

À quelle question exactement tentons-nous de répondre en nous demandant ce qu'est l'animal? S'agit-il bien de chercher à savoir ce qui caractérise l'animalité en tant que telle ou plutôt cherchons-nous à nous en distinguer? A-t-on pensé l'animalité ou bien l'humanité?

Il y a bien des enjeux à définir l'espèce humaine ou bien encore le genre humain. Dès l'Antiquité, la tentative de saisie philosophique de l'essence de l'humain – ce qui constituerait en propre nos caractéristiques – a mis en place des stratégies de différenciation. Cela tient d'abord aux traits de la pensée elle-même, laquelle consiste d'abord en une tentative de classement. On voit d'ailleurs que les prémices de la science comme celles de la philosophie partent des mêmes orientations: penser consiste à produire des définitions, lesquelles entraînent un jeu d'identité et de différence. Lorsque Spinoza (1632-1677) dit que « définir c'est nier », il entend que toute affirmation positive eu égard à un concept présuppose en même temps, explicitement ou non, une négation, car dire ce qu'est une chose c'est tout à la fois dire ce qu'elle n'est pas et ce qui n'en est pas. En tentant de se distinguer du reste des animaux, l'humanité ne fait pas que reconnaître qu'elle constitue un groupe à part, elle rejette hors d'elle ce qu'elle n'attribue qu'au reste des animaux. On le constate assez facilement dans le vocabulaire: lorsque les mots concernant l'animal se destinent à des êtres humains cela n'est jamais bon signe. Celui qui se fait traiter de « chien! » y voit une insulte. La bestialité, la brutalité avilissent l'humanité. Étymologiquement, la « brute » désignait au préalable une bête dépourvue de raison, avant de concerner des humains avec peu d'intelligence, agissant surtout par émotion et violence, comme si l'animal seul avait l'apanage des passions destructrices. Puisque l'on évoque l'étymologie, Claude Lévi-Strauss (1908-2009)

aimait à rappeler que nous rejetons hors de la culture ceux qui se distinguent de nous en les animalisant. « Barbare » est un terme présent dès l'Antiquité grecque. S'il désigne des peuples aux mœurs violents, il entend aussi souligner le fait que ces peuples ne posséderaient pas le langage, critère de démarcation entre l'homme et l'animal. Dans la langue grecque en effet évoquer le barbare c'est croire qu'ils s'exprimeraient par borborygmes, des sons sans cohérence, sans signification. Lévi-Strauss y voit l'association des langues barbares au « chant inarticulé des oiseaux », autrement dit une manière de dénier le caractère de culture aux langues non-grecques. De même le terme de « sauvage » assigne celui qui le reçoit à la nature car on oppose les animaux sauvages, ceux qui vivent dans la forêt – *silva* en latin – aux animaux domestiqués, qui vivent près de la maison – *domus* – du maître – *dominus*. Les sauvages vivraient donc comme des animaux, et par conséquent ils n'auraient ni culture ni morale. De la définition, nous passons peu à peu à l'exclusion, ou pour le moins à une forme de hiérarchisation. Toutes les comparaisons à l'animalité ou à ses caractères supposés, infériorise ceux qui en sont affectés. Lorsque l'on croit que les animaux n'ont pas de raison, mais seulement des sensations ou des sentiments, alors la dévalorisation des femmes passe par leur comparaison aux traits animaliers : elles n'auraient que des passions, leur tempérament suivrait le risque menstruel, leur corps dans ce qu'il a de plus animal. Ne parlons pas des stéréotypes racistes qui à leur tour regorgent de références animales. Claude Lévi-Strauss a d'ailleurs noté que la culture occidentale n'a pas l'apanage de ces manières de dévaloriser l'autre : il rapporte de ses voyages en Amérique du Sud de bien curieuses expressions comme « singes de terre ! » ou

« œuf de pou ». C'est donc bien au sens propre que l'on doit prendre la remarque de Spinoza, définir l'humain c'est aussi nier que certains appartiennent à l'humanité.

Comment alors penser la singularité humaine, et procéder à une définition ? Cette question commence avec la philosophie elle-même. Ainsi dans *Le Politique* Platon (-427/-347) se livre à un essai de détermination du propre de l'homme, par l'approche dite dichotomique. La dichotomie est l'art de définir le propre d'un concept par des distinctions successives, opposées. Ainsi cherchant à définir l'être humain afin de savoir à quoi a trait la politique, Platon divise peu à peu l'ordre du règne animal, séparant les êtres à corne, des êtres sans corne, les quadrupèdes des bipèdes, pour arriver à la conclusion que l'être humain serait un bipède sans plume. Curieuse définition ! Elle a été raillée par Diogène le Cynique (-413/-327) qui – dit la légende – aurait jeté aux pieds de Platon un poulet déplumé en s'écriant : « le voici ton homme ! ». Quel drôle d'animal que cet humain-là. Aristote (-384/-322), dans son ouvrage *Parties des animaux*, tente de préciser la manière dont on peut faire les bonnes distinctions. Si la discussion technique est passionnante pour qui veut comprendre les enjeux de la pensée et le début des tentatives de classification du vivant, l'essentiel pour nous n'est pas là. Le bipède sans plume nous semble une tentative de définition bien imparfaite. Elle manque son objet. N'est-ce pas alors une invitation à relativiser l'approche à partir des caractères physiques seuls ?

La philosophie en effet va peu à peu insister sur des caractères humains qui ne se ramènent pas aux seuls traits organiques. Le même Platon lorsqu'il rapporte le mythe de Prométhée dans son *Protagoras* insiste justement sur le fait que l'humanité ne se raconte pas par son aspect

corporel mais par une qualité, héritée des dieux, et qui fait appel à la rationalité : la capacité technique. Dès lors la pensée du propre de l'humanité s'inscrit dans une analyse par genre et différence : une espèce se définit par ce qu'elle possède de différent eu égard au reste des espèces appartenant à un même genre. Dans le genre des mammifères, seul le chat miaule ; dans le genre des oiseaux le perroquet imite la parole humaine, etc. Il s'agit donc de penser l'essence de l'homme dans le genre animal, ce que l'on appelle sa spécificité : sont spécifiques les traits commun à tous les membres d'une espèce et qui échappent aux autres espèces.

La tradition de définition de l'humanité par différence – à moins qu'il ne s'agisse ici d'excès – commence ici. Les critères ont été nombreux : est-ce la sociabilité, la rationalité, la politique, la religion, la technique, l'histoire, le langage, voire le rire qui formeraient le propre de l'homme ? Chaque auteur croit mettre la main sur un aspect particulièrement édifiant de la vie humaine. Pourtant on voit tout de suite poindre les difficultés posées par ces critères. L'ethnocentrisme de certaines conceptions risque de cantonner des pans entiers de l'humanité dans une position inférieure. Si l'on prend le seul modèle occidental pour penser la technique, alors on pourrait ne pas voir les prodiges de techniques des populations traditionnelles et les rapprocher de l'animal. Lorsque les conquistadors ont approché les tribus d'Amazonie, ils les ont crues « sans Roy, sans Loy ni Foy », comme s'ils n'avaient pas le sens moral, religieux et politique. Dans la controverse de Valladolid, l'écrivain contemporain Jean-Claude Carrière raconte que pour se demander si les Amérindiens étaient bien des hommes, l'inquisiteur Sépulvéda aurait fait jouer une comédie devant eux. Ces derniers ne la comprenant pas n'auraient pas ri,

et l'inquisiteur aurait alors estimé qu'ils n'étaient pas vraiment des humains. À cette erreur d'approche liée à l'ethnocentrisme s'ajoutent toutes les formes d'anthropocentrisme : ne risque-t-on pas de donner une définition tellement humaine de certains d'entre eux, comme la sociabilité par exemple, et ainsi tomber dans un cercle vicieux qui nous conduirait moins à saisir la différence entre l'humanité et les animaux que rendre compte de ce que nous sommes vraiment ? D'ailleurs comment pouvons-nous mettre de côté avec tant d'assurance l'humanité en face de tous les autres animaux ?

Ne vaudrait-il pas mieux alors essayer de saisir alors ce qui fait l'animalité ? Si nous nous tournons vers l'étymologie, l'animal renvoie à l'être vivant animé, doué de mouvement. De ce point de vue, il se distingue dans l'ordre de la nature de ce qui est absolument inerte, la terre, les minéraux ; et des plantes lesquelles peuvent bien avoir une forme de mouvement, ne serait-ce que par ce qu'elles poussent. La définition de l'animalité tient donc à une classification dans le vivant, qui sépare les plantes immobiles des animaux mobiles. Avant de connaître une conception plus scientifique en effet, ces distinctions se contentent de rationaliser ce que perçoit le sens commun : le vivant se détache de l'inerte par son organisation et son mouvement de croissance ; les animaux ont en plus des plantes comme un mouvement local : ils se déplacent, ils meuvent leurs membres.

Pour autant ces approximations ne suffisent pas, car on sent assez vite qu'elles se heurtent à une plus grande complexité du réel, ne serait-ce que lorsque l'on découvre que le corail n'est pas une plante, même chose avec les éponges ; que les méduses qui peuvent ressembler à des plantes portées par le courant en fait se déplacent et sont douées d'une forme d'action. Les sciences naturelles

vont peu à peu faire évoluer la notion. L'animal se doit, au rebours des plantes, de se nourrir de substances organiques, comme des végétaux ou d'autres animaux. Au XVIII^e siècle, Carl Von Linné (1707-1778) va proposer une classification générale du vivant, en proposant des niveaux de plus en plus précis : règne → embranchement → classe → ordre → famille → genre → espèce. Cette classification dite traditionnelle mêle des critères anatomiques, morphologiques, divers. Ainsi dans le règne animal, branche des vertébrés, classe des mammifères, ordre des carnivores, famille des canidés, genre canis, on trouve plusieurs espèces, comme les loups (*canis lupus*) ou les chiens (*canis lupus familiaris*). D'autres méthodes de classification, prenant appui sur la place dans l'ordre de l'évolution – ce que l'on nomme la phylogénétique – en se fondant sur les ancêtres communs. À ce titre, les animaux sont des organismes eucaryotes pluricellulaires généralement mobiles et hétérotrophes. Eucaryotes, ils sont composés de cellules avec noyaux; hétérotrophes, ils se nourrissent d'autres organismes.

Dans cette approche descriptive de l'ensemble du vivant, l'être humain à son tour appartient au règne animal, il fait partie du genre *homo*, espèce *homo sapiens*. Au-delà des classifications biologiques du vivant, l'humanité a longtemps prétendue au statut d'espèce intelligente, dotée de la raison : *homo sapiens*, homme qui sait, doté de conscience et de raison. Notons que cette catégorie privilégie ici la détermination par l'esprit sur celle du corps. Elle appartient plutôt à l'approche idéaliste, et renverra, selon les périodes, à la possession de l'âme ou de la conscience. Dans ce cas, l'humanité de l'homme est attestée par sa spiritualité, et assigne la corporéité à

ce qui reste d'animal en nous. Elle met l'accent sur nos capacités réflexives, au détriment de la pratique qui ne serait qu'un savoir-faire subordonné à la volonté.

Pourtant cette approche n'est pas la seule, et elle risque de rester cantonnée à une conception des capacités théoriques de l'humanité. Les paléontologues, lorsqu'ils découvrent des traces d'activité qui portent la trace de techniques – des outils même rudimentaires, des objets d'arts – y voient un trait spécifiquement humain. Tant et si bien qu'Henri Bergson (1859-1941) préfère le terme d'*Homo Faber*, car l'homme fabrique des outils. Cette capacité par laquelle nous agissons sur la nature, la façonnons et l'utilisons serait même le trait de notre intelligence qui « envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils », comme il le note dans *l'évolution créatrice* (1907). La dimension technique de l'existence humaine est connue depuis longtemps, et elle s'exprime notamment dans l'un des mythes les plus célèbres de l'Antiquité : Prométhée. Comme bien des mythes grecs, il possède bien des variantes, et Platon en livre une dans *Protagoras*. Les deux frères titans Prométhée et Épiméthée sont chargés par les dieux de doter chacune des races mortelles des caractères propres à leur survie, ce qu'entreprend de faire Épiméthée : les insectes seront fragiles mais nombreux ; les éléphants massifs mais en petit nombre ; les aigles auront des serres pour saisir leurs proies tandis que les mammifères seront protégés du froid par des fourrures épaisses. Hélas Épiméthée ne se rend pas compte qu'il distribue à tort et à travers les éléments conduisant à la survie, si bien qu'il oublie d'en conserver pour les humains. De ce fait, à son apparition l'humanité se voit dotée d'un corps frêle, inapte à survivre aux morsures

du froid comme du soleil, incapable de se défendre face aux crocs des bêtes sauvages. L'être humain est nu et faible dans la nature. Devant cet état de fait, Prométhée – qui n'en est pas à son premier coup d'éclat d'ailleurs – n'hésite pas : il vole aux dieux les arts et le feu, autrement dit il permet à l'humanité de maîtriser la technique. On voit là le paradoxe soulevé par l'Antiquité grecque : si l'être humain dont le corps est globalement moins bien adapté à l'environnement que ceux de la plupart des autres animaux, c'est qu'il ne peut survivre que par une qualité extra-biologique. Bien plus en héritant – mais par un vol sacrilège – de dispositions divines, on comprend mieux comment il dépasse la seule survie pour peu à peu dominer l'ensemble des créatures terrestres.

Pourtant le mythe de Prométhée n'en reste pas là. Très vite les humains font un mésusage de la technique, ils entrent en conflits, en guerre. Par conséquent Zeus, le dieu des dieux, doit intervenir, et ajoute à la maîtrise de la technique un autre savoir-faire : la politique. Or ce savoir qui a pour objet le sens du juste, pour être efficace, doit être le lot de tous. S'il n'était le fait de quelques-uns, comme le sont les spécialités techniques, la cité ne saurait conserver son unité. Ainsi tous les êtres humains sont doués du sens politique et moral du juste. Notre capacité à évaluer moralement nos actions, à établir des jugements de valeurs en termes de juste et d'injuste caractérise en propre notre espèce, là où, semble-t-il, les animaux n'émettent pas de telles considérations. Spinoza ne dira pas autre chose en affirmant que dans la nature, les gros poissons mangent les petits. Il s'agit d'une disposition *de fait* et non *de droit* pour reprendre une distinction classique.