



HAL
open science

L'esprit et le langage sont-ils venus aux bêtes dans l'antiquité? D'Aristote à la polémique entre stoïciens et néo-académiciens. (exemplier)

Jean-Louis Labarrière

► To cite this version:

Jean-Louis Labarrière. L'esprit et le langage sont-ils venus aux bêtes dans l'antiquité? D'Aristote à la polémique entre stoïciens et néo-académiciens. (exemplier). Représentations du langage et représentations de l'esprit., Laboratoire Histoire des théories linguistiques, Aug 2015, Hyères, France. hal-03388381

HAL Id: hal-03388381

<https://hal.science/hal-03388381>

Submitted on 22 Oct 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jean-Louis Labarrière

L'esprit et le langage sont-ils venus aux bêtes dans l'antiquité ?

(clin d'œil à Joëlle Proust)

D'Aristote à la polémique entre stoïciens et néo-académiciens.

Si nous voulons savoir ce qu'est l'homme, nous devons savoir d'abord ce qu'est l'animal.

Sextus Empiricus (*M.*, VIII, 87)

Celui qui comprendrait le babouin en ferait plus pour la Métaphysique que Locke.

Darwin, *Cahier M.*, p. 84*

A. Points de départ

I. Un premier point de départ possible

Afin de mettre en perspective la polémique qui opposa les Stoïciens et les Néo-Académiciens sur la possession du *logos* par les animaux, je rapporterai tout d'abord une anecdote contée par Plutarque et Élien au sujet de Cléanthe :

T1 Malgré ses forts arguments à l'encontre, Cléanthe d'Assos fut contre son gré contraint de concéder que les animaux aussi ne sont pas dénués de raisonnement (*tou logismou mē diamartanein*), ainsi que le montre, dit-on, cette histoire. Un jour donc, tout à son loisir, Cléanthe était assis. Un grand nombre de fourmis se trouvaient à ses pieds et il observa donc comment quelques unes d'entre elles emportèrent une fourmi morte en dehors de la colonne (*atrapos* : sentier) vers le nid d'autres fourmis qui n'étaient pas de leur parenté. Elles s'arrêtèrent au bord < du nid > avec le cadavre et alors les autres fourmis se hissèrent vers elles et se réunirent avec les étrangères comme si c'était en vue de quelque chose (*suniontas tois xenois hōs epi tini*), puis elles redescendirent, et cela un très grand nombre de fois. Voilà qui s'acheva en apportant une larve (*skōlēka*), comme si c'était une rançon (*hoionei lutra*), alors les premières l'acceptèrent et abandonnèrent le cadavre qu'elles avaient conduit < jusque-là >, tandis que les dernières l'accueillirent avec joie (*asmenōs*), comme si (*hōs*) elles recevaient un fils ou un frère. Que dit donc Hésiode à cela, lui qui dit que Zeus distingua les diverses natures et donc " que les poissons, les fauves, les oiseaux ailés se dévorent puisqu'il n'est point de justice parmi eux ; mais aux hommes, Zeus a fait don de la justice " (Élien, *De natura animalium*, VI, 50)

II. Un deuxième point de départ possible

T2 Mais les Dogmatiques restent sourds à chacune de ces objections (*celles au sujet de l'existence du signe*), et afin d'établir le contraire ils disent que l'homme ne diffère pas par le discours proféré (*logos prophorikos*) des animaux irrationnels (car les corbeaux, les perroquets et les pies profèrent des sons articulés), mais par le discours intérieur (*logos endiathetos*), pas plus qu'il n'en diffère seulement par la simple présentation (*tēi haplēi monon phantasiāi*) (car ceux-ci ont aussi la présentation), mais par la discursive et synthétisante (*tēi metabatikēi kai sunthetikēi*). Cela revient à sa possession de l'idée de conséquence (*ennoian akolouthias*) par laquelle il se saisit immédiatement du concept de signe (*sēmeiou noēsin*). Car le signe est lui-même de la forme : « si ceci, alors cela ». Donc l'existence du signe suit de la nature et de la constitution de l'homme.

(Sextus Empiricus, *M.*, VIII, 275-276)

III. Un troisième point de départ possible: la Providence

T3 [les bêtes sans raison] ont-elles conscience de ce qui leur arrive? Non pas; c'est que l'usage (*khreōsis*) et la conscience (*parakolouthesis*, "intelligence réfléchie") sont choses différentes; Dieu a besoin des bêtes qui ont l'usage de leurs représentations (*phantasiāi*), mais aussi de nous qui prenons conscience de cette usage [...] Car, à constitution différente, les fonctions et les fins sont différentes.

(Épictète, *Entretiens*, I, 6, 13-16; trad. Bréhier)

* Locke avait initialement écrit *will* puis il l'a biffé au profit de *would*. Je laisse ouverte la question de savoir si Darwin ironise aux dépens de Locke, ou si, en bon anglais, il estime que si celui-ci en a déjà fait pas mal pour/contre la métaphysique, celui qui comprendrait le babouin en ferait encore plus et de manière franchement décisive.

IV. Un quatrième point de départ, et qui sera le bon : Porphyre (*Abst.*, III, 7-1) rapporte qu'Aristote dit quelque part (*pou*) qu'entre le *logos prophorikos* et le *logos endiathetos* la différence n'est pas essentielle, qu'elle ne réside pas dans l'*ousia*, mais qu'elle est seulement entre le plus et le moins. Or, c'est totalement faux ! D'où ma question : où en sommes-nous venus pour proférer de telles aberrations ?

B. Aristote

Rappel 1: entre le quart et le tiers des travaux d'Aristote qui nous sont parvenus sont des travaux de "biologie" et plus proprement de zoologie

Rappel 2: Si l'homme est bien le seul (*monon*) à posséder le *logos*, "les autres animaux (*ta alla zôa*)" n'en possèdent pas moins, pour certains, des capacités cognitives développées, des formes de communication langagières par "signes (*semeion*)" et une forme d'intelligence "pratique"

Rappel 3:

T4 Cette fonction <nutrition, dépérissement et croissance> peut être donnée indépendamment des autres <sensation, mouvement et repos selon le lieu, pensée>, mais à l'inverse celles-ci ne peuvent, chez les êtres mortels (*en tois thnêtois*), être séparées de celles-là. C'est évident chez les plantes : elles ne possèdent en effet aucune autre puissance de l'âme. C'est donc grâce à ce principe (*archê*) que la vie appartient aux vivants (*huparchei tois zôsi*), tandis que l'animal (*zôon*) n'est constitué primitivement que de la sensation (*aisthêsîn prôtôn*). La preuve en est qu'aux êtres privés de mouvement et de motricité selon le lieu, mais doués de sensation, nous donnons le nom d'animaux (*zôa legomen*), et non pas seulement de vivants (*hou zên monon*). (*DA II*, 2, 413 a31-b4 ; trad Barbotin, CUF, Paris 1966)

Rappel 4: Aristote s'intéresse surtout aux différentes formes de capacités cognitives et d'intelligence chez les autres animaux plutôt qu'à l'opposition globale entre l'homme et les autres animaux

T5 Par nature donc, les animaux naissent (*gignetai*) en possédant la sensation, mais à partir de celle-ci, chez certains d'entre eux, la mémoire ne se forme (*eggignetai*) pas, tandis que chez d'autres elle se forme. Et c'est pourquoi ces derniers sont plus intelligents et plus capables d'apprendre (*phronimôtera kai mathêtikôtera*) que ceux qui ne sont pas capables de se souvenir ; sont intelligents, d'une part, sans <être capables d'> apprendre (*aneu tou manthanein*), tous ceux qui ne sont pas capables d'entendre les sons (*mê dunata tôn psophôn akouein*), comme les abeilles et, s'il s'en trouve, tout autre genre semblable d'animaux ; apprennent (*manthanei*), d'autre part, tous ceux qui, en plus de la mémoire, possèdent cette sensation ; mais les autres animaux vivent de leurs représentations et de leurs souvenirs, et participent peu à l'expérience (*empeirias de metechei mikron*) ; tandis que le genre des hommes <a

T6 <Tous les animaux> possèdent une capacité innée de discrimination (*dunamin sumphuton kritikên*), qu'on appelle sensation ; mais la sensation étant présente, chez certains des animaux se forme une persistance de l'impression sensible (*eggignetai monê tou aisthêmatos*), tandis qu'elle ne se forme pas chez d'autres. Pour ceux donc chez qui elle ne se forme pas, ou bien absolument, ou bien au sujet de quoi elle ne se forme pas, il n'y a pour ceux-là aucune con-naissance (*gnôsis*) en dehors de la sensation ; mais chez ceux qui la ressentent (*en hois aisthanomenois*), il est possible de conserver quelque chose d'un (*hen ti*) dans l'âme. Et quand beaucoup de choses semblables se sont produites (*genomenôn*), il apparaît alors une certaine différence (*êdê diaphora tis ginetai*), de sorte que chez certains il naît une notion (*logon*) à partir de la rétention de choses semblables, mais pas pour d'autres.

part> à l'art et aux raisonnements (*technêi kai logismois*). De la mémoire naît en effet l'expérience chez les hommes. Car les souvenirs répétés de la même chose mènent à terme (*apotelousin*) la possibilité d'une expérience unifiée (*mias empeirias*). L'expérience semble donc être à peu près semblable à l'art et à la science, mais l'art et la science adviennent aux hommes à travers (*dia*) l'expérience ; car l'expérience a produit l'art, comme dit Polos, en le disant avec raison, et l'inexpérience, la chance (*tuchên*). L'art naît lorsque des multiples notions d'expérience (*ek tôn pollôn tês empeirias ennoêmatôn*) se produit un unique jugement universel au sujet des cas semblables (*mia katholou genetai peri tôn homoiôn hupolêpsis*).

(*Métaphysique*, A, 1, 980 a 27-981 a 7)

De la sensation naît donc la mémoire, comme nous venons de le dire, et de la mémoire souvent répétée de la même chose, naît l'expérience ; car les souvenirs multiples en nombre constituent une expérience unifiée (*empeiria mia estin*). Et de l'ex-périence, ou de l'universel tout entier stabilisé dans l'âme (*ek pantos êremêsantos tou katholou en têi psuchêi*), de l'un en dehors de la multiplicité (*tou henos para ta polla*), qui est un et même en toute chose, naît le principe (*archê*) de l'art et de la science — de l'art s'il s'agit du devenir, de la science s'il s'agit de l'être.

(*Seconds Analytiques*, II, 19, 99 b 35-100 a 9)

T7 C'est pourquoi il est évident (*dioti dêlon*) que l'homme est un animal politique (*politikon zôon*) plus que (*mallon*) n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire (*pasês melittês kai pantos agelaiou zôou*). Car, comme nous le disons, la nature ne fait en rien en vain ; or seul parmi les animaux l'homme a un langage (*logos*). Certes la voix (*phônê*) est le signe (*esti sêmeion*) du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'avoir la sensation (*aisthêsîn echein*) du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement (*sêmeinein allêlois*). Mais le langage existe en vue de manifester (*epi tô dêloun*) l'avantageux et le nuisible, et par suite le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre (*idion*) aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls (*monon*) ils aient la sensation (*aisthêsîn echein*) du bien et du mal, du juste et de l'injuste et des autres <notions de ce genre>. Or avoir de telles <notions> en commun (*toutôn koinônia*) c'est ce qui fait une famille et une cité (*oikian kai polin*).

(*Pol.*, I, 2, 1253 a 7-18 ; trad. P. Pellegrin 1990 [périmée] légèrement modifiée ; nouvelle trad = GF, 2015)

T8 L'ouïe <existe> afin que quelque chose puisse lui [= à l'animal] être signifié (*sêmeinêtai ti autôi*), et la langue (*glôttan*)¹ afin qu'il signifie quelque chose à un autre (*sêmeinêi heterôi ti*).

(*D.A.*, III, 13, 435 b 24-25)

T9 Tout son (*pas psophos*) émis par un animal n'est pas une voix (*phônê*), comme nous l'avons dit (car on peut bien produire un son avec la langue, ou en toussant), mais il faut que le « frappeur » (*tupton*)² soit animé (*empsychon*) et avec une certaine représentation (*meta phantasias tinos*) ; car la voix est un certain son significatif (*sêmantikos tis psophos*), et non <le son> de l'air inspiré, comme la toux.

(*D.A.*, II, 8, 420 b 29-34)

T10 La nature se sert de l'air respiré (*tôi anapneomenôi katachrêtai*) pour deux fonctions (*epi duo erga*), comme < elle se sert > de la langue (*têi glôttêi*) pour le goût (*tên geusin*) et l'articulation (*tên dialekton*)³, le goût étant nécessaire (*anankaion*) (et c'est pourquoi il appartient à un plus grand nombre), tandis que la faculté de communication (*hermêneia*) existe en vue du bien (*heneken tou eu*), de même < elle se sert > du souffle (*tôi pneumati*) pour la chaleur interne comme quelque chose de nécessaire (on en dira la cause dans d'autres lieux) et pour la voix (*tên phônên*), qui est possédée en vue du bien. Or l'instrument en vue de la respiration c'est le pharynx (*pharugx*) ; et cette partie n'existe qu'en vue d'une autre, le poumon (*pneumôn*).

(*D.A.*, II, 8, 420 b 16-24)

T11 <Les oiseaux> les plus petits ont de nombreuses voix (*poluphônoi*). Tous les oiseaux se servent de la langue pour communiquer entre eux (*pros hermêneian allêlois*), mais certains plus que d'autres, au point qu'il semble y

¹ Est-il besoin de préciser qu'il s'agit bien entendu de l'organe et non de ce qu'en linguistique structurale on appelle « la langue » ?

² Qu'on me pardonne cette traduction peut-être abrupte de *tupton* par « frappeur », terme qui désigne ici aussi bien l'organe que le possesseur de l'organe qui produit le choc dans l'air, mais il s'agit bien, en tout ce chapitre du traité *De l'âme*, II, 8, d'une « acoustique des chocs », ce qui vaut aussi pour le *tuptomenon*, le « frappé ».

³ Je traduis ici *dialektos* par « articulation » car il s'agit bien de l'articulation de la voix par la langue.

avoir chez certains une instruction des uns vis-à-vis des autres (*ep'eniôn...mathêsîn par'allêlôn*) ; il en a été parlé dans l'*Histoire des animaux*.

(P.A., II, 17, 660 a 34-b 2)

T12 L'homme surtout (*malista*) a la langue déliée (*apolelumenên*), la plus molle (*malakôtatên*) et large (*plateian*), afin qu'elle puisse accomplir ses deux fonctions, celle en vue de la sensation des saveurs (l'homme est en effet celui qui a la sensation la plus délicate [*euaisthétotatos*] parmi tous les autres animaux, et la langue molle <est la plus sensible> ; car elle est la plus apte au toucher [*haptikôtatê*], or le goût est une sorte de toucher), et pour celle en vue de l'articulation des éléments phoniques (*pros tèn tôn grammatôn diarthrôsin*) et en vue du langage (*pros ton logon*), il lui sert aussi d'être large et molle. En effet, c'est surtout (*malista*) parce qu'elle est telle et qu'elle est déliée qu'elle est capable de combiner et de prononcer (*sustellein kai proballein*) toutes sortes d'éléments phoniques. On le voit bien avec ceux chez qui la langue n'est que peu déliée : ils balbutient et bégayent (*psellizontai kai traulizousi*), ce qui est dû à un manque d'éléments phoniques. La langue étant large, elle peut être aussi étroite, car le petit est dans le grand, mais non le grand dans le petit⁴. Et c'est pourquoi, parmi les oiseaux, ceux qui émettent le mieux les éléments phoniques (*malista phtheggomenoi grammata*) sont ceux qui ont la langue plus large que les autres. D'un autre côté, les quadrupèdes vivipares sanguins ont une médiocre articulation de la voix (*bracheian tês phônês diarthrôsin*) ; c'est parce qu'ils ont la langue dure, épaisse et non déliée. Certains des oiseaux ont de nombreuses voix (*poluphônoi*), et ceux qui ont des serres ont la langue plus large. Mais ce sont les plus petits qui ont les voix <les plus> nombreuses. Tous se servent de la langue pour communiquer entre eux (*pros hermêneian allêlois*), mais les uns le font mieux que (*mallon*) d'autres, au point qu'il semble (*dokein*) y avoir une instruction (*mathêsis*) des uns vis-à-vis des autres ; nous en avons parlé dans l'*Histoire des animaux*.

(P.A., II, 17, 660 a 17-b 2)

T13 Les voix (*phônai*) et les langages (*dialektoi*) diffèrent selon les lieux (*kata tous topous*). D'un côté, la voix se caractérise surtout par l'aigu et le grave, et de l'autre sa forme (*eidôs*) ne diffère en rien dans les mêmes genres ; mais la voix dans les sons articulés (*arthrois*), qu'on pourrait appeler une sorte de langage (*tis hôspêr dialekton eipeien*), diffère d'un genre d'animal à l'autre et, au sein d'un même genre, elle diffère selon les lieux, par exemple, chez les perdrix, les unes cacabent (*kakkabizousin*), les autres crient (*trizousin*). Et parmi les petits oiseaux, certains n'émettent pas la même voix dans le chant que leurs parents, s'ils ont été élevés loin d'eux et qu'ils ont entendu d'autres oiseaux chanteurs. On a même déjà vu une femelle rossignol enseignant (*prodidaskousa*) à un oisillon, comme si le *dialektos* et la *phônê* n'étaient pas de même par nature (*hôs ouch homoiôs phusei*) et que le premier pouvait être façonné (*endechomenon plattesthai*).

(*Histoire des animaux*, IV, 9, 536 b 8-19)

La voix et le signe : brève histoire de la linguistique aristotélicienne (clin d'œil à Robbins)

Rappelons pour commencer, brièvement puisque c'est le plus connu, la nature de la différence entre les sons significatifs de la voix des animaux et les symboles du langage humain⁵.

T14 Un nom (*onoma*) est un son vocal significatif par convention (*phônê sêmantikê kata sunthêkên*), sans temps, et dont aucune partie (*meros*) n'est significative séparément (*sêmantikon kechorismenon*)...« Par convention », <dis-je>, parce qu'aucun des noms ne l'est par nature (*phusei*), mais seulement quand il devient un symbole (*all'hotan genetai sumbolon*) ; puisque même lorsque des sons inarticulés (*agrammatoi psophoi*), comme ceux des bêtes, manifestent bien quelque chose (*dêlousi ge ti*), aucun d'entre eux n'est un nom.

(*Int.*, 2, 16 a 19-21 et 26-29)⁶

⁴ On voit par cette explication ce qu'Aristote entend par large, *platus*, et pourquoi cette qualité, liée à la mollesse de la langue, entraîne qu'elle soit déliée, libre. La langue doit être en effet capable de se conformer de diverses façons et, pour ce faire, elle doit être modelable, façonnable. On se souviendra donc que *plassô* est le verbe qu'emploie Hésiode pour décrire l'action de Prométhée lorsqu'il fabrique Pandora (*Les Travaux et les Jours*, v. 70), et que c'est du même verbe dont use Platon lorsqu'il soutient que l'éducation doit commencer dès la plus tendre enfance parce que c'est alors que l'on façonne le mieux l'enfant (*Rép.*, III, 377 b-c).

⁵ L'une des études les plus documentées de l'analyse grammaticale chez les Anciens, et notamment chez Platon et Aristote, est celle de Belardi (1985). En ce qui concerne plus particulièrement la *Poétique*, 20, qui aborde longuement cette question, on se reportera également au savant commentaire de Dupont-Roc et Lallot (1980 : 314-339). Il a déjà été reconnu que l'analyse grammaticale, ou « linguistique », d'Aristote n'avait rien à envier à la théorie de la double articulation chère à Martinet, voir Belardi (1985 : 91-97), Granger (1976 : 32-37), voire Mounin (1971 : 59).

⁶ J'ai à dessein traduit de façon un peu perverse le verbe *dêloô* qui signifie littéralement « rendre visible », au sens de « montrer quelque chose », par « manifester », alors qu'on aurait tout aussi bien pu le rendre par « désigner », « indiquer », ou « signifier » (*reveal* chez Ackrill, 1963). En effet, comme l'a justement montré Aubenque (1972³ : 106-118), Aristote se sert aussi de ce verbe pour désigner la fonction propre

Avant de poursuivre, rappelons encore pour mémoire que le verbe (*rhêma*), qui est en lui-même un nom (*onoma*), ajoute à sa propre signification celle du temps (*Int.*, 3, 16 b 6-10 ; *Poét.*, 20, 1457 a 14-15), et qu'un *logos*, phrase ou énoncé, est composé de parties en elles-mêmes significatives, les noms ou verbes (*Int.*, 4, 16 b 26-30 ; *Poét.*, 1457 a 23-30). Mais le plus important pour ce qui nous occupe est que l'unité sémantique minimale du langage humain soit un nom (*onoma*) dont la signification symbolique et non naturelle provienne du fait qu'il est « une voix composée signifiante (*phônê sunthetê sêmantikê*) dont aucune partie n'est signifiante par elle-même » (*Poét.*, 20, 1457 a 10-11). En effet, si le mode de signification naturel peut être qualifié d'« instrumental » ou d'« organique » (*hôs organon*, *Int.*, 4, 17 a 1) par opposition au mode de signification conventionnel, c'est bien parce qu'il n'a apparemment rien d'« artificiel ». Or c'est à ce point que s'introduit une autre notion dont nous allons devoir nous expliquer quelque peu, celle d'articulation, car la liaison entre articulation et composition ne va pas *a priori* de soi (Ackrill, 1963 : 117). L'*onoma* est donc divisible parce que composé et il l'est même doublement puisqu'il se divise en syllabes qui, à leur tour, se divisent en lettres ou éléments (*gramma, stoicheion*, *Poét.*, 20, 1456 b 22-38). En effet, ces sons non significatifs par eux-mêmes que sont les syllabes ont un caractère qui est pour nous de la plus grande importance : les syllabes sont composées de « lettres » (nous sommes à vrai dire bien proches des « phonèmes ») appelées « éléments » parce que l'analyse ou la division ne peut remonter au-delà de cet indivisible ou inanalysable (*adiaretos*) qui ne signifie rien et qui n'est qu'un son destiné à entrer dans la composition d'un son composé, lequel est alors articulé parce que composé.

Nous pouvons ainsi saisir la différence fondamentale entre les sons significatifs des animaux qui sont de simples « signes » (nous parlerions sans doute aujourd'hui de « signaux ») et les sons significatifs des êtres humains qu'Aristote appellent « symboles » (nous les qualifierions sans doute plutôt de « signes »). Si les animaux émettent bien des sons indivisibles, Aristote refuse de les considérer comme des lettres ou éléments (*Poét.*, 20, 1456 b 24) car du fait qu'ils signifient immédiatement par eux-mêmes, il n'est pas dans leur nature d'entrer dans la composition d'un son significatif. On les tiendra donc pour « inarticulés » puisque, selon la juste traduction d'*agrammatoi psophoi* donnée par Dupont-Roc et Lallot (1980 : 318-319), ce sont des « sons non analysables en lettres » (même si, grâce à notre alphabet, nous pouvons bien les transcrire). L'articulation du langage ne vise donc pas seulement un enchaînement de sons significatifs et indivisibles, mais plus précisément ce que Martinet a appelé la « double articulation » : la voix animale sera dite inarticulée parce qu'elle ne met pas en œuvre l'articulation « matérielle » des éléments et syllabes destinée à l'articulation « sémantique » des mots, noms ou verbes. De ce point de vue on ne devrait donc pouvoir dire qu'il n'y a jamais, au mieux, qu'une articulation « simple » chez les animaux, ce qui sera l'une des conclusions de la prochaine section.

En résumé, l'unité sémantique minimale n'est pas de même nature dans la *phônê* et dans le *logos*. Ici, les sons indivisibles signifient immédiatement — c'est-à-dire naturellement — et par eux-mêmes ; les unités sémantiques, qu'Aristote nomme « signes », y sont inarticulées et non composées. Là, les sons indivisibles ne signifient rien par eux-mêmes : ce sont des « éléments » destinés à former des « syllabes », elles-mêmes destinées à entrer dans la composition des mots ; les unités sémantiques, qu'Aristote nomme « symboles », y sont articulées et composées. On peut dès lors comprendre, même si cela ne règle pas tout, qu'Aristote puisse si aisément passer de l'articulation-composition à la convention : les unités sémantiques, composées de sons non significatifs par eux-mêmes, ne sont telles que pour qui les reconnaît telles. L'exemple des langues étrangères, auxquelles nous n'entendons rien si nous ne les avons apprises, montrent d'ailleurs que les hommes peuvent composer et articuler autrement que nous ne le faisons dans notre langue maternelle. Il est donc raisonnable de croire que si la nature a effectivement présidé aux conditions « matérielles » de l'articulation-composition (nous verrons que c'est peut-être cela qui permet d'attribuer à certains animaux une forme de *dialektos*), elle n'a pas fait de même en ce qui concerne la signification, laquelle relève donc bien d'une convention.

du langage humain, notamment dans la *Politique*, I, 2, 1253 a 14, où il distingue le *logos* de la *phônê* (voir aussi *Rhét.*, III, 2, 1404 b 1, qui est le texte sur lequel Aubenque s'appuie), et il n'y a donc lieu, puisque le Stagirite se sert aussi de ce terme pour caractériser la fonction des sons inarticulés des bêtes, ni de s'appuyer sur ce terme pour accorder au langage humain une prétendue fonction de « dévoilement » des choses par celui-ci (c'est ce qu'entend dénoncer Aubenque), ni, comme on pourrait être tenté de le faire, de s'appuyer sur l'occurrence de ce terme dans la *Politique* pour opposer le *logos* à la *phônê* (c'est ce que je veux souligner). Or, comme les traducteurs français de la *Politique* se servent du verbe « manifester », soit pour traduire le verbe *sêmainô* qui va avec la *phônê* (Aubonnet), soit pour traduire l'expression *epi tô dêloun* (voir supra T7 qui va avec le *logos* (Pellegrin), j'ai donc à dessein et perversément user de « manifester » dans ce passage du traité *De l'interprétation* – Tricot recourt respectivement à « indiquer » ou à « signifier » pour la *phônê* et à « exprimer » pour le *logos*, ce dernier terme étant également employé par Aubonnet... mais pour traduire l'expression *esti sêmeion* (voir de nouveau T7) qu'Aristote accole à la *phônê* ! On notera encore que lorsque Aristote fait allusion à la désertion par les corbeaux des abords d'Athènes et du Péloponnèse, il écrit qu'ils le firent « *hôs echontôn aisthêsîn tina tês par'allêlôn dêlôseôs*, H.A., IX, 31, 618 b 16-17 » Phrase bien malaisée à traduire et rendue en français par « ce qui tendrait à faire croire que ces oiseaux possèdent une sorte de sens pour échanger des informations » (Tricot) ; « comme s'ils avaient un moyen de percevoir des signes échangés entre eux » (Louis) ; « comme s'ils avaient un sens de la communication mutuelle » (Bertier). Quoi qu'il en soit, on notera de nouveau qu'il s'agit bien d'un phénomène se passant entre les uns et les autres (*par'allêlôn*).

T15 [...] le toucher et le goût appartiennent nécessairement à tous <les animaux>, le toucher pour la raison donnée dans le traité *De l'âme*, le goût à cause de la nourriture ; car c'est le goût qui discerne (*diakrinei*) par lui-même l'agréable du désagréable pour ce qui concerne la nourriture, de telle sorte que l'un est poursuivi et l'autre fui ; et, en général, la saveur est l'affection du nutritif (*tou threptikou pathos*). Quant aux sens qui perçoivent à travers un milieu extérieur (*dia exôthen*), comme l'odorat, l'ouïe et la vue, chez les animaux qui se meuvent, ils leur appartiennent à tous en vue de leur conservation (*sôtêrias heneken*), afin qu'après avoir aperçu (*proaisthanomena*) leur nourriture, ils la recherchent et fuient ce qui est mauvais et dangereux, mais pour ceux qui sont doués d'intelligence (*phronéseôs*), <ces sens> existent en vue du bien (*tou eu heneka*) ; car ils font connaître de nombreuses différences (*pollas eisaggelousi diaphoras*), à partir desquelles provient l'intelligence (*phronêsis*) des choses intelligibles (*noêtôn*) et des actions à faire (*praktôn*). Parmi les facultés, en elle-même et pour les nécessités <de la vie> (*pros ta anankaia*) la vue est la meilleure, mais pour la pensée (*pros de noun*) et par accident, c'est l'ouïe. En effet, la faculté de la vue nous fait connaître des différences nombreuses et de toutes sortes (*diaphoras pollas kai pantodapas*) parce que tous les corps possèdent une couleur, de telle sorte que c'est surtout (*malista*) par elle que les <sensibles> communs sont sentis (*ta koina aisthanesthai*) (j'entends par <sensibles> communs, la forme et la grandeur, le mouvement, le nombre) ; l'ouïe, pour sa part, fait seulement connaître les différences de son (*tas tou psophou diaphoras monon*), et, pour quelques uns (*oligois*), les différences de voix (*tas tês phônês*). Mais l'ouïe, par accident, contribue pour une très grande part à l'intelligence (*pros phronêsin*)...

(*De la sensation et des sensibles*, 1, 436 b 13 - 437 a 12)

T16 Quelques uns [des autres animaux] participent d'autre part à une certaine capacité aussi bien d'apprendre que s'enseigner (*kai mathêseôs kai disdaskalias*), que les leçons viennent de leurs semblables ou des hommes : ce sont tous ceux qui ont en partage la faculté d'entendre (*akoês*), c'est à dire ceux qui non seulement perçoivent les différences (*tas diaphoras*) entre les sons (*tôn pspôphôn*), mais qui distinguent aussi les divers sens de signes (*tôn sêmeiôn*).

(*H.A.*, IX, 1, 608 a 17-21 ; trad. P. Louis, 1969)

C. Logos endiathetos et logos prophorikos

Rappel 1: Sources historiques ou littéraires de la polémique = dans un ordre que j'espère chronologique : Philon d'Alexandrie, *Alexander* ou *De Animalibus, de Providentia* ; Plutarque, *de Sollertia Animalium, Bruta Animalia Ratione sive Gryllus, de Esu Carnium Orationes* ; Sextus Empiricus, *Hypotyposes Pyrrhoniennes*, I, 62-78, *Adversus Mathematicos*, VIII, 275-276 et 285-288 ; Porphyre, *de Abstinentia*, III⁷. Donc des textes datant du Ier au IVème siècle de notre ère.

NB Le titre du traité de Plutarque, *De Sollertia Animalium*, est un titre trompeur et résumé en latin, qui est en grec « Quels animaux (*potera tôn zôion*) sont les plus avisés (*phronimôtera*), ceux de la terre (*chersaia*), ou ceux de l'eau (*enudra*) ? (trad Amyiot). Voilà qui montre que le débat était devenu "académique" et quelque peu "rhétorique".

Rappel 2: La polémique entre néoacadémiciens (ou "Académie sceptique") et stoïciens se déroula, pour ce que nous en savons principalement entre les IIIème (probablement dès Carnéade) et Ier siècles av. J.-C. À travers la question de la possession ou non du *logos endiathetos* par les autres animaux que l'homme, c'est en fait celle de leur intelligence, voire de leur raison, qui est posée. Les stoïciens, "anticipant" Descartes et son hypothèse de l'animal-machine, soutenaient que le pseudo art des animaux montre tout au contraire que tout se fait en eux automatiquement (*tetagmenôs*), donc qu'ils ne possèdent pas le *logos endiathetos* même si certains d'entre eux peuvent bien posséder le *logos prophorikos*, tandis

⁷On se reportera à la seconde partie de la notice de M. Patillon pour prendre la mesure de la grande communauté argumentative de ces différents textes, et tout particulièrement à son tableau synoptique (p. 143 de l'édition du *de Abstinentia* aux Belles-Lettres, 1979, Paris ; ce qui ne signifie pas que je partage ses conclusions).

que les néoacadémiciens "sceptiques" cherchaient à enfoncer un coin dans le dogmatisme des stoïciens en leur disant, somme toute: "Mais qu'en savez-vous donc? Que savez-vous au sujet des représentations (*phantasiai*) que peuvent posséder les animaux? Comment pouvez-vous affirmer qu'elles ne sont pas aussi fiables que les nôtres?" D'où mes quatre points de départ possibles et mes T1 et T2.

NB C'est ce qui donnera naissance, plus tard, au thème de la *philautia*, "égoïsme", des stoïciens chez leurs virulents critiques Plutarque, Porphyre, mais aussi Alexandre, le neveu de Philon d'Alexandrie que celui-ci met en scène dans le dialogue du même nom et où il le critique fortement.

T17 Ceux qui étudient l'histoire des animaux font bien d'autres affirmations relatives aux vertus et aux vices qu'ils trouvent chez eux. Je songe ici à ceux qui ont coutume de parler abondamment sans principes et d'une façon insupportable. Il existe assez de preuves pour qui veut entreprendre de réfuter leurs prémisses. Les animaux ne font rien avec préméditation comme l'effet d'un choix délibéré. Bien que certains de leurs actes ressemblent à ceux de l'homme, ils les accomplissent sans penser (*sine intellectu*)⁸. Selon la constitution première de la nature, ils répandent partout leur progéniture selon leur espèce » (Philon d'Alexandrie, *Alexander* ou *De animalibus*, §97).

T18 Chrysippe soutenait que lorsqu'un chien poursuit un animal et que la piste qu'il suit débouche sur trois chemins cachés par un buisson, le chien fait usage du cinquième indémontrable, soit d'un raisonnement en forme de « si...alors », puisqu'après avoir reniflé les deux premiers chemins, le chien choisit le troisième sans le renifler⁹. Philon rejetait cet argument car il le trouvait, peut-être à raison pour le parti qu'il voulait défendre (les néoacadémiciens semblent s'en être emparé comme le montre Alexandre qui en était un symathisant), mais que pouvait-il bien signifier selon Chrysippe? Certainement pas que les animaux raisonnent! Quoi d'autre alors?

D. Science et apologétique: le déplacement du débat.

La reprise médio-platonicienne et plus encore néo-platonicienne montre à l'envi que lorsque la polémique entre stoïciens et néoacadémiciens fut rapportée, la question de la "raison animale" avait changé du tout au tout. Certes, les stoïciens pouvaient manier des arguments relatifs à la Providence (voire **T3** + Philon, *De la Providence*), mais leur problème était de séparer radicalement les humains des bêtes, pour les rapprocher des dieux avec lesquels ils forment une "communauté". Autrement dit, selon eux, l'homme n'est pas "entre bêtes et dieux", mais du côté des dieux! C'est ce que n'ont pas bien perçu leurs détracteurs, tout occupés à défendre la "cause des animaux", uniquement dans une perspective apologétique, voire en vue de recommander, comme Porphyre, une alimentation non-carnée pour les Sages...

Tel n'a jamais été le cas d'Aristote, dont il n'est pas exagéré de dire qu'il aborda la question en « scientifique », même s'il pensait aussi que l'étude des animaux pouvait révéler la perfection de la nature, révélation susceptible de « réserver à qui les étudie de merveilleuses jouissances » et de battre en brèche l'idée selon laquelle une telle étude serait méprisante (*PA*, 644 b 24 – 645 a 645 a 30 où Aristote cite Héraclite: "Entrez, les dieux sont aussi dans la cuisine!"). D'où cette enquête minutieuse et un luxe de détails qui peuvent paraître anecdotiques.

⁸ On ne doit pas s'étonner de trouver du latin « sous la plume » de Philon : le texte grec est perdu et il n'en reste qu'une traduction en arménien datant sans doute du VI^e siècle. C'est cette traduction qu'Aucher a traduit en latin dans son édition des traductions arméniennes de Philon (Venise, 1822).

⁹ Cf. Sextus, *H.P.*, I, 69-70 ; Plutarque, *Soll.*, 969A-B ; Philon, *Alex.*, §§ 45 et 84 ; Porphyre, *Abst.*, III, 6, 3-4 ; Élien, *N.A.*, VI, 59. On notera que Sextus, Plutarque et Porphyre parlent d'un choix entre trois chemins tandis que Philon n'en mentionne que deux. Assez curieusement, von Arnim, dans ses *SVF* (II, 726), n'a retenu que ces deux paragraphes de Philon.

Le malheur aura voulu que, dès l'Antiquité, on puisse considérer les nombreux exemples d'intelligence animale fournis par Aristote dans les livres VIII et IX de l'*Histoire des animaux* comme un recueil d'anecdotes ou de « faits merveilleux » dans lequel puiser à volonté. C'est ce qui explique l'usage singulier fait d'Aristote dans toutes les discussions sur l'intelligence des animaux : on pouvait s'en servir, comme le fait explicitement Cicéron dans le traité *De la nature des dieux*, II, 124-128, pour soutenir à la mode stoïcienne le merveilleux agencement de la nature et l'existence des dieux, mais on pouvait aussi en appeler à son autorité pour chercher à contredire les Stoïciens, quitte à forcer les textes ainsi qu'en témoigne Porphyre affirmant que, selon Aristote, la différence entre le « discours extérieur » et le « discours intérieur » n'est qu'une différence entre le plus et le moins (*Abst.*, III, 7-1). Or on aurait peine à trouver cet argument chez Aristote car s'il reconnaît certes que la voix des animaux, *phônê*, sert à communiquer les sensations de douleur et de plaisir, voire à avertir ses congénères d'un danger, et même qu'elle peut être articulée, voire s'apprendre, il ne la distingue pas moins toujours nettement du *logos*. Dans un cas comme dans l'autre donc, des arguments initialement construits pour servir une enquête sur les diverses formes d'intelligence chez les animaux deviennent des anecdotes, des historiettes, et il n'est malheureusement pas rare qu'ils soient encore trop souvent considérés comme tels.