

La question de l'animalité dans le second discours de Rousseau

Parcours de lecture

Je débiterai cette intervention par le récit d'un étonnement qui m'est progressivement apparu. La philosophie était, à mes yeux lorsque j'y ai débuté, il n'y a pas si longtemps, une affaire sérieuse, c'est à dire une discipline où il était question de l'homme. Parler des animaux, voilà qui témoignait d'une sensiblerie un peu populaire, voire populiste... J'ai pourtant très rapidement réalisé que, selon les conseils qui m'avaient été donnés en formation, il était bien commode de passer par le truchement de l'animal pour parler du véritable sujet qui préoccupait tout philosophe digne de ce nom: l'homme. Cela permettait de fixer les idées, de concrétiser le propos, comme il est nécessaire pour de jeunes élèves de terminale. J'ai ainsi enseigné, par exemple, la spécificité de la conscience humaine: l'animal possède la conscience immédiate, éventuellement, pour les quelques lauréats du test de Gallup, un embryon de conscience réflexive, mais assurément pas de conscience morale... J'ai évoqué le langage animal, qui n'en était pas vraiment un, car constitué d'impulsions et autres signaux; alors que le langage humain permet le dialogue et l'accès à une infinité de combinaisons signifiantes et abstraites, j'ai parlé de la raison, de la culture, de la liberté, de la politique en présentant l'animal comme contre-modèle de tout ce que l'homme avait pu acquérir. J'ai ainsi brièvement participé à la diffusion d'un concept d'animalité qui me paraît aujourd'hui faux et en grande partie idéologique: un concept construit en creux, de manière purement négative qui ne consiste finalement à dire, à répéter, à marteler tout ce que l'animal n'est pas ou n'a pas: la pensée, le langage, la raison, la liberté, la conscience du bien et du mal, la culture, le refoulement, les aptitudes politiques, l'art, la technique, le travail, l'histoire etc.. etc... ce qui est, on en conviendra, une étrange manière de définir un être. Seul "le vivant" permettait de parler de l'animal en termes positifs (mais j'ai remarqué que malgré mon insistance en ce domaine, les élèves ont tendance à confondre "le vivant" avec "l'homme", on se demande pourquoi...) et c'est d'ailleurs la mise en oeuvre des cours sur cette notion qui m'a amenée moi-même à m'interroger sur l'animal et à remettre progressivement en cause tout un mode de raisonnement que j'avais adopté un peu malgré moi. Et je demande aujourd'hui si ce n'est pas en ce sens qu'a été élaboré notre programme de philosophie, tant il m'est apparu difficile de faire l'impasse sur une question que je n'avais pourtant guère envie d'aborder (la comparaison de l'homme et de l'animal, au bénéfice exclusif du premier, bien entendu), tant les textes "classiques" insistent sur cette dimension (les beaux textes de Marx notamment, sur le travail aliéné et le travail proprement humain...mais une multitude d'autres en ce sens)

Bref, j'aimerais aujourd'hui tâcher de réparer ce qui à mes yeux est une erreur et une faute. Le concept anthropocentrique négatif d'animalité tel qu'il est véhiculé par toute la philosophie classique s'évertue à chercher un propre de l'homme qui viendrait fonder son exclusive dignité et par là même son droit absolu à une exploitation sans égards ni limite de cette "nullité", de ce vide ontologique que constitue l'animal appréhendé par le philosophe prétendument humaniste.

Il me semble que la lecture de Rousseau, en particulier du *Second Discours* peut permettre de réparer ce travers dont j'avoue parfois avoir du mal moi-même à me départir.

Je tâcherai donc de montrer, tout en présentant différents textes qui peuvent être étudiés dans le cadre des humanités ou du cours de philosophie de terminale (en liaison avec la culture, le vivant, autrui etc...) que l'une des originalités et richesses de la pensée de Rousseau est qu'elle aborde l'homme dans son animalité (par le truchement de l'état de nature) mais non d'une animalité qui serait un repoussoir, une nullité, une vérité un peu honteuse et dont il faudrait malheureusement prendre acte afin de ne pas pécher par illusion ou orgueil, mais au contraire comme une part irréductible de notre être et de ce qu'il y a de meilleur en nous, notamment sur le plan moral. L'animalité non pas misère de l'homme mais au contraire fondement de son humanité en ce qu'elle a de plus véritablement digne. L'humanité acquise par saisissement réflexif de cette irréductible mais non pas détestable animalité. L'animalité en l'homme comme tremplin pour penser l'animalité de l'animal, effort remarquable à l'époque...

Je propose donc ici un parcours de lecture pour l'étude de la première partie du *Discours sur l'inégalité*, centré sur la réflexion autour de l'animalité; parcours qui s'éloigne des textes les plus "canoniques" pour emprunter quelques chemins de traverse qui permettront d'aborder l'oeuvre un peu différemment.

La première partie du *Second discours* s'ouvre sur ce que Rousseau nommera ultérieurement la considération de l'homme sauvage "sur le plan physique". Il s'agit avant tout de montrer *in situ* l'état de nature, de planter le décor afin de mieux faire ensuite connaissance avec le principal personnage l'homme sauvage.

Voici un texte qui pourrait s'intituler "avant la chute" et qui renvoie, par un autre aspect à un mythe des origines qui commencerait par une formule du genre "C'était aux temps où les hommes et les animaux vivaient en paix..."

Une autre interprétation, bien sûr, est possible: on peut y voir également un état de nullité, où l'homme n'est rien d'autre qu'un vulgaire animal et qui, contrairement au préjugé répandu (L'Etat de nature comme paradis perdu) ne fait guère envie...au lecteur de juger.

L'idée qui domine ce texte de fiction est celui d'équilibre, d'harmonie. Les animaux livrés à la nature subsistent dans une paix relative: "les bêtes féroces, qui n'aiment point s'attaquer l'une à l'autre..." , "le cas d'espèces les plus faibles, qui ne laissent pas de subsister" . L'amour de soi ou souci de sa conservation semble régir efficacement les rapport entre les êtres, avec un certain sens politique des puissants qui établissent des relations de "bon voisinage" entre eux mais aussi avec les plus faibles des proies.

On peut naturellement établir une comparaison avec le discours de Protagoras qui raconte la création des animaux par Epiméthée. Contrairement à la représentation véhiculée par le mythe, l'homme n'a nul besoin véritable du cadeau de Prométhée puisqu'il s'intègre parfaitement dans cet équilibre harmonieux qu'est la vie naturelle. Il établit des relations de "bon voisinage" avec les autres animaux, évalue leurs forces et les siennes, utilise des outils pour se prémunir de leurs attaques. Cependant, le discours semble retrouver une ligne de convergence avec le célèbre texte lorsque Rousseau évoque, discrètement, le statut un peu à part de l'homme, tout de même: dépourvu d'instinct propre, ni

véritablement prédateur, ni véritablement proie (voir à cet égard la note 5), il est capable d'imiter celui des autres animaux; autrement dit, il réalise de manière pré-réflexive, ce que les bêtes accomplissent par instinct. Il est un peu distancié, un peu spectateur déjà et en cela, Rousseau, met en scène, sans la nommer, les prémisses de sa perfectibilité.

Ainsi, nous pourrions retenir de ce premier extrait que l'animalité peut apparaître comme **un modèle**, et ce à double titre:

-modèle à imiter pour l'homme dont les signes de la différence métaphysique et de la perfectibilité se profilent (absence d'instinct propre, organisation supérieure). La scène de l'homme observant les autres animaux est à ce titre remarquable

-un modèle pour l'homme civilisé: l'homme sauvage apparaît plus fort, plus courageux, plus endurant: non pas un ancêtre qui ne serait qu'une ébauche mais un "grand-père" dont on est fier.

-l'esquisse d'une communauté tragique de destin: la domestication des uns comme des autres sera le commencement d'une déchéance...

Après avoir mis en scène l'homme et l'animal dans une communauté de vie et de destin, Rousseau s'attaque à les différencier. Les textes bien connus en posent les jalons:

-l'hypothèse métaphysique, à la fois cartésienne, dans son dualisme, et anti-cartésienne dans son développement: l'animal, machine animée (pourvu d'une âme), mécanique spirituelle et l'homme dont la singularité réside dans la conscience de sa liberté, qui ne s'explique et ne peut s'expliquer par les lois de la mécanique.

Hypothèse sérieuse ou pas? Entre commentateurs, le débat n'est pas clos. Pour Elisabeth de Fontenay, Rousseau "patine", trébuche...

"Quatre caractères désignent successivement l'humanité de l'homme dans le *DOI*, l'absence d'instinct propre, dont l'état d'animal omnivore apparaît comme la principale manifestation, la liberté de l'agent, d'ordre spirituel, définie de façon assez stoïcienne et cartésienne comme "liberté d'acquiescer ou de résister, comme sentiment de la puissance de choisir; la faculté de se perfectionner, appelée "perfectibilité", et enfin, la "représentation de la mort". [...] Assurément, conclut-elle, il aurait semblé préférable de demander d'abord pourquoi un seul "propre" de l'humanité ne suffit pas. Car Rousseau fait montre d'une réelle perplexité dès lors qu'il multiplie par quatre la fracture du partage et avoue, comme à voix basse, que sa conjecture génétique, qui rapproche dangereusement animalité et humanité sauvage le prive de la possibilité d'établir un critère décisif et exclusif" [ce qui transparaît à la note 10]¹

Au contraire, pour JL.Guichet qui fait une lecture très "cartésienne" de Rousseau, la différence métaphysique est à prendre tout à fait au sérieux: la perfectibilité en serait la manifestation expérimentale et observable.

¹ Elisabeth De Fontenay Le silence des Bêtes, chapitre XIV

"Aussi nous semble-t-il difficile de souscrire à la thèse d'E. De Fontenay. Elle défend l'idée d'une hésitation de Rousseau...Or les deux derniers traits (indétermination et conscience de la mort) peuvent se résorber dans les premiers (liberté et perfectibilité) lesquels ne résultent pas d'un morcellement, mais plutôt d'une diffraction de la différence humaine et n'affaiblissent pas mais au contraire renforcent cette différence tout en maintenant le caractère au fond indivisible"²

On ne peut que s'en rapporter au texte qui énonce explicitement un doute quant au critère du libre arbitre, et une certitude quant à la perfectibilité, critère empirique, sur lequel "il ne peut y avoir de contestation". La liberté, en tant que différence métaphysique, est malheureusement trop "sujette à dispute". Pour ce qui est de l'indétermination: rien ne nous indique que l'homme soit le seul à la "posséder". Enfin, la connaissance de la mort n'est pas comprise dans l'essence originelle de l'homme, puisqu'elle fait partie des premières acquisitions de la perfectibilité.

La perfectibilité, donc serait le fond de la distinction entre homme et animal. Elle est nécessairement liée à la liberté (car comment se perfectionner si l'instinct reste la norme absolue) mais ne s'y réduit pas, puisqu'en se développant "à l'aide des circonstances", elle apparaît requérir une cause externe.

Mais ce qu'il est surtout intéressant de remarquer, c'est que Rousseau ne déshonore guère l'animalité en énonçant ce qui distingue l'humanité: car il n'est rien de moins certain que la faculté de se perfectionner place l'homme au dessus de la bête. Elle est porteuse d'une ambivalence essentielle (et non accidentelle) Dans la longue note n° 9, Rousseau va reprendre et développer cet argument: Chaque progrès acquis par la perfectibilité porte en lui une nécessaire et irréductible part de déchéance (morale, physique, psychologique). Ainsi, à l'homme "maître et possesseur de la nature" de Descartes, Rousseau oppose-t-il la sinistre figure du "tyran de lui-même et de la nature".

Pourtant le retour en arrière, même s'il peut apparaître comme une issue ("vous qui ne reconnaissez pour votre espèce d'autre destination que d'achever votre courte vie...") ne semble pas une solution réellement envisageable. Et c'est en s'examinant lui-même ("quant aux hommes semblables à moi...") que Rousseau en vient à cette conclusion qu'il est plus sage d'oeuvrer à moraliser la société qu'à retrouver la nature. Sans illusion trop marquée toutefois. ("ils n'en mépriseront pas moins une constitution qui ne peut se maintenir qu'à l'aide de gens respectables qu'on désire plus souvent qu'on ne les obtient et de laquelle, malgré tous leurs soins, naissent toujours plus de calamités réelles que d'avantages apparents")

La perfectibilité ne peut donc être comprise comme une affirmation de la supériorité de l'humanité sur l'animalité, du moins pas de manière univoque.

La note n°10 consacrée aux interrogations de Rousseau sur les grands singes anthropomorphes, particulièrement les Pongos (Gorilles) témoigne à la fois d'une mise en perspective de la littérature ethnographique du temps de Rousseau, d'une interrogation réelle, et, vraisemblablement, si l'on suit le commentaire qu'en fera Levi-Strauss³ d'ordre épistémologique mais également éthique (il serait

² Jean Luc Guichet Rousseau, *L'animal et l'homme, L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*

³ Claude Lévi-Strauss, *Jean Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme, in Anthropologie Structurale Deux*

bien moins grave de reconnaître abusivement que de nier l'humanité de ces créatures...), et enfin, d'une dénonciation des préjugés ethnocentristes des voyageurs européens.

Rousseau se demande s'il n'y aurait pas lieu de penser que ces créatures aux frontières de l'humanité et de l'animalité ne seraient pas de véritables hommes sauvages et pour cela examine les arguments, bien faibles à son avis de ceux qui les ont classés un peu trop hâtivement parmi les animaux:

-Les Pongos ne parlent pas, mais la parole n'est pas elle non plus naturelle à l'homme

- Leur stupidité n'est peut-être et assez vraisemblablement qu'apparente: car en effet, quel besoin ces êtres auraient-ils d'entretenir un feu pour se chauffer. N'ont-ils pas leur raisons pour ne pas faire ce qui est jugé comme signe d'une intelligence supérieure.

-En revanche, ils savent des techniques pour se protéger de la pluie et enterrent eux aussi leurs morts, ce qui les fait nettement pencher du côté de l'humanité.

-Enfin, ces voyageurs n'auraient-ils pas, sur les mêmes critères superficiels et empreints de préjugés, classé sans hésiter les enfants sauvages parmi les animaux?

Ainsi se dégagent de cette réflexion, outre le débat immédiat qu'elle pose, une profonde méditation sur l'animalité, qui ne laisse pas de nous étonner par sa modernité.

Les frontières entre humanité et animalité ne sont pas si nettement délimitées par les critères classiques que l'on reconnaît habituellement: langage, raison, conformation physique.

D'un côté, Rousseau indique que s'il y a assurément de l'animal dans l'humain, il y a aussi de l'humain dans l'animal (puisque nous savons aujourd'hui que les Pongos n'appartiennent pas à l'espèce *homo*). Que l'animal a peut être ses raisons, que l'observateur aveuglé par ses préjugés (spécistes dirions-nous aujourd'hui) ne connaît point...

Autrement dit que l'animalité n'est pas tant une déficience, un "manque de", qu'un mystère.

D'autre part, il introduit une réflexion qui sera l'un des fers de lance du courant anti-spéciste, à savoir que des critères tels que la raison ou le langage, attestant d'une différence ontologique porteuse d'une institution (pour l'homme) et d'une destitution (pour l'animal) ne tiennent pas la route, si l'on commence à penser au cas-limite: des singes intelligents et des humains qui le paraissent beaucoup moins. Mais ici encore, il ne s'agit pas de rabaisser l'homme au rang de l'animal (l'enfermer dans une ménagerie et bien pire que cela) mais d'élever l'animal qui nous ressemble à la dignité que nous lui refusons (et si c'est par erreur, ce ne sera pas au moins, une faute...)

Enfin, Rousseau se montre étonnamment moderne en ce qu'il préfigure et anticipe les découvertes récentes de l'éthologie et de la primatologie sur les capacités "humaines" de nombreux animaux (ou sur la richesse de notre héritage animal) cf. F. De Waal et autres...

Ainsi en vient-on au point central de la pensée rousseauiste sur l'homme et l'animal: leur convergence en la prédisposition à la pitié.

Rousseau ménage ainsi habilement ses effets: après nous avoir montré l'homme vivant avec et comme les animaux, l'homme dans tout l'épanouissement et la simplicité de son animalité, puis avoir cherché et peut-être trouvé le fondement d'une différence anthropologique qui n'est pas à proprement parler et de manière univoque une supériorité et un motif de domination, il introduit, par la critique de Hobbes l'essentielle unité de l'animalité et de l'humanité: la pitié, "répugnance spontanée à voir souffrir son semblable", avec une signification radicalement nouvelle donnée au terme "semblable". Car mon semblable n'est pas nécessairement celui qui me ressemble (physiquement ou métaphysiquement) mais celui qui comme moi peut faire l'expérience limite de la souffrance et de l'identification à cette souffrance.

La pitié, comme le remarque Florence Burgat⁴, est un terme ambigu, puisqu'il désigne volontiers une expérience un peu honteuse que l'on fait malgré soi: le spectacle de la pauvreté, de la déchéance, de ces gens qui "font pitié" que l'on s'empresse portant vite d'oublier au motif qu'"on ne peut pas accueillir toute la misère du monde" ou tout simplement qu'être pitoyable n'est pas une qualité que l'on a envie de partager ("il faut mieux faire envie que pitié"). D'autre part, on peut comprendre la pitié, au sens fort, comme une expérience limite qui requiert un positionnement éthique qu'on ne peut pas véritablement esquiver, car toute esquivance représente bien un choix, d'ores et déjà suspect:

" Si l'expérience de la pitié est bien l'épreuve en acte de la dissolution des genres et des espèces, elle abolit la distinction la plus essentielle à la constitution du soi comme individu séparé, c'est-à-dire le sentiment de l'individuation. La pitié, infinie dans ses exigences, bouleverse les catégories et les priorités propres à une morale bornée aux seuls être de raison et fait effectivement entrer l'animal dans la sphère du souci, contredisant ainsi sa relégation du côté de l'objet ou du moyen. Ce qui fonde l'injonction morale liée à la sensibilité ne peut être qu'abyssal: quoi de plus profond que la souffrance, avec laquelle ni la rationalité, ni la liberté n'ont à voir? En transposant un concept épistémologique dans le champ éthique, on pourrait dire de la pitié qu'elle est **une expérience cruciale.**"⁵

La pitié c'est faire l'expérience, quasi mystique, qui me déchire de part en part de la souffrance de l'autre. C'est aller hors de soi, c'est ne pas pouvoir ne pas voir celui qui souffre et qui requiert mon secours, du moins un regard, un geste de réconfort. Elle requiert l'identification ante-réflexive à mon semblable en souffrance. Et c'est parce que cette expérience est insupportable ("Cette pitié chauffée à blanc n'entre comme une lame que chez ceux qui, forts ou non, courageux ou non, intelligents ou non, ont reçu l'horrible don de voir face à face le monde tel qu'il est" écrit Marguerite Yourcenar) qu'elle cause souvent, chez qui en a les moyens intellectuels, l'évitement, le détournement, la mauvaise foi...

La pitié n'est pas une expérience agréable, d'autant moins qu'elle s'accompagne d'un sentiment de responsabilité (le SDF, le migrant que je pourrais héberger, l'animal qui souffre le martyr pour finir dans mon assiette...) et l'un des enjeux de la civilisation et de la philosophie est de la mettre à distance, de l'atténuer, d'opposer des raisons à cet appel qui me déchire les tripes. Ainsi Rousseau émet-il l'hypothèse, certes contestable, que la pitié a dû être beaucoup plus forte dans l'état de nature, puisque la réflexion n'était pas là pour lui opposer des biais cognitifs...et met en scène un bien piètre

⁴ Florence Burgat, *Animal mon prochain*, Chapitre V

⁵ *ibid*

philosophe qui appelle sans doute chacun d'entre nous à la modestie et à la remise en question de soi. Car qui voudrait ressembler à ce sinistre personnage qui ne s'émeut plus qu'à l'évocation d'abstractions (les malheurs de la société tout entière) mais qui dort d'un sommeil tranquille lorsqu'un homme souffrant périt sous ses fenêtres, et que ses arguments retiennent de porter secours à l'homme (ou l'animal) qu'on égorge...

Bel hommage rendu à cette part d'animalité "que les moeurs les plus dépravées ne peuvent totalement étouffer" et qui est la racine de toutes les bontés humaines.

Bel hommage rendu également au petit peuple, la plèbe tant méprisée par tant de grands esprits. Il ne s'agit pas pour Rousseau, encore une fois d'abaisser l'homme à la malheureuse place qui a été donnée aux animaux, mais de redonner place et dignité à ce qui, comme sentiment viscéral, ne requiert pas une réflexion subtile et argumentée, mais préserve aussi des sophismes les plus abjects.

Car la pitié, pour toucher peut être à quelque chose de sublime que partageraient l'homme et l'animal, n'en n'a pas moins sa raison d'être dans ce que nous appellerions aujourd'hui écosystèmes. La loi naturelle, présentée dans la préface n'est pas un fait de la raison, fort peu développée dans l'état de nature. Elle n'en n'est pas moins loi, en ce sens qu'elle règle toutes les actions de ceux qui lui obéissent (animaux, hommes sauvages) Deux "articles" seulement: l'amour de soi ou souci de sa conservation et la pitié, qui par le lien qu'elle introduit avec mon semblable (dont Rousseau précise bien qu'il s'agit de mon semblable dans la possibilité de la souffrance) me place en protecteur naturel du groupe ou de l'espèce, mais, plus généralement, de ceux qui souffrent.

Rousseau serait-il alors un précurseur du droit des animaux? Dans le sens où il pose les bases d'une éthique fondamentalement pathocentrée, il est le précurseur de l'argument le mieux partagé dans tous les courants animalistes: "La question n'est pas, comme le proclame Bentham, peuvent-ils penser? Peuvent-ils parler? Mais: Peuvent-ils souffrir?" Peter Singer, qui est pourtant bien éloigné des options morales rousseauistes, applique à l'animal le statut de "patient moral", dont on peut voir ici s'esquisser les prémisses: "on jugera qu'ils [les animaux] doivent participer au droit naturel, et que l'homme est assujéti envers eux à quelque espèce de devoirs" et, plus loin, "si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible; qualité qui, étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner le droit à l'une de n'être point maltraitée inutilement par l'autre." Ici il y a un minimum de considération à apporter à l'animal, qui tient à son statut d'être sensible: mais il s'agit plus d'un devoir envers l'animal qu'un véritable droit dont l'animal serait en personne dépositaire -ce qui sera le cas de l'homme, au regard de son inaliénable liberté. Cependant, Rousseau, en énonçant *a minima* ce que nous devons nous abstenir de faire subir aux êtres sensibles, laisse entrouverte la porte d'une application plus étendue de ce "droit" au respect et à la considération. La sensibilité doit "au moins" donner le droit d'échapper aux traitements cruels, ce qui n'exclut pas une extension ultérieure de la réflexion. Le principe restant que toute souffrance qui ne vienne immédiatement servir les intérêts vitaux de l'homme doive être épargnée aux bêtes. Tel est le principe simple, mais, comme le souligne Rousseau, efficace, de la pitié ("fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible") qui malheureusement est loin d'être appliqué, de nos jours, à la condition animale.

Pour conclure:

Enfin terminons ce parcours par un beau texte, vibrant d'indignation, que Lévi-Strauss prononça en 1962 et qui laisse entendre que Rousseau poserait les bases d'un "humanisme" -mais ce terme est-il vraiment approprié?- qui ne soit pas teinté d'anthropocentrisme.

L'origine des plus grandes atrocités de l'histoire est pointée avec colère comme cette séparation artificielle et arbitraire de l'homme et de la nature. Esquissée par les Grecs et le Christianisme, c'est avec le *cogito* qu'elle culmine, *cogito* contre lequel l'ethnologue ne se prive pas d'une diatribe accusatrice: il est le point culminant de l'oubli de la pitié, elle qui pose le principe de l'identification à l'autre comme immédiate connaissance de soi, principe qu'abolit le geste cartésien en affirmant l'identification à soi comme fondement de l'humanité et de sa différence métaphysique. Par ailleurs, Lévi-Strauss reprend les arguments de Montaigne en ce qui concerne le passage d'un positionnement métaphysique à une monstruosité éthique. L'humanité fondée dans sa différence, dans son caractère sur-naturel se précipite pour forger le concept opposé à sa prétendue dignité: l'animalité, ou bestialité, qui va permettre non seulement de faire subir les pires horreurs aux autres vivants "qui ne sont que des bêtes", mais qui va également servir de matrice à tous les génocides et exterminations: c'est toujours, bien entendu, au nom de la "bestialité", "barbarie", "infériorité", "parasitisme" "sous-humanité" ou que sais-je..d'un peuple que l'on se permet, en toute bonne conscience, de lui faire subir les pires tortures.

Ce texte de Lévi-Strauss, d'une rare violence, nous interpelle, parce qu'il se permet de traîner dans la boue ce dont nous sommes le plus fiers: humanisme et dignité. Qui oserait s'attaquer aujourd'hui à de tels concepts et aux valeurs qu'ils incarnent?

Ici, en créant la polémique, Lévi-Strauss nous invite à réfléchir profondément **au pouvoir des mots**. Humanisme, dignité, fleurons de notre culture universaliste. Vouloir l'émancipation de l'humanité, se refuser, quel qu'en soit le prix, à considérer un être humain comme un simple moyen ou un simple objet, qui oserait aujourd'hui s'attaquer à de tels idéaux? Lévi-Strauss ose le blasphème: qu'est-ce que l'humanisme sinon l'affirmation d'un "règne" bien arbitraire: règne de l'humain, qui se pose en "maître et possesseur de la nature", mais à vrai dire règne surtout d'une petite portion d'humains qui entendent par cette "découverte" (celle d'une vie humaine qui serait sacrée parce que métaphysiquement différente) justifier leur domination sur tous les peuples qui auront le malheur de posséder d'autres **représentations du monde**. Qu'est-ce que la dignité, sinon d'abord et avant tout un principe d'exclusion violent et arbitraire de ceux que l'on déclare indignes de toute considération (les vivants, les humains ravalés au rang de sous-hommes ou de "bêtes") Ainsi humanisme et dignité sont-ils des "mots-écran" qui cachent, par l'affect et l'idéologie sublime dont ils sont chargés, une réalité qui l'est hélas beaucoup moins: extermination et ethnocide des peuples premiers, extinction annoncée des espèces sauvages, exploitation effrénée et véritablement indigne de l'animal dans la société occidentale.

Pour faire barrage à cet amour-propre devenu fou à lier, c'est vers notre aptitude à la pitié que Lévi-Strauss nous invite à nous tourner. Nous ne pourrions véritablement devenir hommes que lorsque

nous aurons réappris à nous identifier non plus immédiatement à nous mêmes mais à autrui "et même au plus autrui de tous les autrui, fût-il un animal"⁶

On peut ne pas souscrire à l'anti-humanisme de Lévi-Strauss, mais nous sommes ici en présence d'un geste philosophique fort, qui ose mettre en question les présupposés de toute notre civilisation et ne peut que nous inviter, enseignants, à engager débats et réflexions fécondes.

⁶ Claude Lévi-Strauss, *Jean Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme in Anthropologie structurale Deux*