant immense et assez universelle. Nulle culture peut prétendre n'avoir jamais développée.

50 Cet ouvrage, paru en 1989, a été écrit en collaboration avec D. Rothenberg, la version anglaise laquelle nous référons a été publiée par Cambridge University Press.

34. Cet ouvrage, paru en 1989, a été écrit en collaboration avec D. Rothenberg, la version anglaise laquelle nous référons a été publiée par Cambridge University Press.

35. Peut-on trouver des raisons plus éthiques ou juridiques de justifier les liens étroits entre hommes et animaux ? L'équivalence, pour les communautés hommes/animaux, de ce qui est la philosophie morale et politique pour les communautés humaines n'existe qu'à l'état de prémisses. Ce que certains ont appelé « écologie » et d'autres « philosophie de l'écologie » porte peut-être les signes d'un changement. Arne Næss, l'un des penseurs les plus influents de cette mouvance, définit l'écologie comme l'utilisation des concepts fondamentaux de l'écologie (complexité, diversité, symbiose) pour clarifier la place de notre espèce dans la nature. L'animalité se note alors dans l'idée de nature et l'humain n'est guère perçu que comme une anexe du

20. Pour des actions qui s'appuient sur d'autres fondements. Des rapports privilégiés avec certains animaux sont indissociables de toutes les cultures. Les cultures occidentales utilisent des critères cognitifs pour les justifier, à la mesure d'une continuité évolutive vécue de façon très médiatisée.

25. Peut-on trouver des raisons plus éthiques ou juridiques de justifier les liens étroits entre hommes et animaux ? L'équivalence, pour les communautés hommes/animaux, de ce qui est la philosophie morale et politique pour les communautés humaines n'existe qu'à l'état de prémisses. Ce que certains ont appelé « écologie » et d'autres « philosophie de l'écologie » porte peut-être les signes d'un changement. Arne Næss, l'un des penseurs les plus influents de cette mouvance, définit l'écologie comme l'utilisation des concepts fondamentaux de l'écologie (complexité, diversité, symbiose) pour clarifier la place de notre espèce dans la nature. L'animalité se note alors dans l'idée de nature et l'humain n'est guère perçu que comme une anexe du

30. donner ses actions dans des *enchaînements complexes et signifiants* avec ceux de l'animal par le biais de l'apprentissage, de la domestication, le combat ritualisé, etc. Ce n'est pas le cas du végétal. Il serait vain de nier les influences réciproques et énormes, mais la temporalité des actions végétales, dont l'existence ne fait pas de pas de deux, est trop lente pour acquiescer quelque sens pour l'homme. (Lion v

35. proches et énormes, mais la temporalité des actions végétales, dont l'existence ne fait pas de pas de deux, est trop lente pour acquiescer quelque sens pour l'homme. (Lion v

40. avant en général. De façon symphonique, l'ouvrage principal du philosophe norvégien, *Ecology, Community and Lifestyle*, ne comporte ni le terme d'« animal » ni celui d'« animalité » dans son index. Celui d'« humanité » n'y figure pas de façon vis-à-vis d'elle sont au centre des préoccupations des penseurs de l'« écologie profonde », qui néglige l'importance, la diversité et le rôle des rapports hommes/animaux. Sans être né, ce thème reste pourtant secondaire. L'idée de « relations privilégiées » entre l'homme et l'animal, profitable aux uns comme aux autres, est une idée étrangère à l'écologie qui milite plutôt pour une séparation des genres – c'est-à-dire pour une coexistence pacifique avec des contacts réduits au minimum – et qui préconise une stratégie de ghetto. L'animal domestique n'existe pas plus que l'animal de compagnie ou l'animal de cirque pour une écologie avant tout soucieuse de préserver une certaine « sauvagerie » (*wilderness*) du monde.

45. Notre littérature et nos traditions narratives abondent pour autant d'exemples de « relations privilégiées » entre des hommes et des animaux, qui revêtent parfois des intensités étonnantes. Une certaine amitié ou des relations affectives fortes peuvent-elles se développer entre un homme et une bête ? Les fictions populaires répondent affirmativement et multiplient les exemples, comme le film d'Oshima, *Max, mon amour*, qui traite des intenses relations affectives liant une femme à un chimpanzé ou *La Belle et la Bête* de Jean Cocteau. Le malaise des théoriciens correspond en fait à une redoutable logique, car définit l'animalité par opposition à l'humain, et non par leur complémentarité, conduit naturellement à exclure tout un ensemble de questions. La force des communautés hybrides est pourtant immense et assez universelle. Nulle culture peut prétendre n'avoir jamais développée.

50. Cet ouvrage, paru en 1989, a été écrit en collaboration avec D. Rothenberg, la version anglaise laquelle nous référons a été publiée par Cambridge University Press.

55. Peut-on trouver des raisons plus éthiques ou juridiques de justifier les liens étroits entre hommes et animaux ? L'équivalence, pour les communautés hommes/animaux, de ce qui est la philosophie morale et politique pour les communautés humaines n'existe qu'à l'état de prémisses. Ce que certains ont appelé « écologie » et d'autres « philosophie de l'écologie » porte peut-être les signes d'un changement. Arne Næss, l'un des penseurs les plus influents de cette mouvance, définit l'écologie comme l'utilisation des concepts fondamentaux de l'écologie (complexité, diversité, symbiose) pour clarifier la place de notre espèce dans la nature. L'animalité se note alors dans l'idée de nature et l'humain n'est guère perçu que comme une anexe du

76

caractéristiques psychologiques plus grégaires et leur retirer l'autonomie acquise dans leur milieu naturel en les nourrissant et parfois même en les hébergant. On peut presque parler à ce sujet de « pièges psychiques ». La dépendance qui s'établit ainsi, reste pourtant à double sens : l'humain se prend d'une réelle affection pour l'animal. Dépendance nutritive chez l'un, affective chez l'autre. La encore, le tabeau serait trop simple, car certains animaux n'ont pas que la reconnaissance du ventre, et plus d'un humain utilise l'animal approuvé pour bien d'autres tâches que celle de support de l'affection, pour la chasse par exemple. Dérangés symbiotiques en résultent parfois, comme avec le faucon. Il existe certes des communautés animales non symbiotiques qui s'organisent en mixité avec d'autres espèces, mais ce partage se fait toujours en termes de réciprocité fonctionnelle et jamais de façon autonome. Des animaux d'espèces différentes vivent ensemble, mais uniquement par l'intermédiaire de l'humain. Étonnantes communautés (chiens, moutons, hommes, par exemple) pour lesquelles l'homme sert de « ciment », bref de médiateur absolu. La question centrale posée par la notion de communauté hybride est la suivante : que signifie l'idée d'un « contrat social » entre des créatures dont certains partent, d'autres communiquent à peine, mais dont toutes partagent intérêts et sens ? La possibilité d'un partage de sens entre les hommes et les animaux ne se réduit d'ailleurs pas à un partage de compréhension. La philosophie politique moderne a surtout pensé une société d'égaux et a négligé ces communautés dans lesquelles des membres ne peuvent être égaux par essence, parce que certains ont accès au langage et d'autres non. Il est intéressant de remarquer que l'une des stratégies majeures pour faire accepter les animaux dans des communautés humaines est d'établir un statut d'« égalité », c'est-à-dire d'une égalité morale et juridique qui découle de leur compétence intellectuelle. Enfin, ces communautés hybrides

77

5 qu'on pourrait appeler, faute de mieux, la « chaux-souris ». C'est-à-dire la détermination objective du point de vue subjectif de la chaux-souris. Si un homme se mettrait un casque à électrodes qui stimule son cerveau comme celui d'une chaux-souris, il saurait alors en quoi la chaux-souris consiste le fait d'être une chaux-souris. Les membres d'espèces différentes comprennent des événements physiques en termes objectifs, ce qui n'implique aucunement que chaux-souris ne comprennent pas. Ne pouvons-nous pas croire en la vérité de certaines choses que nous ne comprenons pas ? Thomas Nagel cite à l'appui de son idée un exemple de Donald Davidson. Les événements mentaux « doivent nécessairement pouvoir être appréhendés par des descriptions physiques s'ils se trouvent pris dans des causalités physiques » ce qui n'implique aucune-ment que nous ne puissions jamais disposer d'une réelle théorie psychophysique, même si nous avons de bonnes raisons de le croire. Pouvons-nous penser le caractère subjectif de cette expérience sans avoir recours à l'imagination ? Nagel ne le pense pas. Une situation strictement symétrique est décrite par Richard Dawkins : toujours à propos de l'étholocalisation des chaux-souris. Selon lui, il y a des phénomènes que l'on peut comprendre (en faisant un modèle mathématique de l'étholocalisation des chaux-souris) sans jamais réussir à les

38. D. Davidson cite en particulier son texte de 1970, « Mental Events », in *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, trad. fr. par P. Engel, *Actions et Événements*, « Les événements mentaux », Paris, PUF, 1993.

39. Dawkins R., *The Blind Watchmaker*, New York Norton, 1986. *L'Horloger aveugle*, trad. fr. par B. Sigaud, Paris, Ed. Robert Laffont, 1989.

78

s'appuient sur des agencements de pratiques et des coopérations partagées qui sont négociables, mais non discutables. Le problème du *l'avis pensant* est primordial dans notre relation à l'humain et à l'animalité. Les anges au Moyen Âge, les machines intelligentes et les singes parlants aujourd'hui : la pensée des rapports de l'humain à l'animalité se construit toujours à partir d'un tiers. Toutes les communautés humaines sont mêlées en permanence à d'autres êtres vivants, le plus souvent des animaux, parfois des végétaux (par exemple, le riz ou les champignons hallicinogènes). Pour quel nous autres humains avons-nous tant besoin d'introduire des animaux dans nos communautés ? Pourquoi l'humain est-il incapable de construire des communautés indifférentes à l'animalité ? La multiplication des animaux de compagnie dans nos cultures prend l'allure d'un phénomène considérable. Nous n'avons pas encore commencé à le comprendre, alors qu'il touche à quelque chose d'essentiel dans la façon dont nous fonctionnons en communauté. Le besoin de communauté avec les animaux est d'autant plus difficile à appréhender qu'il repose sur une impuissance réelle à comprendre ce qui est vraiment l'animal.

37. Nagel T., « Quel être cela fait-il d'être une chaux-souris ? » in *Questions morales*, trad. fr. par P. Engel, Paris, Ed. PUF, 1983.

30 Thomas Nagel écrit que « quoiqu'on a passé quelque temps dans un espace fermé avec une chaux-souris affolée sait ce que c'est que de retourner une forme de vie essentiellement étrangère ». Qu'est-ce que ça fait d'être une chaux-souris, c'est-à-dire un animal qui perçoit le monde par étholocalisation au moyen d'un sonar et qui passe la plus grande partie de ses journées accroché au plafond la tête en bas ? Thomas Nagel cherche à savoir ce que signifierait pour un homme le fait de se placer du point de vue de la chaux-souris. Il ajoute très posément, qu'il « est certainement possible pour un être humain de croire qu'il y a des faits pour lesquels les humains ne posséderont jamais les concepts nécessaires à leur représentation ou à leur compréhension ».

35 imagine, et un tel handicap est essentiel par l'humain comme une situation « profondément équilibrante ».

30 « Ce n'est pourtant pas parce que nous ne possédons pas le concept de certains phénomènes, ou qu'il est presque acquis que nous ne pourrions jamais en disposer, que nous sommes bloqués pour autant dans nos relations avec les animaux. Autrement dit, il est possible d'établir des points de vue de planification des actions, de générer des croyances et de coordonner des instructions à propos de l'incompréhensible, d'un incompréhensible plus ou moins fermé, certes, mais auquel on aura peut-être jamais accès. C'est très exactement le cas de l'animalité. Il n'est pas possible de donner une description du concept d'animalité, mais ce n'est pourtant pas un concept qu'il faudrait éliminer. L'humain a pas de représentation claire, savante ou naïve de ce qu'est l'animalité. Il s'agit d'une différence de nature entre lui et les animaux, il s'agit de construire des communautés hybrides d'hommes et d'animaux et il se pense autre que l'animal. Son rapport à l'animalité se construit à partir d'un double processus d'« herméneutique cognitive » et d'« imagination ». Si l'impossibilité d'une interprétation de l'autre se renforce aussi bien chez l'homme que chez l'animal (car celui-ci ne dispose pas d'avantage de concept de l'humain précis que celui-ci a de l'animalité), leur relation reste pourtant fondamentalement dissymétrique, car l'appréhension de l'animalité par l'imagination de l'homme n'a pas de réciprocité.

5. *Animalité et « machinisme »*

Les animaux, les végétaux, les artefacts générateurs de sens et les humains sont les classes d'êtres à partir desquelles peuvent être élaborées des communautés hybrides. Seuls les êtres requièrent un statut particulier : les créatures sans langage. Ils sont appelés à en acquiescer un et leur état n'est que transitoire. Ce sont surtout les artefacts qui introduisent une