

1) PLATON (1/2) : L'ANIMAL DISQUALIFIE

Nous avons vu que la question du rapport de l'Homme à l'Animal (question du type de rapport que les hommes doivent établir avec les animaux) était en réalité subordonnée à une question plus essentielle portant sur le rapport de l'Homme à l'Homme. En effet, au cœur de la tradition humaniste est la conviction que l'Homme jouirait d'une dignité particulière. On ne peut remettre en cause cette conviction sans miner par là-même toutes les conséquences morales qui en dérivent. De fait, ce principe de l'humanisme apparaît comme la condition *sine qua non* pour reconnaître à tous les hommes des droits à la fois universels et égaux. Universels, parce que ces droits s'étendent indistinctement à tous les membres de l'espèce humaine, quels que soient par ailleurs leurs différences de culture, de langue, de religion et d'opinion. Et égaux, parce que rien d'autre n'est pris en considération, en principe, pour accorder ces droits que le simple fait de l'appartenance à l'humanité. Si, comme le précise le préambule de la déclaration des droits de l'Homme et du citoyen, « tous les hommes naissent libres et égaux en droit », c'est précisément en vertu de leur seule appartenance à l'espèce humaine (d'où l'idée d'un droit de « naissance »). Ce sont bien des droits reconnus à l'Homme, en tant qu'il est Homme.

Or, cet universalisme humaniste -en accordant une importance morale significative au simple fait d'être un Homme- rend en même temps déterminante l'opposition conceptuelle Homme/ Animal. Car dans cette opposition gît le fondement théorique de la valeur et de la dignité singulière attachées à l'Homme. C'est en effet justement en tant qu'il n'est pas une bête, précisément dans la distance qu'il marque avec l'Animal, que l'Homme est supposé rendre manifeste la valeur intrinsèque de son humanité. Autrement dit, l'Animal est la figure repoussoir qui sert à affirmer et confirmer la dignité intrinsèque de l'Homme. Revendiquer son droit à être respecté revient en effet pour chacun d'entre nous à faire valoir qu'il n'est pas une bête mais bel et bien une personne : « *I am not an animal, I am a human being* », tel était le cri déchirant de ce pauvre « homme-éléphant » transformé en pathétique monstre de foire pour l'amusement des badauds (*Elephant man*, David Lynch, 1980). C'est la connotation péjorative de l'Animal (et de tous les termes qui en sont naturellement dérivés : la « bestialité », la « bêtise », la « sauvagerie », la « barbarie », la « brutalité »...) qui fonde par contraste la connotation positive que nous attachons à l'Homme. Autrement dit : la dignité ontologique de l'Homme se paie au prix inévitable d'un rabaissement ontologique de l'Animal. Le couple Homme / Animal fonctionne donc d'abord et avant tout comme un opérateur axiologique : l'Animal désignant indistinctement tout ce dont l'Homme doit s'éloigner pour manifester la dignité singulière de son existence.

I) L'opposition Homme/Animal : la marque d'une préférence axiologique

De ce que l'on vient de dire, on peut tirer la conséquence suivante : parce que le concept d'Animal fonctionne d'abord comme un opérateur axiologique (au sens où la figure de l'Animal sert à faire ressortir par contraste la dignité de l'Homme), il est sans réelle pertinence du point de vue biologique (ou zoologique). Si on laisse en effet de côté la question axiologique, il apparaît que -du point de vue strictement biologique l'Homme se définit lui-même comme une espèce d'animal (zoè) au milieu et à côté d'autres espèces d'animaux fort différentes les unes des autres. D'un point de vue biologique l'opposition Homme/Animal est donc sans pertinence, car elle semble opposer deux

genres (le genre « Homme » et le genre « Animal »), alors que l'Homme n'est qu'une espèce possible parmi d'autres espèces possibles du genre Animal. Dans le vocabulaire grec, il n'y a pas de distinction manifeste à faire entre l'Homme et le Chien du point de vue de leur inclusion commune au genre des zoè (des « animaux »). L'Homme est un animal d'une certaine espèce, certes, une espèce singulière si l'on veut, mais il est un animal quand-même. La véritable coupure générique ne passe pas entre l'Homme et l'Animal, mais plutôt entre l'Animal et le Végétal. Pour la langue grecque, en effet, les végétaux n'appartiennent pas à l'ordre des « zoè », mais à l'ordre des « phuton ». Animaux et végétaux pris ensemble appartiennent à l'ordre plus inclusif des « empsuchè », c'est-à-dire des êtres vivants (littéralement : des êtres qui possèdent une âme). Pour sommaire qu'elle soit, cette classification biologique est assez fidèle à celle que nous adoptons encore communément aujourd'hui. On voit donc que l'opposition Homme/Animal n'est réellement compréhensible, et justifiable, que si nous la traitons comme une opposition morale (axiologique) plutôt que comme une description biologique.

Que l'usage du concept d' « Animal », dans son opposition frontale au concept d' « Homme », serve d'opérateur axiologique et non de catégorie descriptive, c'est justement ce sur quoi Platon a lourdement insisté dans un passage célèbre du *Politique*. Relatant le dialogue du jeune Socrate avec l'Etranger d'Elée, l'ouvrage commence en effet par une réflexion sur l'Homme. Puisque la politique est un art de mener les hommes, il appartient par conséquent, pour saisir en quoi consiste la politique, de saisir d'abord en quoi consiste l'objet qu'il a charge de mener : les hommes. Adoptant la méthode de classification par divisions (un genre, que l'on divise ensuite en deux espèces, que l'on divise ensuite chacune en deux sous-espèces, et ainsi de suite), l'Etranger amène le jeune Socrate à cerner progressivement l'essence de l'Homme. Dans ce contexte, le jeune Socrate est conduit assez rapidement à proposer de cerner cette essence par contraste avec l'essence de l'Animal. La critique de l'Etranger est immédiate : *« Il y a, disais-tu, deux espèces d'êtres vivants, la première qui est constituée de l'espèce humaine, la seconde, d'autre part, qui englobe en son unité la totalité des bêtes. -Le jeune Socrate : C'est la vérité ! -L'Etranger : Dès lors il fut, à cet instant, visible pour moi que, en mettant de côté une partie, tu te figurais avoir laissé, pour constituer le reste, un genre unique qui comprendrait, lui, la totalité de ce qui restait ; et cela, parce que tu étais à même, en appelant cela « des bêtes », d'appliquer le même nom à la dénomination de tous ces êtres. -Le jeune Socrate : Encore là, c'est bien ce qui se passait ! -L'Etranger : Or, ô vaillant sans égal, peut-être bien, à ton exemple, tel autre animal supposé, je pense, intelligent, ainsi la grue à qui l'on fait cette réputation, ou encore quelque espèce analogue, opposerait-il à tout le reste des animaux, ce qu'un même nom lui sert pareillement à désigner, savoir l'unité du genre « grue » ; puis, se prenant soi-même pour objet de vénération, ne désignerait-il pas par aucun autre nom sinon celui de « bêtes », tous les autres animaux pareillement, une fois qu'il les aurait rassemblés, y compris les hommes, dans un même groupe ? Efforçons-nous donc, nous de prendre nos précautions pour éviter tout ce qui peut ressembler à un tel procédé ».*

Comme on voit, l'Etranger ne se contente pas simplement de marquer le caractère abusif de l'opposition proposée par son jeune disciple. Il fait plus que cela. En proposant d'imaginer ce que penserait une grue d'une telle classification, il exhibe également le ressort de la faute commise par Socrate : cette faute est l'effet direct d'une préférence axiologique (l'homme est pour lui-même « objet de vénération ») qui le conduit naturellement à rejeter tout ce qui n'est pas lui dans la même catégorie indistincte des « animaux », faisant de sa propre espèce un genre à part entière. Pour bien marquer l'emprise qu'exerce visiblement cette préférence morale sur la classification zoologique des espèces, L'Etranger recourt à une autre comparaison : *« Le jeune Socrate : Quelle est donc l'incorrection que tout à l'heure, prétends-tu, nous avons commise dans nos divisions ? - L'Etranger : Voici en quoi elle consiste : pareille à celle de quelqu'un qui, s'étant proposé de diviser en deux le genre humain, le diviserait selon le mode de répartition usité par la plupart des gens de ce pays : en isolant, comme une unité à part de tout le reste, la race des Grecs, tandis que, une fois la dénomination unique de « Barbares » appliquée à l'ensemble total des autres races,*

dont le nombre est pourtant infini, qui entre elles ne s'unissent pas et ne parlent pas la même langue, on s'attend à trouver dans cette dénomination unique une raison aussi de l'unité de la race. Ou encore, c'est se figurer qu'on divise le nombre en deux espèces, quand, à part de tout le reste, on s'est découpé le nombre « dix mille », en l'isolant comme si c'était une unique espèce : et, parce qu'on a assigné à tout le reste une dénomination unique, estimer qu'il y a, dans la dénomination cette fois encore, une raison pour qu'il existe, là aussi, un genre unique, distinct du précédent et isolé de celui-ci ». On croirait, à lire ces lignes, retrouver la proclamation de foi humaniste de Claude Lévi-Strauss : « le barbare, c'est celui qui croit à la barbarie » ! De fait, Platon semble condamner ici exactement le même travers que dénoncera Lévi-Strauss : l'ethnocentrisme qui conduit un peuple ou une civilisation à considérer tout ce qui n'est pas elle comme indistinctement « barbare ». Toutefois, on peut remarquer que Platon va beaucoup plus loin que Lévi-Strauss dans son analyse ; car contrairement à l'anthropologue, le philosophe met en avant par cette comparaison la continuité logique qui relie directement l'opposition Homme/ Animal à l'opposition Civilisé/Barbare. Là où Lévi-Strauss se contentait de dénoncer le fait d'assimiler d'autres peuples à des quasi-animaux (le « barbare » faisant référence, rappelle-t-il au chant des oiseaux), Platon montre que cette assimilation est solidaire de l'attitude consistant déjà à assimiler tous les animaux à un même genre (l'Animal) opposé au genre Homme. Autrement dit, l'ethnocentrisme n'est que la conséquence logique d'une attitude qui commence avec le « spécisme ». Platon n'utilise pas ce dernier terme, mais l'idée qu'il défend dans ce passage (la subordination du couple Civilisé/Barbare au couple Homme/Animal) ressemble à s'y méprendre à la thèse défendue par Peter Singer.

II) La différence spécifique : l'Homme perçu comme une espèce d'animal

Aux yeux du biologiste ou du « naturaliste » (le terme « naturaliste » est plus extensif que celui de « biologiste » : il inclut tous ceux qui font profession d'étudier les phénomènes naturels : le physicien, le biologiste, le généticien, l'éthologue...), l'Homme est donc une espèce du genre Animal. Plus précisément, du point de vue qui nous intéresse (la question de la politique), l'approche naturaliste nous conduit inévitablement à poser une première « division » entre deux grandes catégories d'animaux : « *C'est donc que déjà nous divisons, alors même, la totalité globale de l'animal par « domestique » et « sauvage » ; car on désigne comme « paisibles » les animaux dont la nature est d'être domesticable, et comme « sauvages » ceux dont ce n'est pas la nature. Le jeune Socrate : Parfait ! -L'Étranger : Or, en vérité, la connaissance en chasse de laquelle nous sommes [la connaissance de l'art politique] avait et a toujours pour objet les animaux paisibles, connaissance qu'il y a lieu assurément de rechercher dans le cas du bétail qui constitue les troupeaux ».* Pour pouvoir être élevé et domestiqué, l'homme doit donc faire partie de la catégorie des animaux sociaux, ceux qui vivent en troupeau... comme le bétail ou les moutons.

Mais cette première division ne suffit pas encore à cerner l'objet spécifique de l'art politique. Car l'Homme n'est pas la seule espèce domesticable. Il faut donc procéder à une nouvelle division, au sein des animaux d'élevage, entre ceux qui sont terrestres (qui vivent sur la terre) et ceux qui ne le sont pas : « *L'Étranger : Je le sais, tu n'as jamais eu l'occasion de visiter toi-même les élevages de poissons, qui sont installés dans la région du Nil ou sur les étangs du Grand Roi. Au fait, peut-être en des fontaines auras-tu connu cela par expérience ? -Le jeune Socrate : Hé ! Oui, absolument, cela je l'ai vu par moi-même ; et les autres installations, j'en ai entendu parler par nombre de gens. -L'étranger : bien certainement aussi, les parcs d'élevage pour les oies, pour les grues, sans que tu aies pourtant voyagé dans les plaines de la Thessalie, tu en connais du moins l'existence et tu y crois ? -Le jeune Socrate : Sans contredit ! -L'Étranger : Quel est le motif, oui, qui me fait te poser toutes ces questions ? C'est que, dans l'élevage des animaux, il y en a une forme qui concerne ceux qui vivent dans l'eau, et une autre ceux qui vivent sur la terre ferme. -Le jeune Socrate : Effectivement ! -L'Étranger : Est-ce donc ton avis, à toi aussi, que la connaissance de l'élevage collectif doit être partagée par moitié, en attribuant pour sa part à chacun de ces deux groupes*

d'animaux, chacune des deux formes de cette connaissance, en dénommant l'une : « élevage des animaux aquatiques », l'autre : « élevage des animaux terrestre » ?

Mais évidemment, la division ne peut pas encore s'arrêter là. Car l'Homme n'est pas la seule espèce à pouvoir figurer dans la catégorie des animaux d'élevage terrestres. Il faut donc continuer le travail de division jusqu'à ce que nous ayons atteint le point où la seule catégorie qui nous reste soit l'espèce humaine. Voici le résumé final que Platon donne de ce parcours : *« Je dis donc qu'il fallait alors, tout de suite, partager au sein de l'espèce des animaux terrestres, l'espèce « bipède » en face de l'espèce « quadrupède » ; puis, ayant constaté que l'espèce « volatile » est seule à partager avec l'espèce humaine le lot d'avoir deux pieds, couper derechef le troupeau des bipèdes au moyen des caractères « nu » et « emplumé » ». Au final, que reste-t-il ? L'Homme, défini comme un animal domesticable, bipède et sans plume ! Cette définition naturaliste de l'Homme (« bipède sans plume ») a bien fait rire la postérité. Le cynique Diogène, raconte-t-on, se serait ainsi promené dans la ville en tenant à la main un coq déplumé aux ergots coupés, et déclarant : « Voici l'homme de Platon ! Il est vrai que c'est là une bien curieuse manière de définir l'espèce humaine ! Mais l'intention de choquer n'est peut-être pas étrangère ici à la démarche platonicienne. Par son aspect intentionnellement trivial, en effet, cette définition assume mieux qu'aucune autre l'intégration de l'Homme à sa sphère animale. Défini comme un « bipède sans plume », l'Homme perd effectivement beaucoup de sa superbe ! Mais n'est-ce pas le but de toute définition naturaliste de l'Homme que de lui faire perdre justement de sa superbe, en faisant de lui une espèce d'animal parmi d'autres ?*

Si l'on suit cette perspective naturaliste, inévitablement la distinction entre l'Homme et les autres animaux paraîtra beaucoup moins tranchée que cette belle et massive opposition Homme/Animal. Au sein d'une telle perspective, l'art politique ne peut manquer logiquement de nous apparaître comme une forme d'élevage. En effet, si l'Homme est un Animal, « gouverner » l'Homme est donc comparable à la pratique de l'élevage : *« N'est-ce assurément pas, en effet, la tâche de la connaissance royale, comme ce l'est de l'architecture, de jamais présider à de l'inanimé ; mais sa tâche est plus noble, les vivants (zoè) en sont le domaine et toujours l'objet même du pouvoir qui lui appartient. -Le jeune Socrate : c'est juste ! -L'Étranger : et bien sûr, pour ce qui est de la procréation comme de l'élevage des vivants, on y pourrait constater d'une part l'existence d'un élevage individuel, de l'autre, celle de soins donnés collectivement à un bétail qui se constitue en troupeaux . Le jeune Socrate : La constatation est juste ! -L'Étranger : Il est certain pourtant que , chez l'homme politique, nous ne trouverons pas la forme privée de l'élevage, celle que pratique un dresseur de bœufs pour la charrue, ou de chevaux pour la selle ou le trait, mais plutôt quelque chose qui ressemble à celle que pratiquent un pasteur de chevaux et un pasteur de bœufs. ».*

III) La différence ontologique : le caractère divin de la Raison

Toutefois, l'assimilation de l' « Art Royal » à l'élevage de bipèdes sans plume peut entraîner de notre part deux réactions contraires. Certes, par son aspect trivial, elle peut nous convaincre que l'Homme -en dépit de ce qu'il pense de lui-même- n'est pas un animal si exceptionnel. Mais elle peut aussi, inversement, par son caractère outrancier, nous convaincre qu'une approche strictement naturaliste ne suffit pas. Non qu'elle soit fautive. Il est, en l'occurrence, parfaitement vrai que l'homme soit physiologiquement un bipède sans plume. Mais une fois reconnue cette dimension animale de l'Homme, le plus importante semble nous échapper encore. Que biologiquement, l'Homme soit un animal ne fait aucun doute. Par son corps, il est pleinement animal. Mais, semble suggérer Platon, cette condition est plutôt un point de départ qu'un point d'arrivée. Car en demeurer à cette définition naturaliste de l'Homme, définition qui a pour effet de le réintégrer au règne animal, revient à méconnaître le fossé ontologique qui vient se greffer sur cette simple différence spécifique. Si biologiquement, l'homme est un Animal ; ontologiquement, il se situe en revanche entre les dieux immortels et les animaux. Ni dieu ni animal, l'Homme est un être intermédiaire : un

« démon »(*daimon*), mi-dieu mi-animal. Disposant d'un élément divin dans cette pensée qui le porte, et d'un élément animal dans ce corps qui l'entrave. Or, c'est dans l'exacte mesure où il est un tel être hybride qu'il est le seul à avoir aussi besoin d'un art politique...

Engoncés dans l'ordre des corps, les animaux trouvent leur unité même dans les limites de cette existence physique. Pleinement naturels, ils sont régis par le monde de la *Phusis*, monde physique, monde du devenir incessant. Parce qu'il dispose d'un esprit (une « âme intellectuelle ») détaché de ce corps, l'Homme est capable quant-à-lui d'échapper à la sphère de la *Phusis* pour aller au-delà. Il est donc un être « méta-physique », ou encore comme le dit joliment Platon dans *le Timée* : « *Nous sommes une plante, non point terrestre, mais céleste. Et nous avons bien raison de le dire : c'est là-haut en effet, d'où est venue notre âme à sa première naissance, que ce principe divin accroche notre être, qui est comme notre racine, pour dresser tout notre corps.* ». L'image est parlante, car elle opère une inversion radicale : l'homme n'est plus pensé comme un être vivant (*empsychè*), une plante (*phuton*) ayant ses racines plongées dans la terre. Mais ses racines à lui sont dans le ciel, et il tient debout par la tête plutôt que par ses jambes. Cette conviction platonicienne pourrait sembler n'être rien de plus qu'un vulgaire préjugé religieux. S'il est vrai que l'idée d'une âme immortelle n'est pas spécifiquement platonicienne, il appartient cependant à Platon de l'avoir soutenue sur les nouvelles bases qu'offrait la théorie de la connaissance rationnelle. Loin d'être une conviction religieuse, la croyance platonicienne au dualisme du corps et de l'esprit est inséparable d'une étude minutieuse de la raison humaine et de ses conditions de possibilité. Ce n'est pas une conviction religieuse, mais une conviction épistémologique.

En effet, c'est par la découverte des « idées » que la Raison s'impose comme une nouvelle faculté et que la rationalité s'impose aussi comme une nouvelle norme intellectuelle. Comme la pensée mythique reposait sur le pouvoir de l'imagination, elle restait limitée par la nature de l'image. L'image, c'est une représentation que l'on voit. Par conséquent, elle est limitée à la sensibilité. Du coup, il ne faut pas s'étonner si la pensée mythique est enfoncée dans le domaine de la particularité : elle est capable de penser des dieux, mais elle a beaucoup plus de mal à penser le Divin en général. Car pour concevoir l'idée du divin, justement, il faut cesser de se représenter les dieux, avec leurs attributs différents, leurs histoires différentes, leur caractères différents. Il faut littéralement faire abstraction de toutes ces particularités, pour ne penser qu'à un objet général : le Divin. L'idée est un objet mental remarquable parce qu'elle permet vraiment d'atteindre à une réelle universalité. Quand un mathématicien cherche à démontrer une loi universelle en trigonométrie, il ne se contente pas de dessiner un triangle particulier au tableau. Ce triangle particulier n'est pas l'objet auquel il pense. Car s'il se contentait de faire sa démonstration sur le triangle qu'il a dessiné, il ne pourrait jamais affirmer que la loi qu'il vient de démontrer (par exemple : la somme des trois angles d'un triangle est de 180° dans un repère euclidien) vaut « universellement », c'est-à-dire pour tous les triangles possibles. En toute rigueur, il ne pourrait pas passer logiquement du cas particulier (« pour ce triangle la somme des trois angles fait 180° ») au cas général (« Pour tout triangle, la somme des trois angles fait 180° »). De la simple description d'un cas particulier, on ne peut passer avec certitude à la description du cas général. Dire qu'une loi vaut dans tous les cas de figure, c'est dire qu'elle vaut nécessairement ? Or, comment un scientifique est-il capable d'un tel prodige ? C'est que l'objet qui sert de support à sa pensée, au moment où il fait sa démonstration, n'est pas le triangle particulier qu'il a dessiné au tableau, mais l'idée du triangle. Il a fait abstraction de tout ce qu'il voit pour penser à un objet universel : « figure à trois angles et à trois côtés ».

Il suffit de lire la fameuse allégorie de la caverne, où Platon narre le parcours de l'esprit en quête de connaissance rationnelle, pour saisir à quel point la découverte des idées constitue un événement inouï, un tremblement de terre intellectuel... D'un seul coup, la pensée se libère du carcan de la sensibilité et de la singularité. D'un seul coup, elle est en mesure de tutoyer l'universel, de s'élever au-delà de toutes les singularités individuelle, culturelles, culturelles, nationales, et même historiques... pour accéder à la sphère de ce qui vaut pour tous et toujours. « La somme des trois

angles d'un triangle vaut 180° ». Cette toute petite vérité mathématique ne paie pas de mine. Mais elle a survécu à l'effondrement de l'empire romain et de tous les empires qui sont suivis. Elle ne paie pas de mine, mais dans la façon dont elle s'impose à tous comme une loi universelle, elle pourrait faire pâlir de jalousie n'importe quel prosélyte religieux qui rêve de convertir l'humanité entière à son dieu universel. C'est presque une expérience mystique.... Et c'est de cette mystique de la Raison que tout le platonisme procède.

Car il ne suffit pas de constater simplement l'existence des idées « en nous ». Le problème, évidemment, c'est que ces idées universelles ne serviraient pas à grand chose si elles ne renvoyaient jamais à rien de réel « en dehors de nous ». Lorsque j'affirme que « tous les points d'un cercle sont situés à même distance du centre », j'énonce bien un énoncé qui est universellement vrai. Mais pour qu'il soit universellement vrai, pour qu'il vaille donc pour tous les cercles du monde, il faut que tous les cercles du monde aient en commun la même propriété : celle qui fait qu'un cercle, quelles que soient par ailleurs ses particularités (sa couleur, sa taille, sa texture....) qui le distinguent des autres cercles, est un cercle. De même, pour que l'énoncé : « la vitesse de la lumière est de 300 000 km/s » soit un énoncé universellement vrai, il faut que -malgré toutes leurs différences singulières -tous les photons de l'univers partagent la même propriété commune : celle qui fait d'eux des photons. Autrement dit, avoir des idées ne suffit pas. Il faut en plus que quelque chose, dans la réalité, corresponde vraiment à ces idées. Et comme mes idées sont la pensée de quelque chose de général, il faut que, dans la réalité, il y ait aussi -à côté des individus singuliers -des objets généraux : des « universaux ». Si, dans le cosmos, il n'y avait que des individus singuliers et des situations singulières, tous différents, tous uniques, on ne pourrait jamais formuler le moindre énoncé universel. Autrement dit, la connaissance scientifique serait littéralement impossible. Si on peut affirmer que « toutes les vaches sont herbivores » ou que « toutes les planètes ont une orbite », ou que « tous les corps s'attirent suivant une force inversement proportionnelle à leur distance », c'est parce que -au dessus des individus singuliers -il y a un objet général dont parle le scientifique. Au-dessus de toutes les vaches singulières il y a ce qui fait que toutes les vaches se ressemblent : la propriété essentielle d'être une vache. Au-dessus de toutes les planètes singulières (Mars ou Uranus), il y a ce qui fait que toutes les planètes sont des planètes.. Le savoir scientifique porte donc sur des universaux, et ces universaux ne sont pas des réalités visibles, situées dans un espace et un temps déterminés. Ce sont ce qu'on pourrait nommer des « essences » (*ousia*). On désigne par ce nom ce qui donne son identité à une chose, ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est. L'essence de la table, par exemple, c'est ce qui fait que ce bout de bois est une table. L'essence de l'homme, c'est ce qui fait que tel animal mérite de s'appeler un homme. Et ainsi de suite... L'essence, c'est donc -plus simplement- l'être d'une chose.. Et comme ces « essences » (*ousia*) sont justement des êtres universels visibles uniquement par les yeux de la raison, on doit en conclure que ces « essences » ont une nature assez similaires aux représentations mentales que nous nommons en nous des « idées ». Aussi Platon désigne logiquement ces « essences » (*ousia*) sous le terme d'Idées (*Eidos*), avec un grand « I ». L'Idée, c'est l'objet visé par nos idées. Mes l'Idée, contrairement à l'idée, n'existent pas dans ma tête. Elle existent réellement, hors de ma tête, dans la réalité !

L'Idéalisme de Platon est donc la conviction que, à côté de « la réalité sensible », peuplée de choses singulières et concrètes, nous devons admettre aussi l'existence d'une « réalité intelligible », peuplée de choses générales et abstraites : des Idées. L'exigence épistémologique (penser l'universel), se double par conséquent d'une condition ontologique, qui la rend possible. Ce pourquoi, à l'allégorie de la caverne, qui figure « une idée de la conduite de l'homme par rapport à la science et à l'ignorance » fait pendant le texte fameux sur « la ligne divisée » : qui le précède immédiatement au livre VI de la *République* : « Soit par exemple, une ligne coupée en deux parties inégales : coupe encore en deux chacune de ces deux parties, qui représentent l'une le monde visible, l'autre le monde intelligible ; et ces deux sections nouvelles représentant la partie claire et la partie obscure de chacun de ces mondes, tu auras pour l'une des sections du monde visible, les images. J'entends par images, premièrement les ombres ; ensuite les fantômes représentés dans les eaux et sur la

surface des corps opaques, polis et brillants, et toutes les autres représentations du même genre.(...) L'autre section te donnera les objets que ces images représentent : je veux dire les animaux, les plantes et tous les ouvrages de l'art comme de la nature. (...)Veux-tu qu'à cette division du monde visible soit substituée celle du vrai et du faux de cette manière : l'opinion est à la connaissance ce que l'image est à l'objet. Voyons à présent comment il faut diviser le monde intelligible. En deux parts, dont l'âme n'obtient la première qu'en se servant des données du monde visible que nous venons de diviser, comme d'autant d'images (...) Ainsi, tu n'ignores pas que les géomètres se servent de figures visibles et qu'ils raisonnent sur ces figures, quoique ce ne soit point à elles qu'ils pensent, mais à d'autres figures représentées par celles-là. Par exemple, leurs raisonnements ne portent pas sur le carré ni sur la diagonale tels qu'ils les tracent, mais sur carré tel qu'il est en lui-même avec sa diagonale. (...) Conçois à présent ce que j'entends par la seconde division des choses intelligibles. Ce sont celles que l'âme saisit immédiatement par la dialectique, en faisant des hypothèses qu'elle regarde comme telles et non comme des principes, et qui lui servent de degrés et de points d'appui pour s'élever jusqu'à un premier principe qui n'admet plus d'hypothèse ». On voit clairement, dans ce texte, comment Platon fait correspondre explicitement aux quatre degrés de la connaissance quatre degrés de la réalité.

4) La place de l'Animal dans la hiérarchie de l'être

Que dans cette quadripartition de l'être, l'homme soit apparenté au monde des Idées (donc au plus haut niveau de réalité), c'est ce dont Platon établit la démonstration dans *le Phédon*, dialogue qui met en scène la mort de Socrate et où le sage entreprend, à l'ultime instant de son existence, de prouver à ses disciples l'immortalité de l'âme. La vie théorique par laquelle l'homme se montre capable de saisir, au-delà du monde sensible, une réalité proprement invisible, témoigne de son apparentement à un monde où le temps ne compte plus. La progression scalaire de la connaissance qui le mène des sensations à l'intellection, est donc aussi pour le philosophe une « ascèse » (*askêsis*) ; c'est-à-dire un travail de purification personnelle par lequel ce qu'il y a en lui d'irréductible au corps se détache progressivement de la séduction des sens pour atteindre à l'Universel et à l'Éternel : « *Il n'y a qu'un sentier détourné qui puisse guider la raison dans ses recherches ; car tant que nous aurons notre corps et que notre âme sera enchaînée dans cette corruption, jamais nous ne posséderons l'objet de nos désirs, c'est-à-dire la vérité ; en effet, le corps nous entoure de mille gênes par la nécessité où nous sommes d'en prendre soin : avec cela les maladies qui surviennent, traversent nos recherches. Il nous remplit d'amours, de désirs, de craintes, de mille chimères, de mille sottises, de manières qu'en vérité il ne nous laisse pas, comme on dit, une heure de sagesse. Car qui est-ce qui fait naître les guerres, les séditions, les combats ? Le corps et ses passions. En effet, toutes les guerres ne viennent que du désir d'amasser des richesses, et nous sommes forcés d'en amasser à cause du corps et pour fournir à ses besoins. (...) Il nous est donc démontré que si nous voulons savoir véritablement quelque chose, il faut que nous nous séparions du corps, et que l'âme elle-même examine les choses en elles-mêmes. C'est alors seulement que nous jouirons de la sagesse dont nous nous disions amoureux ; c'est-à-dire après notre mort, et non pendant cette vie ; et la raison même le dit : car s'il est impossible de rien connaître purement pendant que nous sommes avec le corps ».* Par conséquent, philosopher est apprendre à mourir. Mourir à ce corps animal auquel nous sommes attachés, afin de rejoindre ce principe immortel auquel nous sommes unis par la pensée.

Comme on le voit, cette opposition du monde sensible et du monde intelligible est aussi, surtout, une opposition « axiologique ». Et pour cause : non seulement le monde des Idées existe mais même, il est -si l'on y pense -infiniment plus réel que le monde sensible. En effet, aucun triangle concret n'est un triangle parfait : il n'y a peut-être dans ce monde aucun triangle, même les mieux dessinés, dont la somme des trois angles fasse rigoureusement 180°, sans une légère imperfection

de quelques millièmes de degrés. L'objet mathématique sur lequel réfléchit le mathématicien n'existe jamais dans la réalité avec la même pureté que dans ce monde idéal. Et d'une certaine manière, observe Platon, il en va de même pour les rapports de toute chose sensible avec l'Idée qui lui sert de modèle : plus une chose est conforme à son modèle idéal, plus elle se montre « parfaite ». Une table n'est plus vraiment une table lorsqu'elle commence à tomber en morceau, sa réalité se dégrade, elle perd son être. De même, une fleur qui se fane perd sa beauté de fleur. Elle n'existe que tant qu'elle « participe » encore à l'essence de la fleur... mais moins elle participe à cette essence, moins elle ressemble à une fleur, plus elle disparaît. Voilà pourquoi le monde des Idées ne désigne pas seulement un monde intelligible à côté et en plus du monde sensible. Non seulement les Idées existent, mais elles seules existent parfaitement. Ce que le monde sensible a de réalité, il le doit à sa plus ou moins grande proximité avec ce modèle idéal, en tant qu'il « participe » au monde des Idées. L'Idée est donc aussi, rigoureusement, un Idéal offert comme modèle à la réalité sensible. Les Idées ne servent pas simplement de modèle intellectuel pour comprendre le monde sensible ; elles fournissent aussi le modèle moral qui permet de juger de toute réalité sensible. Clairvoyant sur cet aspect normatif du monde idéal, Platon en conclut que toutes les Idées participent de l'Idée du Bien, « principe anhypothétique » de toutes choses.

Ceci résout du même coup et par avance le problème soulevé par la loi de Hume. Rappelons ce problème : si « l'être » s'oppose au « devoir-être », d'où sommes-nous supposés tirer le fondement de la dignité morale que nous attachons à certains êtres ? De ce que l'espèce humaine « est », d'où pouvons-nous tirer la conviction qu'elle « devrait être » et plus encore : qu'elle a plus de droit à être que n'importe quel autre animal ? Autrement dit : sur quoi repose ultimement la ligne de partage entre l'Homme et l'Animal, puisque cette ligne de partage -nous l'avons vu- n'existe qu'en vertu d'une préférence axiologique ? Cette préférence marquée pour l'espèce humaine n'est-elle pas, comme le suggère Singer, l'effet d'une décision arbitraire assez injustifiable ? Mais en fondant tout le « devoir être » sur « l'être », la théorie platonicienne permet de résoudre simplement ce problème. Car la dignité d'un être n'est rien d'autre en somme que sa place attirée dans l'ordre hiérarchique et objectif de l'être : de ce qui existe à peine (l'image) à ce qui existe pleinement (l'Idée du Bien), nous gravissons des degrés d'être qui sont simultanément des degrés de dignité.

Le discrédit axiologique dont se retrouvent frappés les animaux s'explique ainsi par la région d'être qu'ils occupent, à mi-chemin du monde des images et du monde intelligible : « *les animaux, les plantes, et tous les ouvrages de l'art comme de la nature* », appartiennent à cette région intermédiaires des objets réels du monde sensible. Monde des corps, dont l'indignité relative tient à un incontestable déficit d'être : en effet, le monde sensible est le monde du devenir, où chaque chose -au lieu de demeurer ce qu'elle est- voit sans cesse son être lui échapper. Chaque chose, soumise à l'usure du temps, va et vient, commence et termine, naît et meurt, rongée qu'elle est par la présence incessante du non-être. Ce qui a la propriété de devenir n'est pas pleinement, puisqu'il peut cesser d'être l'instant d'après. Si la perfection d'un être se mesure à son degré d'être, nous sommes donc bien obligés d'admettre que le monde sensible et tout ce qu'il contient est alors placé dans une grave situation de carence ontologique.

Et les animaux (plus largement les êtres vivants), parce qu'ils participent à ce devenir du monde sensible, n'échappent pas à cette logique du manque, à cet « être en défaut » (*endeia*). Au contraire, nous pouvons même affirmer que ce qui caractérise l'animal, dans son essence, est la tentative d'affronter cette carence ontologique. En effet, l'animal est un être de désir, et le désir n'est rien d'autre qu'une réaction face à une situation de manque. Ainsi peut-on définir l'animal comme cet être qui cherche à maintenir son organisation (c'est-à-dire l'intégrité de son être) contre toutes les forces qui menacent de le détruire : « *N'as-tu pas observé, demande la prêtresse Diotime dans le Banquet, dans quelle crise étrange sont tous les animaux, ceux qui volent comme ceux qui marchent, quand ils sont pris du désir d'enfanter ; comme il sont tous malades et travaillés par l'amour, d'abord au moment de s'accoupler, ensuite quand il faut nourrir leur progéniture ; comme*

ils sont prêts à la défendre, même les plus faibles contre les plus forts, et à mourir pour elle ; comme ils se laissent torturer eux-mêmes par la faim pour la sustenter et comme ils sont prêts à tous les sacrifices en sa faveur ? (..) C'est encore ici, comme précédemment, le même principe d'après lequel la nature mortelle cherche toujours autant qu'elle le peut, la perpétuité et l'immortalité ; mais elle ne le peut que par la génération, en laissant toujours un individu plus jeune à la place d'un plus vieux. En réalité, même dans le temps que chaque animal passe pour être vivant et identique à lui-même, dans le temps par exemple qu'il passe de l'enfance à la vieillesse, bien qu'on dise qu'il est le même, il n'a jamais en lui les mêmes choses ; mais sans cesse il rajeunit et se dépouille dans ses cheveux, dans sa chair, dans ses os, dans son sang, dans tout son corps, et non seulement dans son corps, mais aussi dans son âme : mœurs, caractères, opinions, passions, plaisirs, chagrins, craintes, jamais aucune de ces choses ne reste la même en chacun de nous, mais les unes naissent les autres meurent. (...) c'est de cette manière que tout ce qui est mortel se conserve, non point en restant toujours exactement le même, comme ce qui est divin, mais en laissant toujours à la place de l'individu qui s'en va et vieillit un jeune qui lui ressemble ». Du point de vue de leur signification ontologique, production et reproduction, les deux fonctions centrales de tout être vivant, tendent ainsi à la même fin : lutter contre une érosion perpétuelle de l'être et assurer la conservation de l'organisme ou bien par un renouvellement régulier des cellules détruites (ce à quoi vise l'alimentation et la respiration), ou bien par un renouvellement des individus (ce à quoi vise la reproduction). Mais, dans les deux cas, comme le note Diotime, la finalité demeure la même : « la nature mortelle cherche toujours autant qu'elle le peut, la perpétuité et l'immortalité ». C'est en ce sens que le médecin Xavier Bichat, à la fin du 18 siècle, définira également le vivant comme « l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort ».

Mais cette immortalité ou cette perpétuité, l'être vivant n'y parvient justement que par la reproduction approximative du « même ». Comme il ne peut échapper au devenir, il ne peut combattre l'usure des êtres qu'en refaisant inlassablement à chaque moment ce qui a été défait l'instant précédent, en compensant les morts par autant de naissances. Ce mouvement circulaire, ce cycle de la vie, est la façon dont la Nature tout entière affronte l'entropie du devenir : « *Subsister toujours également et de la même manière, être toujours le même, n'appartient qu'aux êtres les plus divins ; mais la nature du corps n'est pas d'un ordre si élevé. Or cet être que nous avons nommé le ciel et le monde a reçu, il est vrai, de son auteur beaucoup de qualités admirables, mais en même temps il participe du corps. C'est pour cela qu'il lui est absolument impossible d'échapper à la loi du changement ; mais du moins, autant que possible, il se meut dans le même lieu, dans le même sens et d'un même mouvement ; aussi le mouvement qui lui est naturel est circulaire, c'est-à-dire celui qui s'écarte le moins du mouvement de ce qui se meut soi-même* » (Le politique). Ainsi le retour du même est-il, au sein du devenir sensible, la meilleure approximation possible de ce qui demeure toujours identique à soi. Ce n'est toutefois qu'une approximation, qui laisse subsister la mort au cœur de la vie.