

Altérité et prochaineté Pour une sémiotique du soi

Raúl DORRA



Colloque Albi Médiations Sémiotiques – Actes

Collection Actes

Formes de vie et modes d'existence 'durables'

sous la direction de
Alessandro Zinna & Ivan Darrault-Harris

Editeur : CAMS/O

Direction : Alessandro Zinna

Collection Actes : Formes de vie et modes d'existence durables

1^{re} édition électronique : mars 2017

ISBN 979-10-96436-00-2

Résumé. Dans une note publiée le 27 décembre 2014, le journal argentin *Página 12* présentait la décision judiciaire prononçant un *habeas corpus* en faveur d'une femelle orang-outang logée dans des conditions insalubres au zoo de Buenos Aires. Reconnue comme « sujet non humain », cette femelle s'est convertie en un être « titulaire de droits », dans ce cas le droit à sa protection par lequel la loi imposait son transfert à un habitat propre à ses besoins vitaux. En reprenant cette lecture sous un angle sémiotique, ce travail aborde deux points thématiques complexes: la sémiotique du sujet et la sémiotique des soins.

Comment comprendre la formule « sujet non humain » ? L'adverbe de négation interposé entre « sujet » et « humain » suggère l'existence virtuelle de sujets d'autres espèces, mais une existence uniquement pensable en relation avec l'humain: par conséquent, il n'y aurait pas un *sujet animal* mais un animal, reconnu en tant que sujet, devant posséder certains traits qui, tout en le montrant comme en étant séparé, puissent le réunir au genre *humain*. Parlerons-nous de simulacre ou de para-sujet, d'une créature qui s'exprime dans un langage – regard, geste, cri – capable de se transformer en un *autre* ou même en un *prochain* ? Langage, altérité, proximité, voici le premier motif de cette recherche centrée sur les valeurs signifiantes de la fonction *non*.

D'autre part, ce *habeas corpus* dont a bénéficié la femelle orang-outang manifeste un état de choses et un état de l'âme caractéristiques de notre époque. La note journalistique en question observe que cet *habeas corpus* est « la pointe de l'échevette » qui une fois déroulée montrerait la préoccupation actuelle concernant les blessures que « l'humain » inflige non seulement aux espèces animales mais encore aux forêts, aux fleuves, c'est-à-dire à la « Nature ». Mortifiée, la Nature revendique un besoin urgent de soins sans lesquels l'espèce humaine est vouée à sa propre destruction. L'homme doit se charger de prendre soin de la « Nature » pour que celle-ci à son tour le protège. Quel genre de langage élaborent et échangent l'un et l'autre ? Pourrait-on penser à une production de signes qui n'auraient pas leurs matrices au sein des signes de la langue et qui construisent des sujets dialoguant selon des formes de communication dont nous devrions établir les codes ou en tout cas les récupérer ? La note de *Página 12* rappelle que la Bolivie et l'Équateur reconnaissent dans leur Constitution que la Nature (la *Pacha Mama* ou la Terre-Mère) est un bien juridique à protéger. Les animaux, les arbres, les cours d'eau sont, pour les lois de ces deux pays, des éléments d'une seule créature vivante, sujet et objet des soins. Le soin serait alors à la fois un besoin transversal et une activité réflexive: un méta-soin. Ainsi, dans une deuxième partie de ce travail, on analyse la valeur signifiante de la fonction du réfléchi *me* par laquelle le sujet se replie sur lui-même tout en s'ouvrant sur le monde, ce qui favorise la pensée et le faire des soins, étant donné que c'est en *lui* prodiguant ses soins que le sujet se les prodigue.

Raúl Dorra est coordinateur du Programme de Sémiotique et d'Études de la Signification de l'Université Autonome de Puebla (Mexique) et membre du Conseil d'Administration de la Fédération Romane de Sémiotique. Il a publié de nombreux travaux (livres et articles) de recherche sur des thèmes liés à la sémiotique, la rhétorique et la théorie littéraire, de même que des œuvres de littérature de fiction. Son livre, *La casa y el caracol. Para una semiótica del cuerpo*, a été traduit (par Verónica Estay Stange et Denis Bertrand) et publié sous le titre *La maison et l'escargot. Pour une sémiotique du corps* chez Hermann Éditeurs (Collection « Savoir Lettres », Paris) en 2013. L'auteur appartient au Comité de Direction de *Tópicos del Seminario. Revista de Semiótica*.

Pour citer cet article :

Dorra, Raúl, « Altérité et prochaineté : pour une sémiotique du soi », in Zinna A. et Darrault-Harris I. (éds), *Formes de vie et modes d'existence 'durables'*, Collection Actes, Toulouse, Éditions CAMS/O, p. 25-39,
[En ligne] : <http://mediationsemiotiques.com/ca_9466>.

Altérité et prochaineté Pour une sémiotique du soi¹

Raúl DORRA
(Université Autonome de Puebla)

1. Le sujet non humain

Dans une note publiée le 27 décembre 2014, le journal argentin *Página 12* diffusait l'information d'une résolution judiciaire qui avait accordé un *habeas corpus* à une femelle orang-outan logée dans le zoo de Buenos Aires dans des conditions insalubres².



Fig. 1 : Photographie de l'orang-outan Sandra

Reconnue en tant que « sujet non humain », l'orang-outan devenait « titulaire de droits » – dans ce cas le droit à la protection –, raison pour laquelle la loi exigeait son déménagement dans un *habitat* en accord avec ses nécessités vitales. Comment comprendre la fonction du *non* dans la for-

mule « sujet non humain » ? D'abord, je voudrais suggérer que ce *non* n'introduit pas une négation mais plutôt une *médiation* entre les termes *sujet* et *humain*. Une médiation qui accomplit deux fonctions selon que le regard ou l'accent portent sur le nom – « sujet » – ou sur l'adjectif – « humain ». Pensé du point de vue du nom, le *non* joue un rôle concessif qui renforce la puissance signifiante de ce terme en l'étendant au-delà de l'humain. Dans ce cas, *non* implique *bien que*, conjonction concessive qui, à la différence des adversatives, permet d'inverser l'ordre syntaxique de la formule sans que le sens soit essentiellement modifié. Ainsi, il est possible de dire: « sujet, bien que non humain », ou bien: « bien que non humain, sujet ». Il n'en va pas de même dans le cas de l'adversation. Tandis que la langue permet de dire: « sujet, mais non humain », elle interdit de dire: « mais non humain, sujet ». Car si la phrase adversative réunit deux termes, elle le fait dans le but d'opérer une restriction et même une invalidation du terme dominant – dans ce cas: « sujet » –, en signalant qu'une valeur sémantique fondamentale y a perdu sa validité. Si l'adversation impose une limite, la concession la suspend, en créant un point de vue selon lequel ce qui aurait été pensé comme une limite n'était qu'une erreur: en réalité, il ne s'agissait pas d'une limite mais d'un obstacle qui, en se montrant comme surmontable et surmonté, met en évidence la puissance de ce qui le surmonte.

Si, comme nous l'avons dit, l'inversion de l'ordre des termes ne modifie pas essentiellement le sens, elle produit une variation aspectuelle qui distribue différemment la charge sémantique. Si nous disons: « sujet, bien que non humain », nous privilégions la valeur du sujet car nous lui reconnaissons cette condition *en dépit* du fait de ne pas être humain. En revanche, si nous disons: « bien que non humain, sujet », en posant d'abord l'humain, nous suggérons que, si un sujet peut ne pas être humain, l'humain (ou *l'être humain*) est un référent obligé lorsqu'il s'agit de parler de sujet. Cela suppose que seul un *il* associé de quelque manière à l'humain peut être un sujet *non-humain*. Il s'agit là d'une donné non négligeable, comme je tenterai de le montrer par la suite. Pour l'instant, je veux seulement signaler que ce *non*, opérateur d'une médiation, accomplit dans ce cas, paradoxalement, une double affirmation. Car d'une part il ajoute une valeur et accorde une ampleur sémantique à l'entité « sujet », et de l'autre il confirme la présence de l'humain au sein du *non humain*.

Or, en prenant en compte les options de sujet qu'offre la grammaire (je dis bien: la grammaire, car la sémiotique en offre d'autres), on ne peut que reconnaître qu'on est devant un sujet de l'énoncé, non de l'énonciation. Dans ce cas, le sujet de l'énonciation est, du moins en principe, le

juge qui accorde l'*habeas corpus* à l'orang-outan. Il est curieux de remarquer qu'ici la formule « sujet non-humain » prononcée par le juge – dans une assemblée ou dans un cérémonial judiciaire – fonctionne comme un terme performatif car l'orang-outan devient un « sujet-non-humain » au moment où le juge le déclare tel, comme si cette formule était une variante du rituel baptismal. C'est-à-dire qu'il s'agit de mots que le bénéficiaire n'est pas en mesure de comprendre mais qui le relie à l'institution qui les émet : l'Église, la Justice. Car il est clair que le juge ne parle pas en son propre nom mais en celui de la Justice, et que par conséquent cette dernière se trouve être l'hyper-énonciateur de la formule. De son côté, la femelle orang-outan, désormais pensée en rapport avec la Justice plutôt qu'avec le juge, devient non pas un hyper-énonciateur ni même un énonciateur, mais un destinataire qui représente tous les animaux, désormais susceptibles d'être reconnus comme des membres de la classe « sujet-non-humain ».

Cela dit, toujours en nous situant dans la perspective du sujet ordinaire qui construit ses discours et organise ses représentations, la question qui surgit est la suivante : qu'est-ce qui fait qu'un animal est incorporé à cette classe, si énigmatique ? La question rencontre d'emblée la difficulté du fait que, pensé littéralement, le terme « animal » se réfère à une profusion si vaste, si hétérogène et si invraisemblable de créatures animées qu'avancer sur cette voie vers une théorie du sujet devient une course à obstacles : « animal » désigne aussi bien un insecte qu'un corail marin, un ver volant qu'un mollusque translucide, un poisson des profondeurs dont le système perceptif est métamorphosable et inscrutable, un chat qui ne pourrait survivre sans des aliments choisis au supermarché, sans les caresses de sa maîtresse et sans les bruits urbains qui entrent par la fenêtre de l'appartement d'où il n'est jamais sorti, ou un poulet qui, comme le prisonnier dont parle une ancienne chanson, ne sait pas « quand c'est le jour ni quand la nuit » car il ouvre ou ferme les yeux selon un horaire régulé par une lumière électrique ; un animal enfin est un homme – moi, par exemple, de même que vous, cher lecteur –, peut-être une plante dévoratrice de batraciens ou de souris, et maintenant aussi, malgré une certaine difficulté épistémique, ces créatures accouchées par un laboratoire aux organes modifiés, greffés et toujours dociles à l'avidité méthodique des chercheurs, de même que sont des animaux les quadrupèdes clonés avec des technologies précises et insatiables. J'ignore si le mot « animal » est de quelque utilité pour les biologistes, même avec sa minutieuse planification de sous-catégories, de limites nécessairement poreuses et instables selon lesquelles l'animal est parfois l'abeille et par-

fois la ruche dans son ensemble. Depuis la position où je me trouve, je peux dire seulement que ceux qui tenteraient de se tourner vers le monde animal pour l'observer *tel qu'il est* se sentiraient inévitablement placés face à un monde d'une mobilité insaisissable, et même face à des fantaisies incessantes où les juges ne trouveraient pas de socle pour accorder un *habeas corpus* car il se pourrait bien que le bénéficiaire de ce geste juridique, au moment de le recevoir, change sa configuration de telle manière que le juge ne puisse savoir si le bénéficiaire en question est encore là ou a disparu. Jusqu'au XVIII^e siècle tardif, l'Église Catholique s'est occupée d'indiquer aux curés, dans des Manuels soigneusement conçus, comment procéder lorsqu'il s'agissait de baptiser des monstres (par exemple, s'il fallait baptiser une ou deux fois un enfant né avec deux têtes), mais actuellement les juges sont loin de savoir comment, et surtout quand prononcer un *habeas corpus* face à tant d'animaux extravagants. Cependant, pour notre bonheur et pour celui des juges, ce qui nous sauve de ce vertige est que les tribulations des biologistes ne sont pas les mêmes que celles des juges ni celles des sémioticiens. Tandis que le biologiste étudie le vivant, le sémioticien s'occupe, ou devrait s'occuper, d'étudier les discours que les biologistes construisent sur le vivant et aussi, ou peut-être surtout, les discours produits par le commun des mortels, c'est-à-dire les discours travaillés par l'usage, ce qui est justement ce que essayons de faire dans ces lignes.

À quoi se réfèrent les hommes lorsqu'ils parlent de l'*animal* ? Nous pourrions dire rapidement qu'en général ils se réfèrent à un vivant non-humain associé à l'univers de l'humain par quelque trait qui l'en rapproche ou dont ils imaginent qu'il l'en rapproche. Ainsi, dans notre imaginaire quotidien, un animal est finalement une créature domestique ou domesticable, une créature qui peut même être féroce mais que notre culture, d'une façon ou d'une autre, nous a rendue familière, une créature enfin dont nous sépare et dont nous rapproche quelque élément médiateur qui permet de la qualifier (par des raisons que nous ne discuterons pas ici) comme un animal supérieur. Et, étant encore plus précis ou, si l'on veut, plus restrictif, je dirais que nous serions prêts à accorder un *habeas corpus* aux animaux qui, en plus d'entrer dans la catégorie des animaux supérieurs ou en tout cas de se trouver parmi ceux qui nous tiennent compagnie (car je ne sais pas si un chat est un animal supérieur), remplissent au moins ces trois conditions suivantes: a) ils expriment leur douleur et en général leurs affections de telle manière qu'elles évoquent notre propre souffrance et en général nos propres affections; b) ils produisent des signaux (gestes, sons, motions somatiques) capables

de nous convaincre qu'ils véhiculent un langage au moyen duquel ils essaient de communiquer avec nous ; et c) ils accompagnent ces signaux d'un regard dirigé vers nous, je veux dire : ils posent sur nos yeux le poids ou la caresse d'un regard. Il est sûrement d'autres traits qui nous rapprochent de l'animal mais, du moins pour l'instant, je ne mentionnerai que ces trois-là en ajoutant que, parmi eux, c'est le regard qui est décisif car si les deux premiers nous le montrent comme un semblable, le regard transforme la ressemblance en *prochaineté*, il fait du semblable un prochain.



Fig. 2: Le regard de l'orang-outan Sandra

Bien que l'on puisse soutenir, avec des arguments divers, qu'en matière d'animaux le tournant affectif de l'homme contemporain résulte d'une mauvaise et non d'une bonne conscience, la souffrance d'un animal que nous sentons proche nous émeut au point de nous faire éprouver de la compassion, c'est-à-dire de la com-patissance. C'est pour cela même, par cette com-patissance, que l'animal cesse d'être *ce qui est autre* pour être *l'autre*, quelqu'un qui est devant nous en qualité de différent-semblable car d'une certaine manière nous nous trouvons reproduits en lui et nous tentons un dialogue avec lui. Si cela peut ne se produire que par une sorte de pauvreté sémiotique, c'est-à-dire parce que nous ne pouvons donner forme au véritablement *autre*, nous interprétons comme des gestes les motions (une façon de bouger la tête ou de remuer la queue) par lesquelles l'animal répond à notre présence. Nous y voyons des gestes : des motions intentionnelles provoqués par une impulsion unitive, ré-unitive ou, plus encore, par quelque forme de volonté communicative qui rejoint notre propre volonté. Ne serait-ce qu'en raison du fait que nous sommes habitués à lire dans les inflexions d'une voix les inflexions de l'âme de celui qui nous parle, nous assimilons les sons émis par les animaux à une version de la voix et, en les écoutant, nous nous plon-

geons dans leurs nuances et nous accordons à chaque nuance des valeurs expressives différenciées: jubilation, reproche, insatisfaction, désespoir. Même s'il s'agissait d'une lecture imparfaite, à travers elle nous entrons dans une zone d'échanges bien que nous ne puissions dire avec certitude si ces échanges constituent le langage ou le simulent. Il s'agit d'une zone de transit. Pour certains – parmi lesquels se trouve Greimas lui-même³ –, dans cette zone s'installe un langage émotionnel, affectif, dont le noyau producteur de messages est le *je*. Ce serait un champ énonciatif commun propre à l'animal et lisible de quelque manière par l'homme. Pour d'autres – parmi lesquels se trouve, avec une grande incertitude, l'auteur de ce travail –, il s'agit plutôt d'une zone frontière mais aussi de tensions concurrentes où, d'un côté – de ce côté-ci, le nôtre – surgit l'impulsion ou le désir d'articuler un message, et, de l'autre – de ce côté-là, celui de l'animal – émerge un ensemble de réponses à cette relation effective mais inégale, des réponses auxquelles l'habitude a donné des formes reconnaissables, en leur créant des régulations et en leur traçant des itinéraires. De telles réponses, me semble-t-il, ne parviennent pas à constituer un langage si l'on suppose que dans le langage le *je* est le noyau producteur, ou promoteur, de messages. Pour des raisons que je développerai plus loin – et qui sont contenues, à mon avis, dans le texte cité de Greimas –, je ne crois pas que dans le cas de l'animal nous puissions parler d'un *je* proprement dit, d'un espace énonciatif, mais plutôt d'un espace d'affection.

Mais, étant donné que l'affection crée des ponts, à travers elle nous sommes entré d'une manière ou d'une autre en communication avec un *sujet non humain*, une communication qui est le résultat de l'apprentissage mutuel. Une telle communication émeut les deux actants, quoique d'une manière différente. Toujours énigmatique, il s'agit d'une communication avec celui qui est maintenant l'*autre*, notre *autre*, une communication qui a lieu dans un espace *ici*, dans un moment *maintenant*, où notre existence et celle de notre *autre* se réunissent et même se relie car désormais la différence – précisément la différence – crée une situation que j'appellerais volontiers énoncio-affective et dans laquelle l'*autre*, sans cesser d'être l'*autre*, est surtout l'un – l'un que l'on est –, en se dédoublant. Cette expérience énoncio-affective dont je parle pourrait être illustrée par des vers de César Vallejo (2011):

Tu souffres, tu pâtis et tu souffres à nouveau
horriblement
malheureux singe,
petit jeune de Darwin,
shérif qui m'entrevoies, microbe terribissime.

Pourquoi non ? Que oui mais que non ?
 Pauvre singe !... Donne-moi la patte... Non. La main,
 ai-je dit.
 À la tienne ! Et souffre !

Je cite ces vers pour évoquer, au passage, ce grand poète péruvien qui avait l'obsession d'être habité par un autre, l'autre, toujours aux aguets. Cet *autre* n'est que l'animal que chacun porte en lui-même, l'animal qui dans la profondeur est le soi-un. Et je les cite aussi parce que, plutôt que de clore le sujet que j'ai traité, ils ouvrent sur un autre, décisif, à partir duquel je souhaiterais poursuivre cette réflexion : je veux parler du thème du regard.

Si les motions corporelles du sujet non humain qui est *devant* nous, tout comme les émissions phoniques qu'il produit pour provoquer une émotion *en* nous, le rapprochent de nous au point de nous convaincre qu'il est de quelque manière devenu notre semblable, son regard ajoute d'autres effets qu'on dirait terminaux. « Tactilisé », le regard acquiert un poids qui peut aller de la légèreté de la caresse à la gravité de l'imploration, et il se pose sur nous comme s'il s'agissait d'exprimer une forme particulière d'affection qui est toujours un appel. Cette forme, cet appel, manifeste un désarroi insurmontable. Tout au long de son œuvre poétique, mais surtout dans la huitième des *Élégies à Duino*, Rainer Maria Rilke insiste sur l'idée que l'animal voit « l'ouvert » et que cela l'instaure dans une sorte d'éternité en le distinguant des hommes, qui portent sur eux une mort, leur mort, laquelle ne cesse de croître dans leur intérieur comme croît la semence dans l'obscurité du fruit. Cet animal rilkéen ne serait pas, dans ce cas, un « sujet non humain » mais un être qui, éloigné de toute contingence, demeure dans le vrai et reste donc profondément inaccessible à la domestication car il incarne, par rapport aux hommes, la différence absolue. Nous qui, dans ce travail, restrictivement et en nous tenant au plus près du sens commun, avons défini l'animal comme un être vivant que la culture nous a rendu familier, nous avons choisi une autre perspective. Par conséquent, nous l'avons amené jusqu'ici où nous habitons. Il s'agit donc d'une créature qui, en habitant notre espace, se trouve privée d'un *habitat* qui lui est propre.

Déclarer, ou reconnaître, qu'un animal a pris la forme d'un *sujet non humain* est en même temps déclarer ou reconnaître son extraterritorialité, comme s'il s'agissait d'une créature sans maison, ou sans maison autre que celle que lui a construite le vivant humain et en dehors de laquelle il ne saurait vivre. C'est pourquoi le poids de son regard est aussi le poids de notre responsabilité ou peut-être de notre faute. L'animal, en nous

regardant, rend manifeste cette rencontre faite d'une profonde *dys-rencontre*, il nous situe dans un lieu fragile et instable depuis lequel ou dans lequel nous entrons en contact avec un prochain qui est aussi un étranger.



Fig. 3: Le poids d'un regard

Cet étranger réclame de la responsabilité comme il demande de la compassion, de la com-patissance, non de la pitié car la pitié va d'un être supérieur à un être inférieur (du roi à son sujet, du maître à l'esclave, du bourreau à la victime), tandis que la compassion va de semblable à semblable, elle concerne celui qui dans d'autres circonstances pourrait occuper la place de celui-là, son autre, même s'il ne s'agit que d'une situation imaginaire. Ainsi, ce regard crée un espace où la différence s'estompe et devient, plutôt qu'une médiation, un passage réversible.

Mais le regard de notre autre, en plus de créer l'espace insaisissable du *nous – nosotros*: « nous-autres » – peut avoir un effet encore plus radical. On perçoit cet effet lorsqu'on se demande: cet animal qui regarde, qui nous regarde, nous voit-il aussi ? Le regard de l'animal, ce regard *non humain* qui nous parvient de quelque lieu sans limites est certainement une activité sensitive, mais elle possède la particularité que, en nous touchant, elle « nous ouvre » en produisant en nous l'effet d'une intime captation. Cet œil qui nous regarde est-il un œil qui nous voit ? Nous voit-il, en effet, ou nous oblige-t-il à nous voir ? Son regard s'introduit dans le nôtre et pousse notre regard à devenir un *nous voir*. L'œil est toujours actif, comme le remarque Antonio Machado (1981, I: 272) dans un célèbre proverbe:

L'œil que tu vois n'est pas
il parce que tu le vois ;
il est œil parce qu'il te voit.

Dirait-on que l'animal, en vertu de son regard, est devenu un sujet d'énonciation visuelle ? Ce que son regard a fait, me semble-t-il, c'est créer les conditions pour que nous nous voyions nous-mêmes d'une manière telle que le fait de nous voir nous fasse voir cet animal intériorisé et percevoir, ou croire percevoir, ce que nous avons fait de lui, avec lui. Nous découvrons en même temps la similitude et la différence comme prochaineté. Et nous découvrons aussi que l'itinéraire qui commence dans le geste, passe par la voix et finit dans le regard, est un itinéraire moral. Ce regard est en fin de compte quelque chose comme un examen de conscience à propos duquel nous ne saurons jamais si nous l'avons réussi ou si nous y avons échoué. Ainsi, une fois de plus nous avons été confrontés à notre imperfection. Depuis cette imperfection, depuis cette sorte de malaise diffus et diffusé parmi les bonheurs que nous apportent les animaux qui habitent chez nous, nous découvrons que lui, ce *sujet non humain*, est en vérité une entité morale, ou plutôt une instance morale à partir de laquelle nous pourrions essayer, de notre côté, une méthode pour aller dans le sens d'« une sémiotique qui, comme le disait Greimas, se veut en même temps une axiologie » (Greimas 1987: 90).

2. Le règne menacé

Eh bien, si jusqu'ici dans mon exposé je me suis placé *De ce côté-ci*, c'est-à-dire du nôtre, il aurait été logique que nous nommions la première partie de la sorte, et que nous intitulions la suivante *De ce côté-là*, c'est-à-dire du côté de l'animal. C'est le plan que je suis en train de suivre, conduit par l'organisation qu'a adoptée mon propre discours. En réalité, cette organisation ne fait que reproduire celle de la note journalistique que j'ai citée au début de ce travail. Cette note qui a pour titre « El orangután y la orangutana » (« L'orang-outan mâle et l'orang-outan femelle ») est signée par Sandra Russo, et l'on pourrait croire volontiers que, tel étant son prénom, elle était destinée à l'écrire car l'orang-outan dont elle parle porte également le nom de « Sandra », mais Sandra tout court, sans nom de famille, car dans le règne animal les systèmes de parenté n'ont pas de validité. Ainsi, le nom de la journaliste et celui de l'orang-outan, semblables et différents, par un hasard que notre lecture transforme en nécessité, nous place aussi de ce côté-ci et de ce côté-là. Après s'être référée à la situation juridique de ce *sujet non humain*, la journaliste, avisée, se demande si cet *habeas corpus* ne nous placerait pas « face à l'extrémité d'une pelote de laine qui, démêlée, ouvrirait un nouveau paradigme par rapport aux sujets de droit ». Ensuite, en faisant allusion à deux œuvres

du célèbre pénaliste argentin Raúl Zaffaroni, elle se demande si ce type de verdicts ne devrait pas s'étendre au-delà des animaux dont l'anatomie est semblable à celle des humains « comme les orangs-outans ou les chimpanzés, et même atteindre d'autres règnes, surtout et notamment le règne diversifié, menacé et souffrant de la nature dans sa version concrète, comme les mers, les fleuves pollués, les forêts abattues, les montagnes perforées par les minières, les sols épuisés par la monoculture ».

Ainsi, si dans la première partie nous avons fortement restreint la signification du terme « animal » jusqu'à la réduire aux espèces domestiques ou domestiquées par la culture, maintenant nous nous trouvons face à la proposition inverse, fortement extensive, qui l'associe à « la nature dans sa version concrète ». Nous référer à « la nature dans sa version concrète » suppose dans ce cas cesser de la voir comme l'objet de théories philosophiques ou théologiques relatives à son être ou à son devenir, pour nous installer devant quelque chose qui n'a pas besoin d'être expliqué car il est là, sous nos yeux ou, plus exactement, quelque chose que le sens commun nous présente sans médiation, en l'assumant de fait comme un être ou comme un événement originaux.

Dans la nature prennent place les animaux, par exemple les orangs-outans, des émergences d'une impulsion biologique qui se nourrit d'elle-même. Être vivant *non humain*, la femelle orang-outan commence à être pleinement un animal au moment où nous la dépouillons du nom – Sandra – avec lequel nous la distinguons de ses congénères, pour la faire retourner au règne d'où nous l'avons extraite: alors, le « non » ne fonctionne plus comme conjonction (concessive ou adversative) mais accomplit de nouveau sa fonction, on dirait « naturelle », d'adverbe de négation. Séparé de l'homme, l'animal abandonne la culture pour se situer dans la nature. Par là, il nie l'homme, cesse de le voir. Principe générateur et résultat de ce principe, la nature – que l'on pourrait comprendre comme *natura naturata* – est alors cet univers vivant, concret et divers qui subsiste par lui-même, essentiellement étranger à ce qui a été produit par l'homme. Mais ce qui se situe « de ce côté-ci » ne cesse d'avancer sur ce qui se situe « de ce côté-là ». Représentante de ce dernier univers, cette créature « naturelle » est aussi une créature blessée, jetée dans une forme d'existence qui la transforme en objet d'usage et surtout en objet d'abus de la part de l'être humain. L'orang-outan devient alors une synecdoque de la nature telle que nous la voyons d'ici: un « règne diversifié, menacé et souffrant », pour citer les mots de la journaliste, dont nous adoptons le point de vue dans cette partie de notre exposé.

Ainsi, si la « nature » – animaux, rivières, forêts, montagnes – est d'un côté objet d'un regard irréfléchi qui la voit comme objet d'appropriation prédatrice, de l'autre côté elle génère un regard inverse, réflexif, qui la voit comme un sujet « souffrant et menacé ». Dans ce cas, il s'agit d'un regard sentant situé face à un sujet affecté dont la capacité d'éprouver et d'exprimer de quelque manière son affection ouvre sur un chemin de similitudes. Ce chemin conduit à une moralisation qui fait de la nature un bien et attribue à l'homme la responsabilité d'en prendre soin. Et la responsabilité, pour devenir socialement effective, doit entrer dans le domaine du juridique. Dans son livre *La Pachamama y el humano*, le pénaliste cité Raúl Zaffaroni (2012) soutient que la nature tout entière est une entité juridique et se réfère aux cas de la Bolivie et de l'Équateur, des pays qui ont intégré à leurs Constitutions respectives le devoir de reconnaître la nature (ou Pacha Mama) comme une entité non seulement d'ordre religieux mais aussi juridique. En effet, tandis que le Préambule à la *Constitution Politique de Bolivie* mentionne « cette Mère Terre sacrée » pour évoquer ensuite « la force de notre Pachamama », l'article 71 de la *Constitution de l'Équateur* soutient que « la nature ou Pacha Mama où la vie se reproduit et s'accomplit a le droit à ce que son existence soit respectée intégralement... ». Dans la *Constitution de l'Équateur* on parle du « Bon Vivre » et dans celle de Bolivie du « Bien Vivre », en entendant dans les deux cas un équilibre entre le droit au développement et l'obligation du soin. Les deux constitutions essaient de récupérer un culte millénaire en l'adaptant, bien sûr, à un projet politique actuel.

Il n'est pas besoin d'insister sur le fait que ce que je viens de mentionner possède un énorme intérêt pour une sémiotique de plus en plus préoccupée par le thème des formes de vie, surtout lorsqu'il s'agit de formes de vie « durables » ou, comme on dit en espagnol, « soutenables ». Mais, pour ma part, je dois arrêter là mes observations à ce propos car ce sujet non seulement dépasse le cadre de ce travail mais aussi ma capacité pour l'aborder.

Quoi qu'il en soit, ce que je peux observer, c'est qu'une telle revendication de la Pachamama (traduite littéralement comme Mère Terre ou conceptuellement comme Nature) ne saurait nous étonner car elle fait allusion à une conception très probablement universelle, c'est-à-dire à un universel de l'expérience humaine. En effet, il est difficile d'imaginer une seule communauté sur terre, et surtout une communauté pré-moderne, où les hommes n'aient pas senti d'une manière ou d'une autre que tout ce qui se déployait sous leurs yeux était une unité vivante et continuellement active dans laquelle était impliquée leur propre existence. Mais,

même dans notre modernité, les philosophes et les poètes du Romantisme allemand, qui ont vu dans la parole, et plus précisément dans le mot, une énergie vitale, unie et créatrice, ont repris le mythe platonicien de l'Âme du Monde pour construire une philosophie et développer une esthétique qui réponde ou corresponde à la respiration universelle de la Nature.

Cependant, en un autre sens, et justement en raison de ce que je viens de dire, on pourrait s'étonner que la mention à la Pachamama apparaisse dans la Constitution d'un pays, de deux pays, non pas pour se soumettre à son pouvoir ou pour implorer sa clémence mais pour la montrer comme un bien juridique à sauvegarder, comme un objet – ou, si l'on veut, un sujet – de soin. Le soin de la Nature, qui pour une partie de plus en plus importante de la société de nos jours constitue un impératif, est nécessairement lié au travail d'un esprit structuré par la réflexivité.

Le motif du soin en tant que thème de la pensée occidentale apparaît avec force dans l'*Apologie de Socrate* écrite par Platon. Conçu comme un « soin de soi », ce motif a connu un long développement dans la réflexion éthico-philosophique en général, et dans la phénoménologie en particulier. Comme on le sait aussi, ce thème atteint chez Heidegger une dimension ontologique et constitue l'un des fondements de sa pensée, qui se veut semblable à l'œuvre de la main. Le terme allemand « Sorge », sur lequel Heidegger revient dans *L'être et le temps*, est parfois traduit en espagnol comme « guérison » (*cura*) de soi⁴. Le « soin de soi » dérive à son tour du « connais-toi toi-même » car, comme nous l'ont appris Socrate ou Sénèque, pour prendre soin de soi il est nécessaire de se connaître. Pour ma part, je préfère penser la connaissance de soi plutôt comme connaissance *du* soi, en entendant le *soi* comme une instance proto-pronominale, c'est-à-dire une instance préalable aux pronoms mais qui les préfigure. Prendre soin du *soi*, le guérir, est un travail d'auto-connaissance qui implique un *soi* dédoublé, en train de se dédoubler en se voyant comme un autre. On pourrait dire que le *soi* contient le *je*, le *tu* et le *il* et qu'il contient en outre un observateur qui, en les examinant, les déploie sans cesser de les réunir. L'auto-connaissance ne peut être véritablement telle qu'à travers une connaissance – ou plutôt une reconnaissance – du *tu* et du *il* avec lesquels il se structure. Par conséquent, le soin du *soi* doit impliquer nécessairement le soin du *je*, du *tu* et du *il*. Compte tenu de cette implication, pour le cas qui nous occupe et selon le point de vue que nous avons adopté, le soin de la nature – le soin du *il* – suppose le soin de soi-même et de son prochain, de l'espace social qui est, comme la langue, ce qui structure l'humain. L'être humain prend soin de la nature

pour que celle-ci, à son tour, prenne soin de lui. Mais cette affirmation nous conduit à nous demander, dans une perspective sémio-linguistique, si la nature, sujet sentant, peut œuvrer, ou œuvre, comme sujet actif.

Traditionnellement, ceux qui invoquent la Pachamama le font en tant que divinité. Ils parlent avec elle, ils demandent, promettent, attendent le signe qu'elle leur adresse pour orienter leurs émotions et leur conduite. De leur point de vue, la Pachamama est non seulement un sujet actif mais aussi un sujet d'énonciation. Mais, dans une perspective sémio-linguistique, les choses se passent autrement. La nature, tout comme la femelle orang-outan, est un sujet de l'énoncé. Dans l'entretien cité sur l'énonciation, Greimas affirme que ce que nous appelons le langage des sentiments est ce que nous avons en commun avec les animaux, et il dit aussi, étonnement pour moi, que, si l'on pense aux catégories innées, les énoncés attributifs, qui parlent du *je*, constituent le trait caractéristique des langages des animaux (« les énoncés attributifs, parlant du *je*, c'est la propriété des langages animaux spécifiquement » Lopes et Assis da Silva 1974 : 18, tr. esp.). De manière complémentaire, il affirme que les animaux ne peuvent se référer au monde car il n'ont pas de *il*, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent se situer dans un *là-bas* ni dans un *alors*. Et il ajoute, comme une sorte de blague – qui n'est pas du tout gratuite – que le *il*, alors si déprécié, « est peut-être à côté du cheval une des plus grandes conquêtes de l'homme » (*Idem*).

J'aimerais questionner ces affirmations de Greimas, en ajoutant à sa réflexion un autre élément d'analyse. Il me semble que l'animal, ou les animaux, si sujets d'affection soient-ils, n'ont pas de *je* car un *je* implique par nécessité un dédoublement, une prise de distance et un retour sur soi : en somme, une réflexion. Je pense que l'élément fondamental dans la constitution du langage humain et de l'homme lui-même est le pronom réfléchi de la première personne : le *me*. Cette propriété *méta*- que seule la langue possède est la propriété de trouver une charnière spéculaire au moyen de laquelle le *je* se voit lui-même comme un autre. Le *me* est selon moi le noyau de la langue et le lieu d'émergence de l'humain. Rien ne nous indique l'existence de cette réflexivité chez l'animal, même si parfois le regard d'un chimpanzé nous le montre comme s'il était proche d'une révélation du *me*, comme au bord d'un saut étonnant.



Fig. 4: L'animal, à la frontière de l'humanisation ?

D'autre part, je crois que les animaux ne voient pas le *il* pour la même raison que les poissons ne voient pas l'eau. Les animaux habitent dans le *il*, et cette affirmation nous rapproche plutôt de l'idée rilkéenne de l'« ouvert », bien que, pour ma part, j'entende l'ouvert comme le continu.

S'il en est ainsi, la nature en tant que pure continuité ne pourrait être vue ni soignée par elle-même mais seulement par la médiation de l'homme devenu son *me*. Le soin, ou une sémiotique du soin, devrait alors se construire à partir de la figure, ou plutôt de la fonction, *me*. Dans le cas qui nous occupe, le juge qui a accordé à l'orang-outan l'*habeas corpus* – lequel pourrait éventuellement s'étendre vers la nature entière – serait un opérateur de cette fonction réflexive qui met le soin en œuvre. Cette fonction, dirions-nous, inclut le juge lui-même. Plutôt que de représenter la Justice, ce dernier représente l'humain qui veut être juste mais qui comprend aussi que c'est en prenant soin que l'on *se soigne*.

Pour conclure, je voudrais ajouter qu'au Mexique – et, à ma connaissance, dans d'autres pays aussi – quelqu'un qui dit au revoir à quelqu'un d'autre à l'égard de qui il veut exprimer de l'affection, le laisse avec ces mots: « prends soin de toi »; ou même, en ayant recours à une sorte d'implication, lui dit: « s'il te plaît, prends soin de toi ». Mais il atteint à son plus haut degré le désir de montrer de l'affection en ajoutant au pronom réflexif de la deuxième personne celui de la première, décisif pour se référer au soin. Il construit ainsi, dans les mots d'au revoir, une formule qui clôt le cercle: « *cuídateme* » (« prends-moi soin de toi ! »). C'est-à-dire: « prends soin de moi en prenant soin de toi ». Il est difficile de trouver une autre salutation plus expressive du sens de la prochaineté et de la nécessité du soin.

Notes

- 1 Traduction de l'espagnol de Verónica Estay Stange.
- 2 La note, signée par la journaliste Sandra Russo, s'intitule: « El orangután y la orangutana » (« L'orang-outan mâle, l'orang-outan femelle »).
- 3 Les citations des opinions d'A.J. Greimas ont été extraites de l'inestimable entretien qu'il avait donné à Eduardo Lopes et Ignacio Assis da Silva (1974), sous le titre: « L'énonciation (une posture épistémologique) ». Bien évidemment, les réflexions que nous reproduisons ici de Greimas peuvent également se retrouver à d'autres endroits de son œuvre.
- 4 Nous pensons notamment à la traduction de *L'être et le temps* par José Gaos (Fondo de Cultura Económica), où il a préféré le mot « cura » pour traduire « Sorge ».

Bibliographie

- GREIMAS, ALGIRDAS JULIEN
 (1987) *De l'imperfection*, Périgueux, Pierre Fanlac.
- HEIDEGGER, MARTIN
 (1986) *Être et temps*, trad. de François Vezin, Paris, Gallimard.
- LOPES, E. ET ASSIS DA SILVA, I.
 (1974) « L'énonciation (une posture épistémologique) » in *Significação. Revista Brasileira de Semiótica*, n°1, São Paulo; tr. esp. « La enunciación. Una Postura epistemológica » par ROJAS RAMÍREZ, A., HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, G. et RUIZ MORENO, L., in *Cuadernos de Trabajo* de l'Institut des Sciences Sociales et Humaines de l'Université Autonome de Puebla, n°21, 1996, p. 7-25.
- MACHADO, ANTONIO
 (1981) *Poésies, Nouvelles chansons, Proverbes et chansons (Champs de Castille)*, Trad. de l'espagnol par Sylvie Léger et Bernard Sesé, Préface de Claude Esteban, Paris, Gallimard, I.
- VALLEJO, CÉSAR
 (2011) « L'âme qui souffrit d'être son corps », in *Poèmes humains*, Trad. de François Maspero, Paris, Seuil.
- ZAFFARONI, RAÚL
 (2012) *La Pachamama y el humano*, Buenos Aires, Colihue.