Les animaux et les dieux

Marc Richir

Ainsi donc, il est évident que la cité (polis) existe par nature (physikos) et qu'elle est première par rapport à chaque individu; [...] l'homme qui ne peut pas vivre en communauté ou qui n'en a nul besoin, parce qu'il se suffit à lui-même (di autarkêsai), ne fait pas partie de la cité : dès lors, c'est une bête sauvage (therion) ou un dieu (theos).

Le propos bien connu d'Aristote (Politique, I, II, 14) laisse face à une énigme qui n'a sans doute pas été méditée comme elle le mérite, et qui est toute dans l'alternative qui pose face à face la « bête sauvage » et le dieu. Certes, ce qui les rapproche est leur autarcie (autarkêsai). Cela ne les identifie pas, mais les pose dans une étrange analogie, eu égard tout au moins à la nature (physikos) socio-politique originaire de l'homme. Il y a, dans la situation en vis-à-vis des animaux sauvages et des dieux, quelque chose de profondément troublant qui, malgré la hiérarchie ontologique qui place les dieux au plus haut (ils sont immortels) et les animaux au plus bas (ils sont mortels et « irrationnels », dépourvus de logos), semble les rapprocher, comme s'ils étaient les deux pôles opposés du même impossible.

On connaît la doctrine d'Aristote : toute cité, c'est-à-dire toute société qui est ipso facto politique, « existe par nature » (ibid. 8), et l'homme est par nature « un vivant politique » (politikon zoon) (ibid. 9); et Aristote précise même, ce qui est propre à situer notre citation initiale, que celui qui est sans cité (apolite) est par nature et non par hasard (tuchê), ou dégradé, ou supérieur à l'homme » (ibid.) : il est bien un animal sauvage ou un dieu. Quant à l'homme, « vivant politique », il a le logos, et est par là capable du bien et du mal, du juste et de l'injuste (ibid., 11-12). C'est donc la justice qui est la règle (taxis) de la communauté politique (ibid., 16), et seul l'exercice de la justice peut discerner ce qui est juste (ibid.). Cela n'empêche pas que l'injustice puisse sur-

* Chercheur qualifié au FNRS, chargé de conférences à l'EHESS. Les Bonsjeans par les Baux, 84410 Bédoin.


2. Cf. op. cit.

gir dans la cité, en particulier la pire d'entre elles, celle qui possède les armes. Si l'homme ne possède plus la vertu (arête) et la faculté de bien juger (phronesis) qui l'accordent à la justice, il devient « l'être le plus impie et le plus féroce, le plus bassement porté vers les plaisirs de l'amour (aphrodisia) et du ventre » (ibid.), c'est-à-dire sans doute, dans l'esprit d'Aristote, vers l'animal sauvage.

Ces propos conduiraient tranquillement à une sorte de moralisme un peu « puritan » s'ils n'évoquaient dans l'esprit grec, le spectre de la tyrannie — Platon a déjà parlé, dans La République (livre IX), du tyran comme d'une bête monstrueuse — et si les dieux eux-mêmes, encore dans la Théogonie d'Hésiode, ne s'étaient montrés avec d'étranges passions tyranniques que seule l'introspection de Zeus dans son alliance avec la justice (diké), est censée pouvoir tenir en lisière. Le rapprochement paradoxal entre bêtes sauvages et dieux est une « vieille histoire » dans la culture grecque, et ce, malgré la réduction platonicienne, qui sera reprise par Aristote, du polythéisme mythologique en un monothéisme philosophique. Mais précisément ici, Aristote n'a écrit pas le dieu, mais un dieu : sa référence n'est pas métaphysique mais culturelle.

On est donc loin d'un rapprochement des animaux sauvages et des dieux par le biais de ce que l'on serait tenté aujourd'hui de nommer une « belle » autarchie, symbole de liberté et de souveraineté. Le rapprochement est ancien, est mythologique, et ne doit rien à la psychologie. Il serait trop long ici d'en esquisser la genèse. Bornons-nous à en rappeler les éléments essentiels. Il est tout d'abord remarquable que dans les mythes au sens strict qui se définissent peu à peu dans les quatre volumes des Mythologiques de Lévi-Strauss, les métamorphoses soient incessantes entre les héros mis en scène par les récits et des êtres « naturels », parmi lesquels les animaux sauvages, et des êtres célestes — étoiles ou constellations. Il est non moins remarquable que dans ces mythes, il y ait certes des « héros culturels » ou « civilisateurs », mais pas de dieux, et corrélativement, pas de roi. L'intrigue des récits mythiques n'est pas une intrigue de fondation d'une société et d'un pouvoir. Et si elle mène indifféremment ce qui nous apparaît comme « nature » et « culture », c'est que la « nature » la physis, fait partie intégrante de la « culture ». Les animaux sauvages y sont des personnages de la même manière que les héros — ce qui ne veut évidemment pas dire que leur coexistence soit du fait même « pacifique ». Enfin, les mythes sont coextensifs de sociétés qui ont été dites « sauvages », dans la mesure même où elles sont « sans État », c'est-à-dire sans pouvoir coercitif, et il appartient à Pierre Clastres d'avoir montré tout ce que cette première désignation, par les colonisateurs, comportait d'ethnocentrisme :

ce sont bien plutôt des sociétés contre l'État, elles-mêmes politiques, en ce qu'elles s'organisent symboliquement pour empêcher le surgissement en elles d'un pouvoir coercitif, d'un despote. Ce sont donc, pour reprendre les mots de La Boétie, des sociétés « contre un », et c'est ce qui explique la multiplicité originale des mythes, leur non-organisation en un système mythologique. C'est ce qui explique aussi l'absence des dieux dans les mythes, puisque les dieux sont toujours, à leur manière, détenteurs de pouvoirs.

C'est ce monde mythique qui se trouve profondément remanié avec l'émergence du despote dans la société. Cette émergence, qui signifie la division de la société en dominants (le roi et les agents de son pouvoir) et dominés, signifie en même temps le scandalle de la servitude volontaire (La Boétie) et la réinterprétation globale des rapports sociaux en termes de pouvoirs. C'est en termes de pouvoirs tendanciellement chaotiques, évêlés par le surgissement d'un pouvoir originellement tyrannique, que le scandalle de l'institution royale doit s'élaborer symboliquement pour se « légitimer », pour asseoir la servitude volontaire sur un nouvel équilibre symbolique qui transforme le tyran, dont la violence coercitive paraît arbitraire, en roi dont le pouvoir est censé protéger la société de la dissolution. Cette élaboration symbolique, qui est celle de la fondation, n'a rien d'autre, au départ, que le matériau mythique que l'on va profondément remanier selon deux axes de transformation corrélative. Selon le premier axe, certains personnages mythiques vont se trouver élevés au rang de divinités détentrices de pouvoirs « naturels » (l'eau, le feu, le vent, la pluie, etc.) ou « surnaturels » (la métamorphose de dieux, le plus souvent en animaux, parfois en humains), certains autres vont se trouver dotés du statut de « héros fondateurs » (le premier rois, assemblées de sociétés), et les deux, dieux et héros, seront pensés, dans ce qui devient récit mythico-mythologique de fondation, comme cohabitants originellement les uns avec les autres. Selon le second axe, puisque la fondation de la royauté est indissociable de la fondation d'un lignage royal stable, le récit mythico-mythologique sera articulé sur des généalogies enchevêtées qu'il faudra désintriquer pour fonder des règles de parenté strictes et des règles de dévolution du pouvoir qui soient stables. Les deux axes travaillent toujours ensemble, et l'on voit aisément l'extrême complexité de la tâche de fondation dans ce « régime » de pensée. En tant que fondateur unique de la société globale, le roi se trouve en effet dans une « situation symbolique » quasi inextricable, et son jeu politique est d'une cruelle subtilité : il n'est légitime que s'il tient la tyrannie d'origine à distance de lui. Cela, il ne le peut que si, d'une part, il réussit, par la fon-
dation, à tenir en même temps en équilibre tous les pouvoirs (recodés sur les dieux) qu’il doit se concilier par des hommages (les cultes religieux) qui leur soient équitablement rendus — le moindre déséquilibre fait en effet apparaître tel ou tel dieu comme puissance tyrannique et destructrice de la société, et le roi lui-même comme tyran impie : les récits de fondation sont pleins de telles péripéties, — et si, d’autre part, il manifeste bien, au moins périodiquement, qu’il s’entend avec ces puissances qui le dépassent en assurant au mieux la prospérité de la société — et l’on sait que cela peut aller jusqu’à « faire la pluie et le beau temps » : une sécheresse prolongée peut par exemple être le signe de la colère du dieu maître de la pluie, et donc manifester, à travers la tyrannie jalouse de ce dieu, la tyrannie, c’est-à-dire l’illegítimité du roi. Le roi n’est roi que s’il est garant de l’ordre symbolique, et la rupture de cet ordre, qui est ordre du monde, peut conduire, on le sait, à la mise à mort du roi redevenu tyran. C’est dire que l’équilibre symbolique est instable, précaire, d’une complexité que nous souffrons de peine — et il est caractéristique que, dans le cas grec le plus connu, il échoue toujours à s’établir durablement : si les récits grecs nous amènent peu à peu au fil des générations royales, à des situations plus éloignées des origines héritiques et plus proches des choses plus proprement humaines, ce rapprochement finit toujours par être tellement embrouillé qu’il débouche sur un échec de la fondation.

Nous sommes loin, apparemment, de la mise en regard aristotélicien des animaux sauvages et des dieux. D’autant plus, semble-t-il, que la systématisation mythologique, que l’on observe déjà chez Homère mais encore plus chez Hésiode, a fait du « monde » des dieux une véritable société ayant elle-même Zeus pour roi — roi dont l’alliance avec la justice fait bien, en principe, un roi légitime. Il faudra attendre Eschyle et son Prométhée enchaîné, pour voir remise en cause cette légitimité et voir paraître le pouvoir suprême de Zeus comme pouvoir tyrannique. Manifestement, la formule aristotélicienne, si elle fait allusion au corpus culturel grec, et donc au corpus mythologique, ne reprend celui que passé au crible de la philosophie : les dieux sont conçus dans leur distance par rapport aux hommes, mais aussi par rapport aux héros (ce qui a déjà été amorcé, précisément, par Homère et Hésiode), mais non plus comme constituant une « société » qui aurait accompli, dans une théogonie, le travail de fondation de la royauté, duquel toute royauté humaine tirerait toute sa légitimité. La « société » divine est tombée en déshérence, après le travail des poètes tragiques (d’Eschyle à Euripide en passant par Sophocle) et des philosophes (principalement Platon), et ne subirait plus, de la distance « transcendantale » des dieux, que leur

enigmatique autarcie. Et la société, quant à elle, serait une affaire décidément humaine — elle l’est depuis la démocratie ou ce qui s’en est suivi —, même si, c’est très caractéristique de la philosophie, c’est à la physis, à la nature — cette fois sans guillemets puisqu’elle est reconnue comme telle — qu’il revient de l’engendrer, tout ensemble avec l’homme.

Il n’empêche. Le réseau aristotélicien des déterminations, en ce chapitre II du livre I de la Politique, que nous avons rapidement remis en place, est suffisamment complexe pour troubler : y joue, nous l’avons dit, le spectacle de la tyrannie. Et le rappel du contexte mythologique suffit à montrer que « l’être le plus impie et le plus féroce, le plus bassement porté vers les plaisirs de l’amour et du ventre » n’est pas seulement la bête sauvage, mais peut tout aussi bien être le dieu, sous son visage tyrannique, destructeur. Par son impétuosité, il faut que nous ayons en tête, par le « délire du pouvoir » qui en fait le plus souvent un psychopathe, le tyran est sans nul doute les deux à la fois, effrayant et destructeur pour cette raison. Retour à l’état sauvage des animaux — les récits grecs de fondation ne sont pas exemptes de tels exemples, mais aussi retour à l’état sauvage des dieux, quand leurs puissances se déchaînent parce qu’elles ne sont plus tenues dans leur fragile équilibre. Il est caractéristique qu’en ce passage, Aristote tienne en lisière de la figure de la tyrannie qui peut, il est vrai, ruiner tout son édifice, et qu’elle n’apparaisse plus que sous la figure éclatée, et en quelque sorte émasculée, de l’animal sauvage ou du dieu, dans une disjonction exclusive. Prenez le risque de dire que Platon, en ce point, était bien plus profond.

Il demeure, en tout cas, dans le champ mythico-mythologique, avant sa mise à distance et sa systématisation mythologiques chez Homère et chez Hésiode, une complicité native entre dieux et animaux, qui vient du matériau mythique originel. Mais, au lieu que les métamorphoses de héros en animaux se produisent en quelque sorte spontanément dans les mythes, elles sont, dans les récits mythico-mythologiques, pour ainsi dire à la libre discrétion des dieux, en leurs pouvoirs, et ce sont eux qui en sont les agents, le plus souvent pour agir, dans un sens tyrannique, sur les hommes. Corrélativement, cela signifie aussi que tous les animaux ne sont plus ipso facto recodés dans les termes de la culture — ce qui avait lieu dans les mythes —, mais que, les métamorphoses se produisant à l’occasion de la toute-puissance divine, elles sont d’une certaine façon individuées et singularisées, et qu’une certaine extériorité de la « nature sauvage » y transparaît — nous disons « une certaine extériorité » parce que l’extériorité comme telle de la physis n’apparaît qu’avec la philosophie, et cela dès les Milésiens.
Le tyrann : à la fois bête sauvage et dieu : telle est sans doute la figure archaïque de l’autarcie dont on retrouve, chez Aristote, l’écho affaibli et transformé. Bête sauvage et dieu par le dérèglement en lui des puissances, des désirs et des passions, et par le fait, strictement coextensif, qu’ils ne s’autorisent, précisément, que de lui-même, sans égard aux dieux, donc comme à l’égal d’un dieu. Et pourtant, s’il y a bien, chez les Grecs, des dieux thériomorphes — ce sont en général des monstres, le plus étonnant est sans doute le Typhée de la Théogonie d’Hésiode, qui est précisément celui qui, ultimement, menace le pouvoir royal de Zeus —, ils ne le sont pas tous, bien que tous soient aptes à se métamorphoser ou à métamorphoser en animaux. Mais on sent précisément que si beaucoup d’entre dieux ne sont pas thériomorphes, c’est qu’ils participent en principe à l’équilibre symbolique qui est censé mettre à distance de la tyrannie.

Voilà certes de vieilles histoires, et qui paraissent bien oubliées à notre époque de...
Découverte troublante en effet, qui montre que l’on peut faire de l’éthologie comparée au même titre que de l’anatomie ou de la morphologie comparées, et que, dans la mesure où comportements et morphologies s’organisent selon les mêmes filiations génétiques dans le cours de l’évolution des espèces, les comportements sont eux-mêmes, tout autant que les morphologies, programmés phylogénétiquement, et « sélectionnés » par la rencontre (ou la non-rencontre) de l’environnement, selon le néo-darwinisme à la base de la théorie contemporaine de l’évolution. Ce second élément vient donc renforcer la conception de l’animal qui s’était dégagée de la révolution conceptuelle initiée par Von Uexküll.

Qu’en résulte-t-il concrètement par rapport à nous-mêmes ? Par exemple, que l’animal qui « a faim » ne cherche pas à manger, mais cherche la clé (l’enchaînement régé de configurations de stimuli, sur le cercle environnement-comproment) qui déclenche les mouvements instinctifs (innés) l’amenant à se nourrir, et cette clé elle-même est donnée phylogénétiquement. De même pour l’accouplement, la nidification, etc.; ce qui explique, autre exemple, que tels oiseaux construisent un nid d’une complexité telle que leur supposée intelligence ne pourrait jamais arriver à la réaliser techniquement.

Que serions-nous, dès lors, si nous étions nous-mêmes des animaux sauvages et, pourquoi pas, que serait un dieu ? Si nous étions des animaux, nous serions pris sans délais, sans lacune où pourrait s’exercer un retour réflexif sur soi, c’est-à-dire une temporalisation de sens — une temporalisation de langage — dans une série de comportements strictement articulés aux signaux correspondants de l’environnement, qui se répéteraient aveuglément, à la mesure de ce qu’il faudrait nommer des automatismes de répétition, s’enchaînant eux-mêmes aveuglément sans que la conscience, le temps et le sens aient jamais le temps d’emmergir. On pense irrésistiblement à certaines formulations de la psychanalyse, donc de ce qui est, finalement, une certaine théorie des névroses et des perversions. Certes, il est vrai, par exemple, que la perversion peut se caractériser, en général, de ce que le désir sexuel ne peut s’éveiller qu’à l’occasion de certains signaux déclencheurs très spécifiques. Certes il est vrai aussi, autre exemple caractérisique, que dans la névrose obsessionnelle, le sujet se voit contraint à exécuter des rituels extrêmement codés dans des situations elles-mêmes très fortement codées de l’environnement.

On ne dira pas pourtant que les névroses et les perversions sont en quelque sorte les traces de l’animalité en l’homme, tout simplement parce que les codages des comportements et des signaux spécifiques de l’environnement ne sont pas programmés phylogénétiquement, mais fixés dans l’inconscient symbolique, au fil d’une intrigue symbolique — celle du sujet — qui s’est bloquée dans une sorte d’aporie concrètement vécue. S’il faut parler dans ce cas d’animalité, c’est au sens où, nous le disions ailleurs, l’homme est un « animal symbolique » du symbolique, repéré par rapport à lui-même et par rapport aux autres par ce que nous nommons une institution symbolique. En termes moins « ésotériques », il n’y a pas d’humanité sans culture au sens anthropologique du terme, et sans que cela signifie le moins du monde que la culture soit issue, au sens aristotélicien du terme, de la physis, de la nature.

Si l’on plonge plus profondément encore jusqu’aux psychoses et à leurs deux grands groupes, schizophrénies et psychoses maniaco-dépressives et mélancoliques, leur analyse, en particulier leur analyse phénoménologique qui s’attache aux troubles de langage (de pensée), de temporalisation et de spatialisation, montre que ces pathologies sont encore des pathologies humaines, que la souffrance psychotique, extrême, n’est certes pas souffrance de se voir réduit à l’état de l’animal sauvage retranché des hommes, mais souffrance « psychique », c’est-à-dire humaine, d’un effondrement central qui met précisément l’humanité à côté d’elle-même, comme un bloc massif et opaque qu’il est impossible de rejoindre. En ce sens, de manière redoutable, l’animalité sauvage est, pour nous, hommes — une sorte d’impossible métaphysique, qu’il nous est radicalement impossible de pénétrer de l’intérieur. Comme si en effet, en écho à ce que disait Aristote mais d’une tout autre manière, l’animalité sauvage, située sur son cercle où s’emboîtent plus ou moins parfaitement comportements et signaux de l’environnement, ne pouvait encore se définir que par une autarcie, autarcie impénétrable sinon par l’observation scientifique systématique, la variation méthodiquement réglée des observations et des expérimentations. S’il y a bien, en un sens, Einfühlung, intro-pathie de l’animal domestique — les exemples en sont multiples — il n’y en a pas de l’animal sauvage. Et l’animal domestique n’est pas une sorte de médiateur entre nous et l’animal sauvage — sinon dans ces cas très isolés : par exemple le chien qui gratte le parquet pour y enterer son os, cas typique du comportement instinctif « à vide » —, parce qu’il est bien plus proche de nous, par sa domestication, que de l’animal sauvage : il est bien cette sorte de « quasi-compagnon » que ne sera jamais l’animal sauvage.

Il n’empêche. Si le cercle des désinhibitions (excitations) et inhibitions des comportements emboités aux signaux ou complexes de signaux de l’environnement est un cercle autarcique, refermé sur lui-même, où en principe les séquences comportementales ne laissent pas au temps le temps de se faire et, en se faisant, de laisser se faire du sens, cela implique aussi, pour reprendre un terme forgé par Maldiney, qu’il n’y a pas, chez l’animal, de transpas-

---


sibilité à l’événement — à l’exception, notable, de ce que l’éthologie nomme les « spécialistes de la non-séparativité » dont les exemples les plus frappants sont le jeune corbeau et le rat. En ce sens, si, avec Maldiney on peut comprendre la psychose comme une rupture ou un court-circuit de la transpassibilité, la psychose nous offre bien, à sa manière, un moyen de comprendre latéralement, et comme à l’horizon, l’animalité : à la condition d’ajouter que pour l’animal il n’y a jamais eu rupture ou court-circuit, donc que ce n’est pas une partie de lui-même qui se trouve à côté de lui-même — la partie figée de l’emprisonnement psychotique à côté de la partie encore vivante de l’intériorité —, parce qu’il est une sorte de machine cybernétique (kubernetikos : qui revient au pilote) dont le programme (ou le pilotage) est donné par la nature, une sorte de machinerie (Gestell, au sens quasi-heideggerien) automatisée dont l’unité est toute sur le cercle où s’emboîtent comportements et environnement. L’animal ne peut donc souffrir de son animalité parce que, au moins dans le cas idéal, il est, de l’origine à la fin, en incurrence avec soi, sans distance dynamique, ou figée de manière statique, par rapport à soi. Mais à l’autre bout, la physis n’est plus, comme chez Aristote, un processus en principe harmonieux de croissance, de génération et de corruption : elle est, telle est la conception moderne, une machinerie ou un Gestell — ce que viennent renforcer encore, s’il en était besoin, les recherches contemporaines sur les « manipulations génétiques », qui sont en fait des « bricolages » génétiques : redoutables pouvoirs que nous avons donné notre compréhension qu’en réalité « la nature bricole », et n’a jamais fait que « bricoler ». Le non-sens est, il est vrai, presque absolu. Que l’animal sauvage soit pour ainsi dire tellement psychotique qu’il ne souffre même pas de sa psychose, qu’il ne la « vive » même pas, c’est bien propre à nous donner le vertige.

Et un dieu ? C’est non moins troublant si, faisant l’économie d’une très longue histoire, nous en venons à ce qui, de sa conception classique, s’est gardé dans la conception moderne (par exemple chez Kant) : il intuitionne immédiatement ce qu’il fait et il fait immédiatement ce qu’il intuitionne. C’est en ce sens, comme le pense Kant, que son entendement est à la fois intuitif et archétype, ne passe pas par le schématisme pour penser, c’est-à-dire par le langage. C’est donc une pensée tellement prompte que, verigoineusement, elle est toujours instantanée, sans distance par rapport à elle-même dans son auto-transparence absolu. Elle est donc toujours au-delà d’elle-même, sans ipséité par rapport à laquelle elle pourrait se situer, c’est-à-dire aussi sans pro-jet temporisation qui ferait de son événement une création, l’événement s’identifiant à la création, sans médiation. Cette hyperbole métaphysique
d’une pensée immédiatement rejointe par son faire, et d’un faire immédiatement rejoint par la pensée, fait de l’« être divin » — en réalité inconcevable, sinon par projection architectonique — un être transcendantalement psychotique, une sorte de logos ou de raison qui marche toute seule, comme un automaton ou un Gestell. Originéen psychotique, il ne souffre même pas, tout comme l’animal sauvage, de sa psychose et il est le kubernés, le pilote absolu mais aveugle à lui-même — il faudra tout le génie métaphysique de Schelling pour penser, non pas une nature de dieu, mais une nature en dieu, qui le fera souffrir de sa psychose originelle —, et, dans son immédiateté, parfaitement autarcique : le dieu est, sans possibilité d’en sortir, éternellement, c’est-à-dire temporellement, sur le cercle de son intuition et de son faire. Si la nature est un Gestell, mais un « système » plus ou moins organisé de Gestelle éclatés, le dieu est lui aussi un Gestell, une raison immédiate à elle-même et finalement anonyme. Or, n’est-ce pas là l’une des figures marquantes de la tyrannie moderne ? Tyrannie omniprésente et omniprésente d’une raison anonyme et semblant fonctionner toute seule, aveuglément, décrivant le déterminisme, broyant inexorablement les êtres et les choses ? Aurions-nous retrouvé la forme moderne de la proposition aristotélicienne de La Politique ?

Il convient ici, plus que jamais, d’être circonspects. Nul doute, d’un côté, que ce soit le devenir anonyme de la raison — et en un sens, tendanciellement psychotique, sous l’horizon de la psychose transcendantale du dieu —, devenir anonyme qui est une très lointaine conséquence de l’institution platonicienne de la philosophie et du roi-philoésphère, qui ait rendu possibles, dans la neutralité axiologique nécessaire à la pensée scientifique, la découvertes contemporaines de l’éthologie animale. Mais il ne fait pas moins de doute, d’un autre côté, qu’il y a une complémentarité fort troublante entre la conception de l’animal sauvage comme d’une sorte de machinerie, de Gestell, bricolé par le Gestell qu’est en son fond la nature, et l’horizon d’un dieu lui-même sorte de Gestell absolu dans l’immédiation d’un logos qui « fonctionne » tout seul, sans transversibilité, dans l’identité en réalité catastrophique de l’événement et de la création. Il faut donc être très attentif au sujet interprétatif et qu’il y a entre l’observation méthodique, en elle-même incontestable, des comportements des animaux sauvages d’une part, et le « modèle » qui est proposé pour leur compréhension, pour leur souscription dans un schéma unique, censé être explicatif d’autre part. Certes, l’éthologie animale, dans le détail de sa démarche, est forcée d’être attentive à mille nuances ; certes, elle est conduit à souligner qu’il y a des lacunes dans le « programme » phyléthénique, lacunes qui rendent possibles
l'empreinte (Prägung), et plus loin l'apprentissage, voire même l'apparition, de comportements non spécialisés c'est-à-dire non programmés, et par là la possibilité de la domestication, à commencer par l'auto-domestication de l'homme ; certes, l'éthologie est une science parce qu'elle est en mesure de rencontrer, plus ou moins bien, la complexité des faits. Mais elle est incontestablement une métaphysique quand, devant les énigmes qu'elle rencontre et dont la plus frappante est celle que fournit l'éthologie comparée, elle s'empresse d'en proposer une « explication » selon le « modèle » cybernétique — drôle de pilote que ce pilote aveugle qui bricole au gré des circonstances, des rencontres hasardeuses de la phylogénèse et des modifications de l'environnement. Il n'empêche que ce « modèle » est cohérent, et même plus, « conséquent » : il est devenu aujourd'hui une sorte de paradigme qui donne d'ailleurs lieu à toutes sortes de délires idéologiques. Et c'est ce paradigme, qui met en regard, dans la même forme nouvelle d'autarcie, animaux sauvages et dieu, qui est inquérant. Et d'autre part, encore une fois, nous n'avons nul moyen de pénétrer l'animal sauvage de l'intérieur, comme si, donc, le paradigme était là pour cacher ou « civiliser », en quelque sorte, l'impossible métaphysique que l'animalité constitue pour nous.

Cette inquiétude ne peut que sortir renforcée si l'on prend acte du fait que le paradigme en question, loin de nous ramener à la question du politique comme, chez Aristote, à la question de la tyrannie, se pose en réalité comme alibi de la tyrannie moderne, comme la plus fantastique et la plus épouvantable perversion qui puisse se concevoir de la raison. Car la tyrannie moderne n'est pas plus « rationnelle » que tout autre tyrannie, elle pousse même l'« irrationalité » à son comble — les exemples des totalitarismes l'ont tragiquement montré dans notre siècle de fer, de feu et de sang, mais elle se pare des attributs de la rationalité. Certes, il y a quelque chose de « machinique » et d'aveugle dans cette forme nouvelle de la tyrannie que l'on appelle la totalité ; certes, il y a en elle quelque chose de pathologique et de pathogène qui tend à réduire l'humanité au rang d'une espèce animale, mais c'est aussi en allant puiser dans des ressources bien plus obscures et bien plus profondes, peut-être inhumaines, de l'humanité, à distance irremédiable de l'autarcie animale et de l'autarcie divine. En ce sens aussi, si l'humain est politique, le totalitarisme, quoi qu'en ait dit, est lui aussi très profondément politique, même s'il tend rapidement à occulter toute possibilité de débat politique. Et si le parallèle moderne entre les animaux et le(s) dieu(x) tient toujours, quoique autrement que chez Aristote, c'est pour nous renvoyer encore plus décidément à l'énigme que nous sommes nous-mêmes pour nous-mêmes. La critique de la tyrannie moderne est encore à reprendre, et autrement que dans le cadre posé par Aristote. Sorte de solitude tragique, à la manière d'Euripide, mais formidablement amplifiée puisque, désormais, elle est à l'échelle cosmique, à l'écart des représentations que nous pouvons nous faire de la nature. Le destin moderne est toujours, à chaque fois, d'avoir tout à repenser. Y compris les animaux sauvages et les dieux.

RÉSUMÉ

Il s'agit ici de scruter l'équivalent contemporain du parallèle entre les animaux et les dieux posé par Aristote dans la Politique, et par là, de remettre en perspective les présupposés métaphysiques de l'éthologie animale d'aujourd'hui : à une nature qui bricole répond en fait un dieu anonyme et machinal.

Mots-clés : dieux, animaux, mythologie, Gestell, cybernétique, éthologie, psychopathologie.

ABSTRACT

The question is to scrutinize the contemporaneous equivalent of the parallelism between animals and gods posed by Aristotle in Politics. And therefrom, to see in another perspective the metaphysical presuppositions of the to-day animal ethology; to a trifling nature corresponds as a matter of fact an anonymous an mechanical god.

Key-words: gods, animals, mythology, Gestell, cybernetics, ethology, psychopathology.