

Le langage dans l'augustinisme : de la distinction à la hiérarchie entre les créatures

De la question animale traitée par les augustinieniens au XVII^e siècle, on pourrait ne retenir qu'un cliché, le cliché attaché à Port-Royal des champs et au château de Vaumurier¹, hauts lieux des dissections opérées sur des animaux bien vivants : cliché qui témoigne de la réception et de l'application les plus rudimentaires de la thèse cartésienne des animaux-machines, et dont Nicolas Fontaine témoigne ainsi dans ses *Mémoires* :

Combien aussi s'éleva-t-il de petites agitations dans ce désert touchant les sciences humaines de la philosophie et les nouvelles opinions de M. Descartes ! Comme M. Arnauld, dans ses heures de relâche, s'en entretenait avec ses amis plus particuliers, insensiblement cela se répandit partout, et cette solitude dans les heures d'entretien ne retentissait plus que de ces discours. Il n'y avait guère de solitaire qui ne parlât d'automate. On ne se faisait plus une affaire de battre un chien ; on lui donnait fort indifféremment des coups de bâton, et on se moquait de ceux qui plaignaient ces bêtes comme si elles eussent senti de la douleur. On disait que c'était des horloges ; que ces cris qu'elles faisaient quand on les frappait n'étaient que le bruit d'un petit ressort qui avait été remué, mais que tout cela était sans sentiment. On clouait de pauvres animaux sur des ais par les quatre pattes pour les ouvrir tout en vie et voir la circulation du sang, qui était encore là en grande matière d'entretien.²

La radicalité d'une telle adhésion aux thèses cartésiennes est confirmée par un *Traité de l'âme des bêtes*, d'un certain abbé M***, à la date de rédaction incertaine (publié en 1737) attribué par l'abbé Goujet à Pierre Nicole, et qui constitue un véritable catéchisme cartésien en matière d'animalité, une sorte de paraphrase de la cinquième partie du *Discours de la Méthode*. Le point de départ du texte est une contestation de l'isomorphie apparente qui pourrait nous conduire à confondre l'homme et l'animal, isomorphie qui touche même la question, cruciale, du langage :

Nous sommes environnés d'une infinité d'animaux d'espèces différentes : nous leur voyons faire des actions semblables à celles que nous faisons : nous voyons qu'ils naissent, qu'ils croissent, qu'ils sont sujets aux maladies, enfin qu'ils meurent comme nous : ils nous paroissent susceptibles de douceur et de colère, d'amour et de haine, de douleur et de plaisir, d'ingratitude et de reconnaissance, de compassion et

¹ Propriété du duc de Luynes, ami de Port-Royal.

² *Entretien avec M. de Sacy sur Épicète et Montaigne*, [1655] éd. P. Mengotti et J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 84

de dureté de cœur. Les apparences nous portent même à croire qu'ils se parlent entre eux : car les paroles n'étant rien autre chose que des signes extérieurs pour faire connaître ses pensées, nous nous persuadons volontiers que ces créatures se servent de quelques moyens pour s'exprimer. En un mot, l'on ne voit rien dans l'Homme que l'on ne pense voir dans les bêtes.

L'auteur fait toutefois immédiatement état d'un défaut d'explication théorique à cette ressemblance et propose, comme but du traité, de faire « voir qu'il est absolument impossible d'admettre des Ames dans les Bêtes », et « parce que les Philosophes qui en admettent établissent leurs systèmes sur le rapport qu'ils voient entre les actions des Bêtes et celles des hommes, on fera voir que la plupart des actions de l'homme même se font par pure machine. » Or, pour distinguer la nature de l'homme et celle de l'animal, poursuit l'auteur, il faut distinguer le corps de l'âme et dissocier les propriétés de l'un et de l'autre. Et parmi ces propriétés, le langage possède une vertu discriminante selon l'autorité de Descartes dont les arguments sont rapportés afin de prouver que « les bêtes n'ont point d'âme et n'agissent point par connaissance ». La suite expose du Descartes littéral ; des deux raisons invoquées à l'appui de la thèse soutenue :

La première est que les Bêtes n'ont jamais l'usage de la parole, et ne se sont jamais servi d'aucun signe pour faire connaître leurs pensées aux autres ; ce que font pourtant tous les hommes quelque ignorants qu'ils soient et dépourvus de l'usage de la plupart des sens. On peut bien à la vérité, concevoir une machine dont les parties soient tellement arrangées qu'elle pourra former quelque parole, faire même un petit discours, qui répondra à l'impression que les objets extérieurs font sur elle ; par exemple, si on la touche à un certain endroit, elle pourra dire qu'on lui fait mal ; mais elle ne prononcera jamais des paroles par des mouvements qui lui soient propres, et qui ne dépendent point de la disposition de ses parties, en sorte qu'elle réponde à tout ce qu'on lui demandera, ou au moins qu'elle dise qu'elle ne sait point les choses sur lesquelles on l'interroge.

La spécificité de la parole humaine est d'être spontanément intentionnelle et pertinente : elle n'est pas produite « par la seule disposition des organes », c'est-à-dire par la machine mais est le résultat d'une volonté d'expression et de signification :

On peut là reconnaître la différence qu'il y a entre l'homme et la bête, car c'est une chose digne de remarque, qu'il n'y a point d'homme quelque stupide qu'il soit, qui ne puisse arranger de certaines paroles les unes après les autres, qui auront du sens et qui pourront faire connaître aux autres ce qu'il pense en lui-même ; et qu'au contraire il n'y a pas d'animal quelque parfait qu'il soit, qui en puisse faire autant. Or, ce n'est pas par le défaut des organes que cela arrive, puisque l'on voit des Pies et des Perroquets qui prononcent les mêmes paroles que les hommes, et qui néanmoins ne sauraient parler comme eux, cad faire connaître qu'ils entendent ce qu'ils disent, et qu'il y a des hommes sourds et muets de naissance, et par conséquent plus dépourvus d'organes que les bêtes les plus imparfaites, qui ne

laissent pas d'inventer d'eux-mêmes des signes, par lesquels ils font connaître aux autres ce qu'ils conçoivent ; ce qui fait voir, non que les bêtes ont moins de connaissance que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout ; car si elles en étaient capables, les unes en ayant plus que les autres, il arriverait que celles qui auraient plus de raison, comme les singes et les perroquets, égaleroient au moins celles d'un Enfant hébété : ce qui n'arrive pourtant jamais. Il ne faut pas croire, comme l'ont fait quelques anciens philosophes, que les bêtes parlent, mais que nous ne les entendons point parler ; car si cela était leurs organes ayant tant de rapport avec ceux des hommes, elles parleraient comme eux, et nous feroient connaître leurs pensées aussi bien qu'aux animaux qui leur sont semblables. Voilà quelques raisons de M. Descartes qui paraissent assez solides.

Si la parole n'appartient pas aux actions dépendant exclusivement de l'âme humaine (comme penser, vouloir, connaître, douter, nier, affirmer, haïr), si elle ne constitue pas une activité purement spirituelle, si elle se fait certes « par les dispositions du corps », elle se fait néanmoins « parce que l'âme le veut » (comme marcher) contrairement aux activités qui se font « par la disposition de la machine mais indépendamment de l'âme » (comme la circulation du sang, la digestion, la respiration, etc...). Pascal formulera les choses ainsi, dans le fragment S. 137 des *Pensées* : « Si un animal faisait par esprit ce qu'il fait par instinct, et s'il parlait par esprit ce qu'il parle par instinct pour la chasse et pour avertir ses camarades que la proie est trouvée ou perdue, il parlerait bien aussi pour des choses où il a plus d'affection, comme pour dire : « Rongez cette corde qui me blesse et où je ne puis atteindre. »

La théorie de l'animal-machine, incapable d'avoir connaissance de ses actions (connaissance qui est le propre de l'homme), présente le bénéfice secondaire essentiel d'isoler l'âme humaine et de lui réserver l'immortalité. Pourtant, la position des augustiniens à l'égard de l'animalité se trouve compliquée par l'outil même que nous venons de voir à l'œuvre dans la distinction des natures humaines et animales entre elle : la faculté de langage. Pour reprendre les termes de M. Dominicy : « L'activité sémiologique est l'indice qui permet, à coup sûr, de situer l'homme entre la bête et l'ange [...]. Si l'animal machine ne saurait utiliser aucun signe, l'ange, en tant que pur esprit, s'avère capable d'imprimer ses pensées à un autre esprit sans intermédiaire matériel³ ». Instrument de la distinction dans le cartésianisme, la faculté de langage, chez Augustin et ses héritiers, renvoie au problème plus global de la grandeur de l'homme et de sa place dans l'unité hiérarchisée de la création. Or, cette hiérarchie est soumise au renversement parce que l'animal n'a pas la chance d'être marqué par le péché originel ni d'attendre le Jugement alors que l'homme est un être pris dans

³ *La Naissance de la grammaire moderne. Langage, logique et philosophie à Port-Royal*, Bruxelles, Pierre Mardaga, p. 99.

l'histoire, dans le devenir qui l'éloigne ou le rapproche de sa vocation divine : « Ce qui est nature aux animaux, écrit Pascal (fr 149), nous [les augustinien] l'appelons misère en l'homme⁴ ». L'homme n'est plus ou pas encore, ce qu'il a pu être : Pascal poursuit « sa nature étant aujourd'hui pareille à celle des animaux, il est déchu d'une meilleure nature qui lui était propre autrefois. »

Chez Augustin, le lieu de discussion de la nature animale est, précisément, celui de la nature de l'âme, créature incorporelle de Dieu dans quelque être qu'elle se trouve incarnée, principe de la vie et garante de l'unité du corps. C'est dans les traités consacrés au libre-arbitre et à la grandeur de l'âme qu'on trouve les développements les plus éclairants pour notre propos. Les termes choisis expriment d'emblée une hiérarchie : si chaque être vivant corporel possède une âme (*anima*), cette âme ne possède pas les mêmes facultés animatrices chez tous les êtres vivants. Chez l'animal, l'âme permet à l'organisme de se nourrir, croître, se reproduire, sentir. Chez l'homme, l'âme rationnelle permet, en supplément, le développement de la pensée et de la volonté : l'*anima* de l'homme est donc aussi *animus* et même *mens*. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin établit une stricte hiérarchie ontologique : Dieu, immuable, les âmes qui sont muables en temps mais pas en lieu, les corps qui varient en lieu et en temps. La position intermédiaire des âmes fait qu'elles peuvent s'orienter soit vers le corps, et suivre la propension à la concupiscence, soit vers Dieu, pour trouver leur bonheur puisque l'âme rationnelle coïncide alors avec ce dont elle est l'image. L'âme humaine, douée de raison et de mémoire, a, en outre, la particularité d'être une âme qui parle. La parole articulée chez l'homme est en effet le signe d'une profondeur intérieure que l'animal ne manifeste pas : s'il y a parole et intention de communiquer chez l'homme, c'est parce que son âme est capable à la fois de verbe intérieur, et de synthèse, de symbolisation et d'expression de ce contenu prélinguistique. Le traité *De la grandeur de l'âme* définit ainsi l'âme humaine à la fois comme une puissance efficace, commune avec les animaux, et une faculté apte à la vertu, à la délibération intérieure et à la contemplation, spécifiquement humaine.

Le *De quantitate animae* expose ainsi les sept degrés de la grandeur de l'âme (au sens de son dynamisme croissant). Les deux premiers degrés sont communs avec les animaux. Le premier degré est celui de l'âme organisatrice du corps : elle le vivifie et lui donne son unité ; le deuxième degré recouvre la sensation que l'âme connaît et choisit en fonction de ce qui sert au corps. Puis Augustin décrit les capacités spécifiques de l'âme humaine : les arts et les

⁴ Augustin, *La grâce et le péché originel*, 40, n. 46 : « *Vitium hominis natura est pecoris* ».

sciences, qui mettent en jeu une faculté nouvelle, la mémoire, constituent le troisième degré — ce degré inclut les langues et le langage lui-même ; au quatrième degré commence la bonté de l'âme qui s'engage dans un effort de purification : elle se préfère au corps et se détourne du monde ; l'état de pureté constitue le cinquième degré : le travail de purification achevé, l'âme devient consciente de sa propre grandeur et se tourne vers Dieu ; au sixième degré elle peut donc le regarder ; au septième, elle possède le bien suprême⁵. Augustin dit de ces sept actes de l'âme, l'« acte d'animer », « de sentir », la « force artistique », « l'énergie », « la tranquillité », « l'introduction », la « contemplation », qu'ils sont successivement « *de corpore ; per corpus ; circa corpus ; ad seipsam ; in seipsa ; ad Deum ; apud Deum* »⁶. L'âme devrait donc être conduite, par son dynamisme propre, à se détourner du corps, qui lui est le plus étranger, pour se convertir à ce qui lui est le plus proche, Dieu. La contradiction du dualisme humain trouve une issue dans une hiérarchisation non linéaire et statique mais transcendante et dialectique par laquelle le corps peut se trouver entraîné par l'âme vers la rédemption.

Pour cette nature humaine menacée par l'impropriété, le langage devient un outil très ambivalent, susceptible de servir la misère de l'homme plus que sa grandeur. Augustin met ainsi constamment en lien la nécessité des signes avec le péché originel. Dans le *De Genesi ad litteram* VIII, la communication entre Dieu et l'Adam prélapsaire s'effectue, selon les termes de G. Antoni, « non par la médiation d'une parole articulée, mais par une motion directe de la substance divine sur l'esprit humain⁷ [...] ». Entre la première et la seconde nature, c'est la relation à Dieu et donc les instruments de la communication qui se substituent à un mode immédiat d'expression⁸. L'apparition du signe s'interpose dès lors entre les hommes eux-mêmes et l'on doit décrire le processus langagier comme un processus indirect et hétérogène où une impression sensible est produite par une émission sonore pour susciter la représentation mentale de l'objet désigné⁹.

⁵ *De quantitate animæ*, XXXIII, 70-76, « B.A. », 5, 1939, p. 375-386.

⁶ *Ibid.*, p. 393.

⁷ *La Prière chez saint Augustin, D'une philosophie du langage à la théologie du Verbe*, Paris, Vrin, 1997, p. 42-43. C'est le point départ de l'ouvrage de S. Melzer, *Discourses of the Fall. A Study of Pascal's Pensées*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1986 : « L'humanité est déchue d'un état de communication avec Dieu, qui garantissait un langage premier, référentiel : la correspondance des signes avec la vérité », p. 4.

⁸ G. Antoni, *op. cit.*, p. 43.

⁹ Saint Augustin définit ainsi le travail du signe : « le signe est une réalité qui se montre elle-même à la sensation et qui montre autre chose qu'elle-même à l'esprit » *Principia Dialecticæ*, J.-P. Migne éd., *Patrologiæ cursus completus*, Turnhout, Brepols, 1992 (éd. originale Paris, 1841), XXXII, col. 1410, chapitre 5 : « *signum est quod*

Descartes conclut qu' « il est permis de prendre le langage pour la vraie différence entre les hommes et les bêtes¹⁰ ». Mais l'adhésion à cette thèse, chez ses héritiers, est relativisée par une interrogation, proprement augustinienne, sur la distance que l'énonciation peut ménager entre la signification intellectuelle et son expression au moyen de signes matériels. La question est de savoir si la parole contribue à unifier le corps et l'âme ou bien à les opposer, si elle conduit l'homme à faire l'ange ou la bête. Si les animaux, qui ne parlent pas, ne pensent pas, toute parole humaine dit-elle pour autant la pensée¹¹ ? L'homme comme « être parlant » est l'homme visiblement humain, par différence immédiate avec les autres créatures. Et cependant, le cadre dans lequel Descartes procède à cette démonstration de la parole comme signe distinctif de l'homme, ainsi que la visée de cette démonstration, restent hétérogènes à la perspective augustinienne. Cette démonstration, en effet, ne pose nullement la question de la hiérarchie entre les créatures et ne cherche aucunement à prouver la supériorité ou l'infériorité de l'homme par rapport à l'animal. Selon les termes de Th. Gontier, pour Descartes, « C'est donc *hors* du couple rhétorique misère-grandeur que doit être pensée la spécificité humaine. [...] l'homme n'est ni digne ni misérable, il est *pensant*, l'animal n'est ni digne ni misérable, il est *machine*¹². » À Port-Royal au contraire, la question du langage possède comme profit théorique premier de pouvoir situer l'homme sur une échelle ontologique entre l'animal et Dieu : la référence pour penser la parole humaine est moins le défaut de langage chez les animaux que l'efficace propre à la parole divine.

Pour Descartes, le corps est exclu du propre de l'homme¹³ et constitue selon les termes de Th. Gontier, « un obstacle à l'activité propre de l'esprit qu'est la pensée intellectuelle¹⁴ ».

et se ipsum sensui, et praeter se aliquid animo ostendit » (nous traduisons). Cette définition est très proche de celle proposée au livre II du *De Doctrina christiana*, citée *supra*.

¹⁰ J.-P. Sérís, *Langages et machines à l'Age Classique*, Paris, Hachette, 1995, p. 21 *sq* Voir le *Discours de la méthode*, *Œuvres* de Descartes, édition Adam-Tannery, t. VI, p. 56 ; la lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646 (A.T., t. IV, p. 574) ou la lettre à Morus du 5 février 1649 (A.T., t. V, p. 278). Sur la parole, critère de la pensée dans le cartésianisme, voir J.-P. Sérís, *Langages et machines à l'Age Classique*, Paris, Hachette, 1995, p. 21 *sq*. : « Confirmant que l'usage humain de la parole est le seul indice certain de la pensée, Descartes conclut qu' « il est permis de prendre le langage pour la vraie différence entre les hommes et les bêtes » (A.T., t. V, p. 278) », (p. 25).

¹¹ *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998. Th. Gontier confronte, dans cet ouvrage, la position de Descartes à celle de Montaigne. En effet, dans l'*Apologie de Raimond Sebond* notamment, Montaigne utilise le langage pour montrer la situation moyenne de l'homme ; pour lui, le fait que le langage muet du corps puisse aisément se substituer à la parole, prouve le peu de nécessité du langage pour l'homme. Il semble que les penseurs de Port-Royal cherchent à se situer par rapport à ces deux grandes références à la fois afin d'ouvrir une voie différente et singulière.

¹² *Ibid.*, p. 189.

¹³ *Ibid.*, p. 252-253 : « L'homme, c'est son âme ; le corps n'est pas l'homme, et l'homme n'est pas un corps ; tout au plus doit-on dire que l'homme a un corps. C'est, approximativement, la conclusion du premier *Alcibiade* de Platon. La conception mécaniste du corps humain tend logiquement vers ce dualisme. Voulant définir ainsi ce

Les penseurs de Port-Royal suivent Augustin en refusant de considérer que le corps constitue en soi un obstacle, et même un châtement, pour la nature humaine : l'obstacle à la réalisation par l'homme de sa vocation divine n'est pas la nature corporelle elle-même, mais le poids de la concupiscence sur cette nature, c'est-à-dire à une disposition de l'âme qui devrait dominer son corps sans s'avilir à le servir. Dans une optique augustinienne, c'est le choix que l'âme doit faire de l'usage de son corps qui la divise et fragilise l'accord intérieur de la volonté et de l'entendement.

La distinction entre nature humaine et nature animale par le langage perd alors de son évidence. Dans le langage, la pensée ne se donne à voir qu'à travers les compétences corporelles de l'homme¹⁵. E. Faye souligne ainsi que l'inventivité philosophique d'Arnauld se manifeste particulièrement au déplacement théorique significatif qu'il fait subir à l'argument cartésien du langage dans la métaphysique :

ces analyses cartésiennes font de la parole un argument prouvant l'existence d'une pensée ou d'une âme, d'une *cogitatio* ou d'une *mens* de quelque façon présente dans un corps. Arnauld *renverse l'argument cartésien* en voyant dans la parole et dans les signes l'assurance que mon corps et que d'autres corps unis à une âme et composant de vrais hommes semblables à moi existent.¹⁶

Constamment, dans leurs écrits polémiques, théologiques ou pédagogiques, Arnauld et Nicole remarquent la dépendance de l'idée vis-à-vis du support sensible qui lui est nécessaire pour s'ouvrir à autrui. Entre les hommes il n'est qu'une pensée non pas mêlée — car la pensée demeure purement pensée — mais médiée et comme touchée par les corps puisque ce contact est la condition même de la société. Le risque n'est pas celui d'une pensée corporelle mais bien d'une confusion entre le corps, promu par la verbalisation, et la pensée opacifiée par les mots, d'une confusion entre l'homme et l'animal. Dans les *Essais de morale*, Nicole affirme que le langage appartient aux « objets frappant les organes du corps » et que par leur force

qui est *propre* à l'homme, Descartes exclut le corps de son être essentiel [...]. Ce qui arrive au corps n'arrive pas à proprement parler à l'homme même ».

¹⁴ *Ibid.*, p. 261.

¹⁵ Dans le *De Genesi ad litteram*, (« B.A. », 48, 1972, I, II, 4-6, p. 86-91), Augustin cherche ainsi à comprendre comment le Verbe de Dieu s'est fait entendre au moment de la Création en paroles temporelles alors qu'il est éternel et que son action est contemporaine de son énonciation. La Parole de Dieu ne saurait se réduire à une suite de sons articulés. C'est pourquoi Augustin conclut à une « diction immatérielle de Dieu », « *Dei dictum incorporeum* ».

¹⁶ « Arnauld et l'existence des corps. La controverse avec Malebranche et l'argument du langage », *Rivista di storia della filosofia*, LV, 3/2000, p. 417-433, p. 428. Arnauld est ainsi particulièrement sensible à la nature verbale du cogito qui manifeste avec évidence la pensée comme la parole : « le premier principe de la philosophie : “je pense, donc je suis”, ou encore “*ego sum, ego existo*”, est bien une parole que je peux prononcer, et Arnauld est sans doute le premier (et peut-être le seul au XVII^e siècle) à tirer les conséquences du *quoties a me profertur* cartésien de la *Méditation seconde* » ; « Cette thématique de la parole et donc du langage dans la métaphysique classique est remarquable », p. 424.

d'« avertissement », les mots exercent une pression sur l'âme. Les objets qui ont la propriété de frapper les sens font peser sur l'âme un « poids », fait d'évidence et d'immédiateté, qui nous entraîne sur la pente charnelle, qui nourrit notre inclination à suivre le plaisir pris aux « emplois extérieurs » qui nous « détournent insensiblement » de Dieu et nous « remplissent des créatures, à moins que nous ne fassions de grands efforts pour arrêter cette impression ». Au contraire, les « objets spirituels ne se présentent pas d'eux-mêmes » et « la liaison qu'ils ont avec les choses corporelles n'est pas sensible »¹⁷, c'est bien pourquoi le langage peut cesser de faire sens¹⁸.

En fin de compte, si la parole fait le partage entre l'homme et l'animal, ce n'est qu'en vertu d'un usage particulier du corps. M. Pécharman le dit clairement, en commentant le début de la Seconde Partie de la *Grammaire Générale et Raisonnée* : « la raison de la signification des pensées, est en dernier recours dans la nature de l'homme, en tant qu'elle rend impossible la relation immédiate d'un esprit à un autre esprit [...]. La signification des pensées est ainsi une fin pour tout homme en tant qu'homme, parce qu'un esprit uni à un corps est un esprit que ce corps soustrait aux autres esprits.¹⁹ » L'origine et la finalité du langage sont tout entières enveloppées dans la dualité de l'homme ; pour les auteurs de la « grande » *Perpétuité* parmi lesquels figurent Arnauld et Nicole : « la nécessité de se servir de mots pour exprimer ses pensées estant un défaut à l'homme, elle l'incommode effectivement : il voudroit s'en passer s'il le pouvoit »²⁰ : « si les hommes voyoient immédiatement ce qui se passe dans l'esprit et dans le cœur des uns et des autres, ils ne parleroient point du tout, et les paroles deviendroient de nul usage, puisqu'elles n'en ont point d'autre, que de faire connoître nos pensées à ceux de qui nous supposons qu'elles ne sont pas connues.²¹ » Le corps animé n'est pas le lieu du sens, il en est néanmoins la condition et c'est pourquoi c'est dans le langage que se noue la « contrariété » fondamentale de la nature humaine²². De critère fixe de distinction, la parole

¹⁷ *Essais de Morale*, G. Desprez, Paris, 1687, t. IV, II, « De la vigilance chrétienne », chap. 2, p. 345.

¹⁸ Augustin développe ce thème de l'attachement de l'âme — oublieuse d'elle-même au point de se confondre avec le corps — aux choses sensibles dans le *De Trinitate*, X, 5, 7-8. Arnauld glose le passage ainsi : « ayant une mauvaise attache pour les choses sensibles elle s'en occupe sans cesse, et ainsi ne se voit point seule quand elle [veut penser] à elle », *Examen du traité de l'essence du corps contre Descartes*, éd. E. Faye, Paris, Fayard, 1999, p. 127.

¹⁹ « La signification dans la philosophie du langage d'Antoine Arnauld », *Antoine Arnauld, philosophie du langage et de la connaissance*, éd. J. C. Pariente, Paris, Vrin, 1995, p. 72.

²⁰ *La Perpétuité de la Foy de l'Eglise Catholique touchant l'Eucharistie, défendue contre les livres du sieur Claude, Ministre de Charenton*, t. III, Livre I, chap. 3, p. 25.

²¹ *Ibid.*, t. II, livre I, chap. 12, p. 95.

²² Voir M. Pécharman : « Ce qui rend l'immédiateté de la relation d'un esprit à un autre impossible, est alors aussi ce par quoi la médiation qui y supplée peut se réaliser : on use d'une réalité matérielle pour signifier à autrui ce que la nature matérielle de l'homme lui dissimule, on fait servir à la manifestation des pensées ce qui

devient ainsi instrument de réalisation de la distinction : on n'est pas, par le langage, évidemment homme ni immédiatement humain face à l'animal.

C'est pourquoi, dans les milieux littéraires où l'augustinisme a rayonné, la faculté du langage, spécifiquement humaine, sert à l'humiliation de l'homme devant l'animal. On peut en donner deux exemples : la satire VIII de Boileau, écrite contre un docteur de Sorbonne adversaire de Port-Royal (Claude Morel, « fameux antijanséniste » auteur, selon Le Verrier, « sur les matières du jansénisme » de « plusieurs livres très inconnus »), recense un certain nombre de lieux communs de l'augustinisme moral et commence ainsi : « De tous les Animaux qui s'élèvent dans l'air, / Qui marchent sur la terre, ou nagent dans la mer, / De Paris au Pérou, du Japon jusqu'à Rome, / Le plus sot animal, à mon avis, c'est l'homme²³. » Le texte développe à l'envi le paradoxe selon lequel l'homme détient certes la raison mais une raison susceptible d'aliénation : « Ce Roi des animaux combien a-t-il de rois ? L'ambition, l'amour, l'avarice ou la haine/ Tiennent comme un forçat son esprit à la chaîne. » Au portrait d'une nature humaine, vaniteuse, instable, violente, procédurière, et bavarde, le docteur de Sorbonne, résolument anthropocentriste, oppose les facultés de connaissance et de raisonnement de l'homme et pose la question oratoire suivante, censée démontrer indubitablement la supériorité humaine : « Les Animaux ont-ils des Universités ?²⁴ ». L'Université n'y peut rien et Boileau conclut sur le portrait d'un âne moraliste, paradoxal auteur d'une conversation intérieure et d'une anthropologie hypothétiquement éloquente : « Si, pour nous reformer, le Ciel prudent et sage/ De la parole enfin lui permettoit l'usage : / Qu'il pût dire tout haut, ce qu'il se dit tout bas, / Ah ! Docteur, entre nous, que ne diroit-il pas ? » « Oh ! que si l'Asn[e] alors, à bon droit misanthrope, / Pouvoit trouver la voix qu'il eut au temps d'Esopé !/ De tous costez, Docteur, voiant les hommes fous, / Qu'il diroit de bon cœur, sans en estre jaloux, / Content de ses chardons, et secouant la teste, « Ma foi, non plus que nous ; l'Homme n'est qu'une beste !²⁵ ».

La stratégie de La Rochefoucauld, dans mon deuxième exemple, renchérit sur un tel renversement. La réflexion XI « Du rapport des hommes avec les animaux » fragmente l'unité de l'espèce humaine au sein du vivant pour la faire coïncider avec la diversité animale, menaçant ainsi l'unicité du genre humain : « Il y a autant de diverses espèces d'hommes qu'il

n'est en soi qu'un phénomène — les sons formés par l'organe de la bouche — de ce corps même qui les rend d'abord inaccessibles aux autres esprits », art. cit., p. 75.

²³ *Œuvres complètes*, éd. F. Escal, Paris, Gallimard, 1966, p. 41.

²⁴ *Ibid.*, p. 42.

²⁵ *Ibid.*, p. 48.

y a de diverses espèces d'animaux, et les hommes sont, à l'égard des autres hommes, ce que les différentes espèces d'animaux sont entre elles et à l'égard les unes des autres²⁶. » S'appuyant comme Boileau sur l'argument de la violence humaine²⁷, le moraliste se livre à une longue énumération attribuant aux animaux des traits humains, des comportements rationnels, sensés, organisés, déterminés, finalisés mais moralement condamnables, inhumains, assimilant l'homme à l'animal dans son inhumanité. Dans le renversement ironique porté par la comparaison filée qui structure le texte, l'animal se voit aussi doté, à la manière inhumaine de l'homme, d'un usage du langage dépourvu de rationalité et de pertinence : « Combien de perroquets, qui parlent sans cesse, et qui n'entendent jamais ce qu'ils disent ». Le comparatisme, qui joue de la fonction spéculaire attachée à l'animal, implique un jugement axiologique sur l'indignité humaine. La conclusion de la réflexion achève donc le renversement de la priorité ontologique attendue faisant cette fois de l'animal l'image de l'homme : « Toutes ces qualités se trouvent dans l'homme, et il exerce, à l'égard des autres hommes, tout ce que les animaux dont on vient de parler exercent entre eux²⁸. »

Emblèmes paradoxaux de l'homme parlant, l'âne, que le satirique montre seul digne d'une parole humaine, et le perroquet, auquel le moraliste assimile le locuteur humain, constituent des motifs rhétoriques : il s'agit de persuader l'homme de l'effort que lui demande la conquête de sa propre dignité naturelle et de courir le danger identifié par Pascal « de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes sans lui montrer sa grandeur » (S.153). L'augustinisme, qui, selon les termes de Natalie Depraz, « lie animal et *anima*, et délie animal et *animus* », entérine en effet « pour longtemps une coupure entre le vivant et le spirituel », qui permettra le développement du mécanisme²⁹. À Port-Royal, ce développement n'est pas uniforme et on considère que, pour se sauver de n'être qu'une machine, l'homme doit investir sa pratique du langage d'humanité, c'est-à-dire de sens. Et revenue à Port-Royal, je finirai comme j'ai commencé, par une petite séance de dissection. Cette fois, c'est Augustin qu'on voit à l'œuvre, dans le *De Quantitate animæ*, expérimentant un découpage de ver de terre et s'étonnant avec son interlocuteur, Evodius, que les tronçons séparés de l'animal s'agitent encore malgré la séparation violente qui aurait dû causer la cessation de toute activité. Cette vitalité persistante de la bête pourrait conduire à remettre en cause l'incorporité de l'âme : si

²⁶ *Maximes et réflexions diverses*, éd. J. Lafond, Paris, Gallimard, 1976, p. 179-180.

²⁷ Ce nivellement est influencé par les traités de physionomie où tel type humain est mis en relation avec tel animal et par la conférence de Le Brun de 1671 sur la physionomie de l'homme et ses rapports avec celle des animaux devant l'académie royale de peinture et de sculpture.

²⁸ *Ibid.*, p. 181-182.

²⁹ *Encyclopédie Saint Augustin*, Paris, Cerf, 2005, article « animal ».

le morceau bouge, c'est que le morceau est animé, c'est qu'on a coupé l'âme avec le corps. Augustin reconnaît la difficulté et tente une solution approximative en développant une comparaison assez inattendue entre l'organisme animé et la structure du langage articulé : le mot est comparé à un être vivant avec un corps, le son, et une âme, le sens. Les lettres d'un mot, une fois isolées, perdent la signification détenue par le mot qu'elles forment : elles sont comme des « membres inanimés », « *significatione carentia* », d'où la signification, l'âme, s'est retirée, causant « comme une sorte de mort³⁰ ». Mais le démembrement d'un corps, comme celui d'un mot, laisse parfois ses membres palpitants « *quasi spirantia* », lorsque le partage de l'organisme s'est fait de manière à préserver une certaine unité sémantique dans chaque fragment : si on partage le mot « Lucifer » « entre la seconde et la troisième syllabe, la première partie a encore un sens, quand nous disons "Luci" ; dont ce "corps" vit dans plus de sa moitié. La seconde partie, elle aussi, a une âme : c'est cela que tu entends lorsqu'on t'ordonne de porter quelque chose ("fer"). [...] Qu'on y ajoute "Luci", on a alors "Lucifer", qui désigne une étoile. Mais quand on supprime "Luci", un sens subsiste, et dès lors le mot conserve, pour ainsi dire, la vie³¹. » Si elle ne dit finalement rien du corps animal, l'analogie, qui soutient la thèse de l'indivisibilité de l'âme comme principe de vie, démontre surtout que l'homme parlant n'est proprement vivant, n'est humainement animé, que quand il est signifiant.

³⁰ *Op. cit.*, XXXII, 65, p. 366 sq.

³¹ *Ibid.*