



animal est bien une autre existence, cette  
existence est perçue par tout le monde, elle est  
phénomène indépendant de toute théorie

Alexandre lagodkine

# L'animal

## Pas à Pas



# Chapitre 1

## Le primat de l'humain : une justification métaphysique

---

Toutes les caractérisations de la différence anthropologique que nous examinerons dans ce chapitre tendent à s'ancrer en dernier ressort dans une différence de nature métaphysique entre l'homme et les autres animaux.

Que veut-on dire par « métaphysique » ? On désigne ainsi un ordre de la réalité différent de la réalité physique ou matérielle que nous habitons, dont nous faisons partie avec la totalité des autres êtres qui composent la Nature. L'être *méta-physique* se distingue du physique par deux traits majeurs, à savoir que son existence ne dépend pas de conditions matérielles – ce qui est métaphysique existe *en soi* et *par soi* – et représente *un niveau de perfection supérieur* à l'être physique. Autrement dit, tout être métaphysique s'apparente à un être idéal. Ainsi par exemple l'idée de justice ou l'idéal d'un monde parfaitement juste apparaissent comme des buts supérieurs pour l'action collective humaine, qui peut tendre à les réaliser de façon plus ou moins satisfaisante mais qui dans tous les cas restera en-dessous de ce que serait le règne de la justice pleinement réalisée. Autre exemple : Dieu représente *en philosophie* la somme de toutes les perfections, c'est-à-dire un être infiniment bon, juste, omnipotent. En ce sens, il s'élève absolument au-dessus de tous les êtres physiques qui sont par essence limités et imparfaits.

Qu'en est-il de notre problème ? Dans les textes que l'on va lire, *un lien essentiel est établi entre la nature de l'homme et cette dimension métaphysique*. Plus précisément, l'homme se verra attribuer, sous des modalités diverses, une double nature : *à la fois être physique ou animal et être raisonnable, possédant une faculté qui le fait dépasser sa condition initiale et lui fait envisager une parenté avec ce qui le transcende*. Cette

relation aux idées, à la raison, *in fine* même à un *principe des principes* que l'on identifiera généralement à un être divin, signe l'exclusivité humaine et son arrachement à la sphère strictement animale.

Quelles conséquences alors pour la pensée de l'animal? Tout ce qui est *seulement* animal sera cantonné au domaine du vital. Les différents critères choisis – le savoir, la parole, la vie morale et politique – ont pour point commun d'établir cette différence d'essence par le lien exclusivement humain avec cette autre sphère que nous avons appelée métaphysique – sous les formes du spirituel, de la communauté partagée, de la culture. Cette différence anthropologique se fonde elle-même en dernière instance sur une justification métaphysique qui a l'aspect d'une vérité éternelle et universelle, fondée par exemple dans le rapport privilégié de l'homme avec dieu ou dans sa capacité à connaître l'être des choses.

Enfin, on verra que la philosophie se trouve d'autant plus engagée dans la production de cette ligne de partage qu'elle se positionne souvent elle-même comme *la voie d'accès privilégiée à cette vérité métaphysique de l'homme dont il prendrait conscience par l'usage de sa raison.*

## 1. Platon et le savoir anthropologique de l'intelligible

Il importe de faire d'abord quelques remarques préliminaires au sujet de la catégorie d'« animal » en grec ancien car ce que l'on y désigne par « animaux » ne recoupe qu'imparfaitement ce que nous entendons nous-mêmes par ce concept.

En grec ancien, on trouve en effet pour parler de l'animal les termes *to zōion* ou *to thérion*, ce dernier désignant plutôt les bêtes sauvages ou féroces, les fauves. Mais l'extension de *zōion* est en réalité beaucoup plus large que notre acceptation d'animal. *Zōion* est formé sur le substantif neutre de *zōô* qui signifie *vivre*, qui vient lui-même de *zôé*, *la vie*. Le lien qui se trouve établi de cette manière nous renvoie

non pas à la classe particulière des animaux mais bien *aux vivants ou aux animés de façon générale*. Platon écrit ainsi que *to zōion* « désigne à juste titre tout ce qui a part à la vie » (*Timée*, 77b)<sup>1</sup> en général, c'est-à-dire le monde comme grand vivant, les dieux, les astres du ciel, les hommes et les animaux proprement dits, et même dans ce passage précis les plantes; même si le plus fréquemment les plantes se trouvent exclues de la catégorie des *zōia*. Il y a certes une branche des *zōia* qui recoupe plus ou moins ce que nous nommons des animaux mais c'est la continuité au sein des êtres animés qui l'emporte en définitive. Dans sa conception du vivant, la philosophie grecque ne pense pas de coupures nettes entre des règnes mais plutôt un *continuum* depuis les plantes jusqu'aux dieux – qui sont appelés des animaux immortels (*Phèdre*, 246d) – en passant par les animaux *stricto sensu*, y compris l'être humain. Cela n'empêche pas pour autant la pensée de *différences qualitatives*, par exemple entre les plantes et les animaux, entre ces derniers et l'être humain, ou encore entre ce dernier et les dieux<sup>2</sup>.

Chez Platon, il y a d'abord *continuité* dans la mesure où *l'être humain est intégré dans l'ensemble des êtres vivants possédant une âme*, c'est-à-dire ayant en lui un principe de mouvement. Du point de vue de la totalité des vivants, la distinction passe plutôt entre les mortels et les immortels. On note aussi une certaine continuité du psychisme dans la mesure où Platon met en scène la transmigration des âmes à travers différentes enveloppes corporelles, qu'elles soient animales ou humaines, par exemple dans le *Phèdre* ou dans le mythe d'Er dans le dernier livre de la *République*.

Ce n'est donc pas tant sur le plan biologique que l'être humain se distingue des animaux. De ce point de vue, ils font au contraire partie d'un même ensemble. C'est ainsi que l'on aurait tort d'opposer

- 
1. Dans le cas des références courtes, nous indiquons seulement le titre de l'œuvre avec, comme c'est l'usage, la pagination Estienne (chiffre et lettre) qui se retrouve dans tous les volumes publiés. Pour les citations plus longues, on indiquera une édition précise et une traduction.
  2. Voir l'entrée « Animal » in B. CASSIN (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Éditions du Seuil, 2004, p. 103-105.

l'homme aux autres animaux pris en un seul bloc homogène, comme le dit clairement l'Étranger à Socrate le Jeune, le mettant en garde contre l'anthropocentrisme, dans *Le Politique* :

« L'ÉTRANGER : C'est ce que ferait peut-être un autre animal, s'il en existe, doué de réflexion comme, mettons, la grue, ou toute autre espèce du genre ; elle attribuerait probablement les noms comme tu le fais, en prenant d'abord un seul et même genre celui de "grue" pour l'opposer aux autres vivants et pour se glorifier elle-même, et elle rejeterait en bloc le reste y compris les hommes pour lequel elle n'utiliserait probablement aucun autre nom que celui de bêtes<sup>1</sup>. »

Le dialogue porte à ce moment-là sur la bonne manière de *diviser* les êtres en catégories distinctes afin d'en mieux connaître l'essence. La proposition de Socrate le Jeune était de mettre d'emblée l'homme à part des autres animaux. L'Étranger, qui exprime ici le point de vue platonicien, montre l'inanité d'une bipartition qui se ferait selon un critère anthropocentré, à savoir une classification faite exclusivement du point de vue humain.

Il souligne les deux défauts d'une telle démarche. D'abord, la possibilité reste ouverte que d'autres animaux soient, tout comme l'homme, doué d'un certain degré de réflexion. L'homme n'est peut-être pas l'unique vivant à pouvoir réfléchir ; la grue en l'occurrence étant également dotée par hypothèse d'une certaine intelligence. Ensuite, la démarche est disqualifiée comme vanité et ignorance. *Dès lors, quelle doit être l'aune à laquelle se mesure le savoir véritable ? Et quelle est la portée de cette relativisation de la place du vivant humain au sein du monde ?* Ce renversement de perspective, nous le rencontrerons encore au moment d'aborder la critique sceptique de l'exceptionnalisme humain. Mais Platon n'emprunte pas la voie du scepticisme.

L'Étranger veut montrer dans ce passage qu'un vrai savoir doit se construire sur un autre mode que celui qui prend l'homme pour « mesure de toute chose » selon la formule du sophiste Protagoras, présentée par Platon dans le dialogue du même nom. Plus précisément,

---

1. PLATON, *Le Politique*, L. Brisson et J.-F. Pradeau (trad.), Paris, Garnier Flammarion, 2003, 263d, p. 90.

c'est la contemplation des Idées intelligibles, comme le Vrai, le Bien, le Juste, etc., qui doit guider la recherche. Savoir, c'est se ressouvenir comme le montre Socrate dans le *Ménon*. Or, seul l'homme, comme on va le voir, est capable d'un tel savoir qui n'est pas animal mais réellement humain, voire quasiment divin. En ce sens, le philosophe ne saurait procéder comme une grue, si avisée soit-elle. *La mise en perspective offerte par la grue ne sert pas chez Platon une argumentation relativiste mais indique la nécessité de s'extraire de l'empire des sens pour chercher un critère transcendant et absolu du savoir.* En quoi alors l'intimité de l'homme avec l'intelligible est-elle pour Platon le fondement de l'exceptionnalité humaine par rapport à laquelle l'animal se trouve globalement déprécié ?

Cette orientation de la philosophie platonicienne vers le savoir intelligible des Idées universelles se montre de façon significative dans un passage du *Phédon*. Socrate, y revenant en quelque sorte sur son « parcours intellectuel », dit s'être progressivement désintéressé de la question du principe des choses physiques et naturelles – donc aussi des animaux – pour se consacrer au *logos*, c'est-à-dire au dialogue, à la connaissance de soi et à la réflexion sur des sujets éthiques et politiques (*Phédon*, 100a). Cette forme de recherche dont Socrate se dit déçu était celle de penseurs qu'il appelle des « physiologues » comme Pythagore, Thalès, Anaxagore, Empédocle ou Démocrite – que l'histoire de la philosophie rassemble traditionnellement sous le terme de « présocratiques ». Tous ces penseurs cherchaient en effet à rendre compte de l'ensemble du *cosmos*, du monde dans sa totalité, à travers un petit nombre de principes matériels. Se détournant de cette recherche des causes physiques, Socrate vise la connaissance des essences elles-mêmes, qui ne sont pas de l'ordre de la physique uniquement, mais de la raison et de la finalité. Or c'est par le dialogue avec d'autres hommes que la philosophie avancera sur cette voie. On remarquera certes que Platon lui-même renoue d'une certaine manière avec la tradition présocratique lorsqu'il compose le *Timée* qui décrit sa vision de la formation du monde par la mise en ordre harmonieuse des éléments matériels qu'il contient. Mais même dans ce dialogue,

aucune place particulière n'est faite pour les « animaux » pris à part ou pour l'homme ; ils sont tous intégrés dans un développement général sur le vivant.

S'il y a une rupture réelle entre l'homme et les autres animaux, elle doit donc se situer ailleurs, *au niveau du savoir et de l'éthique*, qui sont intimement liés chez Platon. À cet égard, si l'homme comme être vivant est placé en continuité avec le reste des animaux, Platon affirme une différence nette entre *l'animalité* et *l'humanité* comme *genre de vie* ou d'exercice des facultés de l'âme. L'animal non-humain, par essence irrationnel parce que dépourvu du *logos*<sup>1</sup>, représente en effet une forme d'être inférieure par comparaison avec l'homme, qui a cette capacité de faire usage de la raison, c'est-à-dire de *juger de la réalité ou de l'essence* des choses que ses sens lui présentent. Là où les animaux restent cantonnés aux données sensibles :

« SOCRATE : Donc, il y a des choses que, par nature, peuvent, dès la naissance, sentir hommes et bêtes : toutes les impressions qui, par l'intermédiaire du corps, se prolongent jusqu'à l'âme. Mais établir le rapport entre ces impressions et la réalité ou l'utilité, c'est avec peine et longueur de temps, grâce à bien des expériences et de l'éducation, qu'en vient la capacité, et encore : à ceux auxquels elle vient<sup>2</sup> ! ».

Il y a donc bien quelque chose de commun aux animaux et aux hommes : ils se servent des sens de leur corps pour percevoir le monde extérieur. Mais seul l'être humain est en outre capable de s'élever au niveau de la réalité des choses, qui est universelle. Son âme a en tout cas cette puissance mais nécessite, comme le texte le mentionne, « l'éducation », c'est-à-dire que s'ouvre en même temps le champ de la culture et de la cité.

1. Ce terme est notamment polysémique, voir l'entrée « Logos » *in* B. CASSIN (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies*, *op. cit.*, p. 727-741. Toutes les acceptations tournent néanmoins autour de l'activité rationnelle, qu'elle soit théorique ou pratique, qu'elle implique l'intelligence seule ou également l'expression par la parole ou le discours. Faire usage du *logos*, c'est aussi retrouver le *logos* des choses, à savoir leur définition ou leur principe.

2. PLATON, *Théétète*, M. Narcy (trad.), Paris, Garnier Flammarion, 1994, 186 b-c, p. 233.

Ce motif des animaux pourvus par la nature de toutes les capacités sensibles et opposés à l'homme qui a un pouvoir rationnel dont le développement nécessite l'environnement propice de la communauté politique aura à travers l'histoire de la philosophie une large postérité. C'est peut-être un fonds commun de la pensée grecque antique comme le montre le mythe d'Épiméthée raconté par le sophiste Protagoras (*Protagoras*, 320c-323a). L'homme y apparaît comme un animal qui contrairement aux autres a été « oublié » par la nature, en l'occurrence par Épiméthée, et doit suppléer par les moyens de la technique et de la culture, par les produits de sa raison, à ce qui lui manque naturellement. Mais la réflexion platonicienne s'engage sur une voie plus radicale encore : par l'usage de la part rationnelle en lui, l'homme peut s'élever à sa destination véritable, c'est-à-dire le savoir, et s'identifier de cette façon jusqu'à un certain point au divin.

Pour comprendre cette dynamique, il est nécessaire de revenir sur ce que dit Socrate au sujet de l'âme dans *La République*. Dans ce dialogue majeur, Socrate indique que l'âme est constituée de trois parties :

« SOCRATE : Ce n'est donc pas sans raison, dis-je, que nous estimerons qu'il y a deux éléments, et différents l'un de l'autre ; le premier, par laquelle [l'âme] raisonne, nous le nommerons *l'élément raisonnable* de l'âme, et le second, par laquelle [l'âme] aime, a faim, a soif, et se laisse agiter par les autres désirs, nous le nommerons *l'élément dépourvu de raison et désirant*, le compagnon de certaines satisfactions et de certains plaisirs. [...] »

Mais est-ce que l'espèce du *cœur*, celle par laquelle nous nous mettons en colère, est une troisième, ou alors de laquelle des deux précédentes serait-elle naturellement parente ? [...] dans l'âme aussi, il y a ce troisième élément de l'espèce du cœur, qui est par nature un *auxiliaire* pour l'élément raisonnable, à moins qu'il n'ait été *corrompu* par une mauvaise façon d'élever les enfants<sup>1</sup> ? ».

---

1. PLATON, *La République*, P. Pachet (trad.), Paris, Gallimard, 1993, IV, 439d-441a, p. 237-240. Les soulignements dans les citations sont de nous, sauf mention contraire.

Les deux premières espèces de l'âme identifiées sont la raison (*nous*) et le désir (*epithumia*). Ce sont deux facultés contraires dans la mesure où l'exercice de la première nous élève vers le savoir du bien et de la justice, tandis que l'attention exclusive à la seconde nous fait nous complaire dans les plaisirs, en manquant l'usage de notre intellect. La dernière partie, celle du cœur, de l'irascibilité ou du courage (*thumos*) a une place particulière : elle est capable d'entendre la voix de la raison et de se laisser guider par elle – par exemple dans le juste courroux qui nous saisit quand nous sommes confrontés à l'injustice. Mais livrée à elle-même, elle peut aussi seconder la recherche effrénée des plaisirs. La part qui nous est la plus propre est, pour Platon, la part rationnelle. *La part du désir, avec laquelle nous devons certes composer, est notre part animale, et même bestiale quand elle fait l'objet d'un intérêt exclusif de notre part.* C'est un ferment de démesure et de dissolution, aussi bien au niveau de la conduite individuelle que collective.

Revenant au livre IX de la *République* sur la question initiale du dialogue : il serait plus avantageux de paraître juste tant en étant injuste que d'être juste réellement, Socrate propose une image de l'âme de l'homme injuste qui place *l'origine du vice dans la culture de notre part bestiale*. Il faut imaginer, dit Socrate à son interlocuteur, que sous l'aspect de l'homme, se cache une âme multiple, faite en partie comme un homme, comme un lion, et comme un « animal polycéphale » apparenté à la Chimère mythologique puisqu'il est fait de l'assemblage composite d'animaux aux caractères divers (*République*, IX, 588b-e). Tout l'enjeu éthique de l'existence proprement humaine et non bestiale réside alors dans le rapport adéquat à établir entre ces parties :

« SOCRATE : Disons alors à celui qui affirme qu'il est avantageux pour cet homme de commettre l'injustice [...] qu'il ne déclare rien d'autre que ceci : qu'il serait avantageux pour lui de rendre forte, en la faisant festoyer, cette bête multiple [...] et cependant d'affamer l'homme et de le rendre faible, au point que chacun des deux autres puisse le traîner là où il veut le faire aller; et, au lieu de les habituer l'un à l'autre et de les rendre amis l'un de l'autre, de les laisser se déchirer et se dévorer mutuellement en se battant. [...] »