

TROISIÈME SÉANCE

Suite à notre précédente leçon, après avoir préféré parler d'*espèce humaine* plutôt que de *genre humain*, nous préférons parler d'*animal* plutôt que de *bête* pour poursuivre notre interrogation sur l'homme et sa définition. Animal plutôt que bête car l'homme n'est ni une bête, ni bête. *Ni une bête* puisqu'une bête est un être qui, comme lui, appartient au règne animal, mais qui, justement, s'avère autre que lui, *ni bête* puisqu'il ne manque précisément pas d'intelligence. Reste que l'affaire n'est pas si aisée, étant donné que seul l'homme est capable de faire des bêtises, à commencer par en dire, en sorte que c'est d'abord de ce côté qu'il nous faut creuser.

-Le bête (pour ne pas dire "les")

Si le mot *bêtise* désigne le manque non seulement d'intelligence mais encore de jugement — par où se devine qu'il ne suffit pas de bien raisonner pour ne pas être bête, mais qu'il faut également bien décider —, il peut aussi désigner une action sans gravité ("pleurer pour une bêtise"), encore qu'il tende à renvoyer à des choses finalement très sérieuses : l'amour ("faire la bêtise" signifie "faire l'amour" et, par euphémisme, "faire une bêtise" veut dire se laisser séduire), sinon le crime (la locution "pas de bêtises" incite à être sage et à éviter le pire, qui peut justement arriver pour une question d'amour, fût-il propre).

On remarquera sans peine l'abondance de mots à notre disposition pour qualifier la bêtise des hommes puisque le paradoxe veut que jamais nous n'évoquions la bêtise des bêtes, non que nous sombrerions dans la tautologie, mais parce que nous tomberions dans la contradiction. Seule la bête qui estime ne pas en être une peut être dite *bête*, ou encore *débile*, *idiote*, *stupide*, *sotte*, *imbécile*, *tarée*, *crétine*, passons-en, et des pires quand on tombe dans la vulgarité ! Commençons par quelques éclaircissements tant la plupart de ces épithètes étaient loin d'avoir ce sens à l'origine.

Bête vient du latin *bestia*, qui signifie bien sûr "animal en général", et en particulier "bête féroce terrestre". Aussi est-on là loin du gentil simple d'esprit. D'ailleurs, pour dire la seule inintelligence d'un homme, il n'est surtout pas rare d'emprunter des noms d'animaux et même des noms d'oiseaux : "quel âne !", "quelle bécasse !", "quelle huître !", "quelle oie !". En vérité, la bêtise ne se limite pas au plancher des vaches étant donné qu'elle va jusque dans les airs et même sous les mers. En tout cas, le sens est bien là : celui qui n'est pas intelligent ne vaut guère mieux qu'un animal.

Si *débile* est utilisé familièrement comme synonyme de *bête*, il désigne pourtant en son premier sens l'homme qui manque de force, que ce soit sur un

plan physique ou sur un plan moral. Peut être débile la volonté aussi bien que l'âge, la voix aussi bien que la vue. L'adjectif est fréquent en médecine où l'on n'hésite pas à parler de maladies débilitantes, soit celles qui nous font perdre nos diverses fonctions. En botanique, la plante débile a une tige trop frêle pour se soutenir seule et sans appui. Et pour cause, le latin *debilis* qualifie, sans précision du défaut en question, "celui qui n'a pas", "celui qui manque de". Et si *débile* est synonyme d'attardé mental, il n'est plus guère utilisé qu'au sens figuré, d'autant plus insultant qu'on lui adjoint *profond*.

On revient avec *idiot* au seul domaine de l'esprit. Le mot vient du grec *ιδιώτης* qui désigne un simple particulier, un homme étranger à telle ou telle spécialité, un homme auquel rien n'appartient en propre. Aussi en vient-il, en transitant par le latin *idiota* ou *idiotes*, à qualifier l'homme de condition modeste qui, parce que sans éducation, est tout à fait ignorant. Employé dans un registre médical (décidément !), plus que la personne aux facultés intellectuelles diminuées, le terme qualifie celle dont l'âge mental ne dépasse pas deux ans, le quotient intellectuel 20 et qui s'avère incapable de parler.

Stupide, quant à lui, vient de la racine *(s)teu-* (avec ou sans *s* initial donc) qui signifie "frapper". En latin, *stupere* signifie "frappé de stupeur" et *stupidus* "stupéfait". Étymologiquement, l'homme stupide est donc tellement surpris (comme frappé par la foudre, *thunder* en anglais, du latin *tundere*, issu de la même racine sans le *s*) qu'il en perd la parole. D'où ce mot de La Bruyère dans *Les caractères ou les mœurs de ce siècle* (1668) : « **Le stupide est un sot qui ne parle point, en cela plus supportable que le sot qui parle.** »

Sot, justement, est à rapprocher de stupide pour ce qui est du caractère subit de cet état. Il exprime la privation momentanée d'intelligence et de jugement du fait de la surprise, de l'embarras. Si l'on dit qu'il n'y a pas de question stupide, rappelons-nous pourtant ce proverbe : « **À sottie demande, point de réponse** », de même qu'il faudra rappeler qu'au XV^e siècle, le sot était un personnage de bouffon, joué par un acteur qui travaillait dans les sotties (ou soties), c'est-à-dire des farces satiriques.

Imbécile, longtemps écrit *imbecille* en raison du latin *imbecillus* qui veut dire "sans bâton", "sans soutien", signifie "faible", "sans vigueur". Les femmes, imprudemment dites sexe faible, ont longtemps été désignées par l'appellation "sexe imbecille" et l'on a pu parler des deux âges imbéciles, celui des enfants avant sept ans et celui des vieillards.

Taré signifie "abîmé", "défectueux". L'adjectif vient de l'arabe *tarha*, qui veut dire "déduction", "décompte" et qui renvoie au déchet dans une marchandise, à la diminution soit de sa quantité, soit de sa qualité. Le mot est donc synonyme de défaut, d'où, en médecine toujours, médecine humaine autant que vétérinaire d'ailleurs, l'idée d'un individu atteint d'une déficience héréditaire, qu'elle soit physique ou mentale, en sorte qu'en plus d'être stupide, une bête peut être tarée.

Crétin signifie "atteint de crétinisme", cet état pathologique caractérisé par une diminution ou une absence totale des facultés intellectuelles, une dégénérescence physique (nanisme, arrêt du développement des organes génitaux, ralentissement de diverses fonctions), le tout étant lié à une insuffisance thyroïdienne se révélant le plus souvent par la présence d'un goitre (une tumeur grosse et spongieuse sur la partie antérieure du cou). On devine que, dans notre liste, ce terme soit le plus insultant. Mot récent — il est absent des dictionnaires avant le XIX^e siècle —, il viendrait de l'allemand *Kreidling*, dérivé de *Kreide*, la craie, à cause de la pâleur du teint de ces gens.

-Des hommes qui n'en sont pas ?

Ceci acquis, nous savons désormais qui est qui — le sot un sot, l'imbécile un imbécile, le taré un taré, le crétin un crétin — et pourrions chercher à savoir qui est quoi, autrement dit qui *de nous* et lequel de ces différents hommes. Reste qu'à le faire, nous jouerions *entre nous*, au sens où nous aurons déjà présupposé que tous ceux que nous pourrions évoquer sont des hommes. Or, précisément, n'est-il pas des hommes qui n'en sont pas ?

La question n'est surtout pas déplacée pour nous qui avons lu la fois passée Aristote, Aristote pour qui il semblerait que des membres de l'espèce humaine pourraient ne pas devenir des hommes si, faute de vivre en cité, ils n'apprenaient une langue, et par suite, ne développant pas leur faculté de parler, ils ne pouvaient exprimer aucune idée. Cela signifie qu'il pourrait exister des hommes qui n'en sont pas, des hommes *du point de vue de l'espèce* qui n'en sont pas *du point de vue de l'essence*. C'est là justement la leçon que l'on peut manifestement tirer de l'étude des bien nommés "enfants sauvages" — l'expression apparaît pour la première fois au singulier dans le rapport de police signé par Guiraud et Constant de Saint-Estève relatant la première, puis la seconde capture du "sauvage de l'Aveyron" en 1798 et 1799. Bien nommés enfants sauvages, car ces êtres qui ne parlent pas — ce que signifie le latin *infans*, du préfixe privatif *in-*, et de *fans*, participe présent de *fari*, à savoir "parler" — viennent le plus souvent de la forêt — *sauvage* dérive du latin *silva*, le "bois" — où, avant leur découverte, ils paraissaient vivre à l'état de nature, seuls, sans aucun échange avec les hommes et sans règle aucune.

Dans un livre publié en 1964 et intitulé *Les enfants sauvages*, le philosophe, sociologue et critique de jazz Lucien Malson a étudié la question. Malson y soutient que le rapport à l'autre n'est pas le même chez l'homme et chez les autres animaux. En effet, quand bien même les éthologues notent des phénomènes d'apprentissage chez les animaux qui ont les systèmes nerveux les plus développés et des phénomènes de suggestion de groupe chez les animaux inférieurs, il n'empêche que, lorsqu'un individu d'une espèce animale est séparé précocement de ses congénères, il manifeste malgré tout des

caractéristiques assez précises de son espèce. Il y a donc chez les animaux des schémas comportementaux endogènes. On peut en ce cas parler d'instinct.

Dit autrement, il y a chez les animaux un *a priori* de l'espèce dont chaque animal exprime la force directrice de manière significative, même quand il grandit et survit seul. On comprend dès lors que, chez les animaux, et même chez les espèces vivant en groupe, le contact des autres n'est pas essentiel au point que leur absence entraverait le développement normal de l'individu isolé — notons ceci dit que, depuis les travaux du paléontologue américain Stephen Jay Gould, en particulier *L'éventail du vivant* (1996), il est d'usage d'éviter de parler univoquement de l'animal : il y a *des* animaux, des animaux aux structures rudimentaires qui sont dès leur naissance tout ce qu'ils seront ; mais il est bien clair que plus le système nerveux et cérébral de l'animal se complexifie, plus il y a chez lui de possibilités d'imitation et d'apprentissage.

L'homme, en revanche, est une espèce singulière en ce qu'il naît véritablement inachevé ; les connexions cérébrales continuent à se former pendant les premières années de la vie du petit d'homme, connexions qui dépendent des sollicitations de l'entourage, donc des autres. C'est d'ailleurs ainsi que l'enfant apprend à parler et développe des capacités de représentation et d'abstraction. Par conséquent, pour l'homme, la présence ou l'absence des autres a toujours un impact déterminant. Ce que corrobore précisément le cas des enfants dits "sauvages", cas d'enfants qui ont survécu en situation d'extrême isolement et que Malson recense et étudie.

Il existe à travers l'histoire de nombreux récits de cas d'enfants ayant été élevés par des animaux sauvages. Ces récits évoquent des loups, des ours ou d'autres animaux hostiles, ayant adopté un enfant comme l'un des leurs, mais les cas documentés par des témoins compétents sont assez rares. Notons qu'il y a des cas, bien plus rares encore, d'enfants élevés par des herbivores, telles des antilopes en Afrique, dont l'adaptation posturale à la course est manifeste. Précisons que, sur le nombre considérables d'enfants qui ont dû être perdus ou abandonnés, depuis le XIV^e siècle et sur toute la planète, seulement 52 cas d'*homines feri*, d'individus "sauvages" sont dénombrés par Malson, le plus célèbre étant assurément Victor de l'Aveyron.

L'inventaire qui suit mentionne l'enfant, la date et le lieu de sa découverte, l'âge approximatif qu'il avait alors et les hommes ou sources qui ont écrit à son sujet :

1. l'enfant-loup de la Hesse, Allemagne, 1344, 7 ans, Camerarius (en 1602), Rousseau (en 1754) et Linné (en 1775)
2. l'enfant-loup de Wetteravie, Allemagne, 1344, 12 ans, Von Scheber (en 1775)
3. le premier enfant ours de Lituanie, 1661, 12 ans, Linné (en 1758)
4. l'enfant-mouton d'Irlande, 1672, 16 ans, Tulp (en 1672)
5. l'enfant-veau de Bamberg, Allemagne, vers 1680, Linné (en 1758)
6. le deuxième enfant ours de Lituanie, 1694, 10 ans, Condillac (en 1746) et Rousseau (en 1754)

7. le troisième enfant ours de Lituanie, 12 ans, Connor (en 1698)
8. la fille de Kranenburg, Hollande, 1717, 19 ans, Linné (en 1788)
- 9-10. les deux garçons des Pyrénées, France, 1719, Rousseau (en 1754), Linné (en 1758)
11. le sauvage Peter de Hanovre, Allemagne, 1724, 13 ans, Rousseau (en 1754) et Linné (en 1758)
12. la fille de Sogny, France, 1731, 10 ans, Louis Racine (en 1747), La Condamine (en 1755), Linné (en 1788)
13. Jean de Liège, Belgique, 21 ans, Digby (en 1644) et Linné (en 1758)
14. Tomko de Zips, Hongrie, 1767, Wagner (en 1794)
15. la fille-ourse de Karpfen, Hongrie, 1767, 18 ans, Bonaterre (en 1800)
16. Victor, l'enfant sauvage de l'Aveyron, France, 1799, 11 ans, Jean Itard (en 1801)
17. Gaspard Hauser de Nuremberg, Allemagne, 1828, 17 ans, Von Feurbach (en 1832)
18. la fille-truie de Salzburg, Allemagne, 22 ans, Horn (en 1831)
19. l'enfant de Husanpur, Inde, 1843, Sleeman (en 1858)
20. le premier enfant de Sultanpur, Inde, 1843, Sleeman (en 1858)
21. le deuxième enfant de Sultanpur, Inde, 1848, Sleeman (en 1858)
22. l'enfant de Chupra, Inde, 1849, Sleeman (en 1858)
23. le premier enfant de Lucknow, Inde, Sleeman (en 1858)
24. l'enfant de Bankipur, Inde, Sleeman (1858)
25. l'enfant du capitaine Egerton, Sleeman (1858)
26. Clemens, l'enfant porc d'Overdyke, Europe, Tylor (1863)
27. l'enfant-loup d'Overdyke, 1872, Tylor (1863)
28. Dina Sanichar de Sékandra, Inde, 1872, 6 ans, Ball (1880)
29. le deuxième enfant de Sékandra, Inde, 1874, 10 ans, Ball (1880)
30. l'enfant de Shajahampur, Inde, vers 1876, 6 ans, Ball (1880)
31. le deuxième enfant de Lucknow, Inde, 1876, Ball (1880)
32. la fille de Jalpaiguri, Inde, 1892, 8 ans, *Journal de la Société anthropologique de Bombay*
33. l'enfant de Batzipur, Inde, 1893, 14 ans, Frazer (1929)
34. l'enfant-loup de Krondstadt, Russie, 23 ans, Rauber (1885)
35. l'enfant de Sultznpur, Inde, 1895, 4 ans, Ross (1895)
36. Lucas, l'enfant-babouin d'Afrique du Sud, 1904, Foley (1940)
37. l'enfant-panthère indien, 1920, Demaison (1953)
38. Amala de Midnapore, Inde, 1920, 2 ans, Squires (1927)
39. Kamala de Midnapore, Inde, 1920, 8 ans, Squires (1927)
40. le premier enfant-léopard, Stuart Baker (1920)
41. l'enfant de Maiwana, Inde, *The Pioneer* (5 avril 1927)
42. l'enfant de Jhansi, Inde, 1933, Zing (1940)
43. un enfant-loup indien, Hutton (1939)
44. l'enfant de Casamance, Sénégal, années 1930, 16 ans, Demaison (1953)
45. Assicia du Libéria, années 1930, Demaison (1953)
46. le deuxième enfant-léopard, 8 ans, Zingg (1940)
47. Anna de Pensylvanie, USA, 1938, 6 ans, Davis (1940)
48. Edith de l'Ohio, USA, 1940, Maxfield (1940)
49. l'enfant gazelle de Syrie, 1946, Demaison (1953)

50. Ramu, l'enfant de New Delhi, Inde, 1954, 12 ans, *Agence France Presse* (8 février 1954)
51. l'enfant-singe de Téhéran, Iran, 1961, 14 ans, *Agence France Presse* (28 septembre 1961)
52. Yves Cheneau de St Brévin, 1963, 7 ans, *Agence France Presse* (24 mai 1963)

Mentionnons tout de suite le grave défaut de cet inventaire : pour le dresser, Lucien Malson n'a semble-t-il utilisé que des livres, soit des sources imprimées de [seconde main](#), si bien qu'il a pu valider des cas d'enfants sauvages qui se sont révélés des escroqueries, voire de graves maltraitances relevant de la justice. On doit au chirurgien et chercheur français Serge Aroles, dans *L'énigme des enfants-loups. Une certitude biologique mais un déni des archives, 1304-1954* (2008), un travail de mise au point passionnant dans lequel il s'avère que les célèbres Amala et Kamala, par exemple, étaient des fillettes déficientes mentales qu'un escroc, un certain Singh, frappait à coups de bâton afin qu'elles marchent à quatre pattes devant les curieux. De même, le cas de Victor de l'Aveyron est patiemment repris à l'aune de l'ensemble des données d'origine le concernant, elles-mêmes confrontées avec les archives de dizaines d'autres cas d'enfants sauvages, et Victor *in fine* de se révéler moins un enfant sauvage qu'un enfant martyr.

Mais sans négliger la vérité scientifique, revenons à la thèse philosophique de Malson.

Malson veut croire que les enfants sauvages montrent tous les mêmes déficits :

- ils ne se sont pas redressés ; ils marchent et courent inclinés en avant, les membres antérieurs servant encore en partie à la locomotion ;
 - ils ne parlent pas, ne développent pas de langage articulé ni de pensée symbolique — capacité intimement liée au langage — ;
 - ils distinguent mal les reliefs des aplats et confondent les choses et les images des choses ; placés devant un miroir, ils ne se reconnaissent pas ;
 - ils ne développent pas d'habileté technique, même rudimentaire. Leurs mains ne savent pas saisir ni manipuler avec dextérité les objets ;
 - leur visage ne manifeste aucune expressivité ;
 - quand ces individus sont en âge de se reproduire, ils ne montrent aucune appétence sexuelle pour les partenaires complaisants qu'on leur propose ;
- et ajoutons que d'autres de leurs caractéristiques perdurent plus ou moins après leur retour en milieu humain :
- des préférences alimentaires pour l'herbe, le foin, les racines, les viandes crues ;
 - une sensibilité au chaud et au froid très réduite ;
 - une perception visuelle, notamment nocturne, auditive et olfactive accrue ;
 - une intolérance aux vêtements, puis une pudeur importante.

De ce portrait, Malson conclut alors que chaque homme est constitué par la présence des autres puisque aucun ne développe les facultés caractéristiques de son espèce sans le contact de ses semblables, voire, abandonnés à eux-mêmes, tous perdent tout caractère d'humanité pour mener une vie pitoyablement animale. Aussi, sans la société, l'homme n'est-il qu'un monstre.

Insistons-y : ni la station droite, ni le langage, ni la technique, ni la libido ne sont naturels en l'homme. L'homme est cet animal étrange qui a besoin du contact de ses congénères pour réaliser sa nature, si bien que l'homme a moins *une nature* qu'il est *une histoire*. L'homme est ce qu'il devient au contact des autres.

Le raisonnement se tient : si l'homme possédait une nature, il agirait instinctivement sans faille ; il n'aurait pas besoin d'apprendre : il saurait tout, tout de suite ; il ferait tout, comme tout le monde. Son comportement serait dicté par les lois immuables de l'instinct. Or, tel n'est pas le cas. On ne naît pas homme, on le devient. S'ensuit que tous les hommes ne sont pas nécessairement des hommes *stricto sensu*.

-Des hommes qui n'en sont plus ?

Curieusement, cette conclusion on ne peut plus paradoxale se retrouve presque à chaque fois que l'on veut définir l'essence de l'homme. Toujours en effet, on ne paraît pouvoir le faire qu'en excluant de l'humanité des membres de l'espèce humaine. Pascal en témoigne, qui, pour définir l'homme, ne le compare pas aux animaux, lui, mais cherche à imaginer de quoi l'on pourrait le priver sans le priver de son statut d'homme. Il écrit ainsi : « **je puis concevoir un homme sans mains, pieds, tête (car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds). Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée : ce serait une pierre ou une brute** » (*Pensées*, 1670). Aux yeux de Pascal donc, un homme qui ne penserait pas, un homme sans idée n'en serait pas un, mais seulement une brute — comme l'homme qui vivrait naturellement seul pour Aristote : « **celui qui est hors cité, naturellement bien sûr et non par le hasard des circonstances, est soit un être dégradé soit un être surhumain** » —, ou encore « **celui qui n'est pas capable d'appartenir à une communauté ou qui n'en a pas besoin parce qu'il se suffit à lui-même n'est en rien une partie d'une cité, si bien que c'est soit une bête soit un dieu** » (*Politiques*). Par où l'on voit que ces définitions de l'homme — celle d'Aristote comme animal politique, animal doué de langage et animal possédant une conception du juste et de l'injuste ou celle de Pascal comme « **roseau pensant** » pour reprendre sa célèbre métaphore —, nous acculent à une contradiction : comment des hommes pourraient-ils ne pas l'être ?

La première solution qui vient à l'esprit pour régler ce problème pourrait être d'avancer qu'il n'y en a là qu'un faux. Il se pourrait après tout que ce ne soit pas l'essence de *l'homme* mais celle de *l'humain* qu'Aristote ou Pascal aient défini ou tâché de définir, puisque dire que certains hommes ne sont pas des hommes, c'est en fait dire que des êtres qui appartiennent à l'espèce humaine ne sont pas humains parce qu'ils ne correspondent pas à l'idée que l'on se fait de l'homme, à la définition que l'on donne de l'humain. D'où une confusion entre l'homme et l'humain, entre les hommes et ce qui est humain, lors même que leur distinction est nécessaire.

Dans ces conditions, ce qui passe chez Aristote ou chez Pascal pour l'essence de l'homme pourrait n'être en réalité rien d'autre qu'une exigence qui s'adresse à tous les membres de l'espèce, un ensemble de caractéristiques que les hommes sont sommés de présenter pour être qualifiés d'hommes au sein d'une communauté, sans cela dit qu'ils les possèdent forcément tous et toujours, en sorte qu'il existe partout des êtres biologiquement humains qui ne sont pas tenus pour des hommes : ici les enfants, sauvages ou non d'ailleurs ; là les handicapés ; là-bas les personnes de couleur dont la prétendue absence d'âme a pu autoriser leur utilisation comme esclave, les gens de telle confession comparables à des rats ou à des microbes qu'il fallait supprimer, etc. Et la chose vaut jusque dans les sociétés les plus policées (dirons-nous surtout dans les sociétés les plus policées ?) dans lesquelles, eu égard à la monstruosité de leurs actes, les individus les plus cruels — Reinhard Heydrich, le cerveau de Himmler pendant la Seconde Guerre, autant que Michel Fourniret, l'ogre des Ardennes ces dernières années — sont tenus, non pour des *hommes*, mais pour des *bêtes*, non sans contradiction bien sûr : si, d'un côté, il semble injuste de traiter des hommes comme des sous-hommes ou des non-hommes, de l'autre c'est souvent sans scrupule qu'on le fait en considérant certains d'entre eux plus bas que les animaux. Bref, rien ne semble plus humain que rejeter hors de l'humanité des êtres qui ne correspondent pas à la définition que l'on se fait de l'humain — idée qui n'est jamais loin de celle que l'on se fait de soi-même —, quoique ces mêmes êtres appartiennent à la même espèce que nous. Dans cette perspective, il existerait à la fois une différence de nature entre l'homme et les animaux et une simple différence de degré entre eux, puisque d'aucuns, êtres humains, ne seraient que des animaux ou le deviendraient en raison de leurs actes. Bonjour le paradoxe !

Plus encore que de lever notre embarras, ramener les prétendues définitions de l'homme à des définitions de l'humain nous permet de tenir compte du fait que l'homme est inséparable de la culture puisqu'inséparable de la vie sociale. Or, naître et vivre au sein d'une culture ne sont d'abord rien d'autre qu'assimiler des exigences justement, des règles, des valeurs qui déterminent une manière de penser, de sentir et d'agir, donc qui déterminent ce qui est humain. D'où suit qu'il existe au moins autant de définitions de l'humain qu'il existe de cultures, chacune ayant sa propre conception de ce qui est humain et de ce qui ne l'est pas. On comprend dans ce cas que l'idée d'homme, mieux, que l'idée

d'humanité ait tardé à émerger dans l'histoire — nous reviendrons sur ce point dans une autre séance. Mais que l'on ne se méprenne pas : cette distinction entre l'homme et l'humain ne supprime pas la contradiction. Elle la déplace en réalité, donc la maintient.

La deuxième piste à laquelle on peut songer pour résoudre le problème qui est donc le nôtre, celui de savoir comment des hommes pourraient ne pas être des hommes, partira du principe qu'il n'est pas légitime de comparer certains hommes à des animaux en raison de ce qu'ils sont ou de ce qu'ils font. Car que dit-on au juste lorsque l'on dit d'un homme qu'il n'est pas un homme mais une bête, mieux, une "vraie bête", ou encore qu'il a "régressé au stade animal" ? Rien de bien clair en vérité. A-t-on jamais vu des animaux faire ce que l'on dénonce comme bestial ? Dans l'appendice 2 de ses *Principes de sagesse et de folie* (1991) intitulé « Le miroir animal », Clément Rosset nous met en garde.

On s'en convaincra également, mais plus légèrement, en se rappelant cette formule du *Mariage de Figaro* (1784) que Beaumarchais prête à Antonio, lorsque le jardinier répond à la comtesse qui lui reproche son ivrognerie : « boire sans soif et faire l'amour en tout temps, Madame, il n'y a que ça qui nous distingue des autres bêtes ». Aussi paradoxal que cela puisse être, c'est peut-être dans les actes réputés bestiaux, ceux qui s'écartent réellement de ce que nous tenons d'ordinaire pour humain, que nous nous distinguons le plus des animaux, cela encore une fois parce qu'aucun animal n'est bestial au sens où nous l'entendons. Faut-il en conclure que rien n'est plus humain qu'être inhumain ? Sans doute, car ce que l'on qualifie généralement d'inhumain n'a rien d'une *régression*, mais s'avère une *transgression* des normes que l'on applique aux hommes, transgression qui éloigne de l'animalité au moins autant que ces normes mêmes.

-L'humain et l'in-humain

Pour mieux le comprendre, arrêtons-nous sur cette notion d'inhumain. Qu'est-ce donc que l'inhumain ?

On peut, dans son approche la plus simple, considérer l'inhumain comme tout ce qui n'est pas humain. Il s'agirait dès lors d'un concept objectif qu'on ne pourrait remettre en cause : est inhumain tout ce qui ne relève pas de l'homme, qui lui est étranger. Mais appréhender cette notion sur l'unique plan d'une réalité objective est par trop réducteur, voire incorrect. En effet, *l'inhumain*, s'il n'est pas humain, ne se confond pas pour autant avec *le non-humain*. Ce n'est pas en tant que non humain qu'un dieu pourrait être dit inhumain, mais seulement dans la mesure où il accomplirait des actions qui briseraient l'intégrité et la dignité des hommes. L'inhumain apparaît donc, non comme *un fait*, mais comme *une valeur*. Lorsqu'il est par exemple question d'un "traitement inhumain", le constat se double d'une condamnation éthique. Tout

ce qui attente à l'intégrité physique et à la dignité morale de l'être humain pourra être dit inhumain. Le terme d'inhumain relève ainsi de l'ordre de l'action ; c'est pourquoi son sens est moral. En revanche, il n'en va pas de même avec l'humain, d'où une dissymétrie entre ces deux notions en apparence contraires. Ainsi, lorsqu'on affirme que l'erreur est humaine, il n'y a pas de répondant à cet humain du côté de l'inhumain. Dès lors, l'inhumain est-il radicalement opposé à l'humain, ou au contraire ne participe-t-il pas de ce dernier ?

En tant que valeur, l'inhumain fait problème en raison de sa relativité. Lorsque l'on qualifie tel ou tel acte d'inhumain, on porte nécessairement un jugement. Or on ne peut juger que par rapport à une référence, un modèle. L'inhumain ne peut ainsi être appréhendé que par rapport à l'humain. Mais l'idée d'humain, pas plus que celle de l'homme, n'est une idée universelle. L'inhumain relèverait donc, non pas de l'absolu et de l'universel, mais du relatif et du particulier : l'idée d'inhumain est tout ce qu'il y a de plus culturel. Aussi fouetter les esclaves n'était-il pas jugé inhumain dans l'Antiquité, puisque ceux-ci n'étaient pas considérés comme des hommes. Aristote pas plus que Jésus d'ailleurs n'ont dit un mot contre l'esclavage. Mahomet, lui, va même jusqu'à le justifier. De plus, nombre de coutumes, jugées par définition normales par ceux qui les pratiquent, peuvent être taxées d'inhumaines par ceux qui leur sont étrangers, ainsi le cannibalisme ou les mutilations sexuelles. La *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 présente la même ambiguïté : se proposant de donner une idée universelle de l'humain, peut lui être reproché d'en traduire une simple vision occidentale. Bref, elle pourrait n'avoir d'universel que le nom puisque, déformée par le prisme d'une culture donnée, sa définition de l'humain — et par conséquent de l'inhumain — pourrait être contestable selon les civilisations. Ainsi l'inhumain, en tant que valeur, semble difficilement circonscrit dans la mesure où il n'a de sens que par rapport à une idée de l'humain qui évolue sans cesse.

Mais si l'on a tendance à opposer de manière radicale l'inhumain et l'humain, voyant dans l'un l'exact opposé de l'autre, rien n'empêche que l'inhumain puisse être dissocié de l'humain, en sorte que l'on pourrait à bon droit parler d'une humanité de l'inhumain. Comment dès lors, sans le concept de l'humain, pourrait-on définir l'inhumain ? Puisque le mot, dans sa forme même, est construit à partir du terme *humain*, soulignons que l'inhumain a ceci d'étrange qu'il n'existe que chez l'homme : un tigre peut être féroce, mais on ne le dira évidemment pas inhumain. S'ensuit que seul l'être humain peut être inhumain.

De là naît ce paradoxe : si l'inhumain vient de l'homme, c'est qu'il participe malgré tout de l'humain, c'est qu'il doit donc habiter chaque être humain, loger en chaque être humain. En somme, l'inhumain est l'*in*-humain. Si le sens commun hypostasie généralement l'inhumain, et par là même le neutralise dans quelques figures caricaturales de monstres — le vampire, le SS, le tueur en série, etc. —, il est trop schématique d'en déduire que la part d'inhumain est

tout entière accaparée par quelques réprouvés. Platon disait par exemple que l'unique différence entre un homme honnête et un criminel tient à ce que le premier se contente de rêver ce que l'autre fait en réalité. L'inhumain n'est donc pas ce qui est hors de nous, mais bien ce qui est en nous : il n'apparaît pas *ex nihilo* pour venir se greffer à l'humain. Il y a en effet coexistence des deux réalités ; l'une et l'autre sont indissociables, comme l'affirme Jean Rostand dans son *Carnet d'un biologiste* (1959) en écrivant qu'il faut « **savoir reconnaître l'humain jusque dans l'inhumain. L'ignoble est souvent du noble mal tourné** ». En chacun de nous repose une part de cet inhumain que nous cherchons à vaincre, et l'on sait que le sommeil de la raison engendre des monstres. À dire vrai, il ne faut pas moins que le constant refoulement effectué par la civilisation pour que l'humain s'affirme et prenne le dessus sur l'inhumain.

Ajoutons que si la plupart des gens ont l'habitude de mettre sur un même plan l'inhumain et la barbarie soudaine et incontrôlée, il existe pourtant dans l'inhumain une incontestable rationalité. Loin d'être dénués de toute logique, les actes dits inhumains résultent souvent d'une grande réflexion — la science allemande s'est mise au service de l'inhumain durant la Seconde Guerre : des recherches très poussées ont ainsi été menées pour rendre les gaz mortels plus efficaces, pour augmenter les rendements des fours crématoires, ou pour utiliser et recycler jusqu'aux corps de victimes. La torture — elle existe déjà dans l'Antiquité — est ici un exemple particulièrement significatif, dans la mesure où elle consiste à altérer l'intégrité physique d'un être de façon à le faire souffrir sans pour autant le tuer. Ainsi, il apparaît de façon claire que l'inhumain est absolument indissociable de l'humain, puisqu'il demeure de façon plus ou moins active en chacun de nous. Mais dès lors, le terme même d'inhumain est-il approprié ou ne faudrait-il pas redéfinir cette notion ? Car dire d'actes humains qu'ils sont inhumains, n'est-ce pas contradictoire ?

-L'ange et la bête

Parce que serait inhumain ce qui transgresse et donc dépasse les limites de l'homme, parler d'inhumain suppose nécessairement l'existence d'une nature humaine, d'un fonds commun universel par-delà les différences individuelles et socioculturelles. Pascal y consent, dont on connaît le tour : « **l'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête.** » Sans doute la formule est-elle à son époque tout à fait convenue, Montaigne en ayant lui-même une approche dans ses *Essais* lorsqu'il s'agit d'évoquer ses congénères : « **Ils veulent se mettre hors d'eux, et échapper à l'homme. C'est folie : au lieu de se transformer en anges, ils se transforment en bêtes : au lieu de se hausser, ils s'abattent.** » Reste que l'originalité de Pascal consiste à introduire l'idée du malheur qu'il y a pour l'homme à faire la bête. Car si la plupart de ses précurseurs suggèrent que la chute dans la bestialité est une juste sanction d'un excès d'ambition, Pascal y voit pour sa part une conséquence du

péché qui rend l'homme victime de la concupiscence. Or, pour cet apologiste du christianisme, c'est de cette nature peccable que participent tous les hommes depuis le péché originel. Vouloir faire l'ange, c'est se croire une nature proche de la divinité, car dans le même état de santé morale qu'Adam avant la faute. Il n'en est rien néanmoins : emporté par la présomption, en raison de son éloignement de Dieu, l'homme est reconduit à une condition inférieure. On devine pourquoi l'auteur des *Pensées* peut traiter celui-ci de « **monstre incompréhensible** ». Être homme, c'est prendre conscience de ses irrémédiables « **contrariétés** » dit Pascal — de ses incroyables contradictions dirons-nous. Et celles-ci de devoir être enseignées comme telles, puisqu'elles définissent notre nature encore une fois : « **il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l'un et l'autre. Mais il est très avantageux de lui représenter l'un et l'autre. Il ne faut pas que l'homme croie qu'il est égal aux bêtes, ni aux anges, ni qu'il ignore l'un et l'autre, mais qu'il sache l'un et l'autre.** »

Mais cette vision d'une nature humaine perçue comme réalité consistante et constante, *a fortiori* teintée d'un christianisme tenu pour la vérité n'est rien moins qu'évidente. Si, comme Sartre l'affirme dans *L'existentialisme est un humanisme* (1946), l'homme est cet être dont « **l'existence précède l'essence** », nous n'avons donc pas de nature prédéfinie qui nous tiendrait en quelque sorte prisonniers : l'homme n'est finalement que ce qu'il décide d'être. C'est à lui de se façonner, de se faire en faisant.

Dans ces conditions, il n'y aurait à proprement parler finalement rien d'inhumain, puisque l'homme ne serait pas prédéfini. Les actes inhumains seraient ainsi du ressort de l'humain, si bien que tout barbares et cruels qu'ils puissent être, ils ne pourraient être objectivement dits inhumains. L'homme construisant par sa propre conscience sa "nature", tout ce qu'il peut générer d'atrocité n'est qu'une partie de celle-ci. Bien sûr, si le terme d'inhumain est apparu, c'est que l'être humain est capable d'actes à ce point insoutenables et affreux qu'ils lui semblent précisément inhumains. Mais il est sans doute très dangereux de se réfugier derrière cette notion pour expliquer ces atrocités en invoquant la prétendue inhumanité de certains hommes. Bien au contraire, il faut que l'on ait conscience que ce que l'on nomme inhumain n'est rien d'autre que le côté sombre de l'humain, présent en chacun de nous et qui, au gré des circonstances, peut prendre le dessus. Aussi n'est-ce qu'en déjouant les mécanismes de ce qu'il y a de plus cruel en l'homme que l'on peut espérer approfondir sa connaissance.

On l'aura compris : le postulat de l'inhumain comme réalité objective ne semble guère défendable. L'inhumain, en effet, n'existe pas sur le plan du fait, mais apparaît comme une valeur évoluant selon l'espace et selon le temps. Par ailleurs, loin d'être opposé radicalement à l'humain, l'inhumain est non

seulement indissociable de ce dernier, mais il en est une partie intégrante. Dès lors, le terme même d'inhumain ne semble guère approprié : il ne met en fait qu'un peu plus en valeur le paradoxe de l'homme qui, effrayé par ses propres actions, se refuse à croire qu'il peut en être l'auteur.

Que retiendrons-nous de tout cela ? Réponse : que si l'on confond la définition de l'homme avec celle de l'humain, en sorte que l'on en vient nécessairement à mettre au ban de l'humanité tous les êtres qui ne correspondent pas à la définition retenue de celle-ci, il est clair cependant que tous les êtres qui par leurs actes s'éloignent de ce qui est exigés d'eux pour être considérés comme des hommes, tous les êtres qui ne correspondent pas à la définition de l'humain, ne sont pas pour autant des animaux, et sont même en réalité très loin de l'animalité puisque les animaux ne font rien de ce que nous qualifions d'inhumain, donc qu'ils restent humains au moins en cela qu'ils sont pas comparables à des animaux. Par où l'on voit que, quoiqu'il arrive, ou plutôt quoique l'on fasse, on ne cesse pas d'être humain, si par humain on entend ce qui n'est pas animal, y compris dans les actes réputés les plus inhumains. Être inhumain, c'est encore être homme.

Ainsi, en débouchant sur l'idée selon laquelle certains êtres humains ne sont pas des hommes, le fait de définir l'homme comme animal politique, animal doué de langage, animal possédant une conception du juste et de l'injuste ou encore être pensant, mène à une contradiction profonde de laquelle on ne sort que bien difficilement. Car s'il n'est pas légitime de définir l'homme par l'humain, le faire par l'inhumain est-il plus concluant ? Peut-être nous faut-il alors comprendre que l'entreprise qui consiste à vouloir définir l'essence de l'homme est vaine. Vaine, en cela que si l'on tient à n'exclure aucun membre de l'espèce humaine, ni l'enfant sauvage, ni la brute d'Aristote ou de Pascal, ni les monstres ou les fous sanguinaires qui peuplent les faits divers, ni donc tous les êtres que l'on est tenté d'emblée de tenir pour autre chose que des hommes, on ne parvient pas à trouver une définition de l'homme qui non seulement comprenne les caractéristiques communes à tous ceux qui en sont, mais en outre les distingue nettement de ce qu'ils ne sont pas, animaux ou dieux. Bien sûr, la définition par l'espèce a le mérite de n'exclure personne de l'humanité, mais son inconvénient tient à ce qu'une définition purement biologique de l'homme ne vaut pas comme définition d'une essence. Certes, la définition par l'humain a le mérite de distinguer les hommes de ceux qui n'en sont pas, mais l'inconvénient qui est le sien est de retirer le statut d'homme à des êtres qui, pour une autre définition, en seraient bel et bien... Aussi que dire ? Que l'homme est un être qui n'a pas de nature ? Que la nature humaine n'existe pas ?