

Prélude

Les animaux et les hommes, dans l'Antiquité. Un animal doué de raison ?

par Jean-Louis Poirier

Relevons tout de suite ce que nous croyons être une caractéristique majeure de la vie des bêtes dans l'Antiquité, grecque et romaine, au moins. Pour autant que l'on distingue l'être humain des autres animaux¹, il est clair que la manière dont celui-là a commerce avec ceux-ci est très différente de ce qu'on peut observer au Moyen Âge, ou de nos jours.

Un monde où l'animal déborde

Dans le monde méditerranéen antique, les rapports que les hommes entretiennent avec les animaux sont, principalement, de trois sortes : d'abord, ils les capturent, les élèvent et s'en nourrissent ; en second lieu, ils en retiennent la diversité, les observent et les décrivent² ; enfin, ils se plaisent à en faire les acteurs d'une prodigieuse mise en scène de la singularité et de l'exception en exhibant des animaux monstrueux, en introduisant des animaux savants capables de comportements humains, ou en excitant d'autres à dévorer des hommes. Bref, le rapport des hommes de l'Antiquité avec les animaux s'étend de la posture du prédateur à celle de l'émerveillement scientifique, mais culmine aussi dans l'institution des jeux du cirque.

1. Ce type de partage, effrontément anthropocentriste, est impitoyablement pointé par Platon, dans le *Politique* (263e), en évoquant une imaginaire classification des animaux faite par une grue : « La grue [...] isolerait d'abord le genre grues pour l'opposer à tous les autres animaux et se glorifier ainsi elle-même, et rejetterait le reste, hommes compris, en un même tas, pour lequel elle ne trouverait, probablement, d'autre nom que celui de bêtes ».

2. Aristote, *Traité des Parties des animaux*, I, V, 645b : « Car dans toutes les œuvres de la nature, il y a toujours place pour l'admiration, et l'on peut leur appliquer à toutes sans exception le mot qu'on prête à Héraclite, répondant aux étrangers qui étaient venus pour le voir et s'entretenir avec lui. Comme en l'abordant, ils le trouvèrent qui se chauffait au feu de la cuisine : "Entrez sans crainte, entrez toujours" leur dit le philosophe, "les Dieux sont ici comme partout". De même, dans l'étude des animaux, quels qu'ils soient, nous ne devons jamais détourner nos regards dédaigneux, parce que, dans tous indistinctement, il y a quelque chose de la puissance de la nature et de sa beauté » (trad. Jules Barthélémy-Saint-Hilaire).

Il n'en va pas de même au Moyen Âge. On sait qu'à cette époque, en cela distincte du monde antique, l'animal devient force de travail, ce qu'il n'est pas dans l'Antiquité – disons ce qu'il n'est pas principalement, pour laisser à l'âne, au cheval et au mulet (et pourquoi pas au chameau ?) leur droit à l'exception –. On peut donc dire que, du fait de l'histoire des techniques (et notamment de l'invention tardive – médiévale – du collier d'attelage), mais aussi du fait de l'existence de l'esclavage³, l'animal antique, sans être pour autant libre de toute attache avec l'homme, évolue en dehors de la sphère de la technique et n'est pas en général un animal exploité. Observons en tout cas que, s'il n'est pas *exploité* pour sa force de travail, il peut être *utilisé*, précisément pour ses compétences animales spécifiques, perceptives (le flair du chien, l'appréhension de certains dangers ; ne parlons pas des oiseaux avec les augures et haruspices, mais seulement de leur sens de l'orientation ! – les exemples sont innombrables), cynégétiques, guerrières (les éléphants de combat), sportives (la rapidité du cheval), ou autres. Ajoutons qu'il peut être *domestiqué* ou *dompté*, ce qui renvoie bel et bien à une forme de communication, sans oublier, bien sûr, qu'il représente une des formes de la richesse et peut servir d'offrande sacrificielle et être *mangé*.

Voilà qui change beaucoup de choses.

D'abord – et cela saute aux yeux pour peu qu'on débusque dans l'immensité de la littérature grecque ou latine les multiples apparitions des bêtes, furtives comme insistantes, mais toujours saisies dans leur singularité, toujours porteuses d'une personnalité⁴, bref toujours considérées pour elles-mêmes – les animaux partagent avec les hommes, pour ainsi dire à égalité, insolemment, un monde certes commun, mais sur lequel ils portent un regard qui les étonne ou les interpelle. Pour dire les choses de façon peut-être plus recevable théoriquement, en retravaillant une proposition venue de la phénoménologie⁵, on se risquera à suggérer que, dans le monde antique, les animaux partagent avec les hommes la tâche de *constituer* leur monde en y inscrivant intentionnellement leur présence et leur activité, avec, à chaque fois, une façon propre de définir leurs objets et de les recueillir porteurs de la figure qu'ils en attendent.

3. Alors qu'au Moyen Âge et dans les temps modernes de nombreux philosophes récuseront l'idée d'une pensée des bêtes, dans l'Antiquité, ce sont plutôt les esclaves que l'on tient ordinairement pour incapables de pensée, « instruments animés » selon Aristote – du moins lorsqu'il s'agit d'esclaves « par nature » (*Politique*, I, 2, 1253b).

4. *La personnalité des animaux*. C'est ainsi que l'on traduit parfois, excellemment, le titre du traité d'Élien sur les caractéristiques singulières des animaux, le Περὶ ζῴων ἰδιότητος.

5. Voir Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, § 39 et 152.

Dans un monde humain où commence à se dessiner un regard technique sur les choses, marqué de ce mouvement d'emprise sur la nature qui finira, dans les temps modernes, par la recouvrir exclusivement, l'existence d'animaux qui échappent à cette emprise ouvre d'autres horizons et donne l'exemple d'un autre regard. La présence de l'animal témoigne, en ne se laissant pas réduire, d'une approche différente du réel, vivante, active, aux prises avec les choses, mais demeurée indocile à l'objectivité technicienne. Pour le dire plus descriptivement, l'animal, les animaux en leur diversité, par leur morphologie, par leur force, par leur taille, minuscule ou gigantesque, par leur habitat et leurs façons de vivre, font valoir des modes de perception ou des visions du monde qui coexistent avec celles de l'animal humain, ou s'y agrègent insensiblement, jusqu'à recouvrir l'approche propre à ce dernier, celle d'une raison technicienne réglée sur l'utilité des choses et la maîtrise du monde naturel. C'est cela l'Antiquité : un monde où l'animal déborde, et dans lequel, partie prenante de cet environnement compliqué, il tient toute sa place avant d'être *animalisé*, réduit à un objet ou à une région de l'environnement humain.

L'animal contribue à déstabiliser le regard de l'homme

Mais surtout, l'existence des animaux met en question l'homme dans sa prétention à se faire le centre du monde vivant. Il faudrait rapprocher ce décentrement ou cette mise en perspective de l'effet produit par la découverte de l'infinité des espaces intersidéraux à la Renaissance, avec la révolution copernico-galiléenne. C'est une découverte de ce genre que nous propose l'Antiquité en donnant sa liberté à un monde animal submergé par l'extraordinaire foisonnement d'une multiplicité de formes vivantes qui ne cessent de tourner autour de l'homme. On aimerait vérifier que l'animal antique, par son omniprésence, ou par sa présence inattendue, nous protège, en fait, de l'anthropocentrisme. De même que la considération de la pluralité des mondes invite celui-ci à mesurer qu'il n'est pas le seul, de même, l'infinité des formes vivantes, dans le paysage du monde antique, met en demeure l'espèce humaine de renoncer à ses privilèges. Si leçon il y a, c'est celle que nous donnent les fables d'Ésope ou de Phèdre dont le ressort est l'égalité de tous les animaux, y compris les hommes.

Mais il y a plus. En participant avec l'homme à la constitution d'un monde commun, voire en rivalisant avec lui, l'animal contribue à déstabiliser le regard de l'homme, comme regard exclusif. S'ajoute donc ici à la critique de l'anthropocentrisme, la question de savoir s'il y a une supériorité de l'homme sur l'animal, autrement dit la question de la nature de la raison logique et de l'emprise technique sur la nature. On sait qu'au-

tour de cette question des enjeux majeurs apparaîtront à l'époque classique, mais cette interrogation, en sa complexité, fait déjà plus qu'affleurer dès l'Antiquité.

Empruntant, à vrai dire, le chemin qui s'ouvre à la faveur de tout un pan de la pensée antique, nous voici conduits à aborder cette question, peut-être à la traiter, en en renversant les termes, selon une méthode appelée à devenir le centre de la tradition sceptique, et que Sextus Empiricus résume éloquemment : « Si nous voulons savoir ce qu'est l'homme, nous devons d'abord comprendre ce qu'est l'animal »⁶.

Ainsi, au lieu d'examiner, en bons gardiens de l'ordre, si les bêtes brutes sont capables de raison⁷, nous prendrons le risque de demander, à l'inverse, en nous plaçant pour ainsi dire du point de vue des bêtes, si les hommes eux-mêmes sont capables de raison, ou du moins de quelle raison ils sont capables.

La dignité de l'homme

Comme la grue évoquée en commençant, l'animal humain, ou plutôt quelques-uns de ses représentants, philosophes ou savants, n'hésitent pas à établir un partage général des hommes et des bêtes, toutes espèces confondues, et à s'en autoriser pour revendiquer la place que l'on sait.

Si un tel geste classificateur, en lui-même, n'est pas moins ridicule chez l'homme que chez la grue, on ne peut pas, pour autant, le renvoyer trop vite. Tout simplement – mais ce n'est pas si simple – parce que l'animal humain *parle*, mais non la grue... Et *parler*, comme on ne manque pas de le rappeler dès avant l'Antiquité, ce n'est pas seulement produire des sons ayant quelque similitude avec les vocables proférés par les hommes (comme un certain nombre de bêtes en sont capables), c'est tenir un discours doué de sens, c'est porter une parole qui témoigne de raison, c'est faire valoir le *λόγος* et la magie du verbe.

Ce terme de *λόγος*, en effet, qualifie la raison humaine qui peut bien, en cela, prétendre à une supériorité, mais non pas à l'exclusivité quant à son pouvoir de représenter toute raison. L'intellect humain, en effet, raisonne en se rapportant à des normes *logiques* qui organisent la pensée et le discours, et l'on est fondé à dire que l'homme est un animal raisonnable, exactement un ζῷον λογικόν, quand les autres animaux sont des ἄλογα, des espèces privées de parole et de raison. Par *λόγος*, on entend ce type de discours ou de pensée qui exprime sans reste ce qui fait son sens, donc un discours

6. Sextus Empiricus, *Contre les Mathématiciens*, VIII, 87.

7. Nous empruntons l'expression à Plutarque.

doué de sens, qui dit ce qu'il dit, exclut ce qu'il ne dit pas, et enveloppe tout ce qu'il implique : c'est une pensée ou un discours clair et univoque, mettant en œuvre ainsi ce qui fait la marque du λόγος, à savoir le pouvoir de gérer l'identité et la différence et de ramener le multiple à l'un. Nous sommes en présence de l'intelligence classificatrice qui met chaque chose à sa place et se donne pour tâche de peigner la chevelure de l'être. Le λόγος accomplit donc en fait l'identité de la raison et de l'ordre.

Toutefois, si le terme de λόγος qualifie la raison humaine, il reste que ce privilège accordé à l'homme relève de quelque chose qui le dépasse. Comme tel, le λόγος est plus qu'humain, et il est clair – à bien comprendre les philosophes – que l'être humain ne doit pas ce privilège à sa définition zoologique. En effet, de cette définition, il prétend, justement, s'affranchir, même s'il ne s'en affranchit jamais – si l'on suit les philosophes de l'Antiquité – par une transformation ou une augmentation de nature zoologique ou biologique⁸.

Aussi, ce qui fait la dignité de l'homme n'est-il pas essentiellement la possession d'un organe ou d'une faculté, mais une orientation à la verticalité qui l'arrache à l'ordre animal du besoin, à la pression du désir. En se tenant debout, ou en levant les yeux au ciel, l'homme est un être qui regarde vers le haut, et c'est de ce geste, porteur d'une libération, qu'il tire son accès au λόγος⁹.

L'action humaine : le syllogisme pratique

La supériorité de l'homme apparaîtra si l'on prend en compte sa capacité, plus qu'à surmonter les désirs qu'il partage avec l'animal, à les différer. Le travail d'accomplissement du désir et de satisfaction du besoin ne s'effectue pas de la même manière chez l'homme et chez les autres animaux : l'usage de la raison introduit une dimension de temporalité et de médiation, occasion d'une culture et d'une sagesse qui échappe aux bêtes, même les mieux douées. L'animal est prisonnier de son désir. Faute d'un usage

8. Ce qui condamne d'avance toute entreprise de type *transhumaniste*.

9. Voici ce que Platon expose, au sujet de l'intellect : « [...] cette âme nous élève au-dessus de la terre, en raison de son affinité avec le ciel, car nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste. Et en effet, c'est du côté du haut, du côté où eut lieu la naissance primitive de l'âme, que le Dieu a suspendu notre tête, qui est comme notre racine et, de la sorte, il a donné au corps tout entier la station droite » (*Timée*, 90a-b, trad. Albert Rivaud). Aristote évoque la station debout dans le traité des *Parties des animaux* (662b). D'autre part, si ce dernier admet, chez l'homme, l'existence d'une partie de l'âme, dite *intellectuelle* (νοῦς), sans laquelle il serait psychologiquement impossible de maîtriser ce qu'on peut appeler l'abstraction, il reste que les normes de la rationalité, de la formation et de l'expression du sens relèvent de la logique et non de la psychologie.

exprès de la raison, il manque, dans ses actions, le moment de la décision, ce moment essentiel qui, loin d'opposer abstraitement l'homme à l'animal, lui donne le temps de se faire humain, ou au contraire enferme dans son animalité l'homme qui ne sait pas s'accorder ce temps.

Ce moment fait l'objet d'une mémorable description de la part d'Aristote : la vraie supériorité de l'homme tient ici à un processus psychologique qu'il identifie dans la forme d'un raisonnement. La conduite des hommes et le comportement des bêtes peuvent en effet être décrits en les formalisant comme des syllogismes, l'action pouvant être, dans chaque cas, considérée comme la conclusion d'un raisonnement, le syllogisme pratique. Simplement les deux propositions qui constituent les prémisses de tout syllogisme et sur lesquelles s'appuie le raisonnement qui détermine l'action ne se déroulent pas de la même façon chez l'être humain et chez l'animal. Selon Aristote, l'animal va directement à la conclusion et le syllogisme s'énonce alors comme une inférence immédiate : « j'ai soif, donc je bois ». Il manque une prémisse, ou ce qu'on appelle le *moyen terme*¹⁰. Au contraire, dans le cas de l'homme, on a un raisonnement du genre : « lorsqu'on pense que tout homme doit marcher et que l'on est soi-même homme, on marche incontinent », sauf si, dans d'autres circonstances, on pense qu'un homme ne doit pas marcher, auquel cas, « on reste sans bouger »¹¹. La seconde prémisse traduit donc le moment de la réflexion, qui distingue l'homme de l'animal, ou du moins leurs façons d'agir, et surtout introduit dans la décision un moment, ou un délai, pour le choix raisonnable, éclairé par une compréhension des choses ou de ce que l'on est soi-même, et conduit éventuellement à renoncer à l'action. Bref, dans ce genre de processus, l'action humaine se signale par le fait qu'elle est réfléchie. C'est l'animal qui agit sans réfléchir, rapidement, comme l'homme pressé qui ne considère que son désir, sans se représenter ni ce dont il s'agit, ni ce que cela vaut.

On peut juger que l'analyse d'Aristote accorde trop ou pas assez à l'animal : elle renvoie clairement à une approche morale et porte sur la gestion du désir, elle décrit plutôt l'homme animalisé qu'elle ne fait référence au comportement effectif des animaux. Et il est vrai qu'en ce qui concerne le comportement, et les mœurs, des animaux, Aristote les examine amplement et concrètement dans d'autres traités¹², et d'un tout autre point de vue.

10. Ce terme est celui qui fonde la déduction par référence à l'essentiel : c'est parce que tous les hommes sont mortels qu'on peut en déduire que Socrate est mortel, si celui-ci est un homme.

11. Aristote, *Le mouvement des animaux*, 7, 701a sq.

12. Par exemple dans *L'Histoire des animaux*.

Il reste que la question n'est pas épuisée : si l'on peut accompagner l'animal doué de parole dans l'épanouissement qui en fait un animal politique et citoyen, et comprendre en cela l'essentielle vocation politique de la parole, peut-on dans le même temps se résoudre à abandonner à elles-mêmes et à leur absence de raison sans phrases, les espèces privées de paroles, les *ἄλογα* ?

Il faut tourner nos regards dans une autre direction. Si les Stoïciens maintiennent sans réserve la tradition de dignité de l'homme, ils introduisent une notion du λόγος particulièrement élaborée mais qui a pour conséquence de ne pas frapper complètement d'exclusion les animaux.

Parole proférée et parole intérieure

Dans la pensée stoïcienne, le monde est un vivant parfait animé, d'un bout à l'autre, par la raison universelle. Avant d'être une faculté de l'être humain, la raison est donc une raison effective, l'ordre des choses nécessaire et tout puissant qui règle le cours du monde et qui renvoie au λόγος dont il reflète, au cœur des choses, l'intelligence et la puissance organisatrice. Le λόγος, qui est lumière devenue parole, circule, et irradie toutes choses de part en part¹³. Il se répand à travers le grand Tout, il est présent en tout. Les animaux eux aussi sont donc traversés par le λόγος, et celui-ci est à l'œuvre, reconnaissable dans les merveilles du monde animal comme dans toutes les merveilles de la nature. L'intelligence des animaux¹⁴ ne cesse de se traduire dans leur comportement et de témoigner en faveur de la raison universelle ou du λόγος.

Aussi puissante que soit cette description du monde, exactement visionnaire, il reste que ce pan-rationalisme fait problème. Emportée dans le flot de la raison du Tout, y retrouver distinctement la figure de cet intellect qui fait la dignité de l'homme ne va pas forcément de soi : d'un côté, les animaux participent eux aussi du λόγος, mais d'un autre côté, par sa raison, l'homme se sépare absolument des bêtes. Si *raison* et *parole* se confondent – identité qui ne fait que libérer le contenu, ou l'ambiguïté, de la notion même de λόγος –, comment des êtres comme les animaux, privés de parole, peuvent-ils faire montre de raison ?

Les stoïciens sont ainsi amenés à mettre en chantier une distinction qui sera fondamentale, entre parole proférée (*λόγος προφορικός*) et parole intérieure (*λόγος ἐνδι-*

13. Les sept voyelles ne disent-elles pas, dans le discours même, les sept couleurs de l'arc-en-ciel, gouttes de lumière déposées sur l'écharpe d'Iris par la réfraction des rayons du soleil ? Voir Diogène Laërce, *Vies*, VII, 55.

14. Ce sera le titre d'un admirable traité de Plutarque, le *De sollertia animalium*.

ἄθετος), d'où résulte l'existence d'une région où la raison, pourtant inséparable de la parole, peut opérer en silence¹⁵. La parole n'a pas besoin d'être proférée pour accomplir une discursivité qui peut s'accommoder du mutisme.

La diffusion universelle du λόγος doit donc se payer d'une différenciation, qu'il n'est pas interdit de comprendre comme un enrichissement : « Double est le *logos* qui s'étend à travers le tout et dans la nature de l'homme » explique Philon d'Alexandrie¹⁶. On peut donc retrouver, dans la nature privée de parole, l'expression d'une forme de raison, celle qui organise le comportement des animaux, privés de langage, mais non de raison, semble-t-il. Toute une tradition stoïcienne multipliera les exemples, recueillera et amplifiera cet émerveillement face à des conduites intelligentes, et même extraordinairement intelligentes, d'animaux dépourvus de parole. Faut-il alors dire que ces bêtes accèdent à la raison, ou non ?

De ces exemples, la littérature antique, et pas seulement celle d'inspiration stoïcienne, regorge. Historiens, géographes, naturalistes, philosophes, conteurs ne cessent de fournir ce jardin des merveilles et recensent en foule d'extraordinaires histoires de bêtes, dont la conduite, infiniment variée, rivalise d'intelligence et surpasse en général celle – exactement artificielle – de ces ridicules animaux-savants, dressés à cet effet¹⁷, que l'on exhibe ici ou là.

De ce nombre, on fera émerger deux bêtes fort différentes, le chien et l'araignée. Ne parlons pas du renard, évidemment intelligent¹⁸, et dont il est convenu d'expliquer les ruses par une discursivité muette témoignant d'une parole intérieure (λόγος ἐνδιδάθετος) : on dit qu'il raisonne, par exemple quand il estime l'épaisseur de la glace sur un lac gelé.

Le chien

Le chien fournit l'un des exemples les plus célèbres, sinon des plus convaincants, de l'existence d'un raisonnement intérieur. On observe en effet que, lorsqu'il poursuit un cerf à la piste, si se présente un carrefour auquel aboutissent trois chemins, il en flaire deux et s'engage aussitôt dans le troisième sans hésiter, ni flairer. Voilà la preuve,

15. Voir Porphyre, *De l'abstinence*, III, 1-3. Cf. Chrysippe, fr. 135 et 137 (Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Tome II, p. 43), et Sextus Empiricus, *Contre les Mathématiciens*, VIII, 275).

16. *Vie de Moïse*, II, 13, 127.

17. Voir *l'Histoire des animaux* d'Aristote, au Livre VIII, et Élien, *ouvrage cité*, II, 42, et V, 26.

18. Plutarque évoque le renard « aux mille tours » dans *L'intelligence des animaux* (968d sq.). Cet animal passe pour savoir évaluer le degré de résistance de la glace sur un lac gelé.