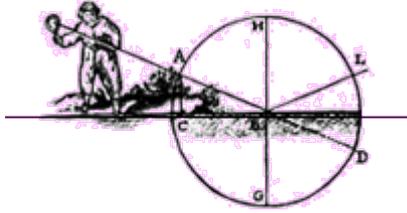


sofrphilo.fr



Société française de philosophie

École Normale Supérieure, 45 rue d'Ulm, 75005 Paris

<http://www.sofrphilo.fr> - contact@sofrphilo.fr

Colloque « L'homme et l'animal » du 14 octobre 2009

Animal et animalité : la querelle des modernes et des post-modernes

par Thierry Gontier, professeur à l'université Jean Moulin - Lyon 3,
membre de l'Institut universitaire de France

Mon exposé devant satisfaire à l'impératif de la *brevitas*, je ne pinaillerais pas sur les connotations attachées au terme de « bête », et entendrais par lui les animaux autres que l'homme. On dit en effet que l'homme est un animal raisonnable, on ne dit pas qu'il est une bête raisonnable. Et lorsque les deux termes sont employés comme synonymes (p. ex., les amis des animaux sont aussi les amis des bêtes), c'est en général dans des usages qui ne comprennent pas l'homme. C'est aussi en ce sens que j'utiliserai indifféremment les deux termes.

La bête, ou l'animal ainsi compris dans sa différence, représente un défi herméneutique pour la raison humaine. C'est là l'une des utilisations principales du thème de l'animal dans l'*Apologie de Raimond Sebond* de Montaigne : même l'être qui me paraît le plus proche m'est en réalité incompréhensible. Ce thème sceptique prend aussi, et surtout, chez Montaigne un sens moral : l'animal, par son caractère indéchiffrable, constitue pour ainsi dire un correctif à l'ambition dogmatique de l'homme et à sa prétention orgueilleuse à régenter l'univers.

Mais sommes-nous placés là devant une aporie indépassable ? Je voudrais ici mettre en valeur le geste de Descartes, qui a tenté de relever ce défi (j'avais montré dans mon ouvrage

*De l'homme à l'animal*¹ qu'il répondait indirectement dans la cinquième partie du *Discours de la méthode* au défi de Montaigne), en faisant valoir ce que la méthode des idées claires et distinctes – sa « géométrie » appliquée aux questions de physique – pouvait apporter à cette question de la nature des animaux.

Contrairement à ce qui est souvent dit, Descartes est bien loin de partir d'une position de principe « anthropocentriste », sauf à entendre ce terme en un sens très particulier. Il explique à plusieurs reprises son indifférence à la question, traditionnelle depuis l'Antiquité, de savoir ce qui est plus digne, de l'homme ou de l'animal, ou encore pour qui le monde a été fait et qui a droit à la royauté sur lui. Le rejet hors de la science de la recherche des causes finales interdit que ces questions puissent être sérieusement posées dans un cadre scientifique. Sur le strict plan du droit, écrit en substance Descartes dans sa lettre à Chanut du 6 juin 1647, seul Dieu, qui a créé le monde, en est le monarque légitime. Sur le plan du fait, chaque être peut « tirer quelque usage des autres », et toutes les créatures « servent réciproquement les unes aux autres ». Ce n'est que sur un troisième plan, purement phantasmagorique, que cet usage de fait se voit transformé par l'homme en une royauté de droit. L'homme n'est pas « maître et possesseur de la nature » : il est « comme » maître et possesseur, c'est à dire un maître et possesseur sans titre de noblesse ou de propriété, et qui n'a d'ailleurs besoin d'aucun titre pour faire usage du monde. Descartes n'a donc pas, sur ce plan moral, contredit Montaigne, dont l'oïson se prétendait, à l'égal de l'homme, le « mignon de la nature » et celui pour qui tout a été fait : il est vrai, précisait Montaigne, que l'homme mange les oiseaux, mais l'oiseau, lui, mange les vers qui mangent l'homme... Pour Descartes, comme pour Montaigne, l'usage de fait ne saurait fonder (ou n'a pas à se fonder sur) un titre de légitimité – pas plus que pour Celse, s'opposant à l'anthropocentrisme chrétien, le fait que les chiens puissent se nourrir de quelques restes du marché ne signifie que le marché a été fait pour eux.

La question pour Descartes n'est donc pas une question de principe : elle est une question de fait. Si Descartes fait à l'occasion – et souvent sous la pression de ses interlocuteurs – état de considérations métaphysiques, théologiques ou morales, celles-ci n'ont d'autre rôle que de soutenir, d'un point de vue rhétorique et pédagogique, une thèse qui, par sa nature même, relève de la physique. Il est vrai que les cartésiens postérieurs, surtout après la publication de *L'Homme* de 1664, utiliseront Descartes à des fins apologétiques. Mais

1 Gontier Thierry, *De l'homme à l'animal. Montaigne, Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998.

tout ce débat post-cartésien assez inutilement bavard sur l'âme des bêtes, et qui se terminera en discussions mondaines pour les salons parisiens, est bien différent dans ses enjeux de celui initié par Descartes lui-même.

Quelques mots sur ce qu'implique cette méthode des idées claires et distinctes appliquée à la question de la nature des animaux. Elle implique en premier lieu l'exclusion de toute référence à des termes obscurs, telles les formes substantielles, la matière pensante ou capable de sentiment (puisque sentir, au sens propre, c'est penser), ou ces réalités intermédiaires inintelligibles entre le corps et la pensée que sont les âmes végétaives ou sensitives. Soit l'animal possède une pensée, comme nous (qui en faisons directement l'épreuve dans l'expérience du *cogito*), soit il est un arrangement corporel complexe soumis aux seules lois du mouvement.

Le problème est qu'il nous est impossible d'expérimenter directement dans les animaux la présence d'un principe de pensée, ainsi que nous le faisons en nous-mêmes. Nous devons donc nécessairement passer par une sémiologie du comportement. Mais l'animal ne constitue pas ici une exception : le même problème se pose aussi bien pour tout être autre que moi-même, et en particulier pour l'autre homme, qui est présent devant moi. On peut ainsi poser la question sous cette forme : à partir de quel critère puis-je juger de la similitude ou de la différence entre l'animal et cet homme qui se tient devant moi ?

On pourrait croire que l'expérience ordinaire suffit à résoudre la question. Celle-ci part du constat des similitudes apparentes entre les actions animales et humaines pour conclure à la similitude des principes. Le problème est que, aussi naturelle que me paraisse une telle inférence, il m'arrive d'être trompé par elle. Le thème de l'automate intervient à cet endroit. Il est en général lié chez Descartes à une expérience de l'illusion et de la tromperie : l'automate manifeste à celui qui l'observe une fausse spontanéité ; il n'y a que pour son ouvrier que l'automate n'a pas de secret. L'automate constitue ainsi une sorte de « test » : seul celui qui est capable de ne pas se laisser prendre à son illusion de spontanéité (qui adopte le point de vue de l'ouvrier, et non du simple spectateur) est habilité à répondre à la question de la nature des animaux. Lorsque nous parlons d'animaux « machines » (syntagme qui ne se trouve à nul endroit chez Descartes), nous nous référons à cet appareil complexe au sein duquel la question de la nature des animaux se trouve posée, en liaison avec celle de l'autre homme et de la

machine, comme c'est le cas dans la cinquième partie du *Discours de la méthode* ou encore dans la lettre à Renéri pour Pollot de 1638.

C'est pour pallier l'insuffisance de l'expérience ordinaire qu'il convient de mettre en place une forme de protocole expérimental. Dans un tel protocole, ce qui importe est moins l'expérience par elle-même (qui, dans le cas présent, n'a rien de « rare ») que la façon de se rapporter à elle en lui posant les bonnes questions, ou plus exactement en la rapportant à des bonnes questions auxquelles elle est susceptible de donner une réponse.

Il faut donc commencer par explorer la question elle-même. Le problème tient ici au fait que tout ce qui agit rationnellement n'est pas pour autant raisonnable, c'est-à-dire animé par un principe intérieur de pensée, par laquelle il délibère sur les moyens adéquats à la fin qu'il se représente. Si l'automate n'est pas un être raisonnable, il n'en accomplit pas moins des actes rationnels. Ses « performances » peuvent même être d'une rationalité parfaite, et être parfaitement adaptées à leurs fins, si l'ouvrier qui l'a conçu est doté d'une intelligence parfaite. Ce que nous cherchons à savoir, ce n'est pas si les animaux agissent intelligemment, mais si cette intelligence qui dirige leurs actions est bien « la leur ». Il ne s'agit donc pas, comme le faisait la littérature traditionnelle de défense des animaux, de Plutarque et Porphyre jusqu'à Montaigne, de dresser un catalogue des « meilleures » actions de l'animal : la précision du travail des fourmis ou des araignées, l'organisation de la ruche, les performances de certains singes, etc. Il faut aussi prendre en considération les tables d'absence, au sens baconien du terme. Ce qui permet de reconnaître si un être est mû par une raison spontanée plutôt que par une raison externe, c'est non la perfection de telle ou telle action particulière, mais la cohérence manifestée entre les différentes actions, « réussies » et « ratées ». Il faut ainsi passer, si je puis dire, d'une vision pointilliste à une vision globale du comportement animal.

Le test décisif, qui vaut autant pour les actions dites « industrielles » des bêtes que pour leur mode de communication (dans les deux cas, le schéma reste le même), est pour Descartes que si les animaux réussissent certaines de leurs actions mieux que les hommes les plus savants, les mêmes animaux « manquent » totalement d'autres actions. C'est le « tout ou rien » – marque d'une programmation qui n'a tenu compte (pour des raisons non sans doute de défaut d'intelligence de la part du constructeur, mais plutôt d'économie) que de certaines fins à l'exclusion d'autres fins. Une montre marque l'heure avec bien plus de précision que

nous saurions le faire, mais ne manifeste une telle exactitude dans aucune autre opération. Il en va de même pour les araignées ou les fourmis, qui n'excellent que dans un nombre extrêmement limité d'actions, ou encore pour les chiens qui, dit Descartes, grattent le sol pour enfouir leurs excréments sans jamais, ou presque, les enfouir – de la même façon qu'une machine qui tournerait à vide. L'homme, à l'inverse, manifeste une cohérence entre toutes ses actions, en faisant preuve d'une action à l'autre d'un mélange similaire (sinon égal) de perfection et d'imperfection – témoignant ainsi agir selon une raison interne finie, qui délibère plus ou moins adéquatement sur les moyens adaptés à une fin représentée. L'homme n'est pas un être capable de n performances – ce qui rend vains les discours contemporains visant à montrer que telle espèce animale (et d'ailleurs souvent seulement celle-ci) est capable de rivaliser avec l'homme, voire de le surpasser, dans telle ou telle action (mais dans aucune autre...), pour conclure sur un discours général sur l'intelligence « des animaux » : ce qui caractérise en propre l'homme est que *toutes* ses actions peuvent être rapportées à l'exercice d'un même principe pensant, qui n'est ni totalement parfait ni totalement imparfait. Il arrive donc à l'homme comme à l'animal de manquer une action. Mais l'animal « manque » ses actions d'une autre façon que l'homme : alors que l'homme réussit plus ou moins ses actions, témoignant par là agir selon une raison imparfaite, mais universelle, l'animal soit les réussit totalement (quelquefois plus que l'homme le plus intelligent saurait le faire) soit les rate totalement (accomplissant ici moins que l'enfant ou le fou), témoignant par là agir selon une raison parfaite mais spécialisée.

Il va de soi que bien des objections pourraient être présentées au protocole que je viens de présenter dans ses plus grandes lignes. Il montre cependant assez clairement en quoi la question de la nature des animaux relève chez Descartes d'une élaboration expérimentale et d'une sémiologie du comportement, non d'une position de principe sur la dignité (ou sur l'indignité) de l'homme – encore une fois, ce n'est pas là la question qui l'intéresse. Le problème pour Descartes, ne saurait en tout cas être résolu avant d'avoir été posé adéquatement, comme il l'est dans un certain discours zoolâtrique contemporain, qui mêle les registres de l'indignation morale et de la preuve scientifique.

On ne saurait cependant limiter notre approche de la bête à la question « scientifique » de la nature des animaux. Nous entretenons aussi un rapport symbolique à l'animal. Et si l'homme, ai-je dit, n'est pas une bête, il est aussi celui qui se réfléchit dans les bêtes, afin de construire, pour ainsi dire, sa propre « animalité ».

Je me contenterai ici de préciser deux points :

Tout d'abord, il nous faut élargir ici notre notion de l'animal. Notre monde animal est peuplé non seulement d'animaux réels, mais aussi d'animaux fictifs – les « ani-mots », au sens de Derrida. La figure complexe de l'animal transite ainsi chez Montaigne par le chien de Chrysippe, l'âne de Thalès ou encore le lion d'Andronicus. Aujourd'hui, notre rapport aux bêtes passe sans doute plus par les animaux de La Fontaine, de Walt Disney, de Saint-Saëns, etc. Certains mangent plus volontiers du bœuf ou du porc que du cheval ou du lapin (pour ne pas parler ici du statut tout à fait spécifique des animaux de compagnie). Ceux qui interdisent la nourriture carnée ne font en général guère de difficulté à laisser les entreprises de dératisation accomplir leur tâche, ou encore à éliminer impitoyablement taupes, vers et insectes qui envahissent leur potager (s'ils en ont un) – et je doute que l'on puisse résoudre cette question simplement en invoquant des arguments utilitaristes, ou en se référant à une échelle quantitative de la sensibilité animale. D'autres condamnent la mort misérable des animaux de laboratoire en lui opposant la mort « noble » à la chasse ou dans l'arène de corrida. Bref, nous sommes ici dans une relation, sinon anthropocentriste, tout du moins pleinement anthropomorphique vis-à-vis des animaux. Il serait vain de prétendre éradiquer, au nom du sérieux scientifique, ce rapport symbolique : tout ce que l'on peut exiger en ce sens, c'est qu'il soit assumé comme tel.

Le second point que je voudrais faire valoir est qu'il est impossible de réduire l'animal compris de ce point de vue à une figure simple – comme par exemple celle de l'hébétude ou de la souffrance silencieuse à laquelle on tend à le réduire dans certaines pensées post-modernes. L'auroch sauvage combattu dans les corridas présente une figure différente (celle, nostalgique, d'une vertu archaïque centrée sur le *thumos*) de l'image de ces bébés phoques diffusées dans la presse des années 1980, ou de Bambi au regard désemparé à la mort de sa mère, imagerie qui tend à réduire l'animal à la seule figure de la vulnérabilité. Notre relation symbolique à l'animal – et il faut rendre hommage à Francis Wolff de l'avoir souligné – ne saurait être exclusive : elle doit prendre en compte cette richesse du bestiaire humain. Les *physiologi* de l'Antiquité montraient une figure bien plus complexe de l'animal que celle qui nous est souvent présentée aujourd'hui.

Je m'arrêterai rapidement ici sur une de ces figures, à mon sens trop délaissée dans les discours actuels sur l'animal : celle de l'*oikéiōsis*, de l'appropriation à soi. L'animal est ainsi

compris par les Stoïciens comme un être qui possède une forme d'intériorité, même si cette intériorité ne se traduit pas pour eux, comme elle le fait chez l'homme, par une spontanéité réelle fondée sur une volonté guidée par la raison. Le texte le plus complet sur cette question est peut-être la *Lettre 121* de Sénèque, qui prend comme exemple l'effort de la tortue renversée sur le dos pour se mettre sur ses pattes. La tortue, oppose Sénèque aux Épicuriens, n'est pas mue par un principe de plaisir ou de déplaisir : elle ne souffre pas d'être sur le dos, mais a simplement conscience que ce n'est pas là son état normal. Cette conscience suppose qu'elle se représente à elle-même la normalité de sa constitution, dont la conservation constitue le vrai motif de son agir : l'animal est, comme l'a souligné Jean-Yves Goffi, « intéressé » à lui-même.

Je ne sais si la tortue souffre ou non d'être sur le dos, ni si les animaux ont ainsi un « quant-à-soi » qu'ils sont capables de se représenter à eux-mêmes. Il est par ailleurs permis aux modernes que nous sommes d'être réservés sur le naturalisme moral des Stoïciens, qui tend à dissoudre les distinctions entre fait et norme. Il n'y a en ce sens d'animalité que de l'homme et celle-ci est non une donnée naturelle immédiate, mais le fruit d'une construction de la pensée. Malgré ces réserves, il me semble que cette représentation de l'animal offre une perspective pour l'homme bien différente de celle d'un Jakob von Uexküll, pour qui l'animal se caractérise comme un être capté par le milieu matériel ambiant. Ce thème est repris, amplifié et réadapté à l'homme par Heidegger, même si cette réappropriation se fait encore pour lui sur la base d'une distinction nette entre l'homme et l'animal : l'homme n'est sans doute pas capté comme l'animal par son milieu matériel ambiant, mais il n'en reste pas moins « capté » sur un autre mode, par l'injonction de l'être en son processus de dévoilement dans le *logos*. Il est encore développé un pas plus avant par Derrida, qui parle d'une ouverture radicale de l'homme à un processus d'altérisation : Derrida critique Heidegger non d'être allé trop loin en ce sens, mais de n'être pas allé assez loin et d'être resté, « malgré tout, quant à l'animal, profondément cartésien ». On le retrouve, *mutatis mutandis* chez Agamben, de façon plus lucide, et débarrassé des postures d'indignations d'un Derrida. Il semble devoir aboutir à une éthique assez suspecte de la déprise de soi, ou, pour reprendre la juste expression de Pierre Caye dans son dernier ouvrage (*Morale et chaos*) de la « servitude volontaire ». L'animalité ne signifie plus ici l'appropriation à soi-même, soit une forme de maîtrise de soi, mais le pur abandon. L'*oikéiôsis* stoïcienne trace ici un modèle d'animalité pour l'homme

plus riche, complexe et fécond du point de vue éthique que celui de l'accaparement (*Bennommenheit*) dans ses différentes figures post-modernes.

Les thèmes abordés dans cette communication, ont été développés plus avant dans deux travaux récents :

- « Descartes et les animaux-machines : une réhabilitation ? », J.-L. Guichet (dir), *De l'animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (XVIIe-XXIe siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, p. 25-44.
- « L'animalité, entre *oikéiôsis* et *Bennommenheit* », communication au colloque *L'Animal au croisement de la philosophie, de la littérature, des arts et des sciences à l'âge classique (XVIe-XVIIe siècles)*, dir. D. Kolesnik, F. Lotterie et M. Rosellini, Lyon, ENS, 11-14 octobre 2010, publication des actes en cours sur le web.
- Pour une référence antérieure, voir aussi l'ouvrage cité à la note 1.