

# Actualité de l'animal, virtualité de l'homme

Entrevue avec Michel Freitag

Propos recueillis par le Collectif

**Conjonctures :** *Les animaux ont-ils une conscience ?*

**Michel Freitag :** Pour répondre à la question, il faudrait d'abord définir ce qu'est la conscience. Je commencerai donc par dire que certainement les animaux sont conscients d'eux-mêmes et du monde environnant, puisqu'ils sont sensibles, mais que cela n'implique pas qu'ils aient *une* conscience ; et je pense que c'est encore la même chose pour nous : nous n'avons probablement pas une conscience, mais le fait d'être conscient peut nous apparaître ainsi parce que nous pouvons l'objectiver réflexivement dans la conscience : *sapiens sapiens*. Mais disons que si les animaux n'étaient pas conscients, au moins au premier degré, nous ne pourrions pas, en tant qu'êtres humains, parler vraiment des animaux.

*Et pourquoi pas ?*

Si on les appelle des animaux, c'est pour dire qu'ils ne sont pas des choses, que l'on définit justement comme inanimées. On reconnaît et on distingue les animaux des choses et des machines à cette sensibilité subjective qui les habite eux-mêmes et qui les anime de l'intérieur. Or, être sensible implique la conscience sensible ou sensorielle, par exemple la capacité d'éprouver subjectivement la douleur et le plaisir, et évidemment beaucoup plus encore, d'appréhender des présences et des variations extérieures infiniment plus

subtiles et diverses que ce que désigne la simple polarité de ces deux concepts. Même si on nie intellectuellement ou théoriquement la conscience sensible des animaux, on ne les reconnaît pourtant pratiquement jamais autrement dans la fréquentation quotidienne, comme en témoignent toutes les cultures humaines, sauf la culture scientifique majoritaire, et éventuellement la culture religieuse. Mais dans l'expérience quotidienne, on a toujours le sentiment que l'animal ressent, perçoit et exprime quelque chose. Et c'est forcément sur la base d'une sensibilité qui appartient à l'ordre subjectif de la conscience. Il n'y a pas de perception ni d'expression hors de cela. Il y aurait beaucoup de choses à ajouter pour le préciser et rendre compte de la richesse, de la finesse et de la diversité de cette expérience sensible animale.

*Quand vous parlez d'animaux, incluez-vous aussi les insectes, par exemple, ou seulement les animaux supérieurs ?*

Il s'agit de tous les animaux, de tous les être vivants, même les plantes qui ont une sensibilité diffuse, mais cela est plus clair pour les animaux supérieurs dans la mesure où ils nous ressemblent davantage, et où aussi, nous les regardons mieux vivre, de plus près et avec plus de connivence. Il est plus facile de penser que les insectes, si minuscules et si innombrables, ne réagissent que comme des mécaniques ou comme des robots. Mais il suffit de regarder un film comme *Microcosmos* pour découvrir la vie des insectes sous une autre perspective. Entre l'animal et le robot, on a inventé le concept d'instinct pour faire un lien à sens unique. Mais un acte instinctif peut aussi être conscient (il ne l'est sans doute pas toujours). On pourrait mieux alors se le représenter comme un acte obsessionnel ou compulsif, qui n'est pas inconscient par nature, mais seu-

lement irrépressible. Alors disons qu'il y a tous les degrés de liberté, de réflexivité, dans la conscience sensible et dans l'activité motrice. Et le comportement d'un même animal se déploie sur plusieurs de ces degrés, du plus automatique au plus réflexif et au plus libre, qui correspond sans doute aussi au plus conscient. Konrad Lorenz, par exemple, a étudié cela en détail. Cependant il faut noter que c'est aussi un peu la même chose pour nous. On a donc fait une projection légitime de notre expérience sur les animaux supérieurs, et particulièrement les animaux domestiques, et avec eux, on peut éventuellement saisir aussi plus clairement nos différences fondamentales, celles du langage, du symbolique et de la pensée conceptuelle. Il s'agit d'une nouvelle forme de la conscience, réfléchie, mais elle ne peut exister en dehors d'une conscience sensible première qu'elle ne fait que surplomber et réfléchir. Je pense qu'il y a effectivement une différence fondamentale entre la pensée humaine et la conscience sensible animale que nous partageons entièrement avec eux (même si la nôtre s'est, à certains égards, bien émoussée, sans compter que nous en sommes plus souvent distraits ; il y a maintenant des thérapies pour la retrouver !) ; mais cette différence n'est pas un gouffre. Il y a eu un passage entre les deux : celui de la création du langage conceptuel et l'institution de la culture symbolique. Par définition, ce sont certains animaux qui l'ont effectué, ce passage, cette transition entre les deux conditions animale et humaine. Mais si nous n'étions pas toujours encore sensibles comme les animaux, nous serions de purs esprits — et je ne vois pas comment un pur esprit pourrait être conscient de quoi que ce soit en l'absence de toute sensibilité « charnelle », de toute conscience sensible. Un pur esprit est un pur concept. Et de la même manière que Bertrand Russell disait que le concept de chien ne

mord pas, j'aurais envie de dire ici que le concept d'esprit ou de conscience est absolument inconscient de tout, et avant tout de lui-même. C'est peut-être le problème des anges...

*Le langage dont vous parlez n'est pas celui des signes, il est incommensurable avec celui d'avant l'évolution.*

En un sens oui, il est incommensurable parce que les hommes ont une capacité de se représenter non pas des situations mais des idées que les animaux apparemment n'ont pas. Mais je reviendrai là-dessus parce que des animaux peuvent y accéder dans certaines conditions. Et puis certaines espèces y ont effectivement accédé, ou du moins un groupe d'une certaine espèce simiesque qui s'est ensuite reproduit sur lui-même en accumulant et transmettant ses acquis proto-symboliques puis symboliques, et cela est arrivé jusqu'à nous. Il n'y a donc pas incompatibilité, seulement un seuil qui a été franchi au moins une fois. C'est d'ailleurs seulement depuis ce moment-là que c'est un seuil, avant cela n'existait pas. C'est quelque chose de relatif au début qui va finir par se consolider dans ce qu'on appelle le langage et la culture. Et on ne peut pas concevoir le langage en dehors de la culture, ni inversement. Il faut parler des animaux en parlant de ce passage à l'humanité parce que cela situe le lieu à partir duquel on en parle en termes d'*animaux*, puisqu'on les distingue des êtres humains, d'un côté, et des choses, de l'autre. Mais c'est en même temps en se reconnaissant d'une certaine façon profondément en eux, par la sensibilité que nous partageons. La vue, par exemple : nous avons les mêmes yeux que les autres mammifères. Je ne pourrais pas jouer avec mon chien si nous ne nous voyions pas dans un même espace, et il n'est pas nécessaire qu'il soit identique à tous points

de vue ; quand je l'appelle, il m'entend et il vient. Et quand la biche me voit ou me sent ou surtout m'entend, elle s'enfuit et va se cacher où elle sait ou perçoit que je ne la verrai plus. Indépendamment de la théorie scientifique, on partage avec eux une certaine communauté d'expérience du monde, et s'agissant des animaux supérieurs elle est beaucoup plus large et commune qu'on ne le croit.

Mais je reviens sur le rapport entre le langage par signes des animaux et le langage symbolique. Il y a bien entre eux quelque chose d'incommensurable, qui est la représentation conceptuelle et la pensée réflexive, ce que les philosophes ont appelé l'entendement. Or l'entendement n'est pas une chose en nous, ni une simple « instance », c'est un niveau de notre expérience, de notre activité de représentation. Mais il faut bien saisir la nature de cette différence. Et pour la comprendre, il faut d'abord se représenter que le passage d'une forme à l'autre de « communication » et surtout de représentation a dû se produire durant une durée très longue, puisqu'on ne sait pas sur combien de temps s'étire ou s'étale l'aube de l'humanité, mais elle n'est pas née en un jour comme dans l'histoire d'Adam et Ève. Alors, ce que signifie le langage humain à l'arrivée, c'est assez clair : les expressions symboliques ne désignent pas directement des choses, des actes et des événements, ni des perceptions ou des sentiments actuels, mais une idée générale, une sorte de modèle idéal de toutes sortes de choses, actes et événements. Et il ne les saisit pas selon leur présence actuelle ou même virtuelle, mais selon leurs différences, leurs relations entre elles ou entre eux. C'est le seul apport clair de la linguistique moderne et du structuralisme. Par l'idée, on peut alors savoir si telle occurrence empirique est bien ceci plutôt que cela, par exemple si

exemple si ceci est une souris ou un éléphant. Et je peux penser lorsque je vois effectivement une souris qu'elle n'est justement pas un éléphant, qui n'est présent que dans mon esprit et sous forme d'idée, et m'interroger, comme Pascal ou comme Ésope, sur la raison de telles disproportions. Le concept, ou l'idée, est toujours abstrait et général, c'est-à-dire dégagé de l'expérience sensible directe et soustrait à elle par construction, et cette construction d'une structure de relations de différences est collective, et non pas individuelle. Sinon, l'idée ne serait jamais qu'un phantasme fugace, et bien sûr certains philosophes l'ont pensé. Et les animaux ont sans doute de tels phantasmes, mais ils n'en ont pas fait une forme collective de représentation, qu'il fallait alors toujours confronter à l'expérience sensible actuelle et corriger en fonction d'elle — du moins jusqu'à un certain point. D'ailleurs l'idée est peut-être née comme phantasme, mais alors elle a été reprise et partagée par d'autres, puis transmise à d'autres, et dans tout cela, organisée avec tous les autres phantasmes. S'il y a un miracle ici, c'est que ça a marché, et que ça marche encore, mais peut-être plus pour bien longtemps. Mais certains pensent que le robot est d'un niveau supérieur.

Ce qu'est le langage par signes des animaux, au départ, est peut-être moins clair, du moins pour nous qui devons le penser et en parler à travers le langage symbolique. Dans ce que nous pouvons observer et comprendre du langage animal, les signes désignent directement des états de l'expérience sensible et de la sensibilité, des dispositions et des attitudes ; ils en découlent à peine (mais déjà toujours un peu !) en les annonçant ou les provoquant, mais c'est toujours en situation de proximité comportementale et expérientielle. Lorsqu'un animal exprime à ses congénères la présence

d'un danger, c'est qu'il le perçoit, ou alors qu'il l'hallucine ou le rêve. Mais le sens est toujours le même : il y a danger, et pas : je pense à l'idée de danger et je vous communique le sens de cette idée. Un tel langage par signes peut aussi être articulé, il y a beaucoup d'études concluantes là-dessus, et surtout, il implique souvent un apprentissage, donc une transmission active et continue, une sorte de culture de groupe. Mais la représentation, l'anticipation du sensible, ne s'y détache pas de l'expérience effective pour devenir idée et concept autonomes. Tout au plus voit-on poindre ce qu'on pourrait appeler des « figurations imaginaires », mais alors elles restent locales et circonstancielles, elles restent satellisées par le contexte immédiat de l'expérience perceptive, elles ne se composent pas entre elles de manière indépendante et systématique de telle sorte que ce soit cette composition elle-même qui puisse être représentée, que l'attention et la représentation puissent se promener librement dans cette composition, comme le regard sur un tableau ou comme la main sur le clavier d'un piano. Voilà la pensée, son espace propre. Peut-être que le langage symbolique humain est né, à partir du langage simiesque, lorsque des singes ont commencé à se « raconter des histoires », qu'ils se sont mis à utiliser leurs signes de manière *inactuelle*, pour évoquer hors contexte des événements communs remarquables, soit pour se faire plaisir, soit pour se faire peur. Ils ont ainsi fixé leurs liens communautaires dans ces événements imaginaires (des « mythes ») qui permettaient de les représenter hors du moment actuel, comme une constante et surtout comme une exigence commune. Peut-être que le langage est né ainsi d'une mise en scène progressive d'une réalité inactuelle faite d'expériences, de sentiments, que de là est née l'idée intemporelle qu'est le symbole, le concept. Cela supposait l'émergence d'une

solidarité d'un autre type que celle qui s'exprime dans l'interdépendance immédiate, une reconnaissance distancée des autres qui n'est plus immédiatement celle de la simple habitude ou de l'instinct.

*On évoque souvent l'expérience du miroir pour distinguer les hommes des animaux. On dit que les très jeunes enfants ont besoin et sont capables d'avoir une conscience de soi, alors qu'il n'y a seulement que deux ou trois espèces de singes qui sont aptes à faire cette expérience.*

Je pense que c'est un peu anecdotique, mais cela dépend comment on le comprend. D'abord, cela ne concerne probablement pas globalement certaines espèces de singes, selon une référence purement biologique, mais certains individus appartenant à certaines espèces, et déjà socialisés par des êtres humains. Je ne sais pas si mon chien se reconnaît dans le miroir, mais il y reconnaît quelque chose de troublant pour lui et il se détourne gêné, mal à l'aise. Cela frôle une certaine reconnaissance de soi, mais témoigne aussi de son refoulement. Le chaton par contre veut jouer avec son image sur le miroir, il s'énerve et il va regarder derrière le miroir. La question est de savoir comment interpréter cette reconnaissance ou cette absence de reconnaissance de soi dans le miroir. Le chat n'est pas moins intelligent que le chien, il est moins dépendant, moins « humanisé ». Il se regarde moins à travers le regard de l'autre, et c'est en cela que consiste la nature humaine et le symbolique. Je pense que pour se reconnaître en image, il faut déjà s'être reconnu, ou identifié, en pensée, ou au moins dans le sentiment de soi, construit par le sentiment de l'autre, par exemple de la mère, dans la reconnaissance d'une dépendance et d'un lien. Se reconnaître en pensée, c'est se reconnaître à travers le regard des autres, du point de vue excentré

des autres. C'est le schéma hégélien et lacanien de la reconnaissance comme forme originelle ou matricielle du symbolique. Mais pour se voir — et voir le monde — par le regard de l'autre, il faut aussi se sentir lié à l'autre par un sentiment qui n'est plus simplement de l'ordre de l'instinct. Il faut se sentir d'une certaine manière responsable de l'autre et supposer que l'autre aussi est responsable de nous, attentif à nous. Toutes sortes d'images sur les animaux montrent des manifestations d'un tel souci de l'autre, qui dépassent l'attachement « naturel » ou « instinctif » de la mère pour ses petits, l'attirance du mâle pour la femelle. Ce genre de développement des sentiments me semble faire partie des conditions du passage vers ce qui, en se fixant symboliquement, finira par former une reconnaissance entre alter-ego, et donc une identité distancée, réflexive, réfléchie. (En passant : l'identité individuelle représente donc une autonomisation de soi à l'égard d'une identité collective, plutôt qu'inversement, l'identité collective résulte d'une composition d'identités individuelles premières). Mais il faut que cela se fixe en dehors de deux individus, que cela se fixe dans le mode de vie d'une collectivité communautaire, par les signes qui unissent ses membres, et que cela devienne, par l'« éducation », une condition d'accès à cette vie communautaire. Une forme nouvelle, comme celle-ci, peut mûrir lentement vers sa spécificité et son équilibre, parce qu'elle pousse les comportements qu'elle structure vers la recherche de cette cohérence adaptative, de cet équilibre intégrateur, de cette réciprocité active qui comporte pour chaque sujet, dans son rapport au groupe dont il dépend, une certaine complétude non seulement formelle mais existentielle. Alors, on peut se reconnaître dans le miroir lorsqu'on est déjà anxieux de s'appréhender dans le regard de l'autre, dans le jugement de l'autre, à tra-

vers la reconnaissance de l'autre. Qu'on le veuille ou non, le langage, l'échange symbolique qui présuppose la participation symbolique, nous y force. Et cela arrive même aux singes à qui on apprend à parler, un peu. Ils deviennent humains dans cette proportion ; par exemple ils ou plutôt elles apprennent à dessiner des objets, des êtres qu'elles imaginent en jouant, en l'absence des êtres en question, et peuvent dire ce que c'est quand on le leur demande. Voilà peut-être ce que signifie « être capable de se reconnaître dans le miroir ».

*Le chien n'en est pas capable du tout.*

Apparemment, il ne le peut pas, ou il ne le fait pas. Mais il est à la veille d'y arriver. Le chien domestiqué, surtout, se met tout le temps à la place de l'homme, ou plutôt, unilatéralement, à la place du « sujet de l'homme ». Quand je surprends mon chien avec ses deux pattes arrières encore sur le divan où il n'a pas le droit de se coucher, et qu'il me regarde sans bouger, avec un air coupable, il sait très bien que je l'observe et il se voit lui-même à travers mon regard réprobateur. Il espérait que je ne le verrais pas puisqu'il s'est figé dans le mouvement de descendre du divan quand je suis entré dans la pièce. Il s'est immobilisé pour que je ne voie pas qu'il était en train de descendre du divan qui lui est *interdit*. Il y a là une projection asymétrique d'identité, un déplacement du regard et du jugement hors de soi et qui est déjà de type humain. Ce que ne fera pas un animal sauvage qui préférera s'enfuir ou attaquer. Mais l'animal sauvage réagira seulement à notre présence ou à notre menace, et pas aux interdits que nous lui aurions imposés. Domesticquer, ce n'est pas seulement amadouer, c'est aussi interdire, et il y a là une forme de reconnaissance. Le chien domestiqué est, lui, quelque part dans la transition, dans une situa-

tion sans doute pas très confortable, instable, angoissante. Il n'arrive pas à parachever cette transition parce qu'il ne peut pas parler avec nous. Enfin, pas vraiment. Mais il anticipe sans cesse la parole humaine. Par habitude des sons, des tons, des signaux qui coordonnent ses attitudes acquises, plus ou moins instinctives, il anticipe un jugement de notre part, et donc il anticipe aussi l'objet, c'est-à-dire son propre comportement sur lequel porte ce jugement, mais il n'est pas capable de le produire lui-même, de se le formuler à lui-même. Il est devenu dépendant, alors que l'animal est essentiellement autonome. Une poule, même si elle est en cage, est autonome. Elle se heurte de manière autonome au treillis de sa cage. Tandis que le chien reconstruit en quelque sorte toute sa vie dans la dépendance, ce qui est déjà un rapport symbolique, mais celui-ci reste peu différencié. On lui a imposé un cadre symbolique dans lequel il est pris dans ses rapports avec nous, et auquel il se soumet, sans parvenir à se l'approprier dans sa vie propre de chien, où il reste un chien. On dira alors que les animaux domestiques sont dénaturés, mais justement ils ont cette capacité d'être dénaturés par nous. Or il est arrivé une fois qu'un groupe d'animaux se sont dénaturés eux-mêmes entre eux, progressivement, et ceux-là sont lentement devenus des hommes en s'obstinant à le faire.

*Sans cadre symbolique, l'animal peut-il souffrir ?*

Qu'entend-t-on par la souffrance ? Uniquement le fait de savoir que l'on souffre ? Ce n'est pas sûr. La première expérience de la souffrance, c'est la douleur. On symbolise ensuite cette douleur. On peut donc aussi l'amplifier ou la maîtriser jusqu'à un certain point (par exemple les stoïciens, ou le bouddhisme). Les animaux sont essentiellement des êtres de sensibilité et donc des

êtres de douleur et des êtres de plaisir. Ce que Kant reconnaît là à la subjectivité animale n'est pas insignifiant. Il place à la base originelle de son esthétique le sentiment de plaisir et de déplaisir. Et le déplaisir est un euphémisme pour parler de la souffrance. Donc l'animal souffre. Mais il ne revient pas sur sa souffrance. Il vit l'angoisse de la souffrance, mais je ne pense pas qu'il puisse vivre le désespoir de la souffrance et de la mort. Il ne sait pas qu'il meurt, mais il pressent la mort. Il faudrait aller chercher dans notre propre expérience ce qu'on appelle le pressentiment, qui jaillit probablement de notre racine animale. C'est peut-être dans le rêve qu'on en retrouve l'expérience la plus proche et la plus forte, justement parce qu'elle y est très largement détachée de la symbolisation qui permettrait de la codifier, parce que dans le rêve cette expérience qu'est le pressentiment reste mobile, qu'elle va et vient à son gré, qu'elle échappe au concept qui est une fixation par l'autre. On peut se réveiller habité d'une forme d'angoisse très « physique ». Pourtant à l'examen (psychanalytique), il se révèle qu'elle aussi est déjà toute chargée de symbolique, je veux dire pleine de dépôts symboliques refoulés. D'une certaine manière, cette angoisse peut néanmoins figurer dans notre expérience ce que l'animal doit ressentir devant l'approche de sa mort ou d'un grand danger, puisqu'elle surgit justement entre les failles du symbolique qui dans la vie éveillée adulte nous enserme jusqu'au point de nous contenir. Dans la fuite devant un prédateur, en éprouvant une blessure grave, l'animal a un pressentiment de la mort qui n'est pas un savoir de la mort. À la nature sensible de l'animal, qui est encore la nôtre, nous avons ajouté la sphère symbolique, la superstructure symbolique.

Pour commencer à comprendre un peu l'animal, il nous faut d'abord voir que tout ce qu'on a ajouté par dessus son expérience et sa conscience sensibles s'effondre absolument si vient à disparaître le support de la subjectivité animale, c'est-à-dire justement sa sensibilité. On ne peut conceptualiser que ce qui a déjà été donné d'une manière sensible et intuitive. Et pas seulement comme événement ou par accident immédiatement actuel : il faut qu'une signification, qu'une image sensible ait été déjà construite et appréhendée de manière synthétique. Un animal ne fait pas que réagir aux infinies transformations de son environnement. Cet environnement phénoménal qui est le sien, collectivement et individuellement, a été entièrement construit et fixé dans des comportements archétypiques au cours du développement de son espèce et de son genre. Chaque animal individuel ne fait alors qu'ajouter quelques broderies sur des schémas communs, dont il a hérité comme instinct. Mais pas seulement comme instinct : il en a hérité aussi dans toute sa structure physiologique, où se sont fixés tous les comportements passés qui ont « réussi ». C'est la théorie « esthétique » de la forme animale et la conception normative du comportement d'Adolf Portmann. Elle va à l'encontre du dogme de la non transmission des caractères acquis, mais ce n'est justement qu'un dogme, un postulat méthodologique qui a orienté la recherche et limité l'interprétation dans la perspective unilatérale d'un réductionnisme mécaniste. On y ferme les yeux sur tout ce qui n'entre pas dans le schéma explicatif déterminé par le postulat, et on finit par croire que le postulat est le résultat de la recherche alors qu'il n'en est que la présupposition dogmatique. L'instinct n'est pas un automatisme. Il est plutôt le résultat d'une certaine automatisaion, d'une sorte de fixation analogue au refoulement peut-être. La psy-

chanalyse pourrait peut-être nous le faire comprendre un peu mieux que la mécanique. L'instinct, je l'ai dit, est comme une obsession. Et les obsessions sont qualifiées, ou pré-qualifiées subjectivement, intentionnellement : manger, se reproduire, jouer, attaquer, se défendre, fuir... Ainsi, l'expression par l'animal de son plaisir de vivre dans le jeu (surtout lorsqu'il est jeune), ou celle de sa curiosité à l'égard de ce qui existe autour de lui dans l'exploration du monde alentour, sont peut-être de nature obsessionnelle, mais elles ne sont certainement pas purement mécaniques. Le concept de jeu leur convient donc, et de même celui de curiosité : c'est pour cela qu'on peut jouer avec eux, qu'on peut les prendre au jeu et surtout qu'ils cherchent souvent eux-mêmes à nous prendre au jeu, au point d'en être fatigants. Alors on dit à son chien : maintenant c'est fini !

*Croyez-vous que pour les hommes, les intellectuels surtout, il y ait un danger que par ce symbolisme du langage, ils puissent historiquement, structurellement ou à cause de l'évolution de la science, se détacher assez de l'animalité pour devenir quelque chose qui tourne à vide ?*

Ce danger a toujours été craint et souvent constaté. Dans certains jeux de langage scientifiques, politiques ou philosophiques, on peut effectivement se détacher de la sensibilité, de l'expérience sensible qui est notre héritage et notre support animal. Et alors cela risque effectivement de tourner à vide. Et il y a effectivement des philosophies, des théologies et des formalismes scientifiques (surtout dans les sciences humaines !) qui tournent à vide. Molière a ironisé là-dessus (« ...voilà pourquoi votre fille est muette ! », ou encore « ... il vous semble que je vous ai frappé ! »). En devenant hyper-spécialisé, tout « jeu de langage » — c'est ainsi

qu'on parle maintenant — finit par tourner à vide, c'est-à-dire par se détacher complètement de l'expérience sensible, et donc aussi du corps sensible, et c'est cela qui lui donne à lui-même corps et contenu.

Mais il n'y a pas que les intellectuels qui tournent à vide, la réalité pourrait bien elle aussi se mettre maintenant à tourner à vide. Jusqu'ici, les sociétés concrètes, historiques, ne sont pas complètement tombées dans le piège des langages qui s'engendrent eux-mêmes et fonctionnent tout seuls ; il a toujours subsisté en elles, comme forme matricielle de l'expérience collective et de l'organisation sociale, une culture synthétique qui référait continuellement à l'expérience sensible synthétique, c'est-à-dire à cette sensibilité corporelle et animale par laquelle nous existons dans un monde qui est matériel, résistant et différencié. Mais il y a de solides raisons de penser qu'il n'en va plus de même maintenant, et ceci non pas tellement en raison du développement de la science « intellectuelle » qu'en raison du déploiement des technologies qui créent directement une nouvelle réalité *sui generis*, tant objective (environnementale) que subjective (les formes de notre action et de notre pensée) qui ne passe plus par les synthèses de l'expérience. On doit ici penser particulièrement aux technologies informatiques qui étendent leur emprise sur la vie collective et individuelle par le contrôle et la production de la communication et de l'information. La science visait la connaissance, elle se tenait à distance du réel, et tout en médiatisant son rapport au monde objectif par l'expérience sensible, elle restait conceptuelle et symbolique. Elle était une forme de la pensée, un mode ordonné de mise en pensée de l'expérience. De même, les techniques traditionnelles et même la technique moderne restaient instrumentales, leur application postulait donc encore

l'existence de finalités qui s'enracinaient elles-mêmes dans les conditions de l'existence sensible et symbolique, dans les besoins et la culture. Mais c'est justement de tout cela que les nouvelles technologies s'émancipent en devenant immédiatement opérationnelles, et en court-circuitant donc toutes les synthèses réalisées dans l'existence aussi bien animale que socio-symbolique. Désormais, la vie collective se construit et se contrôle sur écran, et elle finit par se vivre individuellement aussi sur écran : la réalité objective qu'elle affronte devient celle des réseaux qui relient entre eux tous ces écrans et tous leurs opérateurs — et donc bientôt toutes les vies. La virtualisation numérique des images est très significative : elle enlève à l'expérience visuelle toute l'évidence sensible de la réalité que celle-ci portait en elle (quoi de plus objectif dans l'expérience sensible et sensorielle que la vision !), et alors on se rabat sur la perception auditive, beaucoup plus subjective, comme ultime manière d'éprouver affectivement l'existence d'une réalité, et on s'enferme dans des bulles sonores où on s'isole et on se perd ; on flotte dans des bulles, on n'est plus accroché au monde. De la sensibilité animale, le monde virtuel n'utilise plus que les réflexes les plus élémentaires, et les formes synthétiques qui y sont produites de manière arbitraire comme de pures phantasmagories servant à nourrir un imaginaire collectif télécommandé par des stratégies marchandes, sont totalement *désincarnées* : aucun corps réel ne pourrait s'y tenir et s'y mouvoir effectivement, et encore moins y respirer. Les cyberspaces sont comme par essence des espaces intergalactiques. Ce qui se trouve donc nié et évacué dans le nouveau monde virtuel, cinématique et cybernétisé, ce n'est pas tant la culture et le symbolique que le corps lui-même. C'est du symbolique qui tourne à vide. Et c'est peut-être pourquoi le rapport du sujet à

son propre corps et à la nature devient une véritable obsession, évidemment compensatoire. Quant à la culture, elle prolifère comme pur produit des industries culturelles en dehors de tout enracinement sensible effectif. Dans tout cela, on ne redevient pas des bêtes, on devient plutôt des anges désincarnés qui rêvent avec nostalgie de jouer aux bêtes.

Pour ce qui est des intellectuels, ils se sont effectivement souvent complus dans les jeux de mots et de langages qui tournent à vide. Maintenant ils risquent de se faire absorber dans les systèmes réels qui tournent à vide, à moins qu'ils ne choisissent de se retirer sur leurs terres existentielles pour y cultiver leur jardin symbolique ou leur sensorialité privatisée : ce « pli » singulier qu'ils forment dans les flux et les réseaux (Deleuze), ou leur « singularité quelconque » (Agamben). Avoir des expériences devient un état d'âme. Disons que cela tend à devenir notre condition non seulement d'intellectuels mais d'êtres humains, une condition où la participation systémique va se conjuguer avec le repli existentiel. Je ne crois pas que ce soit désirable, mais ça pourrait bien être fatal sans n'avoir jamais été nécessaire. Une vraie mutation.

*Et l'animal, lui, ne tourne jamais à vide ?*

Non, jamais. Il est toujours en connexion, ou plutôt en « communion » sensible. Il habite continuellement son expérience extérieure et intérieure. Mais en même temps, il n'en capitalise rien lui-même, individuellement. Il accumule cependant dans ses habitudes un certain apprentissage qu'il pourra éventuellement transmettre directement à d'autres animaux à travers l'intercommunication par signes, ou encore indirectement à sa propre espèce à travers des mécanismes biologiques de « transmission génétique des caractères

acquis » que nous n'avons pas encore découverts, mais dont il est très peu raisonnable d'exclure l'existence. Mais cette expérience se transmet aussi entre les espèces, puisque par exemple la proie répond à son prédateur. Même les plantes réagissent à la longue aux herbivores et aux insectes. Eugen Drewermann cite un cas de transmission observé chez des singes macaques d'une île japonaise. Après avoir laissé tomber une patate douce dans le sable, un macaque la lave dans l'eau — ce qui n'avait jamais été observé auparavant dans ce groupe-là. Les jours suivants, un autre singe fait de même. Dix ans après, tous les singes lavent leurs patates dans l'eau ! C'est une transmission culturelle. On pourrait même aller beaucoup plus loin et dire que la forme animale et l'instinct sont des consolidations de telles cultures qui ont été inventées circonstanciellement et localement, c'est la thèse de Portmann. Chaque geste initial est une expression de la subjectivité de l'animal face à son milieu. Et cette subjectivité s'exprime de manière largement ouverte. Elle est bien sûr canalisée par l'instinct, mais sans y être enfermée, même chez l'insecte. Même si elle est surtout répétitive, elle est aussi inventive. Il ne pourrait en être autrement, c'est la condition active de l'évolution, et on peut l'observer dans mille situations. À chaque instant, l'animal rencontre l'inconnu. Quand un chevreuil court dans le bois, par exemple, la place d'une roche ou d'une branche sur son chemin n'est jamais prévisible. Il doit sans cesse créer ou du moins moduler les gestes détaillés qui permettent la réalisation d'un schème comportemental plus général à l'intérieur de circonstances extraordinairement variées. Tout animal vivant effectivement dans un milieu réel maîtrise cela avec une inventivité et une plasticité étonnantes. Cette théorie, qui est celle de Portmann (et de plusieurs autres) s'oppose directement à celle de Darwin, qui ex-

plique l'orientation du développement exclusivement par des mutations aléatoires suivies d'une sélection statistique, à caractère purement négatif : la survie différentielle des plus aptes et des plus forts. Or ce sont souvent les faibles qui sont les plus inventifs, forcés d'ouvrir leur exploration de l'environnement. Cela est conforme à l'observation que chacun d'entre nous peut faire s'il prend la peine de regarder vivre des animaux. Par exemple, nous sommes tous sensibles à la dimension esthétique qui caractérise la forme extérieure du corps animal ainsi que ses gestes et postures. Les animaux le sont aussi, ils jouent sans cesse expressivement avec leur forme et leurs mouvements. L'animal est donc conscient (au niveau du sentiment sensible) de sa propre forme et de sa dynamique dans l'espace et le temps, et il la tourne expressivement vers l'extérieur, pour être vu, entendu, ou au contraire, pour se cacher. L'animal s'est développé comportementalement dans le champ de vision, d'écoute, de perception olfactive d'autres animaux. Si les oiseaux ont appris à « chanter », s'ils ont développé des organes vocaux pour le faire, c'est d'abord parce qu'ils étaient entendus et qu'en chantant, ils s'adressent les uns aux autres. Ce serait absurde autrement. Si les paons font la roue, c'est parce qu'ils attendent que les paonnes les regardent, ou du moins les voient. Ces réseaux d'intercommunication sensible tissent le monde du vivant. On n'a qu'à écouter. C'est dans cette interaction expressive et signifiante (et non pas conceptuelle) continue que l'ensemble des comportements essentiels qui caractérisent les différentes espèces ont été progressivement développés, sélectionnés puis fixés. Et sur la base de ce qui a déjà été fixé, toute la vie continue à se déployer comme une capacité plus grande de liberté ultérieure. Plus l'animal est développé, plus sa part d'invention, d'expressivité, de re-

connaissance et d'échange s'élargit. Et plus l'évolution de la forme elle-même s'accélère et se diversifie.

*On peut donc dire que si le paon fait la roue, il le fait pour attirer la femelle, que ce n'est pas dû à des changements moléculaires ou cellulaires.*

Il y a bien sûr tout un complexe de transformations hormonales correspondant à chaque comportement, à chaque état ou engagement perceptif et moteur. C'est évident, mais cela n'exclut aucunement l'expressivité. La question de la nature du comportement n'est pas dans ces mécanismes, mais dans son mode phénoménal, existentiel. Par exemple, il est essentiel de savoir si, dans le procès comportemental de l'appariement, intervient une véritable *perception* synthétique de l'objet, ou si au contraire on n'a que des *sensations* élémentaires, de purs signaux physiques (comme ceux de capteurs et de senseurs dans les machines cybernétisées, les moteurs des automobiles contemporaines par exemple), qui sont alors branchés directement par l'intermédiaire de processeurs sur des processus physico-chimiques internes, qui seraient à leur tour rebranchés sur d'autres mécanismes moteurs. L'image de l'automate cybernético-informatique remplace ici simplement l'image cartésienne de l'automate mécanique. Qui aurait construit une telle machine, si compliquée et si absurde (puisque'elle fonctionne à vide, pour rien), et pour quoi faire ? L'animal est un être psychobiologique, ses perceptions et représentations synthétiques, tournées vers l'extérieur et vers l'intérieur, disons ses représentations et ses sentiments jouent un rôle non seulement déclencheur mais orienteur à l'égard des mécanismes physiologiques, endocriniens, hormonaux, bref toute la machinerie interne qui est comme le hardware de l'organisme. Il y a déjà un chef

d'orchestre, qui certes n'a inventé ni les instruments (les organes, etc.) ni les partitions (les formes comportementales plus ou moins stéréotypées), mais qui participe à l'exécution harmonieuse du jeu et qui, jusqu'à un certain point, le contrôle, l'oriente, l'anticipe et le dirige.

De là on peut passer au problème global de l'orientation de l'évolution. Les mutations y constituent certainement un élément important. Mais les mutations s'accumulent ou disparaissent en fonction de ce que l'animal sait en utiliser dans sa propre expression ou activité dans le monde : la chasse, la pêche, les rituels sexuels. Cette orientation synthétique, elle, n'est pas issue du hasard. C'est quelque chose qui utilise les effets du hasard, et qui parfois sait faire feu de tout bois. Et dans ce sens-là aussi, on a pu observer systématiquement certaines choses, bien avant et bien après Darwin, qui ne correspondaient pas avec la théorie mécaniste. Pour les animaux, la concurrence n'est pas d'abord à l'intérieur du genre, où prédominent globalement des rituels de reconnaissance et de convivialité et où la compétition est restreinte et prend en outre souvent la forme du jeu. Par contre, il y a bien concurrence entre les espèces, puisqu'elles sont objectivement en compétition entre elles non seulement dans leur espace vital commun, mais pour cet espace. Là aussi jouent sans doute largement des effets statistiques, à caractère positif ou négatif. Mais ces effets de sélection ne vont pas alors dans le sens du développement d'un monde du vivant de plus en plus diversifié et de plus en plus riche, ils vont dans tous les sens et la tendance est à la simplification efficace ; ils ne sauraient donc à eux seuls expliquer l'évolution progressive que nous voyons. Le modèle de la compétition est directement tiré de l'idéologie du capitalisme.

*Sauf pour la compétition des mâles pour les femelles.*

Oui, il y a là compétition. Les mâles peuvent éventuellement se tuer, mais c'est rare. Cependant l'élimination des plus faibles ne se fait pas à ce niveau-là. Le jeune lion est souvent déjà plus fort que le vieux mâle dominant, mais la présence de ce dernier est déjà entourée de rituels de pouvoir, il ne possède pas seulement de la force, il a un statut dominant reconnu. Ce type de comportement ne doit donc pas seulement être compris dans son rapport à la descendance, mais aussi dans son rapport avec la constitution d'une forme déterminée de solidarité de groupe, il est une manière déterminée d'assurer le contrôle d'un territoire, qui a un centre et une périphérie. Ceci dit, le comportement sexuel et reproductif (et n'excluons pas l'intérêt jouissif, ni certains sentiments qui ressemblent à la jalousie ou à la gloriole : l'image du coq !) est un comportement certes particulier, mais qui partage les caractères généraux de tous les comportements : être plus ou moins fixé et stéréotypé dans sa forme, plus ou moins instinctif ou compulsif dans son déclenchement — et ceci sans doute plutôt plus que moins dans le cas du comportement sexuel, en raison des cycles biologiques précis et impératifs qui le commandent chez la plupart des animaux, et de la forte ritualisation comportementale qui s'y est greffée, mais qui témoigne pourtant en son origine d'une subjectivité démonstrative.

Le problème, dans tout cela, ce n'est pas le changement. C'est qu'il y ait une évolution et que, si on parle d'évolution, elle soit visiblement progressive. On est passé des micro-organismes à des animaux de plus en plus complexes, possédant des sensibilités de plus en plus raffinées, des champs d'action de plus en plus vastes, etc. Cela a exigé une intégration organique et

comportementale de plus en plus subtile, dans des formes de plus en plus harmonieuses et des capacités de perception et d'action de plus en plus larges.

Stephen Jay Gould qui est pourtant darwiniste, refuse le terme d'évolution. Pour lui, elle n'existe pas. Il y a par contre des branchements dans la nature. Et nous, nous sommes quelque part dans une branche. Ce qui ne veut pas dire que nous soyons plus évolués qu'une pieuvre ou qu'une bactérie.

Chronologiquement, nous sommes pareils, tous issus du commencement. Nous sommes aussi vieux que les choses qu'on a rétrospectivement placées à l'origine ou découvertes au commencement et qui ont subsisté jusqu'à maintenant (quelle sagesse, peut-être !). Cela dit, on ne peut parler du sens de l'évolution qu'en termes qualitatifs, au sens d'une hiérarchie de valeur. Et il est difficile de nier qu'il y ait un accroissement qualitatif de la capacité d'agir, de percevoir, de se mouvoir, *donc de la subjectivité et de son autonomie*, de son champ d'action. Si on nie par principe toute subjectivité, même et d'abord chez nous, alors Stephen Jay Gould a peut être raison... au prix d'une contradiction performative ! Autrement, on constate que dans l'ordre de la subjectivité, de son autonomie et de son affirmation, de la capacité d'appréhension du monde et d'action sur le monde, c'est l'homme qui est pour le moment, grâce au symbolique, parvenu sur terre au plus haut niveau. C'est justement ce qui pose problème. Bien sûr que l'évaluation est elle-même subjective, mais de toute façon c'est nous qui la faisons, et Gould ne fait pas exception. Quand on dit que tout se vaut ontologiquement, y compris l'existence de quelque chose plutôt que rien (la question de Leibniz), c'est évidemment aussi une appréciation ontologique subjective. Et si on pense qu'il n'y a que l'origine qui perdure, ou le chaos,

et que tous le reste est ontologiquement insignifiant, on sort par principe du monde dans lequel on vit, on le rejette (comme l'hindouisme, par exemple). Il n'y a pas d'attitude plus subjective que celle-là. St-Augustin avait déjà compris, bien avant Descartes, que celui qui niait la conscience la créait dans cet acte même, n'eût-elle jamais existé avant.

*Mais on parle bien du langage ?*

Il faut revenir au langage pour fixer cette barrière entre les simples animaux et ces animaux très particuliers que nous sommes. Et c'est encore depuis le langage (la représentation conceptuelle, la pensée) qu'on peut juger de la valeur ontologique des différents êtres qui jalonnent l'évolution temporelle du vivant. Les animaux ne jugent pas de cette façon. Mais il ne faudrait peut-être pas donner une valeur métaphysique ultime à cette capacité humaine unique, et surtout ne pas lui accorder une valeur téléologique qui aurait fixé le sens de tout depuis le début. Le langage n'est pas un hasard, ni une nécessité, c'est une réalité advenue de manière contingente. Dans la vie animale, il ne faut jamais parler seulement de hasard, quoiqu'il surgisse partout. La vie est du hasard surmonté, ce qu'on a appelé de la neg-entropie auto-cumulative. Le hasard pur, c'est ce qui se passe entre les molécules d'un gaz, et encore, qu'en savons-nous ultimement : c'est seulement pour nous une bonne image. Le hasard, c'est simplement le contraire du déterminisme. Le hasard et la nécessité ne sont que les deux pôles d'un même concept, et ce concept consiste dans le fait d'avoir poussé à la limite, intellectuellement, des différences qui s'observent partout mais où n'existe jamais cette antinomie radicale, catégorique. La contingence, de son côté, c'est le choix d'une détermination, d'une par-

ticularité qui devient la règle particulière en soi et surtout pour soi, une règle ou une norme qui ne peut se dissoudre dans une loi universelle qui serait commune à l'ensemble des êtres, qui appartiendrait au substrat commun de tous les êtres, et précéderait leur différenciation tout en suffisant à l'expliquer. Alors disparaît par principe la portée ontologique de la différence d'être, de mode d'être, de mode d'existence : toute cette différence (résultant d'une différence, comme dit Derrida) alors n'est plus rien en soi puisqu'elle est le résultat du hasard. Le hasard devient ainsi la plus puissante explication métaphysique qu'on ait inventée, plus grande que celle de Dieu, puisqu'il explique tout ce qui existe réellement sans qu'on ait plus du tout à poser la question du sens, de l'intention. Tout ce qui existe réellement est particulier, et toute particularité est fruit du hasard, l'univers est donc entièrement fruit du hasard, effet du hasard. Car ce qui n'est particulier en aucune façon n'existe absolument pas, c'est un pur substrat imaginaire. On a remplacé un mot par un autre, et la seule nouveauté du nouveau mot, du nouveau concept, c'est qu'il a remplacé l'autre. Car comme le nombre des particularités possibles dans l'univers est infini, la probabilité de chacune d'elles est nulle. On revient ainsi à la question de Leibniz : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?

Le hasard est donc un principe de diversification parfaitement abstrait, qui n'explique que le concept vide de la particularité, mais ne rend compte d'aucune forme particulière concrète et synthétique par définition, d'aucun être déterminé doté d'auto-consistance. Pour comprendre cela il faut se référer à un principe positif qui puisse agir de l'intérieur même de cette forme ou de cet être. Dans l'ordre du vivant au moins, on observe une volonté de vivre, d'exister. Et c'est à

partir de cette intentionnalité non pas de « la vie » mais des êtres vivants qu'est impulsée à leur déploiement et à leur diversification une orientation positive : la production de formes de plus en plus riches et complexes, mais aussi de plus en plus spécifiques, qui ne se mélangent plus continuellement toutes les unes dans les autres de proche en proche ou au hasard. Certaines théories de ces cinquante dernières années, comme celle de Claude Lévi-Strauss, font de la culture, du langage, une espèce d'apparition absolue qui serait le produit d'une mutation du cerveau. Or, les animaux communiquent déjà aussi de façon significative. Ils émettent des signaux qui sont interprétés par les autres d'une façon parfaitement coordonnée avec l'intention de l'émetteur. Si un oiseau lance un cri pour avertir de la présence d'un prédateur, l'intention n'est pas réfléchie dans l'abstrait, elle s'exprime immédiatement dans le contexte. Mais elle implique qu'il y a un récepteur qui va lui attribuer la même signification, qui va comprendre la présence du prédateur. La communication animale est donc évidemment de nature subjective. Et cette communication est structurée, elle comporte toutes sortes de codifications déjà bien précises propres à chaque espèce, et qui varient même selon les groupes de proximité. Et il faut ajouter qu'une telle communication n'est pas seulement intra-spécifique, elle joue massivement entre les espèces, qui interprètent sans cesse les expressions respectives dans un monde signifiant largement commun. On pourrait faire des grammaires, des linguistiques animales.

Alors le langage humain n'est pas né de rien, d'un seul coup. La grande différence réside peut-être moins dans la complexité du langage humain que dans la nature même de la représentation qui est liée à la communication symbolique. Les animaux transmettent des

impressions, des sentiments, ils mobilisent représentativement et expressivement des schèmes moteurs spécifiques, par exemple lorsqu'ils annoncent simplement qu'il y a de la nourriture à telle place, ou qu'il faut se méfier de tel prédateur. Une telle codification significative peut déjà aller assez loin, et les langages animaux sont probablement souvent fort complexes. On le reconnaît pour certaines espèces, comme les dauphins par exemple. Et on en fait tout de suite une sorte de mystère « local », alors que la question est toute générale, qu'elle est universelle dans le domaine du vivant, et ceci quel que soit le médium utilisé ici et là (des traces chimiques, des sons, des expressions visuelles, etc.). Ces différences n'ont guère d'importance fondamentale lorsqu'il s'agit de comprendre la nature du langage et de la communication animale et de comparer celle-ci au langage, à la représentation symbolique et à la communication conceptuelle proprement humaines. Ici, les signes signifient au deuxième degré, ils ne désignent plus directement des choses, des événements ou des affections, mais des rapports de sens entre des signes, des rapports significatifs qu'on peut évoquer indépendamment de toute référence actuelle à des signifiés « matériels », immédiatement « expérientiels ». On appelle cela des idées ou des concepts.

*On qualifie de bête le comportement de certains êtres humains, comme celui du paysan pauvre, à la limite de la survie, et dont la vie est déterminée par des cycles précis, qui n'a pas beaucoup de marge de liberté, dont même la communication avec les autres humains est réduite au minimum. Est-ce parce qu'il est à peu près au même niveau qu'une meute de loups qui va à la chasse par exemple ?*

Une grande partie des comportements humains va dans le sens de cette bêtise-là. Heureusement sans doute, car on ne pourrait guère vivre autrement, mais seulement « penser ». Or, sans quitter vraiment le niveau ou l'espace de ce qui est conçu plutôt que perçu, nous nous y installons le plus souvent dans la routine, et donc nous ne pensons ni ne concevons plus activement mais seulement machinalement, ce que nous faisons et ce que nous disons. Nous nous contentons de vivre spontanément dans notre seconde nature, de nous installer en elle plutôt que de participer activement à sa création continue. On vit dans le *ça va de soi* de la vie quotidienne, et on ne s'arrête pas un instant sur la signification des concepts et des idées : on passe directement aux choses. On est bien toujours dans le sens, mais ce n'est plus dans le sens lui-même, seulement dans les *effets* de sens. Ce qui veut dire que dans la vie de tous les jours, on rabaisse le plus souvent le symbolique à une fonction analogue à celle qui caractérise déjà la communication sensible, représentative et figurative propre à l'animal. L'idée est bien là, c'est notre arrière-plan spécifique, mais on ne s'y arrête pas, on ne la cultive pas, on ne réfléchit pas sur son sens propre d'idée, qui est son rapport à d'autres idées, ce qui fait qu'elle est justement une idée, une pensée, et non un percept. Or il se peut que le paysan pauvre traditionnel soit plus loin de ça, de ce vécu machinal et comme animal, que l'homme affairé moderne. Les paysans pauvres africains sont souvent d'étonnants conteurs, qui prennent le temps de penser et de mettre en forme des histoires.

*Quel est l'impact de l'écriture ? A-t-elle permis le passage à une réflexion auto-consciente ? A-t-elle permis au langage d'échapper à la seule communication ?*

Derrida a écrit que l'écriture précède la parole, et cela est juste si l'on donne à l'écriture non pas un sens purement technique, mais le sens conceptuel du « c'est écrit ». Toutes les histoires, tous les contes, tous les savoirs sont des « écrits dans la mémoire », à condition que cette mémoire soit cultivée et entretenue comme mémoire commune, vers laquelle chacun peut se tourner comme lorsque l'on ouvre un livre. Mais il en est tout autrement si l'on pense que la parole et le langage servent d'abord et même uniquement à transmettre des informations, à communiquer, et non pas à se représenter un monde commun, une histoire commune. Les animaux ne cessent de communiquer entre eux et de se transmettre des informations, de façon plus ou moins subtile, mais généralement assez adéquate. On n'a qu'à penser au langage des abeilles, puisqu'on l'a étudié de près.

*Alors comment imaginer le langage humain ?*

On ne peut imaginer le langage comme un don créateur, externe, qui serait tout à coup arrivé à un être humain qui l'aurait ensuite enseigné aux autres. Les êtres humains en s'humanisant ont progressivement donné un sens différent aux systèmes de communication animale qu'ils possédaient déjà, et ceci probablement pas au niveau d'une espèce entière, mais dans un groupe particulier, qui a pris ainsi pris un statut ontologique différent à mesure qu'il poursuivait sa propre reproduction dans cette voie-là. Je pense que l'essence du langage, c'est de désigner quelque chose dans son *inactualité*, et non dans sa présence ou dans sa proximité. Mais comme on tend justement à se détourner de cela dans le pragmatisme ambiant, tant dans la théorie que dans la pratique, on s'est mis à croire que le langage est essentiellement un moyen de communication,

et que la communication est d'abord orientée de manière opérationnelle. Notre langage a déserté ce que les Grecs nommaient le *logos*, et dans ce sens il est redevenu animal, à un niveau opérationnellement plus élaboré. Il reste alors peut-être la poésie, quand elle ne se réclame pas elle aussi de l'automatisme psychologique ou informatique.

L'animal communique la proximité ou la présence de quelque chose ou un état de sensibilité, un affect immédiatement vécu. Et il le fait à partir d'une appréhension sensible qui implique toujours déjà une certaine dimension d'anticipation (la fin visée par un comportement, inscrite en lui, qui est anticipée représentativement dans son commencement, et qui en commande ensuite le déroulement qui reste néanmoins ouvert à l'expérience continue des circonstances). Mais cette anticipation peut aussi être mécanique, automatique, non consciente, de telle sorte que l'objet ou le résultat anticipé n'y sont plus eux-mêmes représentés ou préfigurés. Cela dépend des comportements, de leur degré de fixation, et bien sûr aussi des espèces, comme je l'ai déjà dit plus haut. Entendons bien que dans cet attachement de la signification animale à l'expérience sensible actuelle, l'actuel n'est jamais l'instant. L'instant n'existe pas dans la vie de l'animal. La vie ne se déploie que dans la durée des gestes, la durée plus large de ces concaténations plus ou moins flexibles d'actes élémentaires, que nous appelons des comportements déterminés, et dont l'orientation objective intentionnelle qui les anime fixe l'unité significative, comme manger, fuir, s'accoupler, etc. La durée d'un même comportement peut éventuellement s'échelonner sur des mois entiers. Le loup qui cherche la louve dans la steppe peut courir longtemps ; c'est toujours le même schème comportemental qu'il réalise jusqu'à

l'accomplissement de l'acte qui en définit ou détermine le sens. Et il peut intercaler dans cette structure ou cette dynamique comportementale ainsi unifiée toutes sortes d'autres comportements plus immédiats et plus restreints. Chaque comportement particulier est une variation sur un même thème, et l'animal qui l'accomplit est comme pris et possédé par ce thème. Il vit dans cette durée-là, ou plutôt dans le continuel enchevêtrement de toutes ces durées particulières qui n'ont aucun rapport direct les unes avec les autres. L'instant dans cela ne veut rien dire s'il n'est pas un *moment* significatif déjà substantiel inscrit dans un schème plus général. Comme l'instant où le fauve plante ses crocs dans la proie, ou celui de la saillie effective de la louve. Un même schème comportemental a ses moments forts et ses temps morts. Mais il faut entendre ici le concept de temps comme en musique : car si l'instant n'existe pas, le temps chronologique n'existe pas non plus dans l'expérience animale, ce temps symbolique qui est la prise d'une commune mesure entre les durées.

*Peut-il se rappeler que l'année précédente il courait derrière la louve ?*

Oui et non. Je ne pense pas qu'il s'en souvienne comme d'une expérience chronologique, mais je pense qu'il en a inscrit la mémoire dans son être, et en tout cas dans la reprise du même schème comportemental. C'est ainsi que l'animal apprend. Ce n'est pas la même chose de garder la mémoire et de se souvenir réflexivement, en situant alors une expérience particulière dans le flux de toutes les autres expériences, et donc dans son *propre* temps dépassé, qu'on ne fait revivre que symboliquement, conceptuellement. Pour se souvenir, il faut passer par la symbolisation et par la pen-

sée dont ne dispose pas l'animal, sinon de manière tout à fait précaire et évanescence. L'animal est par contre sous l'inspiration des expériences qu'il a déjà faites, mais qu'il ne va pas dissocier et distinguer chronologiquement, ni situer les unes par rapport aux autres dans leurs relations topologiques. La mémoire des animaux peut être très grande, comme la mémoire d'orientation spatiale, mais elle n'est pas réflexive. On pourrait dire que leurs expériences passées ne revivent qu'en étant « représentifiées ». Nous pouvons d'ailleurs nous en faire une idée, et c'est, par exemple, une telle réactualisation de la mémoire sensible que l'écriture de Proust parvient si finement non pas seulement à évoquer mais à faire revivre comme en la faisant glisser par-dessus cette barrière ou sourdre à travers cette cloison poreuse qui sépare la mémoire sensible immédiate et sa représentation symbolique. Comme cela se produit dans le rêve, par exemple, où il semble qu'on se tient en même temps des deux côtés et où on passe librement de l'un à l'autre. Souvent, cette mémoire sensible nous paraît plus vive là où le vocabulaire conceptuel est plus pauvre, moins différencié, dans le domaine des goûts et des odeurs par exemple, comme si la « clarté du concept » lui était contraire et détruisait la pénombre où elle se tient et d'où elle ressurgit dans sa fraîcheur propre. C'est alors par un acte second de pensée, bien détaché de l'impression qui ressurgit, que nous pouvons dire ce que c'était, comment c'était, où et quand c'était, ce qui revient ainsi à nous d'un autre temps. Mais pour l'animal, le passé n'est pas un autre temps, radicalement disjoint du moment présent, puisqu'il séjourne dans la continuité de la durée et dans les rythmes qui ne cessent de s'y entrelacer. Il faut à l'être humain tout le détour du langage, des mots, des histoires et de l'enquête pour aller chercher la première occurrence d'une expérience, et

pour ne la retrouver alors que disparue à jamais, tout en étant capable néanmoins de la *recréer* dans l'absolu savoir de l'idée.

J'imagine la genèse du langage humain à partir de ces systèmes de communication animale et aussi des activités ludiques qui, comme on le dit sont gratuites et purement expressives. On a commencé une fois à jouer à se faire peur plutôt que d'avoir peur effectivement, sérieusement. On a trouvé une certaine excitation lorsque quelqu'un émettait hors de propos un signal de la peur, et tous les autres y ont répondu par jeu. C'est devenu un jeu lorsqu'on a fini par savoir que ce n'était pas vrai et qu'on a continué quand même. Tout un rituel collectif très spécifique et bien codifié a pu naître ainsi, signifiant la peur et évoquant le danger en dehors de toute situation réelle de danger. Une sorte d'idée abstraite. L'arbitraire du signe, qu'on utilise à volonté pour évoquer une situation et non plus pour vivre immédiatement ce qu'il signifie. Ce déplacement de l'expression signifiante hors de son contexte, c'est le début du symbolique. On y détache la peur de la crainte ou de la frayeur individuelle. On évoque par elle l'ennemi, le danger, quand il n'est pas là. Mais on évoque aussi du même coup le caractère collectif de la réaction, la solidarité qu'elle implique. L'origine du langage, de la représentation sensible, c'est cette capacité de décentrement et de surplomb qui s'est instituée lorsqu'on s'est mis à jouer ensemble avec les représentations sensibles, hors contexte sensoriel ou perceptif immédiat, dans l'absence de leur objet au niveau de la sensibilité et du sentiment. L'idée du pain, ce n'est pas un morceau de pain. Le morceau de pain est du pain parce qu'il tombe dans cette catégorie abstraite qu'est le *pain*, et qui désigne d'abord le pain quand il n'est pas là, n'importe quel pain, le pain en soi tel qu'il est

toujours pour tous, ici et ailleurs, maintenant et n'importe quand.

La sensibilité, c'est toute la charge affective qui est associée à la reconnaissance de la présence de quelque chose. Cette sensibilité est déjà très fortement modulée, différenciée, construite dans l'expérience animale, même au plan physiologique et corporel, et pas seulement au niveau comportemental. Car les organes sont des matérialisations de gestes déjà structurés en comportements significatifs. Que la fonction crée l'organe est un adage dont on ne peut que reconnaître la vérité. Le langage est un organe collectif, et la pensée conceptuelle naît lorsque les sujets font passer leur expérience par lui, c'est-à-dire par l'expérience des autres, plutôt que d'aller directement eux-mêmes vers les choses.

*Pourrait-on dire que la poésie est une tentative du langage humain de rattraper ce monde-là, immédiat, animal ? Et pourrait-on dire aussi que la musique, qui semble la chose la plus abstraite qu'on connaisse dans l'expression humaine, est au fond l'élément le plus animal ?*

C'est vrai pour la poésie qui cherche à exprimer ou à capter symboliquement l'émotion sensible (mais aussi intellectuelle et parfois morale) dans sa fugacité et ses modulations propres, et qui est comme le flux continu d'une naissance toujours renouvelée, sans cesse première ; mais ce n'est pas vraiment un retour vers l'expérience animale, puisqu'on part ici du symbolique ; c'est comme si d'un côté on voulait faire revivre la signification sensible originelle du concept, du mot, de l'idée, le moment de son invention qui est comme un moment de lumière, et de l'autre côté, comme si on voulait explorer toutes les potentialités concrètes du sens, capter le monde dans le filet du sens, de la signification, et du même coup, attraper dans ce filet ce qui

n'y avait encore jamais été saisi à l'état vif : l'expérience actuelle nouvelle, inédite, ou celle qui avait toujours échappé à l'attention de la pensée et de l'idée, à la focalisation du concept, du mot, de la phrase. Celle qui n'avait jamais été qu'effleurée par les mots, ou qui était restée confusément dispersée en eux, ou encore avait été étouffée par eux. Le jeu ici entre la pensée et l'expérience sensible est virtuellement infini, et on ne sait jamais vraiment de quel côté surgit le sens, s'il vient plutôt du côté des mots ou du côté des sens et des sentiments, tout en se présentant à chaque fois comme un accord intime entre la sensibilité et la pensée. On pourrait dire aussi qu'on ne sait jamais vraiment à l'avance où le concept va découvrir son contenu de réalité, ni où la réalité de l'expérience va trouver son concept, et où leur union va s'accomplir. En somme l'acte poétique, la recherche poétique reproduit et montre en condensé ce qu'est, ce qu'a toujours été la création continue du symbolique, comme le fait aussi dans le domaine de la pensée formelle l'invention mathématique, qui doit elle aussi posséder quelque chose d'une illumination intuitive dans le domaine de la forme, et qui n'est donc pas sans rapport avec la perception sensible qu'elle surplombe de loin, mais dont elle se nourrit néanmoins. Le rapport entre l'idée, le concept, et la réalité donnée, découpée, construite par l'expérience sensible (ce côté de l'expérience humaine qui reste absolument animal en son origine), est donc ici à l'opposé de ce que préconise la compréhension pragmatique et opérationnelle du langage, qui casse cette dialectique vivante et toujours incertaine, imprévisible, pour établir un lien direct, unidirectionnel, entre la signification et l'action ou la perception, et où l'action pratique et la perception se trouvent elles-mêmes réduites à des actes intentionnels élémentaires, analysables, et dont on pourrait

décrire les caractéristiques sur le catalogue des utilités, et où, en retour, l'expression symbolique n'est plus qu'une prescription détaillée dans un mode d'emploi.

L'animal est comme captif dans sa propre sensibilité, il l'habite et elle le pénètre de part en part, comme l'eau une éponge. La musique nous permet de déployer et de moduler indéfiniment ce monde de la sensibilité, d'en produire et d'en éprouver toutes les variations. Partant de l'expérience sensible et émotive plutôt que du langage comme la poésie, son attention est toute tournée vers les modulations émotives subjectives de cette expérience, et non vers l'être en soi de ses objets ou de ses sources. Outre le jeu sur la musicalité et le rythme des mots et des phrases, il y a dans la poésie une recherche de pénétration à vif dans cette dialectique de la construction et de la donation du sens qui résume l'histoire humaine. La vérité de la musique est purement sensible et intérieure, ou alors elle devient purement formelle et mathématique, comme parfois maintenant. En elle le symbolique est entièrement tourné vers la sensorialité et sa mise en forme, beaucoup plus que ne le fait la peinture classique qui reste représentative ; mais la peinture moderne s'est rapprochée de la musique dans l'ordre de l'expérience visuelle, comme le faisait déjà l'art de l'arabesque.

Une fois qu'on est entré dans l'inactualité du symbolique, quel est le sens d'une histoire qu'on ne cesse de raconter et de développer dans toutes ses péripéties réelles et imaginaires quand précisément elle n'est plus présente ? C'est de refaçonner sans relâche l'expérience du présent, selon la richesse des possibilités qui ont été acquises par cette virtualisation. L'animal est toujours dans l'actuel, alors que l'homme est projeté dans le virtuel par le langage, et son « essence spécifique » est comme mise en orbite autour

de son expérience existentielle : c'est alors l'art qui cherche à rétablir le lien entre cette essence qui gravite à distance, et l'expérience auquel le sujet particulier reste irréductiblement attaché par son corps, en son corps. L'animal possède son genre en lui-même, et il est donc toujours au centre de sa vie, qui est un centre tenu et circonscrit par le monde qui l'entoure. Il doit sans cesse en tenir compte, dans le moindre détail. Il ne peut pas manger sans regarder derrière lui pour voir si un autre ne veut pas le manger, ou du moins lui prendre ce qu'il tient déjà dans sa gueule. Il est donc toujours tenu dans une réalité qui l'enserme en même temps qu'il l'a découvre. Il ne parvient pas à prendre distance et à se détacher. De son côté, l'homme est toujours quelque part en dehors de sa vie (ou hors de ses pompes, comme on veut), il vit dans l'abstraction de la vie des autres.

*On peut donc parler de sens et de signification à propos de l'animal ?*

Oui, mais je pense que l'animal confond toujours la signification avec le sens, que ces deux dimensions coïncident toujours pour lui. La « signification », c'est la différence significative, la spécificité ; le « sens », c'est l'union de cette différence à toutes les autres, son appartenance au tout, son intégration dans le tout : le tout de l'expérience comme unité du sujet et de l'objet, le tout du monde comme totalité des objets et des phénomènes possibles, leur lien en soi, le tout du symbolique comme champ global de l'expérience significative humaine, comme unité du « fond » auquel renvoient toutes les significations particulières, toutes les différences, l'harmonique au sein duquel toutes les notes se répondent. Il y a pour les hommes, dans la vie symbolique, toujours tension entre la signification et le

sens, et ça tire toujours d'un côté ou de l'autre : il y a des significations orphelines, perdues, et il y a du sens tellement plein qu'il ne veut plus rien dire. Il n'y a pas cette tension chez l'animal, il est toujours dans le particulier, et le particulier est toujours le tout, le tout du présent, de la présence, de l'expérience. L'animal est toujours au centre de l'expérience et pas comme l'homme toujours dans l'entre deux, regardant là-bas quand il est ici, pensant au retour dès qu'il part. Pour l'animal, même le manque est un centre dont il ne peut se décentrer, alors que l'homme en manque peut se remplir l'esprit de toutes les richesses et de tous les plaisirs d'un monde imaginaire. Alors je pense que l'on peut dire que l'animal vit dans la signification qui épuise toujours pour lui tout le sens : qu'il est toujours emporté d'une signification sensible dans une autre. Il éprouve la différence, la variété, il la cherche aussi, mais il ne commande pas les passages d'une chose ou d'une expérience à d'autres, à toutes les autres unes. Il ne fait que suivre leur glissement continu. L'animal ne peut pas s'arrêter et mettre une signification en regard d'une autre et puis se poser la question du sens, et encore la question de savoir où il va bien pouvoir ou devoir se mettre lui, dans tous ces possibles. Merleau-Ponty disait que l'animal était comme en extase en chacune de ses expériences. La maîtrise des passages, c'est le langage, mais alors le langage c'est aussi la perte de l'extase.

*Quel rôle joue la technique ? Si on prend la voiture, comment nous éloigne-t-elle de l'expérience du cheval, par exemple ?*

C'est toute une entreprise de définir la technique, que je n'entreprendrai pas ici. Je préfère donc partir de la distinction que je viens de faire entre la signification et

le sens, et y aller par analogie. La technique est, dans sa forme classique ou moderne au moins, tout entière du côté de la signification, et elle s'accommode de n'importe quel sens qui lui vient de l'extérieur, de l'intention, de ce qu'Aristote nomme la « cause finale ». En général, le sens lui vient alors par l'utilité, elle est purement instrumentale, et le sens auquel elle se rapporte est réduit à ce plus petit commun dénominateur qu'est l'« intérêt ». Cela fait encore sens bien sûr, mais c'est le plus petit niveau du sens, le sens le plus pauvre ontologiquement, au plan existentiel, expérientiel, participatif. Bien sûr, cela n'est pas vrai en art, ou en amour, où le rapport entre les techniques et l'œuvre (ou l'acte) est resté expressif et synthétique et où les techniques font sens elles-mêmes parce qu'elles sont rapport et lien. Là, elles font partie intégrale de l'expérience sensible et symbolique, comme le langage et comme toute la sensibilité. Et cela n'est peut être plus vrai non plus avec les technologies contemporaines, surtout celles de la communication et de l'information, qui se substituent au symbolique et tendent donc à former monde en tant que telles, un monde qui n'est plus donné mais qu'on fait et dans lequel on se projette.

Avec le cheval, il n'y a donc pas le même rapport instrumental, ou immédiatement projectif, qu'avec un objet technique comme l'automobile (à moins que nous redevenions vraiment animistes avec celle-ci), puisque le cheval est un être sensible autonome qui me reconnaît, avec la volonté propre duquel je dois compter, et avec qui j'entre nécessairement dans un certain rapport non phantasmatique de réciprocité : il me résiste et je le contrains, il consent à l'effort et je lui témoigne ma reconnaissance en lui donnant un sucre, et nous pouvons même partager le plaisir d'être ensemble, de

la connivence. Mais il y a aussi quelque chose d'analogue avec la nature inanimée. Ce n'est pas la même chose de se baigner dans un torrent ou de prendre un bain dans un Jacuzzi. Le torrent appartient au monde, et quand j'y entre c'est au milieu du monde que momentanément je me plonge et que je me retrouve, pas dans un petit objet où ne compte et n'existe que ma sensation. Cela est vrai en général pour la nature, parce que d'une certaine manière elle est une, avec partout l'horizon et le ciel en-dessus, et parce qu'on lui appartient toujours. Notre côté animal ne nous quitte pas dans notre rapport à la nature : avec la nature, on est toujours au milieu de ce qui existe. Seuls les objets techniques sont vraiment séparés, ils sont séparés par leur côté purement humain : juste des petits miroirs, qui nous renvoient la gueule et l'humeur qu'on a à cet instant-ci et rien de plus. C'est l'art de l'architecture et le génie de l'art en général d'inscrire les œuvres humaines particulières dans cette unité et cette solidarité ontologique du monde, ce qui n'est pas le cas avec la technique comme telle.

*Dans la ville donc, le rapport à l'animal devient alors fondamental ?*

Je ne sais pas s'il devient fondamental plus qu'à la campagne : plutôt substitutif, compensatoire et symptomatique. Mais d'abord il y a ville et ville, la ville traditionnelle, la ville moderne, la conurbation dispersée postmoderne. À ces villes correspondent des manières très différentes d'avoir des animaux, de les fréquenter et de les voir. Avant l'automobile et la mécanisation générale, la ville était pleine d'animaux : les chevaux, les ânes, mais aussi les animaux de boucherie qui traversaient les rues vers les abattoirs, sans parler des volailles qui courraient partout dans les cours et même

dans les rues. Car ce sont des bêtes qu'on amenait en ville, pas seulement de la viande. Maintenant il reste les chiens et les chats, quelques crocodiles, quelques singes et quelques panthères. Les rats ne courent plus les ruelles mais se cachent dans les égouts. Sociologiquement et psychologiquement, bien des choses expliquent ce besoin contemporain d'animaux domestiques, et le fait qu'on les appelle maintenant des animaux de compagnie résume assez bien ces choses. Ce que je penserais, c'est que ces derniers ne viennent pas tellement compenser une absence de rapports sociaux, qu'une perte plus générale du rapport existentiel avec le monde. Et c'est en somme la même chose avec ce qu'on appelle l'« amour de la nature » des citoyens. La nature n'est plus cette altérité globale qui nous contient, elle devient elle aussi un objet particulier, presque un objet technique puisqu'elle n'existe plus qu'à travers nos entreprises organisées et planifiées de sauvegarde, de protection et d'aménagement. Je ne les critique pas, on est « rendus là ». On la domine et on l'ignore autant quand on l'« aime » que quand on la « viole ». Dans cette perspective, il y seulement deux sortes opposées de Disneyland, qui ont chacune leurs fans et leurs clientèles.

*L'enfant ne pourrait-il pas avoir la même fonction d'altérité ?*

Objectivement non, puisqu'il est, comme enfant humain et pas seulement comme petit d'homme, destiné à être sorti de cette animalité première par l'éducation, tout en lui restant de toute manière attaché. Mais subjectivement, cela se pourrait bien : alors l'enfant devient lui aussi un substitut, comme l'animal de compagnie, comme la nature qu'il faut protéger. Et finalement, le désir d'enfant, ça devient un droit (le droit,

l'expérience d'avoir un enfant), et l'amour des enfants, ça prend une valeur et ça se consomme. Je pense à la théorie du choix rationnel de Becker, qui ne trahit guère l'aspect le plus caractéristique de la réalité contemporaine, mais se contente de nous y enfermer.

*Mais si l'animal nous donne accès à quelque chose, disons à une nature plus réelle, il le fait par l'animalité.*

L'animal est un intermédiaire réel dans la phylogénèse, mais il est aussi une médiation dans notre expérience phénoménologique du monde, notre ontogénèse symbolique et culturelle. Il représente cette part immense de subjectivité que nous reconnaissons dans le monde où on vit et dans laquelle s'associent intimement la connivence et l'hostilité, la différence et l'appartenance. Mais la reconnaissance de l'animal nous sert encore de médiation pour saisir dans le monde quelque chose qui ne tombe pas immédiatement dans notre champ d'appréhension et qui lui échappe. Quelque chose qui, en un sens, est insondable et ne peut être possédé : une autre conscience du monde, une autre expérience, une autre liberté. En passant : lorsqu'on a mis avec le monothéisme créationniste toute la différence et toute l'appartenance, toute l'identité et toute l'altérité dans le rapport unique entre l'homme et Dieu (c'était sans doute un peu prétentieux de la part des hommes), alors, virtuellement, le monde devenait ontologiquement indifférent et seulement utile, et l'animal également puisqu'en lui retirant son âme animale on le mettait entièrement du côté du monde objectif ; et c'est dans ce moule-là que s'est ensuite coulée la science moderne. Lorsqu'on a inventé « Dieu qui sait tout », on a aussi inventé une vérité unique, une vérité à une seule voix et à sens unique. Après on a pu se mettre à la place de Dieu, certes mo-

destement, lorsque le savoir devint le fruit de l'effort indéfini de la méthode. Tandis que les animaux nous enseignent toujours qu'on peut sentir, voir, toucher, vivre le monde d'une autre manière, de mille manières. D'un côté, assez subjectif, c'est une façon de ne pas se sentir seuls : s'il n'y a plus de Père après la « mort de Dieu », il reste au moins des cousins. Mais d'un autre côté, plus objectif, cela nous permet ou nous oblige à voir la particularité de notre vision, et à voir le monde comme ce qui est déjà vu et appréhendé de mille autres manières que la nôtre tout en étant le même monde. Par la présence dans le monde des animaux qui eux aussi connaissent le monde de mille façons, le monde ne peut pas être réduit aux universels abstraits que sont la substance, l'espace, le temps, la causalité et l'utilité : c'est un univers, un *Universum* qu'on ne pourra jamais surplomber entièrement et directement par la connaissance, il est une réalité qu'il faudra indéfiniment interpréter par herméneutique.

On a décodé le génome humain. On a seulement un quart de gènes en plus qu'un ver de terre. C'est assez décevant d'un côté, mais ça ouvre un immense espace de l'autre ! Ensemble avec tous les être vivants nous venons de loin, et nous ne pourrions pas suivre le chemin tout seuls sans abandonner les millions d'autres facettes de notre être, qui existent en dehors de nous. Nous partageons non seulement avec d'autres cultures mais aussi avec les animaux l'expérience de l'être, l'expérience de vivre.

*Même avec les mouches ?*

Même avec un virus, et même pourquoi pas avec une molécule, ou une rivière, etc. Phénoménologiquement, nous percevons (et nous pensons) la différence entre l'animé et l'inanimé, entre le vivant et le non-vivant, la

simple matière première, comme quelque chose de radical, d'absolu. Ou alors, on abolit toute différence dans l'unicité ontologique abstraite de la « matière », et il faut bien des contorsions intellectuelles et bien des inconséquences pragmatiques pour que nous puissions encore y trouver place et pour que nous nous autorisions encore d'en parler. On peut alors concevoir la matière inanimée en partant de son concept et en oubliant qu'il s'agit d'un concept purement négatif : on est arrivé à lui en lui retirant toute conscience, en en soustrayant toute subjectivité, toute spontanéité et toute autonomie. Mais qu'en savons-nous exactement à ce niveau-là — puisqu'on fait de cette conception objectiviste la base des sciences exactes — sinon que dans l'interprétation compréhensive de la réalité qui s'offre à nous de la molécule à la galaxie disparaît à un certain moment la plausibilité de toute projection d'images subjectives déterminées. Mais on peut laisser la porte ouverte sans tomber dans le Nouvel-Âge qui justement court-circuite l'immense chemin des intermédiaires et des médiations qui nous lient à l'origine et nous en séparent. On peut se contenter de reconnaître la vie là où nous la voyons clairement, sans dogmatiquement devoir l'exclure partout ailleurs. Même en notre propre corps, sentirions-nous quelque chose si les organes ne sentaient rien, si les cellules ne sentaient rien ?

*Pourriez-vous dire alors que les humains peuvent tuer une mouche sans problème ? Qu'on pourrait y voir un jeu ?*

Quand on tue une mouche, on n'y pense pas. On tue les mouches parce qu'elles nous gênent. Et on tue un poulet pour le manger. Tous les animaux font comme ça. Où commence ici la morale ou l'éthique, et qui concerne-t-elle ? La religion hindouiste respecte la vie quelle qu'elle soit, sans doute à cause de la théorie de

la réincarnation. Mais cette théorie elle-même reflète une reconnaissance culturelle de la subjectivité des animaux et leur attribue un destin analogue à celui des hommes, interchangeable avec le leur. C'est radical mais c'est raisonnable comme expression d'une sensibilité à la singularité existentielle de tout être vivant, qui peut aller jusqu'à la compassion dans le bouddhisme. On peut ajouter cependant qu'en Inde, cette croyance en la réincarnation va de pair avec une métaphysique négative et un pessimisme ontologique qui voit dans l'immense prolifération des êtres singuliers le trouble fondamental auquel l'être humain devra s'efforcer d'échapper en retournant à l'unité indifférenciée, impersonnelle et inconsciente de soi de l'atman. À l'égard des êtres vivants, c'est un principe de non-intervention qui domine dans l'hindouisme plutôt qu'un principe d'amour ou de sollicitude.

En dehors de la doctrine de la réincarnation et des multiples formes d'animisme qui l'ont précédée, on ne reconnaît ordinairement pas dans les animaux des personnes, puisqu'en existant hors du cercle de la reconnaissance symbolique et du langage conceptuel, ils se vivent eux-mêmes dans le flux continu de leurs expériences vivantes et qu'ils ne synthétisent pas de façon réflexive leur conscience de soi sensible pour devenir alors chacun, à travers cette reconnaissance des autres, un sujet identique à lui-même à travers toutes ses expériences. Lorsqu'on tue un animal, on ne détruit pas une totalité unique pour elle-même et pour autrui, on interrompt simplement le cours d'une vie qui est celle d'une simple singularité. Je ne dis pas que c'est en soi légitime, mais cela n'est pas de même nature que lorsqu'on tue un être humain. Par contre, je pense qu'éprouver de la compassion pour l'animal qui souffre, ou encore du plaisir à son bien-être, est un signe

d'humanité et pas une sensiblerie déplacée puisque c'est d'une manière analogue à la nôtre qu'il éprouve en son corps et dans sa sensibilité la souffrance et le plaisir. Dans la mesure où la part sensible de notre humanité se reconnaît dans les animaux, apprendre notre propre humanité implique qu'on apprenne à respecter et à comprendre leur animalité. Cela concerne la vivisection, l'utilisation systématique des animaux dans les expériences de laboratoire, toutes sortes de tourments et de dénaturations qu'on leur impose sans nécessité rigoureuse, comme s'ils étaient des choses, et cela concerne aussi les enfants qu'on laisse faire quand ils arrachent les pattes des mouches ou gonflent des salamandres avec une paille. Même dans les rapports avec les êtres humains, tout n'est pas une simple question de principes, mais le plus souvent une question de sensibilité, de jugement et de pondération. Si on reconnaît un être dans sa nature propre et pas selon la caricature qu'on s'en est donnée pour toutes sortes de raisons, théoriques ou intéressées, cela définit la perspective dans laquelle on va agir et interagir avec lui. Cela ne résout pas tous les problèmes qu'il faudra se poser dans cette interaction, et qui vont dépendre aussi largement des circonstances, qu'il faudra s'efforcer d'envisager (pour nous unilatéralement) en nous plaçant des deux points de vue (par exemple, et ce n'est qu'un exemple, tenir compte de la menace réelle de disparition de nombreuses espèces, ou du moins de la disparition de leur espace de vie naturel).

*On doit admettre qu'une partie de nous exerce une toute-puissance et qu'une autre exerce une tentative de toute-puissance pour aller contre celle des autres. Nous, nous parlons des animaux, mais je doute qu'un groupe de mouches discute de nous. Donc, on ne peut nier qu'en discutant des animaux on puisse un jour contrer cette instrumentalisa-*

*tion de l'animal. Il ne me semble pas que tout soit joué, qu'on ait fait un pas sans retour.*

Certainement que tout n'est pas joué. Faut-il encore dire « Dieu merci ! » ? Mais la dynamique du soi-disant développement économique et technologique est extrêmement puissante, presque omniprésente, indéfiniment extensive et de plus en plus intensive aussi, puisque par les biotechnologies, notamment, elle touche au mécanisme biologique essentiel de la reproduction de la vie, de la spéciation, de la différenciation des espèces ; mais il en va de même avec les techniques de la reproduction numérique et de la manipulation informatique des images : elles jouent avec les cultures, les formes essentielles de la représentation sensible et symbolique, et avec le sens même de la réalité, c'est-à-dire avec ce qui est au cœur de notre forme humaine d'expérience. L'expansion technologique, orientée par une rationalité économique spéculative, pénètre donc de manière intime dans la nature même du monde vivant, social et biologique, ce qu'on a appelé philosophiquement leur essence. Et il faut bien dire que pour le moment, cela se fait en l'absence de connaissances sur les effets à très long terme, et en l'absence des contrôles qui devraient être très sévères, vu la nature des enjeux. Donc on joue avec tout cela comme on joue en bourse avec des millions d'emplois et plus que ça : avec toute l'orientation économique, culturelle et civilisationnelle. Dans la mesure où elle est régulée par des mécanismes auto-référentiels (au sommet desquels il y a la spéculation boursière d'un côté, et la virtualisation de la représentation et de la communication, de l'autre) et qu'elle possède dès lors un caractère formellement exponentiel, cette dynamique tend en fait déjà à échapper à tout contrôle fondé sur un choix réfléchi des finalités et des valeurs. En d'autres termes, nous

avons mis en orbite au-dessus de nos têtes des systèmes tout-puissants et nous sommes devenus nous-mêmes comme impuissants (ce qui n'est pas vrai) lorsqu'il s'agirait d'aborder cette question du développement et de sa forme en termes ontologiques, épistémologiques, et finalement politiques, alors qu'elle l'est au plus haut degré. Cela pose un problème fondamental et *urgent*. L'urgence n'est pas à démontrer puisque les bouleversements opérés sur tout le « système de vie » de la planète et sur la biosphère en général depuis le développement de la société industrielle et maintenant avec la mise en œuvre de nouveaux modes d'intervention technologiques à puissance de bouleversement exponentiel, sautent déjà aux yeux, et nombreux sont ceux qui s'en réjouissent encore comme d'un signe de l'accélération du Progrès et de l'émancipation de l'humanité. Mais cette perception ou cette conscience, qui est déterminante pour notre capacité de réaction collective, est heureusement aussi en train de changer globalement et rapidement, après que tant de gens aient depuis longtemps crié dans le désert. Il y a donc de l'espoir, mais l'espoir ne soustrait rien à l'urgence.

Relativement à cette prise de conscience, la manière dont nous reconnaissons les animaux peut s'avérer déterminante. Face au danger et à l'urgence, il y a deux attitudes finalement. Celle dont l'argument est fondé en dernière instance sur la crainte qu'il faut éprouver pour l'avenir de l'espèce humaine (pas seulement au niveau biologique, mais aussi au niveau culturel et civilisationnel). On peut, comme l'a fait Hans Jonas dans *Le principe de responsabilité*, y trouver la base ontologique d'une nouvelle attitude éthique, qui n'est plus seulement fondée comme les éthiques spécifiquement modernes, sur l'idée de la liberté et de la dignité des

individus, l'exigence de reconnaissance et l'idéal d'émancipation. Cela va dans le sens de ce que Jonas a lui-même appelé une propédeutique de la peur. Mais il y a une autre attitude possible : c'est de reconnaître ontologiquement la valeur propre du monde qui nous entoure, à commencer par la valeur immanente du monde de la vie. Ici, ce n'est plus seulement notre propre peur pour l'avenir qui entre en compte, c'est le sens positif que nous voulons encore donner à notre vie dans le monde, avec la reconnaissance de la richesse, de la beauté et de la valeur intrinsèque que comporte le monde en lui-même et même déjà pour lui-même, puisqu'il comprend la vie. Ces deux attitudes ou ces deux optiques ne s'opposent pas, mais je pense que la première est étroite et insuffisante si elle ne se marie pas à la seconde. Et dans celle-ci, la manière dont nous percevons et concevons les animaux est essentielle. En suivant exclusivement la première logique, nous pourrions très bien aboutir à un contrôle technologique et technocratique de l'ensemble des paramètres dont l'équilibration continue permettrait d'assurer notre survie collective : l'oxygène, l'eau, le climat, les quantités et les formes de nourriture, les radiations, etc., tout le reste devenant alors indifférent de ce seul point de vue de la survie humaine. Au nom de cette survie, on pourrait donc aussi détruire tout le reste, trois milliards d'années d'évolution. C'est une version du *Meilleur des mondes*, humainement très appauvrissante et dégradante, et comme dans le meilleur des mondes, il faudrait programmer les êtres humains à l'accepter et s'en satisfaire. C'est d'ailleurs en train de se faire.

*Que pensez-vous de ces mouvements qui interdisent de manger des animaux, des œufs, de boire du lait, parce que*

*cela oblige les animaux à vivre dans des conditions qui ne sont pas naturelles ?*

Cela fait partie d'un même mouvement de prise de conscience, et c'est normal qu'il tire un peu dans tous les sens. On ne va pas découvrir d'un coup, sans conflits, sans de longs affrontements entre des formes divergentes d'argumentation, LA solution, et LA voie unique, *the one best way* comme on dit dans le domaine technique, ni même *the second best way* comme on le dit maintenant dans le domaine moral et politique. Encore une fois, c'est une question de morale, d'éthique, de politique, de valeurs, en un mot de *praxis* au sens des Grecs et au sens de Marx. C'est comme la question des mouvements de défense des droits des animaux. Il y a là un risque de confusion, sur le plan de la nature et du fondement juridique des droits et des sujets de droits, et on peut mobiliser des gens dans cette confusion, mais à la longue cela n'aidera peut-être pas à clarifier et à faire avancer la cause générale. N'étant pas des personnes, les animaux n'ont pas à proprement parler des « droits » à notre égard, mais nous avons des obligations morales, individuelles et collectives envers eux, dont la conscience et le respect témoignent de notre propre valeur humaine. Ce n'est pas difficile de comprendre cette différence, puisque c'est celle qu'on a longtemps appliquée aux enfants. Parler des droits subjectifs des animaux, cela ne fait que prolonger l'attitude qui réduit toute loi, toute obligation juridique légitime à une défense de droits subjectifs, puisqu'on n'ose plus, dans cette idéologie individualiste (américaine), parler d'obligations objectives et collectives, et donc réfléchir sur ces obligations. La position de Richard Rorty est exemplaire à cet égard. Mais pour revenir à la question posée, celle de la liberté des animaux et de notre droit éventuellement de les tuer et de

les manger, cela peut être envisagé dans une perspective globale concernant l'avenir de l'humanité, mais aussi l'avenir du monde appréhendé dans la richesse ontologique propre qu'il possède. Une telle approche concrète laisse ouvert un grand champ de débats où bien des choses ne peuvent pas être réglées par principe, mais seulement par expérience et par sagesse, pourvu qu'il s'agisse d'une sagesse éveillée à la beauté et à la richesse irremplaçable de ce qui existe déjà par soi-même et qui ne nous appartient donc pas.

*On pourrait alors utiliser le même raisonnement pour tuer des humains ?*

Non, puisque comme je l'ai dit, il y a d'abord une question ontologique dans tout cela, et qu'entre les humains et les animaux, il y a cette différence essentielle qu'est la conscience symbolique, l'identité personnelle, la reconnaissance réciproque généralisée comme alter ego qui est la condition de l'identité subjective, etc.

*Vous admettez qu'on peut tuer un animal mais pas un humain. Pourquoi ? Parce qu'il y a une médiation intellectuelle ou culturelle qui rend inacceptable de tuer quelqu'un, pour le manger par exemple ?*

La vie serait inimaginable sans meurtre, mais en même temps, la vie humaine serait impensable sans l'interdiction du meurtre. On n'interrompt pas la vie de celui qu'on reconnaît comme *alter ego*, comme personne ; en le faisant, on rompt le pacte fondateur de la reconnaissance. Il faut accepter cette règle fondamentale comme une condition de la formation et de la transmission de l'humanité. Mais cette règle n'a jamais été absolue dans aucune culture jusqu'à présent. Il était permis et glorieux de tuer l'ennemi, et il a été

longtemps considéré, presque partout, comme juste et même nécessaire de condamner à mort le criminel, et même parfois de laisser mourir misérablement des populations entières. Les définitions de l'ennemi et du criminel ont été très variées, et elles furent aussi plus ou moins élastiques. Ce que je voudrais dire ici, c'est qu'on ne règle pas une fois pour toutes de telles questions avec des principes auxquels on conférerait une valeur absolue, et à partir desquels tout pourrait ensuite être déduit : le bien et le mal, le juste et l'injuste, le vrai et le faux, le beau et le laid, l'utile et l'inutile, le nécessaire et le superflu. Mais si la reconnaissance de l'autre comme personne, comme *alter ego* est la condition formelle de l'humanité, cela crée une structure d'interrelations humaines à laquelle, sous des formes diverses, appartiennent alors nécessairement ces formes du jugement en termes de bien et de mal, de vrai et de faux, etc., dont les règles peuvent varier. La question du meurtre en est une, qui a une signification structurellement essentielle à l'existence humaine, et dont les projections sur les multiples situations concrètes pourtant peuvent varier. C'est à ce niveau, il me semble, qu'on peut reconnaître la possibilité d'un progrès moral de l'humanité, ou du moins, une tension vers l'accroissement de l'humanité en chaque courant de civilisation, où rien n'est jamais gagné, on l'a assez vu tout au long du XX<sup>e</sup> siècle qui devait être le siècle du progrès universel. Maintenant, avec les transformations extrêmement accélérées que nous imposons à l'ensemble de la planète avec nos manières de produire et de consommer, de vivre et de nous reproduire, la conscience de la valeur en soi de la vie hors de nous et de sa participation fondamentale à la création continue d'un monde immensément diversifié et néanmoins équilibré et globalement harmonieux est sans doute devenue en même temps une condition de

survie générale et un nouvel horizon essentiel de progrès moral pour l'humanité. Les conséquences de nos manières de vivre, de nos attitudes et de nos valeurs sur les animaux qui partagent la terre avec nous doit donc devenir un des tous premiers de nos soucis, pas seulement individuellement mais collectivement. S'il faut contenir une mondialisation dévastatrice par une mondialisation morale et politique, l'exemple de l'Inde pourrait à cet égard servir non pas seulement d'inspiration vague, mais peut-être indiquer le sens dans lequel devront aller des législations à venir. On ne peut pas admettre que la défense d'un quelconque « mode de vie » ou « niveau de vie » puisse avoir valeur d'absolu, comme Bush l'a invoqué pour répudier les engagements pris par les États-Unis à Kyoto.

Mais je reviens à la question : ôter la vie à un être vivant, c'est tuer, mais tuer un être humain, c'est un meurtre. La différence, je l'ai assez dit, c'est que nous reconnaissons entre êtres humains à chaque être humain cette capacité de se surplomber lui-même comme sujet par la conscience symbolique, de telle sorte qu'il est pour lui-même et pour autrui une personne dont la vie forme une totalité, dont l'existence transcende en tant que totalité consciente de soi toutes les expériences et tous les événements particuliers réels et possibles, de sa propre vie. Cette vie propre a donc du point de vue du sujet quelque chose d'absolu, dont il est seul à disposer ultimement tant qu'il est vivant. Et cette capacité de disposition ultime de soi est justement ce que nous entendons par la liberté humaine.

*Et l'animal n'aurait pas cette totalité ?*

Non. Il ne sort pas de la bulle du présent et son expérience objective de celle de la présence sensible ou imaginaire. Pour reprendre une expression que De-

leuze a utilisée pour désigner le sujet humain mais qui justement ne correspond pas à sa spécificité, l'animal n'est pas tellement un individu qu'un « individu », dont l'être existentiel se divise sans cesse, sans totalisation réflexive, dans la diversité continue de ses expériences et de ses sentiments.

*Mais vous disiez que ce présent s'étale dans le temps.*

Oui, c'est son actualité qui se déploie en perdurant, sans se situer ni s'engager elle-même par rapport à un passé et à un futur. L'animal n'a donc pas de conscience morale, même s'il éprouve des sentiments d'affection, de fureur, d'excitation, de peur, de sollicitude, et sans doute bien d'autres qu'on pourrait distinguer encore, et d'ailleurs nos passions humaines ont souvent encore une part de leurs racines dans tout cela, comme on l'a toujours remarqué.

*On pourrait imaginer que quelqu'un ne m'est pas sympathique, que je vis totalement dans mon présent, que je le tue exactement comme l'animal, dans un rapport direct avec ma conscience profonde et pas avec ma réflexion.*

Ce serait un acte amoral, plus qu'immoral. Une sorte de réaction animale !

Mais notre conscience ne nous appartient pas. Celle de l'animal lui appartient, il coïncide avec elle. Il la « possède » et il est immédiatement imprégné par elle. Notre conscience morale à nous n'est que dans la reconnaissance. On ne l'aurait pas autrement. En tuant quelqu'un, on tue la condition d'existence de sa propre prétention à la conscience et à la reconnaissance par l'autre, qui implique la reconnaissance de l'autre (celles-ci sont structurellement réciproques, même si, dans la formation humaine, c'est la reconnaissance par l'autre qui précède puisque l'enfant naît dans

l'animalité et non immédiatement dans l'humanité symbolique). Au fond, on ne tue pas instrumentalement ou indifféremment, pulsionnellement, quelqu'un avec qui on peut discuter. Comme je l'ai dit, il y a un pacte de reconnaissance à l'origine du langage, on entre dans le pacte.

Et cela pose alors un problème avec les animaux auxquels on a appris à parler et avec lesquels on parvient à communiquer conceptuellement. On a fait des expériences avec des singes qui commencent à parler d'une manière effective, c'est-à-dire conceptuelle. Certains peuvent donc y accéder, même s'il s'agit d'un conditionnement. Mais l'enfant aussi est conditionné, et c'est d'ailleurs en les élevant « comme des enfants » que l'on est parvenu avec certains singes à des résultats concluants et impressionnants. Une guenon à qui on a appris plus de 300 mots et des structures grammaticales déjà très élaborées, y compris celles des temps verbaux, du conditionnel, de l'interrogatif, de la sollicitation et de la demande d'autorisation, est parvenue à former des concepts qu'on ne lui avait jamais appris et à construire des signes linguistiques correspondants : par exemple à former l'expression oiseau-d'eau lorsqu'on lui montrait pour la première fois un cygne. Elle a aussi dessiné un oiseau et une fleur, en disant que c'était un oiseau et que c'était une fleur lorsqu'on lui a demandé ce qu'elle avait dessiné. Il s'agit là indéniablement de concepts représentatifs, et non plus de simples signes communicationnels immédiats. Elle, cette guenon avec qui on parle, on ne peut plus la tuer comme ça, pour la manger par exemple comme un veau ou comme un poulet. Au pire, on fera une euthanasie, parce qu'elle est déjà dans le langage humain, et donc dans la conscience humaine. Entre l'homme et l'animal, il n'y a donc pas

l'homme et l'animal, il n'y a donc pas un saut infranchissable séparant deux mondes étanches.

*La science pourrait arriver à coupler l'homme et l'animal ?  
Cette expérience-là aurait-elle un sens ?*

De même qu'on peut greffer des gènes de poissons sur des tomates, on pourra « produire » des embryons croisés d'homme et de singe, et progressivement toutes sortes d'autres hybrides animaux-humains. Comme l'humanité n'est pas essentiellement une question d'espèce biologique, mais de participation symbolique et culturelle, cela fera des *enfants* et il faudra élever ces enfants. On peut prévoir que ce seront des enfants assez particuliers, probablement difficiles et malheureux.

Références :

Adolf Portmann, *La forme animale*, Paris, Gallimard, 1961.

André Pichot, *Petite phénoménologie de la connaissance*, Paris, Aubier, 1991.

Michel Freitag, *Dialectique et Société*, Vol. I : *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, St-Martin, et Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986.