

### 3. 2. - L'EVOLUTION

#### II - L'ANIMAL

#### 3. 2. 20.

*On présente souvent le rapport de l'homme aux animaux comme une longue relation spéculaire. Pour l'homme, l'animal serait comme un miroir lui renvoyant tout à la fois l'image de sa propre bestialité ainsi que celle, en retour et par contraste, de sa véritable humanité.*

*Cette façon de voir se heurte néanmoins à une difficulté : l'animal n'existe pas ! Ce n'est pas un être en effet mais une forme de jugement porté sur un être qui le réduit à un type, porteur de traits invariables qu'il partage avec tout ce qui lui ressemble. L'animal est ainsi à même de traverser le temps, comme le rossignol de Keats : « la voix que j'entends cette nuit qui finit l'entendirent naguère empereurs et manants » (Ode à un rossignol, 1819<sup>1</sup>).*

*Par animal, on désigne un être dont toute la singularité est réduite à un écart de variation par rapport à une essence intangible, à une nature. Un être dont le propre, en première approche, est donc de ne pas être reconnu pleinement comme sujet. Un point de vue auquel le végétal échappe, nulle subjectivité en lui ne se présentant à réduire mais un point de vue sous lequel l'homme peut parfaitement être considéré. Dans la Chine ancienne, seuls les nobles possédaient un houen, une âme supérieure, constituant leur personnalité et montant au ciel après la mort, comme si les hommes du peuple avaient eu, aux yeux de la classe supérieure, une personnalité trop confuse, trop peu individualisée pour survivre à la dissolution de leurs corps.*

*Est animal ce qui n'est pas reconnu comme sujet. Chez l'animal, souligne Hegel, l'intérieur ne ressort pas dans l'apparence en tant qu'intérieur. L'animal ne révèle pas de lui-même son âme, laquelle n'est pas pour soi mais en soi, ne se laissant pressentir que pour un regard extérieur (Esthétique, 1835-1838, I, II<sup>2</sup>). Le propre de l'animal est qu'il cerne moins sa propre*

---

<sup>1</sup> *Ode à un rossignol et autres poèmes*, trad. fr. Paris, La Délirante, 2009.

<sup>2</sup> trad. fr. en 2 volumes Paris, LGF/Livre de poche, 1997.

*nature que ne le fait un observateur extérieur – il n'y a d'animal que du point de vue d'un observateur. En quoi l'animal est dépossédé de sa propre spontanéité, celle-ci étant rapportée à une nature qui le commande sans qu'il en ait conscience. L'homme est un animal en ce sens, non tant parce qu'il descend du singe que parce qu'il est à même d'ignorer sa condition réelle. Ainsi, à suivre Schopenhauer, nous sommes comme des agneaux jouant dans un pré tandis que le boucher les observe et en choisit un, puis un autre. Nous ne savons pas quelle calamité le destin nous prépare (Parerga & Paralipomena, 1851, § 150<sup>3</sup>).*

*A contrario, on quitte l'animalité avec la reconnaissance d'une subjectivité chez les êtres qui nous entourent ; avec la reconnaissance que ceux-ci agissent en conscience, c'est-à-dire avec des intentions et des préférences que nous pouvons comprendre ou au moins pressentir, sinon forcément partager. Or, en cela, la forme corporelle importe finalement assez peu. Les hommes autour de nous peuvent nous paraître former un vaste et indistinct troupeau, tandis que certains reconnaîtront à leurs plantes familières une certaine individualité. Ce qui importe est surtout la rencontre d'une individualité par comparaison, par rapprochement avec la nôtre. L'animalité désigne le rapport d'un sujet à une généralité d'individus, peu différenciés et nettement distincts de lui : des animaux ou des hommes, considérés en masse. L'intersubjectivité brise l'animalité. Elle se rapporte à des individus nettement distingués – ou distinguables, comme le droit nous oblige à reconnaître chacun des autres hommes. Faudrait-il dès lors reconnaître des droits aux animaux ? La question peut paraître aberrante – mais il en allait de même, il y a un siècle, de celle concernant les peuples colonisés les plus primitifs. Pour notre propos, elle est surtout intéressante en ce qu'elle met l'idée d'animalité en question.*

*Cette question est bien aberrante dans sa formulation, puisqu'elle revient à demander s'il faut reconnaître un statut de sujet à ceux-là mêmes qu'on désigne comme enfermés dans le déterminisme de leur propre nature. Tout cela ne repose-t-il pas sur une projection qui aboutit à prêter aux animaux nos propres sentiments ? Lorsque, un cran plus loin, certains réclament également*

---

<sup>3</sup> trad. fr. ss lieu, Coda, 2005.

*des droits pour les plantes<sup>4</sup> ou les robots, on peut se demander si l'on n'a pas affaire à un véritable néo-animisme.*

*Mais cette question est inévitable. Posant un impératif de respect dû à toute subjectivité sensible et, plus encore, reconnaissant à chaque animal une subjectivité, elle ne représente jamais qu'un prolongement du processus intervenu à l'âge démocratique, quand les hommes furent obligés de se reconnaître eux-mêmes et de reconnaître autrui comme sujets de droits. Ce fut là une lente découverte sans doute et qui s'accompagna parallèlement d'attitudes nouvelles par rapport aux animaux : l'attendrissement en même temps qu'une mise à distance radicale. Car, contrairement à ce qu'on pense souvent, le fait de marquer de fortes limites entre l'homme et les animaux est une attitude résolument moderne, qui paradoxalement alla de pair avec la consécration de l'animal familier. Or ce processus est loin d'être achevé. En témoignent nos difficultés à reconnaître la positivité et le sérieux de nos rapports aux animaux familiers, tout de même que notre gène, difficilement exprimable, face à notre surutilisation industrielle des animaux.*

*Ces victimes de notre productivisme nous embarrassent, en effet. Représentant comme autant de témoins muets de notre incapacité à maîtriser un processus d'exploitation dont nous savons pourtant bien - quand le chômage de masse répond d'abord à la nécessité d'optimiser les profits, quand nos villes sont inhumaines et notre environnement saccagé au point de compromettre notre santé - qu'il est susceptible de broyer également nos propres existences. Les animaux d'élevage industriel nous surprennent en flagrant délit d'incapacité à affirmer notre humanité. Ils nous surprennent en nature. En ce sens, revendiquer des droits pour les animaux est encore une manière de souligner nos responsabilités à leur égard - comme au nôtre. Nous l'envisagerons successivement à travers : II. 1. l'animalité ; II. 2. l'instinct & II. 3. les sociétés animales*

---

<sup>4</sup> Voir S. Mancuso & A. Viola *L'intelligence des plantes*, 2015, trad. fr. Paris, A. Michel, 2018.

## **II. 1. L'animalité**

### **3. 2. 21.**

*A part Aristote, les philosophes se sont assez peu intéressés aux animaux. Ce n'est pas bien entendu que la plupart n'en aient parlé ici et là. Mais enfin, les bêtes ont rarement mérité un chapitre, encore moins un ouvrage. Elles auront rarement intéressé en elles-mêmes, si elles auront en revanche été citées d'innombrables fois pour marquer, par contraste, la spécificité des attributs humains ou leur imperfection. Même d'un point de vue scientifique, si l'on a depuis toujours observé et décrit les animaux, leur étude organisée est relativement récente. Ainsi, nous le verrons, le thème de l'animalité est sur bien des points relativement mal balisé. De sorte que nous rencontrerons sans doute très vite chez le lecteur un certain nombre de réticences.*

*La première d'entre elles consiste à considérer que, quelque part, le thème de l'animal, aussi attachant, aussi fascinant soit-il, ne représente pas un sujet vraiment sérieux. Un point de vue qui trouvera sans doute très vite à s'exprimer dès lors qu'on abordera la question des droits de l'animal, s'irritant d'emblée qu'on puisse ne pas reconnaître d'évidence qu'en la matière l'homme passe en priorité.*

*Mais un autre point de vue aussi puissant trouve encore immédiatement et largement à s'exprimer dès lors que l'on parle des animaux : la méfiance vis-à-vis de tout anthropomorphisme. Ce point de vue s'est généralisé en effet et, de nos jours, le sens commun un peu éduqué a appris à se méfier de toute explication du comportement de l'animal qui prête à ce dernier des traits qu'on veut croire réservés à l'homme.*

*Pourquoi tout anthropomorphisme serait-il forcément faux, cependant, si l'homme, comme on le proclame depuis deux siècles, appartient définitivement au règne animal ? On vous expliquera tout à la fois que vous descendez du singe et que vous n'avez rien de spirituellement commun avec les animaux. N'allez donc pas qualifier de cruel le chat qui joue avec la souris avant de la*

*tuer. On vous expliquera qu'un tel sentiment humain ne saurait être prêté au chat. Comme le note un auteur, notre anthropomorphisme consiste désormais à percevoir l'animal comme absolument autre, en projetant ainsi volontiers sur lui nos craintes et suspicions<sup>5</sup>.*

*Face à ces différents points de vue, on ne peut que rappeler la part des incertitudes. Aussi faut-il le faire d'emblée et souligner surtout que nous ne savons pas plus aujourd'hui qu'il y a trois siècles ce qui se passe dans la conscience d'une fourmi ou d'un chien – sachant que, pour beaucoup, la question ne se pose même pas : selon eux, les animaux n'ont pas de conscience au sens propre. Nous semblons même moins désireux que jamais de le savoir, quand on considère l'étonnante scolastique s'étant développée autour de ces questions avec le behaviorisme puis la philosophie analytique. On discutait du sexe des anges au Moyen Age. On se demande de nos jours s'il faut admettre des sentiments chez les animaux dès lors qu'on leur reconnaît des intentions. Et si le sentiment de soi, notamment, que certains d'entre eux au moins semblent bien posséder, s'accompagne forcément d'une représentation de soi<sup>6</sup>.*

\*

*Aristote notait que certains oiseaux en couvaision s'éloignent de leur nid en faisant semblant d'être blessés s'ils aperçoivent un prédateur, lequel est dès lors invité à se ruer sur ce qui paraît être une proie facile plutôt que sur les œufs. Pour détourner les prédateurs, de même, certains insectes miment leur propre mort. Il a été remarqué qu'en Californie, certains écureuils récupèrent la peau de serpents morts, la mâchouillent et se lèchent ensuite l'ensemble du corps afin de masquer leur propre odeur.*

*De nos jours, on rendra compte de tels comportements par le jeu d'une hérédité sélectionnée dans le sens d'une meilleure adaptation, ainsi que par l'intervention de nombreux signaux chimiques et hormonaux. Mais cela ne répond en rien à la question de savoir ce qui se passe à de tels moments dans la tête de l'oiseau, de l'insecte ou de l'écureuil. Or, pour que ces derniers*

---

<sup>5</sup> Voir J. Vauclair *L'intelligence de l'animal*, Paris, Seuil, 1992, p. 214.

<sup>6</sup> Nous n'inventons rien ! Voir par exemple J-F. Bouvet (dir) *Le péché, la bête et l'homme*, Paris, Seuil, 2003.

*puissent agir comme ils le font, il faut bien leur reconnaître au moins la capacité de vouloir ce qu'ils vont faire. L'autre solution, en effet, serait de faire de l'animal une simple machine réalisant un programme en réponse à un stimulus. Seulement, compte tenu de la complexité de tels comportements, rapportés à leurs conditions précises de réalisation, il faudrait alors faire de l'animal une de ces machines particulièrement intelligentes, comme seul un être aussi intelligent que l'homme saura peut-être en construire un jour ! Il faut donc reconnaître que l'animal n'est pas seulement agi mais est également, au moins par volonté, acteur. Mais dès lors, qu'est-ce qui exactement le sépare de nous ? Il est très intéressant de voir en quels termes nous posons désormais ce genre de question.*

*Une revue scientifique rapporte qu'on a observé chez des singes capucins le refus de continuer des tests si l'un d'eux est mieux récompensé que les autres alors qu'il n'a pas accompli d'efforts particuliers ou, même, n'a rien fait<sup>7</sup>. La question est alors posée : est-ce là quelque sentiment précurseur de l'aversion que manifestent la plupart des hommes pour l'injustice ? De nos jours, ce genre de question ne choque pas, alors même qu'elle est plutôt savoureuse. Pourquoi, en effet, le sentiment des capucins serait-il seulement précurseur et non pas identique à celui que nous éprouverions dans la même situation ? Cela est d'autant plus surprenant que, dans sa formulation même, la question a déjà répondu. En n'envisageant pas le sentiment d'injustice comme une conduite intelligente, discernant les causes et les effets d'une situation mais comme une simple aversion quasi intuitive ; en ne parlant pas d'une réflexion mais d'une réaction, on a déjà rabattu l'esprit sur le réflexe et ôté l'intelligence aux singes... comme aux humains !<sup>8</sup>*

*Mais en regard, il convient de souligner que l'intérêt porté aux animaux a beaucoup changé depuis plusieurs décennies. Tandis que les découvertes se multipliaient, l'animal a davantage été reconnu comme sujet de ses comportements, porteur même d'une « sensibilité » (sentience), comme le*

---

<sup>7</sup> L'observation est chez S. Brosnan & F. de Waal « Monkeys reject unequal pay » *Nature*, vol. 425, september 2003, pp. 297-299.

<sup>8</sup> A contrario, pour une sociabilité humaine qui soit vue en extension et non en rupture avec le monde animal, voir particulièrement T. Ingold *Machiavel chez les babouins. Pour une anthropologie au-delà de l'humain*, trad. fr. Paris, Asinamali, 2021.

*considère l'éthologue Jonathan Balcombe – lequel s'intéresse particulièrement aux plaisirs ressentis par les animaux (Second Nature, 2010<sup>9</sup>).*

*Ci-après, nous traiterons de l'animalité à travers quatre thèmes : A) L'animal symbole ; B) L'animal civilisateur ; C) La libération animale & D) L'animal machine.*

---

<sup>9</sup> New York, Palgrave MacMillan, 2010. Voir également C. Safina *Beyond words. What animal think and feel*, H. Holt & Co, 2015.

*A) L'animal symbole*

**3. 2. 22.**

*L'animalité est d'abord un langage.*

En premier lieu, l'animalité est un langage de qualifications et de représentations, de symboles, que l'homme a depuis toujours abondamment utilisé pour caractériser ses dieux : des totems aux animaux accompagnant trois des quatre évangélistes, en passant par les idoles égyptiennes, etc.

Le lion pour Marc, le taureau pour Luc et l'aigle pour Jean. Le Christ lui-même a été symbolisé par un agneau, un poisson, un lion et parfois une licorne.

L'animalité est l'un des premiers registres d'une pensée *classificatoire*. On a dit qu'en fait de dieux, l'homme a commencé par avoir non pas un panthéon mais un "panthéon", un ensemble de bêtes sauvages sacralisées à travers leur silhouette et leurs attributs. Des chiens et des loups furent choisis pour ancêtres mythiques de nombreuses dynasties turques ou mongoles. Une louve passa pour avoir veillé sur les fondateurs de Rome encore nourrissons<sup>10</sup>. Or, c'est toujours en raison d'une propriété caractéristique que l'animal est adoré, souligne Henri Bergson (qui suit ici Durkheim, voir 1. 14. 7.). Et ce n'est sans doute pas à des êtres, à des esprits que l'homme a commencé par vouer son admiration religieuse mais à des valeurs incarnées par des actes, à des qualités qu'un animal, plus que tout autre support, était à même de symboliser (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, I, p. 1130 et sq.<sup>11</sup>).

Parce que son individualité se dissout immédiatement dans la généralité - un animal vaut pour tous ceux de son espèce - l'animal, poursuit Bergson, a fourni les premières caractérisations que l'on pouvait appliquer aux hommes eux-mêmes, permettant des classifications. Ainsi de l'identification des clans à leur totem, qui sert en fait à marquer leurs différences les uns par rapport aux autres.

Peut-être, serait-on tenté d'ajouter, sont-ce ainsi moins des animaux que des valeurs, des qualités ou des classifications sociales, saisies à travers des silhouettes singulières que les hommes préhistoriques ont peintes sur les murs de leurs cavernes (voir 1. 6. 10.)<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Ce qui n'était sans doute au départ qu'une manière de dire que ceux-ci étaient les enfants d'une prostituée !

<sup>11</sup> *Œuvres*, Paris, PUF, 1959.

<sup>12</sup> Voir A. Testart *Avant l'histoire*, Paris, Gallimard, 2012, chap. VI.

Ce n'est pas que les animaux ne puissent se distinguer comme individus singuliers - en juin 1916, l'armée française décora un pigeon voyageur mort à Verdun - mais même alors, l'animal ne peut s'empêcher de valoir pour toute son espèce. Lorsqu'il met en scène des animaux, le cinéma illustre particulièrement cette dimension. Lassie n'est pas *un* chien. Il est un archétype du chien. Et de même Flipper le dauphin – pour les enfants, tous les dauphins sont comme Flipper.

*Le symbolisme animal souligne que notre perception immédiate du vivant intervient sous la catégorie de l'espèce.*

Si l'animal est immédiatement et facilement symbole, comme dans les proverbes, les fables ou les dessins animés, c'est que chaque animal porte les attributs non pas d'un individu singulier mais de toute son espèce. Il est totalement déterminé par sa condition et coïncide pleinement avec sa nature. Il peut ainsi être doté de traits immuables de comportement et de caractère (le lion est majestueux, il est le roi ; la fourmi est industrieuse, etc.), qui valent pour tous et chacun. L'individu est saisi sous le registre de la généralité : l'espèce, laquelle conjugue la spontanéité individuelle et un déterminisme naturel qui n'est pas tant perçu comme perte de liberté que comme gage d'infailibilité, c'est-à-dire de stricte fidélité à une nature.

Ce n'est qu'à travers une longue observation qu'on en vient à prêter aux animaux de fortes différences entre individus d'une même espèce. Pour l'essentiel, dans la vie courante, cela ne concerne guère que quelques animaux domestiques. Mais c'est aussi à quoi conduit l'observation scientifique des animaux sauvages qui, à partir d'un suivi minutieux des comportements individuels, amène à juger par trop sommaires les traits d'espèce jusque-là arrêtés.

*L'espèce comme catégorie de pensée immédiate.*

L'espèce est une catégorie d'attribution immédiate qui nous permet de penser des traits singuliers de manière générale. Comme telle, elle définit notre mode de pensée le plus courant : ce que l'on nomme la *pensée concrète*, nourrie d'exemples (plutôt que de faits), qu'on invoque volontiers face aux élucubrations intellectuelles et aux spéculations des théoriciens.

Deux travers sont inhérents à l'emploi de la catégorie d'espèce. Deux travers qui représentent nos manières de pensée les plus courantes.

- 1) Premier travers, le trait singulier n'accède pas à une vraie généralité, capable d'être pensée sans lui. La pensée ne peut fonctionner sans symboles ou exemples et demeure engluée dans des images. Qu'est-ce que la ruse ? C'est le renard de la fable. Qu'est-ce qu'une faillite ? C'est ce qui est arrivé à l'entreprise X, etc. On s'en protégera en veillant à ne pas reproduire les mêmes erreurs et voilà tout. Le jugement ne s'exprime, ne se généralise, qu'au vu de ressemblances, de contiguïtés. Tel ne peut être malhonnête, il n'a rien de ceux que j'ai connus qui l'étaient. Il faut se fier à l'intuition, dit-on ; à l'expérience. Sous sa forme savante, cette pensée est magique, microcosmique. Elle n'en finit pas de recenser les correspondances entre les choses, incapable qu'elle est de se déplacer sans les deux béquilles de la métaphore et de l'analogie. C'est là un mode de penser très commun. Pour bien comprendre, on veut des exemples, des images, des schémas - les revues scientifiques doivent s'y plier et l'on commence même à en trouver dans les revues philosophiques.

Depuis quelques décennies, ce mode de pensée a en effet fait un retour fracassant en philosophie, notamment en France, où les ouvrages d'un Gilles Deleuze, hautement célébrés, usent particulièrement d'une progression par analogies de thèmes en thèmes, recoupant et brassant à plaisir ces derniers jusqu'à une confusion si incroyable que beaucoup ne pourront que la trouver géniale. « Les meutes, les multiplicités ne cessent donc de se transformer les unes dans les autres, de passer les unes dans les autres », écrit Deleuze<sup>13</sup>. L'idée abstraite de multiplicité est pensée à travers une image : la meute. Comme telle, l'idée est capable de plaire ; de fasciner même. Mais l'image, en l'occurrence, cache la trivialité du propos (une multiplicité d'objets peut être regroupée en diverses unités). Mais l'on peut encore trouver mieux, comme chez Henri Lefebvre : « les formations historiques, comme les fleuves à la mer, débouchent sur l'espace mondial, les unes en s'étalant en un delta marécageux, les autres en imitant les turbulences des estuaires »... (*La production de l'espace*, 1974, p. 479<sup>14</sup>) ; ou encore chez certains commentateurs de Deleuze : « une conjonction de termes aussi imprévisible qu'injustifiable, dont l'affirmation difficile assume l'ouverture par effraction d'un nouveau champ d'expérience, capable d'apprivoiser une part des occurrences chaotiques de la vie et de transmuier leurs coups en signes »<sup>15</sup>.

On pense au professeur principal d'Alexandre Vialatte, qui avait inventé la « philosophie schématique » ramenant tout à la géométrie. La vérité était un cercle, la conscience était un triangle, le libre

---

<sup>13</sup> G. Deleuze et F. Guattari *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 305. Deleuze reprend en fait Elias Canetti (*Masse et puissance*, 1960, trad. fr. Paris, Gallimard, 1966).

<sup>14</sup> Paris, Anthropos, 2000.

<sup>15</sup> F. Zourabichvili & al. *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 11.

arbitre une ellipse à deux foyers et tous les problèmes étaient résolus par des intersections de figures. Monsieur Vantre, ce professeur, avait mis le jansénisme en équations et il les effaçait si vite qu'on n'avait le temps de rien objecter. Il prouvait par l'éblouissement (*Les fruits du Congo*, 1952, pp. 21-22<sup>16</sup>).

Sous cette première dimension, l'individu n'est saisi que comme le représentant d'une espèce. Il n'intéresse qu'en tant qu'il est porteur d'une qualification, d'un type – la pensée "concrète" n'aime rien tant que le général, en effet. Mais raidi dans quelques-uns de ses traits, remarquables comme caractéristiques et l'espèce n'est que la généralisation de ces traits particuliers, prêtés à tout ce qui ressemble à cet individu. C'est là un second travers.

- 2) Si le général ne parvient pas à être pensé indépendamment du particulier, un second travers consiste en effet en ce que l'individu est figé dans un type intangible. Tous se valent ainsi et un vaut pour tous les autres. Tous les Chinois sont fourbes et cruels, comme tous les Anglais boivent du thé et jouent au cricket. L'individuel est le général et les deux sont sans diversité ni relativité. Une telle catégorisation se nomme racisme quand elle aboutit à traiter un homme au nom des caractères ou des fautes qui sont prêtés à son groupe d'attribution. Et comme cet individu est alors surdéterminé, déresponsabilisé par rapport à tout ce qu'il peut être ou faire, il est proprement animalisé (les propos racistes sont d'ailleurs souvent animaliers). Quand elle veut se croire savante, cette approche régit les nomenclatures dont la culture populaire est friande : caractérologies, types astrologiques, etc.

*L'animalité ne caractérise pas que les animaux.*

Au total, *l'animal n'est pas tant un être, ainsi, qu'un mode de pensée. Et l'on comprend que des hommes aient pu assez souvent être rangés par leurs semblables sous cette catégorie, c'est-à-dire être perçus comme les représentants d'une espèce distincte*<sup>17</sup>.

On dit couramment que l'animal fournit à l'homme l'occasion de mettre en question sa propre identité<sup>18</sup>. Mais nos procédés d'identification sont en fait largement

---

<sup>16</sup> Paris, Gallimard, 1978.

<sup>17</sup> Voir A. G. Haudricourt « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui » *L'Homme*, II (1), 1962, pp. 40-50.

<sup>18</sup> Voir S. Baker *The post modern animal*, London, Reaktion Books, 2000.

communs aux bêtes et aux hommes. Dans la mesure où la catégorie d'espèce nous est un mode familier de pensée, l'animalité convient aussi bien aux hommes qu'aux bêtes. Certes, à l'âge moderne et sans doute sous l'influence en partie de la conception de l'animal machine, de l'animal automate, nous le verrons, on a commencé à faire attention de ne plus attribuer aux bêtes les mêmes passions qu'aux hommes. On a admis par exemple que le chat qui joue avec la souris avant de la tuer ne peut être dit méchant ni même cruel. Mais il faut souligner que cette manière d'appréhender les animaux, qui repose essentiellement sur la reconnaissance que les sentiments et idées qui nous agitent ne s'étendent pas forcément au-delà de notre sphère de conscience, cette reconnaissance a marqué aussi bien notre rapport aux autres hommes : le damné a été perçu comme inconscient de sa perte éternelle, le paysan a été réputé ne pas éprouver les mêmes tourments psychologiques que le citadin cultivé, l'ouvrier aliéné ne pas être conscient de son sort, etc.

De sorte que cette distance prise à l'égard des animaux à l'âge moderne n'a en fait rien changé. La catégorisation animale, en effet, est marquée tout à la fois par une prise de distance – ce qui est désigné comme animal est quelque part absolument autre – ainsi que par une continuité perceptive qui devine facilement les traits d'une nature, de ce qui se passe en l'animal. *Est animal, l'être dont la vraie nature est saisie par un regard extérieur et supérieur plutôt que par lui-même.* C'est ainsi qu'on renonce à convaincre un imbécile dès lors qu'on acquiert l'impression qu'il ne peut entendre ou comprendre. On s'accommode alors de lui – comme d'un animal. On a l'impression de se heurter comme à une barrière naturelle. Est animalisé l'être dont on devine trop vite, trop facilement la nature. Si c'est un homme, ce n'est pas qu'on ne lui reconnaîtra pas des attributs humains, évidemment. Mais, d'avoir eu l'impression de toucher ses bornes naturelles, nous ne reconnaitrons pas en lui la même conscience qu'en nous. Est animal, ainsi, un être *essentiellement relatif*, avec lequel notre point de vue ne peut être échangé sans perte de conscience. Comme tel, nous pouvons bien inscrire l'animal de manière relativement précise entre la plante et l'homme, notre manière de penser son animalité nous sert cependant souvent dans le contact avec d'autres hommes. L'approche scientifique qui veut étudier l'homme dans la série animale n'est que faussement nouvelle en ce sens. Elle peut se croire moderne mais elle prolonge plutôt nombre de rapports au sein des hiérarchies humaines – cette quasi animalisation dont peuvent faire l'objet les inférieurs par rapport à

leurs supérieurs : l'enfant par rapport au maître, le soldat et l'officier, l'employé et le patron. On a pu souligner les analogies fortes entre la manière dont on dressait les chevaux en Angleterre au XIX<sup>e</sup> siècle et celle dont on éduquait les enfants.

L'animal est la nature en acte : il associe à une forme particulière des traits de caractère en nombre limités mais généraux, que l'individu animal symbolise par son être, son comportement. En classant les espèces animales, Aristote appliquait à chacune deux ou trois traits immuables de caractère - les bœufs sont "doux et nonchalants", les chiens "caressants et affectueux", etc. - qui font penser aux fables d'Esopé (*Histoire des animaux*, vers 345 av. JC<sup>19</sup>). Les peuples se sont souvent caractérisés les uns les autres de la même façon. Tandis que les bêtes ont toujours facilement symbolisé les passions humaines et les péchés<sup>20</sup>. Pour Philon d'Alexandrie, les animaux qu'Adam nomme successivement dans la *Genèse*, représentent en fait les passions humaines. Cette vision se prolongera dans les Bestiaires médiévaux, soit que les animaux illustrent des faits rapportés par l'Écriture, soit que par leurs "natures", c'est-à-dire par les traits caractéristiques de leur conformation ou de leurs mœurs, ils évoquent valeurs et travers moraux (voir par exemple Thomas d'Aquin, citant Augustin, dans sa *Somme théologique*, 1266-1274, I-II, Question 102, art. 6, sol. 1<sup>21</sup>).

#### *Des bestiaires aux fables.*

Le terme de "bestiaire" apparut au début du XII<sup>e</sup> siècle. Il désignait alors des ouvrages en prose ou en vers mettant en scène des animaux réels ou légendaires à travers des histoires dont les conclusions religieuses et morales étaient soulignées. C'était là une tradition des littératures latine puis romane, se rattachant à une compilation alexandrine anonyme du II<sup>e</sup> siècle ap. JC nommée le *Physiologus* et particulièrement prolongée par le Livre XI des *Etymologies* d'Isidore de Séville (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles). Peints ou sculptés, les bestiaires seront également une caractéristique importante de l'art roman puis gothique, alors que le passage de l'un à l'autre style verra la représentation des animaux domestiques être préférée à celle d'une faune exotique souvent très mal connue (chameaux représentés comme des chevaux, etc.)<sup>22</sup>. A partir de 1160, l'Église ne voit plus d'idolâtrie dans la représentation animale.

<sup>19</sup> trad. fr. en 3 volumes, Paris, Les Belles Lettres, 1964-1969.

<sup>20</sup> Voir J. Delumeau *Le péché et la peur*, Paris, Fayard, 1983, p. 267 et sq.

<sup>21</sup> trad. fr. en 4 volumes, Paris, Cerf, 1981-1984.

<sup>22</sup> Voir J-P. Defrance *La figuration animale au Moyen-Age*, Thèse Ecole Nationale Vétérinaire d'Alfort, 1968.

Au XIII<sup>e</sup> siècle, les bestiaires s'épanouiront de façon littéraire avec Pierre de Beauvais et Guillaume le Clerc<sup>23</sup>. Ils rencontreront le genre de la poésie courtoise avec Richard de Fournival et, à partir de Vincent de Beauvais, se prolongeront dans les grandes compilations d'Histoire naturelle jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle. Finalement, ce sont ces animaux des Bestiaires, dont on trouverait une représentation équivalente dans bien d'autres cultures, comme en Inde du sud *La descente du Gange* à Mahābalipuram (VII<sup>e</sup> siècle), que l'on retrouvera dans nombre de contes, fables et dessins animés jusqu'à nos jours<sup>24</sup>.

"Plus je te regarde, animal, plus je deviens homme et esprit... Tu te fais toujours plus étrange. L'esprit ne conçoit que l'esprit...", écrit Paul Valéry (*Psaume devant la bête*, 1942<sup>25</sup>). Une telle vision est commune. La perception de l'animalité conjugue en effet sentiment d'étrangeté et assignation immédiate d'une nature limitée. En regard, l'animalité n'est brisée que par l'échange subjectif – par l'inversion des rôles. Ainsi Montaigne : quand je me joue à ma chatte, qui sait si elle passe son temps de moi plus que je ne fais d'elle ? (*Essais*, 1580, II, chap. XII<sup>26</sup>). C'est là un apport de Darwin qui fut très mal compris. On a pu souligner, en effet, combien la perception de l'animal est encore anthropomorphe dans *La descendance de l'homme* (1871<sup>27</sup>). Les animaux y sont réputés industriels, raisonneurs, rusés, etc.<sup>28</sup>. Mais cela, nous le verrons, est de parti pris chez Darwin qui, soulignant la proximité radicale de l'homme aux animaux, brise en fait le processus de catégorisation qui institue l'animal.

Mais l'animalité se brise aussi bien dans l'utilisation symbolique des animaux, laquelle ne parvient pas à surmonter une ambivalence de l'animal symbole entre l'ange et la bête. Tout un travail symbolique brise les représentations fixes et découvre l'animal porteur de caractères opposés, d'une ambivalence qui renvoie finalement l'homme à ses propres incertitudes.

\*

---

<sup>23</sup> Leurs textes, ainsi que d'autres, sont présentés et traduits in *Bestiaires du Moyen-Age*, Paris, Stock, 1980. Voir également M. Pastoureau *Bestiaires du Moyen Age*, Paris, Seuil, 2012.

<sup>24</sup> Voir J. Bichon *L'animal dans la littérature française au XII<sup>e</sup> et au XIII<sup>e</sup> siècle*, 2 volumes, Service de reproduction des thèses de Lille III, 1976.

<sup>25</sup> *Œuvres*, 2 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1957-1960.

<sup>26</sup> 3 volumes, Paris, Garnier, 1948.

<sup>27</sup> trad. fr. Paris, Reinwald, 1891.

<sup>28</sup> Voir G. Canguilhem « L'homme et l'animal du point de vue philosophique selon Charles Darwin » *Revue d'histoire des sciences*, T. XIII, 1960, pp. 81-91.

*Le rapport à l'animal est un travail de reconnaissance sans cesse renouvelé, ce dont témoigne l'ambivalence symbolique des animaux.*

Le cheval, à travers d'innombrables mythes et légendes, est l'être chtonien par excellence, issu du monde des ténèbres. Réputé doué de clairvoyance et connaissant l'autre monde, il a un rôle important dans les cérémonies chamaniques. Blême ou noir, il est animal de cauchemar et présage de mort dans de nombreux folklores, notamment grec et celtique ; ainsi que chez certains peintres<sup>29</sup>.



Mais dans sa puissance brusque et innocente, sa fureur angélique, son impétuosité, le cheval est également l'incarnation du désir<sup>30</sup>. Noir, on l'attelle au carrosse du mariage dans les contes de fée. Symbole de sensualité, certains peintres le font apparaître près d'Adam et Eve au Paradis terrestre<sup>31</sup>.



Purifié, le cheval est encore le véhicule des dieux - c'est le cheval ailé Pégase et les chevaux blancs de l'*Apocalypse*, que montent les armées du Ciel (19, 11-16). Il est comme

<sup>29</sup> Voir particulièrement le *Cauchemar* (1781) d'Heinrich Füssli au Goethe Museum de Francfort.

<sup>30</sup> Voir P. Diel *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, 1954, Paris, Payot, 1966, p. 87.

<sup>31</sup> Voir par exemple Le Dominiquin *Dieu réprimandant Adam et Eve* (1623), au Musée de Grenoble.

l'énergie même de la Création. "C'était l'heure où sortaient les chevaux du soleil...", écrit Victor Hugo (*La légende des siècles*, 1859, Seizième siècle. Le satyre. I<sup>32</sup>).

L'animal représente les couches les plus profondes de l'inconscient, a-t-on souvent dit. Il symbolise notre psyché instinctuelle, écrit Carl Gustav Jung (*L'homme et ses symboles*, 1964, p. 237 et sq.<sup>33</sup>). Dans l'homme, dès lors, l'animal peut devenir dangereux, note Jung, lorsqu'il n'est pas reconnu pour ce qu'il représente et n'est pas intégré à la vie de l'individu. Il est alors la pulsion sauvage ; le dragon redouté. Comme ce cheval blême et fantasque qui, comme le désir perdu, assaille la maison d'un couple en vacance dans une remarquable nouvelle de Julio Cortazar (*L'Été*<sup>34</sup>). La représentation de l'homme en lutte avec l'animal exprime la menace de l'anéantissement de l'humanité par les éléments irrationnels<sup>35</sup>.

Dans sa bestialité, l'animal exprime "la force obscure et vague de la terre", écrit Victor Hugo. Mais cela peut encore signifier à l'homme sa propre innocence – une innocence toute corporelle, que Curzio Malaparte rapporte avoir saisie dans le souffle d'une bête senti une fois en pleine nuit, tout près de lui. Et son propre souffle de lui paraître alors profondément animal, venant du cœur, des viscères ; quelque chose qui en l'homme est le plus éloigné de l'homme et le moins corrompu (*Le soleil est aveugle*, 1941, p. 93<sup>36</sup>).

Intercesseur de notre propre naturalité, l'animal est ainsi le guide de notre destin terrestre en même temps que surhumain. Tel est particulièrement le chien, que d'innombrables mythologies ont associé aux enfers, à la mort. A travers les continents, Anubis, Cerbère, T'ienk'uan, Xolotl, Garm, etc., furent ainsi les gardiens terribles du royaume des morts. Pour les Mayas, les chiens incarnaient au sens propre les rayons solaires. On les enterrait avec les cadavres pour qu'ils accompagnent les défunts au royaume des morts ; comme Xolotl le Dieu-Chien avait accompagné le Soleil pendant son voyage sous la terre<sup>37</sup>. Les Iroquois sacrifiaient chaque nouvel an un chien blanc chargé de porter au ciel les prières des hommes. A Bombay, les Parsi installaient traditionnellement un chien près des moribonds, afin qu'homme et animal se regardent dans les yeux et dans

---

<sup>32</sup> Paris, Le livre de poche, 2000.

<sup>33</sup> trad. fr. Paris, R. Laffont, 1964.

<sup>34</sup> in *Octaèdre*, 1974, trad. fr. Paris, Gallimard, 2003.

<sup>35</sup> Voir par exemple la sculpture d'Agnores Fabbri *La rixe* (1951), à la Galerie d'Art moderne de Turin.

<sup>36</sup> trad. fr. Paris, Gallimard, 1999.

<sup>37</sup> Voir R. Girard *Le Popol-Vuh. Histoire culturelle des Maya-Quichés*, Paris, Payot, 1954, p. 161.

un tableau tardif de Goya, une tête de chien émerge seule, comme une prémonition de la mort<sup>38</sup>.



On a dit qu'après Courbet, le chien disparaît de la peinture, à quelques exceptions près<sup>39</sup>.

Mais si l'animal est l'intercesseur conceptuel nécessaire quand l'homme peine à cerner et à exprimer ce qu'il pense et ressent, son rôle est bien plus large que de traduire des pulsions et des passions. Il est là pour signifier une idée encore brute, sauvage. Toute idée qui nous prend, nous surprend et s'impose avec toute la force d'une nature. *Il faudrait lire ainsi les dieux et les symboles animaux comme autant d'éléments d'un vocabulaire progressivement constitué et le rapport aux animaux comme l'histoire d'une lente domestication de l'homme.*

Il faut surtout reconnaître que l'homme n'a jamais pu se passer d'un rapport à l'animal qui fait de ce dernier un médium prolongeant l'humanité dans un au-delà non-humain, dans la vie. C'est sous ce jour que l'animal peut devenir familier.

\*

### *B) L'animal civilisateur*

**3. 2. 23.**

*L'animal devient signe d'humanité à l'âge moderne.*

A l'âge moderne, l'animal est surtout devenu l'occasion pour l'homme d'affermir son humanité. Il est devenu *un vecteur de civilisation*. Des historiens en ont marqué les étapes pour l'Angleterre (K. Thomas *Dans le jardin de la nature*, 1983<sup>40</sup> ; R. D. Ryder

---

<sup>38</sup> *Un chien* ou *Chien à demi enlisé* (1820-1821), au Prado, Madrid. Le tableau est peut-être inachevé.

<sup>39</sup> Voir par exemple de Francis Bacon *Dog* (1952), au Museum of Modern Art de New York.

<sup>40</sup> trad. fr. Paris, Gallimard, 1985.

*Animal Revolution. Changing Attitudes towards Speciesism*, 1989<sup>41</sup>) et la France (M. Agulhon *Le sang des bêtes*, 1981<sup>42</sup>).

L'animal brave et sensible est proprement une invention de l'âge moderne, qui apparut d'abord, semble-t-il, en Angleterre. Le thème du chien vieux-compagnon-fidèle s'y développe notamment dans la littérature au XVIII<sup>e</sup> siècle. Des peintres se spécialisèrent alors dans la représentation du meilleur ami de l'homme : en Angleterre John Wootton (1688-1765), James Seymour (1702-1752) et en France Alexandre-François Desportes (1661-1743), portraitiste officiel des meutes de Louis XIV et de Louis XV. On se mit également à lui bâtir des monuments funéraires. Certains parmi les sculpteurs les plus en vogue se prêtèrent à l'exercice<sup>43</sup>. Dans *La Lice et ses petits* (1753), Jean-Baptiste Oudry peint une chienne avec beaucoup d'humanité et suscite l'admiration de Diderot.



Dans le même temps, en 1751, quatre estampes de William Hogarth témoignaient de l'indifférence des passants face aux traitements infligés aux animaux à Londres (*Les quatre étapes de la cruauté*<sup>44</sup>).

---

<sup>41</sup> Cambridge Mass., Blackwell, 1989.

<sup>42</sup> *Romantisme* n° 31, 1981, pp. 81-109.

<sup>43</sup> Voir par exemple le *Mausolée de Ninette* de Clodion (1738-1814) au Musée historique lorrain de Nancy.

<sup>44</sup> Bibliothèque nationale, Paris.



Au XVIII<sup>e</sup> siècle, commença l'ère de l'animal familier. Au siècle suivant, les reproductions animales – les peluches notamment – deviendront majoritaires parmi les jouets des jeunes enfants des classes aisées ; puis de tous les enfants au XX<sup>e</sup> siècle.

#### *L'animal familier.*

En France, qui est après les Etats-Unis le pays qui compte en pourcentage le plus grand nombre d'animaux domestiques, 51,3% des foyers ont un animal de compagnie. On compte dans l'Hexagone, 7,8 millions de chiens et 8,2 millions de chats - bien plus que d'enfants en âge scolaire.

Phénomène de masse, l'animal familier est soumis à des modes. Ainsi, chez les chiens, du Boxer des années 70-80, ou du Husky des années 90-95, qui a cédé la place, un temps, aux chiens de défense comme le Rottweiler et les assimilés des Bulls Terriers<sup>45</sup>.

Compagnon ? Jouet ? Ornement ? Arme ? Bouche-trou affectif ? Le statut de l'animal familier n'est guère fixé et les pratiques diffèrent d'un pays à l'autre - en Grande-Bretagne, par exemple, les grands magasins ferment leur rayon animalier pendant la période des fêtes de fin d'année, ce qui est une manière de souligner qu'un animal n'est pas un jouet.

Ce qui semble certain c'est que pour recueillir notre affection et devenir nos familiers, les animaux domestiques doivent d'abord perdre leur utilité laborieuse. C'est ce qui est arrivé depuis peu au cheval. C'est ce qui arriva au chat au XVIII<sup>e</sup> siècle. Chasseur de rats, le chat était en effet jusque-là laissé à l'état demi-sauvage. Dès lors qu'il se révéla impuissant face à l'invasion du surmulot qui, à partir de 1727, submergea l'Europe en

---

<sup>45</sup> D'après *La semaine vétérinaire* n° 862 bis, juillet 1997, p. 4.

quelques années et contre lequel on spécialisa plutôt les chiens ratiers, on commença à l'admettre dans les maisons.

Bien qu'il s'agisse d'un phénomène très riche et complexe - qui ne trouve de plus pratiquement aucun exemple chez les autres animaux - l'anthropologie de l'animal familier est assez peu étudiée<sup>46</sup>.

On rapporte néanmoins le cas de chiennes – chez lesquelles les grossesses nerveuses sont assez fréquentes – adoptant une progéniture de fortune ; d'une autre espèce à l'occasion.

De fait, celui qui se consacrerait à une telle étude aurait d'abord à surmonter de nombreux préjugés. Ainsi, l'attachement à un animal de compagnie passe pour être forcément le substitut d'une affection "vraie", pour combler l'absence d'enfant (l'affection d'un chien permettant par exemple de recréer le lien du petit enfant avec l'adulte), la solitude, l'éloignement de la nature, le besoin de dominer, de posséder, le sentiment d'insécurité, etc. Ferral aimait les animaux, comme tous ceux dont l'orgueil est trop grand pour s'accommoder des hommes, écrit Malraux dans *La condition humaine* (1933<sup>47</sup>). Or, si cela est sans doute vrai dans un certain nombre de cas, cela néanmoins n'est pas vraiment valide de manière générale - en France, ce sont les familles les plus nombreuses et les plus rurales qui possèdent le plus d'animaux de compagnie.

On dirait qu'un véritable interdit pèse sur nos relations affectueuses aux animaux. Comme si nous en avions honte. Pourquoi cependant l'amitié pour un chien ne pourrait-elle être un sentiment vrai, positif, se suffisant à lui-même plutôt qu'obligatoirement un succédané ? C'est la question que pose le film *Umberto D.* de Vittorio de Sica (1952). Pourquoi s'il ne s'agit que d'aimer, un animal ne serait-il pas préféré aux hommes ? Est-il ridicule que lors d'un divorce la présence d'un animal puisse être partagée ?<sup>48</sup>

*La domestication se fonde sur la certitude de trouver et de pouvoir accentuer chez l'animal des caractères que recherchent les humains. Or la nature ne dément pas cette certitude. Moins sans doute parce que l'animal est ainsi "anthropomorphisé" que parce que le sentiment humain n'est pas hors nature.* Dans un curieux roman d'Yves Bichet, les

---

<sup>46</sup> Voir pourtant F. L. Dolins (Ed.) *Attitudes to animals* (New York, Cambridge University Press, 1999) qui rassemble d'intéressantes contributions sur le détachement des éleveurs par rapport à leurs animaux, sur l'intérêt d'animaux de compagnie pour le développement des enfants, etc. Voir également J-P. Digard *Les Français et leurs animaux*, Paris, Fayard, 1999. Voir enfin P. Yonnet *Jeux, modes et masses 1945-1985*, Paris, Gallimard, 1985, chap. 4.

<sup>47</sup> Paris, Gallimard, 1946.

<sup>48</sup> Voir A. Degroot *Preparing the Veterinarian for Dealing with the Emotion of Pet loss* in R. K. Anderson, B. L. Hart & L. A. Hart (dir) *The Pet Connection*, Minneapolis, University of Minnesota, 1984.

sentiments passent ainsi des bêtes aux hommes, même le sentiment du divin, dans un élevage avicole (*La part animale*, 1994<sup>49</sup>). Hommes et bêtes se reconnaissent dans une harmonie sans parole, écrit Rabindranath Tagore. Soudain, la bête regarde le visage de l'homme avec une tendre confiance et l'homme abaisse ses yeux vers la bête avec une tendresse amusée, comme deux amis qui se reconnaissent vaguement sous leur déguisement (*Le jardin d'amour*, 1913, LXXIX<sup>50</sup>).

L'animal domestique, comme le note un auteur, complète son maître et offre comme une réponse à un aspect de son caractère qui, autrement, ne serait pas confirmé<sup>51</sup>. En ce sens, l'animal familier relève d'une véritable *création*.

***Le chien, la plus vieille œuvre humaine.***

L'amour du chien pour l'homme représente une exception dans l'ensemble inflexible des lois de la nature, notait Maurice Maeterlinck. C'est l'un des actes les plus insolites, les plus invraisemblables de l'histoire générale de la vie (*Le double jardin*, 1904<sup>52</sup>).

Le chien a commencé à être domestiqué, à partir du loup (avec lequel les différences génétiques ne sont que de 0,2%), pour la chasse, le transport ainsi que pour être mangé. Il convient toutefois de souligner que le chien australien, le dingó, apporté par les hommes sur le continent, ne leur est pratiquement d'aucune utilité, même quand il est apprivoisé (mais les Aborigènes n'en contrôlant pas la reproduction, il n'est pas vraiment domestiqué).

Les études sur l'origine de la domestication canine ont beaucoup varié et, aux dernières nouvelles, suggèrent qu'elle aurait une double origine. Le chien aurait été domestiqué deux fois, à partir de populations de loups distinctes, une fois en Europe il y a 15 000 ans et l'autre en Asie vers -12 500 ans. Toutefois, les empreintes d'un enfant marchant à côté d'un canidé ont été trouvées dans la grotte Chauvet et datées de 23 000 ans.

Deux théories s'affrontent pour expliquer la domestication du loup : le commensalisme et l'adoption. Dans ce dernier cas, peut-être la domestication commença-t-elle à partir de louveteaux non sevrés et que les femmes allaitaient (la pratique a été observée notamment en Nouvelle-Guinée), ce qui renverse totalement l'image mythique de la louve allaitant des nouveau-nés humains. Les hommes sont les seuls primates à avoir développé la chasse en bande de gros gibier. Or ce mode de chasse, qui n'est qu'occasionnel chez les singes, était le fait des carnivores sociaux comme le loup. En domestiquant les loups, les hommes ont sans doute ainsi accru considérablement leurs prises. Toutefois, une fois adulte, le loup tente de

<sup>49</sup> Paris, Gallimard, 1994.

<sup>50</sup> trad. fr. Paris, Gallimard, 1980.

<sup>51</sup> Voir J. Berger *Pourquoi regarder les animaux ?* in *Au regard du regard*, 1980, trad. fr. Paris, L'Arche, 1995.

<sup>52</sup> Paris, Fasquelle, 1904.

monter dans la hiérarchie de la meute. Sans doute était-il susceptible de devenir dangereux pour ses nouveaux maîtres, assimilés à des chefs de meute. Il fallut donc sélectionner les individus les moins agressifs, demeurant d'éternels adolescents sous la dominance de leurs maîtres humains.

Il existe aujourd'hui près de trois cents races de chiens, dont le rapport de taille peut varier de 1 à 100, voire à 500 (de 1 à 30 pour le cheval). *Le chien est l'œuvre humaine la plus ancienne et la plus constante* et il y a sans doute quelque chose d'assez réconfortant à considérer que ce que l'homme a créé ainsi de plus durable est un être profondément humble, fidèle et dévoué. Le chien est le meilleur de l'homme, dit-on... C'est en tout cas, comme disait La Fontaine, un loup rempli d'humanité.

Les espèces peuvent en effet co-évoluer ou certaines évoluer à travers le contact avec une autre comme dans le cas de la domestication<sup>53</sup>. Ainsi a-t-on dit qu'à côté des hommes, les chats créent leur propre histoire et transforment de plus en plus leurs comportements d'une manière qui les rapproche des chiens<sup>54</sup>.

Si le rapport à l'animal familier relève d'une création, il faut lui reconnaître une logique propre, relativement indépendante en tous cas du rapport que l'homme entretient par ailleurs avec ses semblables.

L'animal familier a réussi à échapper à la stricte catégorisation de l'espèce qui frappe les animaux, il lui a été reconnu une subjectivité, alors même que se développait un nouveau mode de reconnaissance des hommes entre eux.

\*

*Paradoxalement, l'ère de l'animal familier aura marqué une rupture de la continuité des animaux aux hommes.*

Dans les sociétés traditionnelles, a-t-on pu noter, l'homme ne passe pas pour occuper une position unique et isolée dans l'univers. Il entretient dès lors facilement des relations intimes avec les animaux qui l'entourent, leur prêtant des qualités humaines<sup>55</sup>. Mais ceci, sans le faire forcément sous le registre de l'attachement particulier ; sans reconnaître une subjectivité singulière à tel ou tel animal mais sans prêter non plus aux animaux des traits différents de ceux des hommes ou une psychologie autre. Chez les

---

<sup>53</sup> Voir D. Haraway *When species meet*, University of Minnesota Press, 2008.

<sup>54</sup> Voir E. Baratay *Cultures félines (XVIII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Seuil, 2014.

<sup>55</sup> Voir E. Westermarck *L'origine et le développement des idées morales*, 1906, trad. fr. en 2 volumes, Paris, Payot, 1929, II, chap. XLIV, p. 494.

Nuers ou les Dinka, ainsi, les troupeaux de bovins passent pour former une société strictement comparable à celle des hommes quant aux noms, aux hiérarchies, etc.<sup>56</sup>.

Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, il n'y eut pas de frontière nettement marquée entre l'homme et l'animal. On jugeait les bêtes : taureaux tueurs d'hommes, etc.<sup>57</sup>. Bien que ces procès aient été peu fréquents (une quarantaine au XVII<sup>e</sup> siècle en France ; un seul au XVIII<sup>e</sup> siècle) et bien qu'il ne semble pas qu'une quelconque responsabilité pénale ait été prêtée aux animaux au sens propre, les cas rapportés laissent sans voix : animaux mis à la torture pour leur faire avouer leurs crimes. Porc jugé pour avoir dévoré un enfant un vendredi - ce qui passait pour une circonstance aggravante - exécuté et laissé pendu plusieurs semaines pour inciter à la réflexion ceux de ses pareils qui auraient été tentés de l'imiter, etc. En 1836 encore, une truie responsable de la mort d'un enfant fut pendue à Falaise, habillée comme un homme, avec un masque humain.

Les animaux malfaisants, comme les insectes, n'étaient pas seulement jugés mais aussi excommuniés. Ils semblent avoir en fait été perçus comme de véritables démons<sup>58</sup>.

Le goût pour les animaux familiers se développa en même temps que s'assouplissaient les rangs et les privilèges dans les sociétés démocratiques modernes et en même temps que l'homme découvrait qu'il devait scientifiquement être rangé parmi les animaux. Or, cela est généralement inaperçu, ce goût fut accompagné par la reconnaissance de plus en plus nette d'une différence d'essence entre l'homme et les animaux.

L'animal familier est né alors même que l'homme tentait lui-même de se saisir en nature et tandis qu'il cessait de prêter aux animaux ses propres mobiles, sauf à certains d'entre eux, devenus ses familiers, dont il reconnaissait la subjectivité propre. Ces deux attitudes se rejoignirent dans un nouveau regard jeté sur la nature, marqué par l'attendrissement et témoignant par là même d'un certain éloignement à son égard. Un regard apaisé, réconcilié, qu'exprime magnifiquement Ernest Renan, mêlant hommes et bêtes en une même contemplation : "l'homme sincère s'épuise en adoration devant la vie naïve, devant l'enfant qui croit et sourit à toutes choses, devant la jeune fille qui ne sait pas

---

<sup>56</sup> Voir E. Evans-Pritchard *Les Nuers*, 1940, trad. fr. Paris, Gallimard, 1994 & G. Lienhardt *Divinity & experience. The religion of the Dinka*, 1961, Oxford, Clarendon Press, 1990.

<sup>57</sup> Voir l'étonnant petit livre de J. Vartier *Les procès d'animaux du Moyen-Age à nos jours*, Paris, Hachette, 1970.

<sup>58</sup> Voir E.-L. de Kerdaniel *Les animaux en justice*, Paris, Librairie Daragon, 1908.

qu'elle est belle, devant l'oiseau qui chante sur la branche uniquement pour chanter, devant la poule qui marche fière au milieu de ses petits. C'est que là, Dieu est tout nu".

Au total, apparut l'idée nouvelle d'une responsabilité générale de l'homme par rapport à la nature et aux animaux.

\*

### **3. 2. 24.**

*Un nouvel enjeu de responsabilité.*

Parce que domestique, il dépend de nous comme un enfant. Parce que, sauvage, notre saccage de la nature le blesse. Parce que, destiné à la boucherie, il n'est élevé que pour être tué, l'animal est devenu avant tout à l'âge moderne une source de culpabilité. De manière plutôt inconsciente, la consommation des animaux l'illustre particulièrement.

*Destin de la consommation carnée.*

Si l'on considère sa constante réduction en termes d'espèces consommées - les Romains se régalaient de loirs servis dans du miel, de paons, de langues de flamants, de cervelles d'autruches, etc. ; on mangeait marsouins et phoques au Moyen-âge et le bœuf était alors une viande grossière ; Jean Pastourel, le maître-queux de Louis XI, servait hérissons et cigognes, ou des bois de jeunes cerf coupés menus et frits - il n'est pas abusif de dire que l'histoire de la consommation carnée semble être portée par une répugnance progressive vis-à-vis de la viande. Dès le tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, on ne trouve plus guère sur les tables d'espèces différentes de celles que nous consommons aujourd'hui. Dans *l'Almanach des gourmands* (1804<sup>59</sup>) du célèbre critique gastronomique Grimod de la Reynière, il n'y a ainsi guère que le rouge-gorge dont il soit fait mention et que nous ne consommons plus en France.

Le mouvement de restriction se poursuivra encore au XX<sup>e</sup> siècle, concernant par exemple la consommation du chien en Allemagne (la dernière boucherie canine y a été fermée en 1924 à Munich). Elle se poursuit encore pour le lapin, dans les pays anglo-saxons, ou le cheval, dont la consommation s'éteint peu à peu en France.

La consommation du cheval fut interdite par le pape Grégoire III en 732 - elle donnait lieu à des sacrifices idolâtres. Elle fut réintroduite en France en 1847 et souleva un vif débat ; ses opposants comme ses

---

<sup>59</sup> *Ecrits gastronomiques*, Paris, 10/18, 1997.

partisans se réclamant de la défense de l'animal (voir Isidore Geoffroy Saint-Hilaire *De l'usage alimentaire de la viande de cheval*, 1856<sup>60</sup>). Elle ne s'imposa qu'avec les restrictions occasionnées par la guerre de 1870 mais demeura toujours assez marginale (il est rarissime, notamment, d'en trouver dans les restaurants).

Il sera dès lors intéressant de suivre le succès ou l'échec des viandes d'autruche ou de kangourou introduites depuis quelques années, car l'on peut se demander si le terme logique de l'histoire de la consommation carnée n'est pas le végétarisme !<sup>61</sup> En France, la consommation de viande baisse régulièrement à moyen terme : 110 kg par personne en 1980 (20 kg en 1840) ; 90 kg en 1990.

Toutefois la tendance n'est pas au végétarisme, lequel ne concerne, au Royaume-Uni par exemple, que moins de 10% de la population. De sorte que si 66% des consommateurs de viande y reconnaissent se sentir parfois coupable, c'est un régime « flexitarien » (une consommation de viande moindre, plus variée et de meilleure qualité) qui se développe surtout.

Par ailleurs, à l'échelle du monde, la baisse de la consommation carnée dans les pays développés devrait être largement compensée par celle des pays émergents, tant il est constant que l'augmentation du revenu aille de pair avec une progression de la consommation de viande. En Chine, celle-ci est passée de 7 millions de tonnes en 1978 à 86 millions de tonnes en 2017. D'ici 2050, on estime donc que la consommation totale de viande dans le monde devrait passer de 323 à 465 millions de tonnes. Dans ce total, le milliard de bovins à la surface du globe ne fournissent qu'un quart de la viande consommée, le reste tenant essentiellement aux porcs et aux poulets. La viande représentant en moyenne 27% des protéines consommées.

Une telle perspective, toutefois, pose de considérables problèmes environnementaux. Car les productions d'origines animales sont extrêmement polluantes. L'élevage représente 18% des émissions mondiales de gaz à effet de serre, soit une contribution au réchauffement climatique plus élevée que celle des transports ! Les pâturages occupent 30% des surfaces émergées et plus de 40% des céréales récoltées. Il faut 4 kg de céréales pour produire 1 kg de poulet et 6 kg de grains pour 1 kg de porc. Ce

---

<sup>60</sup> Paris, J-B. Gros, 1856. La viande de cheval semble avoir fait l'objet d'interdits très anciens. Voir S. Reinach *Pourquoi Vercingétorix a renvoyé sa cavalerie d'Alésia ?* 1906 in *Cultes, mythes et religions*, Paris, R. Laffont, 1996.

<sup>61</sup> Voir A. Caron *No steack*, Paris, Fayard, 2013.

dernier absorbe par ailleurs 4 600 litres d'eau (13 500 pour 1 kg de bœuf), alors qu'il faut 1 000 litres d'eau pour produire un kg de blé.

Dans ces conditions, certains estiment souhaitable de diminuer de moitié la consommation mondiale de viande (incluant œufs et produits laitiers) et certaines mesures de masse ont commencé à être prises à cet effet comme, en France, l'obligation pour les cantines scolaires de proposer un menu végétarien. En 2015, l'Organisation mondiale de la santé a classé la charcuterie dans la catégorie 1 des cancérogènes (avec le tabac et l'amiante) et la viande rouge dans la catégorie 2A des cancérogènes probables, tout en précisant cependant que cette classification ne se fondait pas sur une évaluation réelle des risques ! D'autres comptent sur le développement de la viande cellulaire industrielle.

\*

Au total, la baisse de la consommation de viande tient à toutes sortes de facteurs risques pour la santé, crises alimentaires comme celle de la "vache folle", etc.) qui, pour l'essentiel, ne semblent pas avoir de rapport avec la représentation de l'animal elle-même. Sachant que l'animal fait l'objet de différentes représentations. Car, évidemment, le rapport à l'animal consommé ne recouvre pas du tout celui qui nous lie ni aux animaux familiers, qui dépassent le simple statut « d'animaux » et acquièrent, à nos côtés, une véritable individualité, ni aux animaux sauvages, qui participent désormais de la sanctuarisation – pour ne pas dire de la sacralisation – de la nature. On a pu souligner que la protection dont bénéficient les animaux domestiques est l'exact pendant du traitement purement chosiste qui frappe les animaux d'élevage<sup>62</sup>. L'animal a pour nous, en tous cas, plusieurs réalités - ce qui souligne, une fois encore, son idéalité. Dès lors que nous le consommons, son existence devient pour nous toute abstraite – son nom d'ailleurs n'est plus le même en Anglais pour les gros animaux (*beef/ox, pork/pig*).

### *L'élevage industriel.*

La production d'un poulet de 1,5 kg est passée de 120 à 33 jours de 1925 à 1998 ! Même si les abattoirs où, rien qu'en France, sont tués plus d'un milliard d'animaux chaque année, demeurent l'un de nos derniers mondes interdits - qui peut facilement soutenir la

---

<sup>62</sup> Voir A. Rivera *La construction de la nature et de la culture par la relation homme/animal* in C. Calame & M. Kilani (dir) *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Lausanne, Payot, 1999.

vision de l'un des très rares films ayant été réalisés sur le sujet, *Le sang des bêtes* de Georges Franju (1948) ?<sup>63</sup> - les conditions proprement hallucinantes qui sont imposées aux animaux d'élevage industriel sont désormais bien connues<sup>64</sup>.

Or ces excès, souligne un auteur, les arguments de productivité et de rentabilité ne sauraient tous les expliquer<sup>65</sup>. En fait, il semble que l'animal de boucherie, l'animal utile doit tendre à n'être qu'une simple chose industrielle, comme s'il fallait ainsi camoufler son être pour nous décharger de la culpabilité de le tuer<sup>66</sup>. L'industrialisation de l'élevage et de l'abattage - jusqu'à tenter de produire, par manipulation génétique, des animaux adaptés aux contraintes de leur élevage industriel<sup>67</sup> - pourrait ainsi répondre à un souci de dissimulation et donc d'humanisation ! A ce titre, certains comme Jacques Derrida (*L'animal que donc je suis*, 2006<sup>68</sup>) mettent cet élevage en parallèle avec les exterminations industrielles de masse montées par les nazis, ce qui est pourtant loin d'être évident<sup>69</sup>. Mais l'on peut sans doute retenir que notre culpabilité ressentie face à l'animal se marque effectivement par la volonté de ne plus nous inscrire dans un rapport direct de violence à lui. Par la recherche d'une automatisation face à laquelle l'animal n'est plus même animal mais devient une simple matière première - les dispositions visant à limiter les souffrances, comme l'obligation d'étourdissement avant saignée (étendue aux volailles et aux lapins en 1970), semblent bien participer de cette même volonté de réduction ontologique. Devenus simple matière, les animaux ne doivent rien ressentir ni exprimer.

Sans doute a-t-on pu croire que cette négation d'être des animaux d'élevage pouvait effacer la brutalité des mises à mort. Et dès lors que la recherche d'une rentabilité maximale conduit à ne pas respecter ces dispositions, ce sont les hommes qui paraissent devoir être « humanisés ». Toutefois, ne serait-ce pas plutôt que l'élevage industriel aussi

---

<sup>63</sup> Voir également J. Grenier *A propos de l'humain*, Paris, Gallimard, 1955, *Les grandes manœuvres*.

<sup>64</sup> L'ouvrage de M. Damien A. Kastler & J-C. Nouet *Le grand massacre* (Paris, Fayard, 1981) les fit connaître en France. Celui de Ruth Harrison (*Animal Machines*, London, V. Stuart, 1964) en Grande-Bretagne. En France, l'association végane L214 continue à alerter le public sur les conditions réelles des abattoirs et leurs dérivés.

<sup>65</sup> Voir J-P. Digard *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard, 1990, p. 236.

<sup>66</sup> Voir l'étonnante conclusion de J-C. Vincent *La mise à mort des animaux de boucherie* in E. Baratay & J-L. Mayaud (dir) *L'animal domestique. XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Cahiers d'histoire T. XLII, 1997, n° 3-4. Voir également E. Baratay *Le point de vue de l'animal. Une autre version de l'histoire*, Paris, Seuil, 2012.

<sup>67</sup> Voir par exemple A. D. Mills, F. Launay, I. Turro & al. *Sélection divergente sur la peur et la sociabilité chez la caille japonaise *Cortunix japonica** in M. Picard, R-H. Porter & J-P. Signoret (coord.) *Comportement et bien-être animal*, Paris, INRA Ed., 1994.

<sup>68</sup> Paris, Galilée, 2006. Pour un commentaire, voir P. Llored *Une éthique animale pour le XXI<sup>e</sup> siècle. L'héritage franciscain*, Paris Mediaspaul, 2021.

<sup>69</sup> Voir également E. de Fontenay *Le silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998.

automatisé et indolore soit-il ne règle rien ? Car sans doute la mise à mort d'animaux de boucherie – quelles que soient ses modalités – ne peut-elle qu'être de moins en moins bien acceptée. C'est que *les bêtes sont de moins en moins animales pour nous*. De sorte qu'il ne peut y avoir les animaux domestiques d'un côté et, de l'autre, les animaux d'élevage. Notre vision des animaux a changé. Nous les reconnaissons de plus en plus dans leur autonomie.

Au cours des deux derniers siècles, ce changement de regard se marqua de deux principales manières :

- la reconnaissance nouvelle d'une distance entre hommes et animaux. On ne put plus prêter facilement à ces derniers nos propres caractères. On fut conduit à reconnaître aux bêtes une sensibilité, une vision du monde (et même de plus en plus une culture) qui leur sont propres et que nous sommes désormais soucieux de ne pas confondre avec nos propres visions et valeurs.
- Par ailleurs, l'animal domestique parut offrir la possibilité d'une relation subjective forte. Ce fut l'âge de l'animal inséparable de son maître, de l'animal confident, etc. Une relation unissant un animal reconnu comme doté d'un caractère singulier, d'une personnalité presque et son maître, reconnu comme unique par l'animal parmi tous les hommes.

Paradoxalement, la reconnaissance d'une distance entre l'homme et les animaux s'affirma au moment même où l'on inscrivait les origines de l'homme dans l'évolution animale – pour le faire descendre du singe, notamment – ce qui invitait au contraire à rapprocher l'homme de l'animal. De fait, les deux approches se développèrent, non sans confusions parfois. Nous l'avons déjà signalé et nous y reviendrons.

Tout aussi paradoxalement, la sollicitude vis-à-vis des animaux de compagnie se développa au moment même où l'homme civilisé se mit à douter de l'humanité d'une grande partie de ses semblables. Or, contrairement à ce que l'on pense souvent<sup>70</sup>, il n'y pas là de contradiction.

*L'animal comme support d'une quête d'humanité. Quand l'homme découvrit son semblable sous le registre de la répugnance.*

---

<sup>70</sup> Voir par exemple F. Lenoir *Lettre ouverte aux animaux (et à ceux qui les aiment)*, Paris, Fayard, 2017.

On a souvent remarqué que l'attention accordée aux bêtes peut parfaitement aller de pair avec la barbarie vis-à-vis des hommes. L'une des premières mesures que prirent les nazis à leur arrivée au pouvoir, dit-on, fut d'interdire le gavage des oies ! On a pu souligner de même qu'au XIX<sup>e</sup> siècle le racisme ordinaire se développa en même temps que la sollicitude attendrie pour les animaux.

L'âge industriel et démocratique, en effet, a brisé la représentation traditionnelle que les hommes pouvaient avoir d'eux-mêmes. Une représentation hiérarchique figée, assise sur la condition sociale et le rang. L'abolition des distances spatiales et sociales, soit la colonisation de la planète par les nations européennes et le gonflement des villes sous l'afflux de la main d'œuvre rurale requise par les usines, révélèrent des peuples et des pauvres dont était posée l'égalité de principe mais dont la simple vision soulignait immédiatement, chez les classes nanties, l'irréconciliable inhumanité apparente et dont la proximité urbaine était synonyme de toutes sortes de fléaux et de peurs (épidémies, délinquance)<sup>71</sup>.

Dans ce contexte, on se soucia d'introduire de nouvelles démarcations entre les hommes. L'anthropologie du XIX<sup>e</sup> siècle, ainsi, fut volontiers racialisiste et la psychologie héréditariste<sup>72</sup>. Tandis que les évolutions sociales se mirent à être pensées en termes de luttes de classes. Chez Marx et Engels ainsi – mais pas seulement chez eux – les individus comptent moins que leur classe d'appartenance. Un bourgeois, un prolétaire, un capitaliste sont surdéterminés, quoiqu'ils puissent effectivement dire, penser ou faire, par leur positionnement social. De sorte qu'un bourgeois qui veut l'amélioration des conditions de vie des ouvriers ne cherche en fait qu'à les asservir davantage, tandis qu'un prolétaire qui énonce de idées bourgeoise est aliéné.

De telles visions ne pouvaient tenir néanmoins dès lors que l'organisation démocratique posait pour principe une égalité de droit entre les individus quelle que soit leur condition – un principe qu'il semblait également inévitable d'appliquer aux autres peuples, même soumis par la colonisation. Au fond, l'âge industriel fut travaillé par un désir général de reconnaissance de soi comme sujet – une tendance qui eut certes du mal à s'affirmer mais qui porta le développement démocratique et à laquelle il faut aussi bien rapporter cette nouvelle vision de l'animal que nous avons distinguée. Justement, avec les

---

<sup>71</sup> Voir par exemple L. Chevalier *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, 1958 (Paris, Hachette, 1984).

<sup>72</sup> Voir J. Borie *Mythologies de l'hérédité au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Galilée, 1981.

animaux domestiques, non porteurs de revendications et incapables de disputer notre prééminence, cette reconnaissance subjective était facilitée. Il était plus facile de se reconnaître dans son chien que dans son prochain, dès lors que celui-ci ne partageait pas la même condition. Il faut lire ainsi dans *La descendance de l'homme* (1871, pp. 677-678), comment Darwin rapporte sa découverte, au cours de ses voyages, d'un groupe de Fuégiens, "nus, barbouillés de peinture, avec des cheveux longs et emmêlés, la bouche écumante". Songeant que tels devaient être nos ancêtres, Darwin déclare qu'à tout prendre, il préfère autant "descendre du petit singe héroïque qui brava un terrible ennemi pour sauver son gardien, ou de ce vieux babouin qui emporta triomphalement son camarade après l'avoir arraché à une meute de chiens... que d'un sauvage qui se plaît à torturer ses ennemis, offre des sacrifices sanglants, pratique l'infanticide sans remords, traite ses femmes comme des esclaves, ignore toute décence, et reste le jouet des superstitions les plus grossières"...

Comme l'illustrent aujourd'hui les luttes contre les discriminations, la reconnaissance de tous les humains comme méritant une même reconnaissance en droit et en dignité fut une entreprise de longue haleine qui n'est pas achevée. Plus immédiatement, plus facilement, le désir d'une reconnaissance subjective investit le domaine privé, l'intimité. Avec les romans, puis le cinéma, l'amour – reconnaissance élective entre individus singuliers - devint alors la grande affaire de la vie. Et les animaux domestiques devinrent familiers de foyers qui avaient coupé tous liens avec la vie rurale (vis-à-vis de laquelle l'animal domestiqué peut conserver une certaine utilité, pour la chasse par exemple). Pour ceux qui raisonnaient en classes sociales, une telle pratique ne pouvait qu'être petite bourgeoise et elle sera dénoncée comme telle. Au cours de la révolution culturelle chinoise, la possession d'un chien, d'un chat ou même de poissons rouges sera dénoncée.

On ne peut comprendre que le racisme et l'esprit de classe aient été si largement répandus aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, souvent sous le couvert de l'évolutionnisme et du darwinisme social, si l'on néglige que ce fut un âge où l'homme fut, une fois les hiérarchies et les statuts traditionnels ébranlés, invité à reconnaître de plus en plus les autres comme ses semblables – ce qui se fit souvent, en premier lieu, sous le registre de la répugnance ou de l'animalité. En une formule étonnante et pour souligner qu'ils se comportent tous deux en automates, Ernst Mach rapproche ainsi la mouche, qui se repose toujours à la même

place du visage après qu'on l'ait chassée mille fois et le mendiant qui dérange avec insistance le bourgeois jusqu'à ce qu'on le chasse (*La connaissance et l'erreur*, 1908, p. 40<sup>73</sup>).

En regard, paradoxalement, l'animal se révéla tout au contraire être un vecteur privilégié d'*humanité*. A ce point que l'idée devint commune qu'en favorisant le sort des animaux, on peut civiliser et *domestiquer* les hommes.

#### *Défendre les animaux et civiliser les hommes.*

Au XIX<sup>e</sup> siècle, la Société Protectrice des Animaux, créée en France en 1846 (elle existait déjà depuis vingt-cinq ans en Grande-Bretagne, en Hollande et en Bavière) avait pour but affiché de protéger les animaux autant que de civiliser les hommes. Elle lutta tout d'abord en ce sens pour faire interdire les combats d'animaux. En Grande-Bretagne, certaines municipalités avaient interdit les combats d'ours et de coqs dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Ils ne furent proscrits sur l'ensemble du territoire, néanmoins, qu'en 1835 (encore se maintinrent-ils longtemps de manière clandestine).

#### *Vaincre la cruauté.*

En France, le premier grand succès de la SPA fut le vote de la loi Grammont (1852), qui prévoyait la répression pénale des mauvais traitements commis en public sur des animaux. Au XIX<sup>e</sup> siècle, défendre l'animal c'était avant tout protéger l'homme et non la nature. C'était de protéger l'homme contre sa nature. Il s'agissait d'une mission civilisatrice. N'y avait-il là, comme on l'a dit, que peurs et fantasmes bourgeois stigmatisant l'inhumanité des classes prolétaires ? Peut-être. A un peu plus d'un siècle de distance, néanmoins, la violence avec laquelle les animaux pouvaient être traités dépasse l'entendement, surtout dans le monde rural<sup>74</sup>. Coqs tués à coups de pierres dans des concours d'adresse. Oies vivantes pendues par les pattes et au cou desquelles les marinières de l'Allier avaient pour jeu de se suspendre. Recettes de la médecine populaire qui exigeaient l'éventration de volailles vivantes, etc.

Ces pratiques n'ont pas toutes disparu ici ou là, comme en Espagne où la pendaison des lévriers de course n'a été interdite qu'en 1997.

---

<sup>73</sup> trad. fr. Paris, Flammarion, 1908.

<sup>74</sup> Voir E. Weber *Peasants into Frenchmen*, Stanford University Press, 1976.

Il était traditionnel de tuer les chats à coup de fléau sur l'aire à battre ou dans la cour de la ferme après la moisson. C'était là comme un sacrifice rituel. On les brûlait également vifs par sacs entiers lors des grandes fêtes calendaires, avant le carnaval et à la Saint-Jean – peut-être était-ce là, a-t-on suggéré, une manière pour le peuple de s'en prendre aux animaux favoris des patrons<sup>75</sup>. A Paris, en place de Grève, pendant le Carême, ils étaient livrés aux flammes enfermés dans une cage de fer. On rapporte que Louis XIII, enfant, demanda à son père la grâce de ces bêtes en juin 1604<sup>76</sup>.

Car les villes n'étaient pas en reste. En 1781, à Paris, on avait interdit que les bêtes perdantes soient livrées aux chiens pour la mise à mort lors des combats de taureaux ; lesquels ne seront interdits qu'en 1833. Ce n'est qu'en 1809 que Bonaparte dota Paris d'abattoirs. En 1818, on y proscrira la libre circulation des bestiaux. Il n'était pas rare que bœufs ou porcs chargent furieux en pleine rue où, depuis toujours, on égorgeait les animaux de boucherie. Dans son utopique *Icarie* (1840<sup>77</sup>), Cabet précise qu'on ne voit pas de troupeaux de bœufs ou de moutons, comme à Londres. Dans son *Utopie* (1518<sup>78</sup>), Thomas More faisait déjà disparaître le spectacle de l'abattage des animaux de la vue des citoyens, car il ne peut qu'éteindre chez eux, à la longue, pensait-il, tout sentiment de bonté. C'est là encore ce que redira Montaigne : le naturel sanguinaire à l'égard des bêtes témoigne d'une propension à la cruauté. A Rome, quand on se fut accoutumé au spectacle des combats d'animaux, on en vint aux hommes, aux gladiateurs (*Essais*, 1580, II, chap. XI De la cruauté<sup>79</sup>). Je ne vois pas égorger un poulet sans déplaisir, écrit Montaigne, ni un lièvre sous les dents de mes chiens, quoique ce soit un plaisir violent que la chasse ! A travers la sollicitude pour les animaux, c'est la cruauté - "l'extrême de tous les vices" - que Montaigne voudrait éradiquer, ne faisant aucune distinction entre celle qui s'exerce sur l'homme et celle qu'endure l'animal.

*Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'homme a cherché chez l'animal le gage de sa propre humanité.* Quoiqu'assez largement annoncée aux siècles précédents, nous le voyons, cette attitude était toute nouvelle. Elle contredisait ce qu'enseignait généralement l'Eglise. Dans un roman de Maupassant, un abbé fanatique massacre sauvagement une chienne de sa canne

---

<sup>75</sup> Voir R. Darnton *Le grand massacre des chats*, 1985, trad. fr. Paris, R. Laffont, 1985.

<sup>76</sup> Cité par R. Delort *Les animaux ont une histoire*, Paris, Seuil, 1984, p. 338 et sq.

<sup>77</sup> 2 volumes, Paris, Souverain, 1840.

<sup>78</sup> trad. fr. Paris, GF Flammarion, 1998.

<sup>79</sup> 3 volumes, Paris, Garnier, 1948.

(*Une vie*, 1883<sup>80</sup>). Le soin des animaux passa pour être une vertu républicaine. Dans *La règle du jeu* (1939), Jean Renoir insiste sur la cruauté avec laquelle sont massacrés les animaux pendant les chasses des grands bourgeois. Et c'est dans ce contexte que l'on se mit à formuler une idée assez folle : celle de droits des animaux. Une idée folle en même temps que tout à fait logique si l'on admet, comme nous le suggérons ci-dessus, que la vision de l'animal à l'âge moderne a fait l'objet d'une reconnaissance générale en subjectivité.

\* \*

### *C) La libération animale*

#### **3. 2. 25.**

En 1993, *The Great Ape Project*, lancé à Londres, plaidait pour qu'on reconnaisse aux chimpanzés, gorilles et orangs-outangs un certain nombre de droits semblables à ceux d'êtres humains, afin de les protéger de l'extermination et de l'exploitation commerciale<sup>81</sup>. De telles propositions paraissent très modernes. Elles s'inscrivent cependant dans une assez longue tradition de défense des droits des animaux.

#### *Quand la loi protège l'animal.*

Tout commença par la publication en Angleterre d'un pamphlet satirique anonyme (*A Vindication of the Rights of Brutes*, 1792) qui, réclamant des droits pour les bêtes, se moquait des "droits de la femme" revendiqués par Mary Wollstonecraft (*Défense des droits de la femme*, 1792<sup>82</sup>).

Mary Wollstonecraft (1759-1797), l'une des toutes premières féministes (et la mère de Mary Shelley), choqua beaucoup ses contemporains. On la surnommait "la hyène en jupon". En France, Olympe de Gouges avait fait paraître une *Déclaration des droits des femmes* en 1791<sup>83</sup>.

Un siècle très exactement plus tard, l'américain Henry Salt ne plaisantait plus du tout en parlant d'*Animal's Rights considered in Relation to Social Progress* (*Les droits de*

---

<sup>80</sup> Maupassant se vantait pourtant lui-même d'avoir tué au moins vingt chiens de sa badine...

<sup>81</sup> Voir P. Cavalieri & P. Singer (dir) *The Great Ape Project: Equality beyond Humanity*, London, Fourth Estate, 1993.

<sup>82</sup> trad. fr. Paris, Payot, 1976.

<sup>83</sup> Paris, 1001 nuits, 2003.

*l'animal considérés dans leur rapport avec le progrès social*, 1892<sup>84</sup>). Il entendait étendre tout à fait l'humanité aux animaux, affirmant que ce serait assurément là le gage d'un considérable progrès pour l'homme. Pour s'affranchir de sa propre animalité, en effet, celui-ci devait selon lui renoncer au droit du plus fort non seulement vis-à-vis de ses semblables mais de tous les vivants. Dans l'esprit de Salt, ainsi, les droits de l'animal achevaient les droits de l'homme. L'animal, pour ce disciple de Ralph Waldo Emerson et de Henry David Thoreau (voir 2. 5. 27.), devait devenir un ferment de civilisation, jusqu'à rendre celle-ci capable d'embrasser l'ensemble de la Création<sup>85</sup>.

Salt ne parlait pas dans le vide. En 1876, le Royaume-Uni avait voté le *Cruelty to Animals Act*, réglementant les expériences sur l'animal pour en limiter les souffrances inutiles. La pression de l'opinion, en effet, était forte contre la vivisection.

Une Société visant à la combattre fut également créée en France en 1884. Victor Hugo en était le président. Elle s'en prit particulièrement à Claude Bernard qui, pour justifier la vivisection pratiquée dans un but scientifique, n'hésitait pas à parler d'un droit absolu de l'homme sur les animaux. Sa propre femme menait les attaques contre lui et ses deux filles offriront ses droits d'auteur posthumes pour fonder un cimetière de chiens<sup>86</sup>.

Depuis le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle, ainsi, l'animal est protégé par la loi – et même par la Constitution en Allemagne, en Autriche, au Brésil, en Inde et en Suisse. Il est défendu à son propriétaire de l'abandonner ou de l'abattre de sa propre volonté (sauf cas de force majeure), etc.<sup>87</sup>. Une Directive européenne de 1991 pose également un certain nombre d'obligations en matière de transport des animaux de boucherie. Elle introduit la notion de "convoyeur" (qui peut être tour à tour le donneur d'ordre, le conducteur, etc.) qui, à tout moment du voyage, doit veiller au bien-être des animaux, afin qu'une responsabilité soit clairement posée et avec elle la possibilité de sanctionner les abus.

La définition la plus communément admise du bien-être animal est celle émise par le Rapport Bammel en Grande-Bretagne en 1965 et tient au respect de cinq libertés fondamentales : satisfaction des besoins physiologiques, environnementaux, sanitaires, psychologiques et comportementaux. Par espèces, ces besoins correspondent aux traits de comportement que l'animal ne perd jamais, même en batterie. Il est évidemment difficile de graduer par importance ces différents besoins. On note par exemple que les poules

---

<sup>84</sup> Society for Animal Rights, Clarks Summit, 1980.

<sup>85</sup> En France, une approche très semblable sera le fait du journaliste André Géraud, rédacteur d'une *Déclaration des droits de l'animal* (Port-Sainte-Marie, Bibl. A. Géraud, 1924), se réclamant de Bentham et de Rousseau.

<sup>86</sup> Voir G. Chapoutier *Au bon vouloir de l'homme, l'animal*, Paris, Denoël, 1990, p. 131 et sq.

<sup>87</sup> Voir G. Chapoutier *Les droits de l'animal*, Paris, QSJ PUF, 1992.

d'élevage ne semblent pas marquer une préférence pour une plus grande cage mais, en batterie, paraissent beaucoup plus perturbées par la pauvreté des stimulations reçues<sup>88</sup>.

L'enjeu d'une telle réglementation se devine aisément si l'on sait que c'est lors du transport des animaux à l'abattoir que les abus sont les plus criants. C'est alors même que se soucier de son bien-être n'a pratiquement plus aucun intérêt économique, qu'il est important d'introduire légalement une notion de respect de l'animal. Notion qui, opposée à la pure logique de l'exploitation économique, inspire également les limitations frappant l'élevage industriel en batterie dans les pays anglo-saxons et scandinaves, ainsi qu'en Suisse.

Depuis quelques années, l'abattage à la ferme s'étend dans quelques pays. Il reste interdit en France.

La faible généralité de ce genre de mesure frappe cependant. En matière d'expérimentation animale, notamment, les mesures sont restées en général plus timides. La loi se borne ainsi, en Grande-Bretagne, en Allemagne ou en Australie, à exiger, avant autorisation, des études prévisionnelles rapportant les "coûts", c'est-à-dire les souffrances des animaux, aux bénéfices escomptés pour l'homme. Il est également demandé d'optimiser le bien-être des animaux de laboratoire et de proposer des méthodes alternatives d'expérimentation. Ainsi avec la Directive européenne de 1986, qui introduit également des comités d'éthiques auxquels doivent être soumis les protocoles expérimentaux.

Revue en 2010, cette Directive reconnaît aux céphalopodes (pieuvres) un statut comparable à celui des singes ou des chiens.

Les droits des animaux tolèrent de façon générale de nombreux compromis, guidés par les intérêts économiques ou la simple démagogie. La législation française est à ce propos très représentative. Le Code pénal (art. R 511-1) punit de 6 mois d'emprisonnement et d'une amende ceux qui auront exercé sans nécessité des sévices graves ou des actes de cruauté envers "un animal domestique, apprivoisé ou tenu en captivité" et il est clair qu'un tel article protège moins l'animal en lui-même que son propriétaire (par un souci d'ordre

---

<sup>88</sup> Voir J-M. Favre *Sur le besoin en espace chez la poule* in M. Picard, R-H. Porter & J-P. Signoret (coord.) *Comportement et bien-être animal*, Paris, INRA Ed., 1994. Voir également P. Chemineau (dir) *Douleurs animales en élevage*, Paris, Quae, 2013.

public, les mêmes peines peuvent également être appliquées pour l'abandon d'un animal). La chasse, très importante en France - on y comptait plus de deux millions de chasseurs en 1974, 1,5 million aujourd'hui, pour bien moins de cinq cent mille en Allemagne ou au Royaume-Uni - la chasse n'est pas concernée. Et pas davantage le gavage des oies, interdit dans les pays anglo-saxons et scandinaves (en France, par souci d'humanité, on chercherait à modifier l'appétit des oies afin que celles-ci s'auto-gavent !<sup>89</sup>). Les sacrifices rituels, enfin, ne sont pas concernés, comme la fête musulmane de l'Aïd. Il en va de même de beaucoup de mutilations liées à l'élevage en batterie, ainsi que l'égorgeage à vif pratiqué de manière religieuse (ce qui a également servi de prétexte pour l'étendre, car il est plus économique, au point qu'il s'appliquerait désormais dans plus de 60% des abattoirs français).

L'égorgeage à vif a été interdit en Belgique en 2017, dès lors que l'étourdissement réversible paraît compatible avec les prescriptions rituelles musulmanes. Cela a été confirmé par la Cour de justice de l'Union européenne, saisie par des associations religieuses pour faire annuler l'interdiction.

Les corridas, en revanche, de même que les combats de coqs, ne devraient pas être autorisées selon les termes de l'article. Mais en fait, le législateur les tolère là où "une tradition locale ininterrompue peut être invoquée" (art. 453). Formule étonnante et qui va à l'encontre de toute la philosophie de notre système juridique puisque fonder le droit sur la tradition permet de justifier à peu près n'importe quoi. Si le fait fonde le droit, celui-ci ne valide que la force ou la coutume.

### *Les animaux peuvent-ils véritablement avoir des droits ?*

Sans être sujets de droits, les animaux peuvent avoir le statut de personnes juridiques. Leurs intérêts peuvent être défendus par des hommes<sup>90</sup>. A ce titre, ils ne peuvent plus être assimilés à de simples choses, comme le droit a fini par le reconnaître en France (art. 24-25 du Code civil, modifiés par la loi 95-5 en janvier 1999) ou en Suisse (loi de septembre 2002).

En 2017, le photographe David Slater, photographiant des macaques en Indonésie, se fit subtiliser son appareil par l'un des singes, Naruto, qui appuya plusieurs fois sur la détente. Lorsqu'il récupéra son

---

<sup>89</sup> Cité in F. Burgat *L'animal dans les pratiques de consommation*, Paris, QSJ PUF, 1995, p. 17. Imaginez devoir avaler 13 kg de pâtes par jour. C'est à peu près à quoi revient ce que l'on fait subir aux oies, d'après cet auteur.

<sup>90</sup> Voir J-P. Marguénaud *L'animal en droit privé*, Presses universitaires de Limoges, 1992 & M. P. Leahy *Against Liberation. Putting Animals in Perspective*, London, Routledge, 1991.

appareil, David Slater constata que plusieurs photos étaient réussies, dont un *selfie* qui fut rapidement connu sur le web. Arguant que les droits d'auteurs revenaient en l'occurrence au macaque, l'association américaine de défense des animaux PETA a menacé d'engager une action en justice, avant d'obtenir du photographe qu'il reverse 25% des droits générés par l'image pour la protection des macaques.



On dira donc que les intérêts des animaux doivent être pris en considération mais qu'ils ne peuvent suffire à leur conférer des droits - une plante a pour intérêt d'être arrosée et une montre d'être remontée, sont-ce là des droits ?<sup>91</sup> Ne peuvent avoir de droits, ajoutera-t-on, que des personnes capables de faire valoir leurs intérêts, soit de contracter avec d'autres<sup>92</sup>. C'était déjà là la raison pour laquelle les Epicuriens excluaient les animaux de la justice<sup>93</sup>. C'est à cette conclusion que se rallie de nos jours John Rawls (*Théorie de la justice*, 1971, 8<sup>94</sup>).

Pour certains, au contraire, par ses fondements mêmes, notre droit ne peut que reconnaître les animaux comme sujets, les rencontrer comme personnes. Dès lors, les animaux sont dans la situation d'une minorité qu'il s'agit d'émanciper. On parlera de "libération animale"<sup>95</sup>.

\*

Parmi les promoteurs des droits des animaux, on peut citer Stephen Clark (*The Moral Status of Animals*, 1977<sup>96</sup>), Tom Regan (*The Case for Animal Rights*, 1983<sup>97</sup>) et

---

<sup>91</sup> Voir R. G. Frey *Interest and Rights: the case against animals*, New York, Oxford University Press, 1980.

<sup>92</sup> Voir J. Narveson "Animal Rights" *Canadian Journal of Philosophy*, vol. VII n° 1, march 1977, pp. 161-178.

<sup>93</sup> Voir R. Sorabji *Des droits des animaux : débats antiques et modernes* in M. Canto-Sperber (Dir) *La philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994.

<sup>94</sup> trad. fr. Paris, Seuil, 1987 & 1997.

<sup>95</sup> Signalons l'ouvrage d'ensemble sur ces questions de Jean-Yves Goffi *Le philosophe et ses animaux. Du statut éthique de l'animal* (Nîmes, J. Chambon, 1994). L'auteur examine les arguments des principaux auteurs anglo-saxons avec une minutie d'autant plus méritoire que ceux-ci ont poussé à un certain degré de perfection l'art d'enfoncer les portes ouvertes !

<sup>96</sup> Oxford, Clarendon Press, 1977.

<sup>97</sup> London, Routledge & Kegan, 1983.

surtout Peter Singer, dont *La libération animale* (1975<sup>98</sup>) eut un grand retentissement. Relayée par les associations de défense des animaux, sa description des expériences animales (chap. 2) aurait notamment fait diminuer de moitié le nombre de chiens et de chats utilisés dans les laboratoires aux USA (souris et oiseaux font donc désormais l'essentiel des 18 à 22 millions d'animaux qui y périssent chaque année).

Pour la France, on cite le chiffre de 3,5 millions d'animaux tués chaque année, dont 94% de rongeurs. Seulement 0,1% de ceux-ci seraient utilisés par la cosmétologie. Ces chiffres demeurent peu connus. Nous avons peu conscience que notre développement économique suppose de tels carnages – face auxquels, on se borne le plus souvent à vouloir imposer les conditions d'une mort « sans angoisse » pour l'animal de laboratoire<sup>99</sup>.

### *Les thèses de Peter Singer.*

Alors qu'un auteur comme Tom Regan tente de fonder des droits au moins moraux des animaux sur le critère de leur valeur, Singer reconnaît ne nullement se soucier de cette problématique juridique. En fait, il ne revendique même pas de droits pour les animaux. Sa réflexion se fonde plutôt sur le principe d'égalité au nom duquel tous les hommes, admettons-nous, sont à même d'exiger la même considération pour que leur souffrance soit traitée exactement comme toute autre souffrance comparable. Singer propose d'étendre ce principe d'égalité aux animaux, qu'il affirme, pour le reste, ne pas aimer particulièrement. Il n'en possède pas de familiers par exemple (Préface). Son végétarisme, nous le verrons, suit également strictement ce principe.

### *Le spécisme.*

L'égalité que nous posons entre les hommes, souligne Singer, ne se fonde et ne peut se fonder que sur l'égalité de leur intérêt (*Questions d'éthique pratique*, 1993, chap. 3<sup>100</sup>). En effet, nous ne proportionnons pas les droits aux aptitudes ou aux conditions. Nous n'accordons pas plus de droits à un homme intelligent qu'à un sot. Dès lors, sur quoi se fonde leur égalité ? Sur l'intérêt que chacun prend à exister, c'est-à-dire, affirme Singer, sur sa capacité à souffrir et à se réjouir. Mais ainsi nous ne pouvons refuser d'étendre ce principe d'égalité aux autres espèces sans faire preuve de spécisme, c'est-à-

---

<sup>98</sup> trad. fr. Paris, Grasset, 1993.

<sup>99</sup> Voir H. Maurin-Blanchet « Propos sur l'euthanasie de l'animal de laboratoire » *Etudes sur la mort*. Revue de la Société de thanatologie, n° 118 L'animal et la mort, 2000.

<sup>100</sup> trad. fr. Paris, Bayard, 1997.

dire sans accorder à notre espèce un privilège non pas de droit mais de fait, en exerçant une forme de discrimination analogue au racisme ou au sexisme, puisque les autres espèces partagent manifestement le même intérêt<sup>101</sup>.

La Déclaration universelle des droits de l'animal, proclamée à l'UNESCO en 1978, définit le spécisme comme un "crime contre la vie". Car "tous les animaux naissent égaux devant la vie et ont le même droit à l'existence" (art. 1). Face à la vie, le respect est un devoir (art. 2)<sup>102</sup>.

*Un droit de la sensibilité vivante.*

Depuis l'Antiquité, une tradition considère effectivement que, s'ils ne connaissent pas la loi naturelle, les animaux participent néanmoins du droit naturel. L'homme a donc vis-à-vis des animaux quelques devoirs, affirme ainsi Jean-Jacques Rousseau, car, après tout, si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible et cela donne au moins à la bête *le droit* de ne pas être maltraitée inutilement (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1754<sup>103</sup>).

Maupertuis, lui aussi, parlait d'un droit des bêtes fondé sur leur sensibilité (*Lettres*, 1753, V & VI<sup>104</sup>) et Schopenhauer estimait que la souffrance que l'homme inflige à l'animal n'est légitime que lorsqu'elle est moindre que celle qu'il subirait autrement (*Le monde comme volonté et comme représentation*, 1818, p. 469, note 1<sup>105</sup>). Ce n'est pas la miséricorde mais la justice qui est due à l'animal, soutient Schopenhauer (*Parerga & Paralipomena*, 1851, § 177<sup>106</sup>).

Les animaux sont-ils capables de bonheur, c'est-à-dire de plaisir sans peine et, réciproquement, sont-ils capables de souffrir ? Là est toute la question, soulignera finalement Jeremy Bentham (*Déontologie*, posthume 1834, p. 20 et sq.<sup>107</sup>). Si on y répond favorablement, les animaux peuvent revendiquer des droits et la protection de la loi. Ce qui signifie que nous devons reconnaître le droit au bonheur de tous les êtres capables de le goûter, même si la satisfaction de ce droit semble prématurée, note Bentham, dans un

---

<sup>101</sup> Sur l'antispécisme, voir deux ouvrages engagés : Y. Bonnardel & A. Playoust-Braure *Solidarité animale. Défaire la société spéciste* Paris, La Découverte, 2020 & J. Segal *Animal Radical : histoire et sociologie de l'antispécisme* Montréal, Lux, 2020.

<sup>102</sup> Le terme *speciesism* a été forgé par R. Ryder (*Speciesism: The Ethics of Vivisection*, 1974). Certains demandent à ce qu'il soit traduit en français par "espécisme".

<sup>103</sup> *Œuvres complètes III*, Paris, Pléiade Gallimard, 1964.

<sup>104</sup> Berlin, sn, 1753.

<sup>105</sup> trad. fr. Paris, PUF, 1989.

<sup>106</sup> trad. fr. ss lieu, Coda, 2005. Voir également § 153 et sq. & § 173.

<sup>107</sup> trad. fr. en 2 volumes, Paris, Charpentier, 1834.

monde où plus de la moitié de l'humanité est traitée comme des animaux inférieurs (*i.e.* : l'esclavage existait encore, notamment aux USA). Dira-t-on, poursuit Bentham, qu'il est difficile de tracer une frontière exacte entre les espèces capables de bonheur et celles qui ne le sont pas ? Alors, soyons larges ! enjoint-il. La chaîne de la vertu - ce qui maximise les plaisirs et minimise les peines - peut bien enserrer toute la création sensible.

*Réfutation de l'argument courant selon lequel l'animal doit passer après les hommes.*

Il n'est pas forcément facile de bien entendre cette démarche, qu'on accuse volontiers de ramener l'homme au rang de n'importe quel autre animal, alors qu'il n'est nullement question de cela chez Singer. Il ne s'agit pas pour lui de dire que, dans un incendie, il faut sauver le chien avant le bébé !

Par la conscience qu'il a des événements, cela est un fait, un homme souffre sans doute bien davantage d'un cancer qu'une souris. Il n'est donc pas question de dire qu'il n'existe pas de différence entre l'homme et les autres animaux. Ce fait, néanmoins, ne fonde en rien notre *droit* absolu de provoquer ce cancer chez une souris pour l'étudier. Sinon, pourquoi n'introduisons-nous pas la même considération du degré de conscience parmi les hommes ? Pourquoi n'utilisons-nous pas pour de telles expériences des nourrissons ou des handicapés mentaux, bien moins conscients d'eux-mêmes que d'autres mammifères adultes ? Ou, si l'on considère qu'il est pire encore d'être moralement dépravé, pourquoi ne pratiquons-nous pas la vivisection sur des criminels, sur des condamnés à mort, comme faisaient les médecins d'Alexandrie dans l'Antiquité ? Ou, comme dans une lettre du 22 septembre 1884 à l'Empereur du Brésil, Pasteur le proposait pour tester les remèdes contre le choléra<sup>108</sup>.

On ne peut certainement pas dire contre l'animal, sinon par spécisme, que plus de souffrance justifie plus de droit<sup>109</sup>, car c'est un critère que nous refuserions d'appliquer aux hommes : un homme dans la force de l'âge n'a pas plus de *droits* à être soigné et n'est pas plus remboursé par la Sécurité sociale qu'un nourrisson ; un vieillard plus qu'un jeune homme vigoureux. On peut bien entendu trouver excessif que d'énormes moyens et une importante couverture médiatique soient accordés, comme en octobre 1988 par l'URSS et les USA, pour libérer deux baleines prisonnières des glaces en Alaska, quand tant

---

<sup>108</sup> Cité in V. Bourguet *L'être en gestation*, Paris, Presses de la Renaissance, 1999, p. 350.

<sup>109</sup> Voir A. Comte-Sponville « Sur les droits des animaux » *Esprit* n° 217, 1995, pp. 140-149.

d'enfants meurent dans l'indifférence. Mais cela est un problème d'allocation des ressources publiques et non de droit.

L'argument, très courant, qui revient à dire que les animaux peuvent bien attendre qu'on ait d'abord soulagé les hommes n'est pas recevable *en droit*. Car sur quoi fonder cette importance reconnue aux hommes ? Ce peut être par pur spécisme : l'homme passe le premier parce qu'il est le plus fort. Ou c'est en tenant compte de l'intensité de la souffrance ressentie. Mais alors, il faudrait conséquemment user du même critère entre les hommes et reconnaître que certains ont davantage le droit que d'autres d'être soulagés de leurs maux - notamment, à pathologie identique, les plus sensibles et les plus intelligents. Pourquoi ne le faisons-nous pas ?

Est-il besoin de préciser que de telles questions ne plaident pas pour qu'il en soit ainsi !? Prenons le soin de le souligner car, pour avoir demandé pourquoi nous n'hésitons pas à massacrer des animaux tandis que nous ne le faisons pas à l'égard d'êtres humains pouvant être bien moins conscients d'eux-mêmes – ce qui est une réduction à l'absurde – beaucoup ont compris que Singer suggérait effectivement qu'on le fasse !

#### *Critères utilitaristes.*

De toute façon, Singer ne réclame pas que l'homme et les animaux partagent les mêmes droits mais simplement une égale considération concernant leur intérêt à vivre, c'est-à-dire leur capacité à souffrir et à se réjouir. Partant de là, il peut être tout à fait justifié, selon lui, de dire qu'il est plus grave de tuer un homme qu'un chien. Son point de vue est utilitariste : le droit a pour fonction de protéger des intérêts. Il ne va pas contre la nature mais se fonde sur la maximisation de la somme de bonheur dans le monde.

Soulignons donc, sans pouvoir le développer davantage ici, qu'on ne réfute pas l'utilitarisme en observant simplement que le bonheur est une notion vague ou subjective, car ce n'est pas le bonheur en tant qu'état quantitativement mesurable dont il s'agit ici mais en tant que but vital dont chacun est en droit de revendiquer la poursuite à sa façon. En ce sens, soulignait John Stuart Mill, l'idéal utilitariste est le bonheur général, comme possibilité offerte au plus grand nombre possible et non le bonheur personnel effectif (*L'utilitarisme*, 1861<sup>110</sup>).

Dès lors, on peut admettre qu'il est juste que quelques animaux souffrent s'il s'agit de sauver ainsi des milliers de vies humaines. La somme du bonheur dans le monde en

---

<sup>110</sup> trad. fr. Paris, GF Flammarion, 1968.

sera accrue et cela seul compte. Le raisonnement est ici purement quantitatif. Il n'y a pas de droits absolus. L'utilitarisme est un conséquentialisme : il ne fonde d'obligations qu'en les rapportant à leurs conséquences (voir 4. 3. 38.). Les valeurs ne sont pas tant posées pour elles-mêmes que selon le critère de leur optimisation et les actes sont jugés en fonction de leur utilité.

Ces thèses ont effrayé beaucoup de ceux qui ne les ont ni lues ni comprises et qui auront surtout retenu que Singer prône l'extermination des débiles mentaux et des nouveau-nés ! (voir 3. 1. 32.). Singer s'en prend aux handicapés, affirme un auteur. Il les rejette dans une sous-humanité – ou s'il ne le fait pas, c'est en tout cas le risque de ses idées<sup>111</sup>.

Pour le reste, ces idées auront rencontré une tendance de fond de l'opinion, surtout dans les pays anglo-saxons, où les ventes de fourrure ont considérablement baissé depuis vingt ans<sup>112</sup>. Finalement, le véganisme s'est désormais répandu dans l'ensemble des sociétés occidentales et au-delà.

Défini par Donald Watson, fondateur en Angleterre de la Vegan Society (1944), le véganisme est végétalien, il refuse toute exploitation animale et toute distinction de traitement entre espèces animales<sup>113</sup>. Il rejoint les luttes antiracistes et féministes et, pour certains, le courant transhumaniste (à travers l'idée que certaines espèces pourraient être amenées au même niveau intellectuel que celui de l'espèce humaine).

Le véganisme défend-il la cause animale cependant ? Pour un auteur, les végétariens ne développent pas un combat antispéciste. Convenant que la souffrance et la violence sont dans la nature, ils estiment devoir ne pas en rajouter. On trouve ainsi une vision négative de la nature et une volonté de lui échapper qui les rapproche des Puritains des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, selon l'auteur. Ainsi qu'une volonté d'être purs, si la plupart d'entre nous ne le sont pas, qui a quelque chose d'une vocation monacale<sup>114</sup>.

L'impact des thèses de Singer et, plus largement, l'intérêt que rencontre la question des droits des animaux<sup>115</sup> et des traitements que peuvent subir ces derniers se comprend si l'on admet qu'ils accompagnent cette reconnaissance de plus en plus large des animaux comme individus autonomes, cette mutation du concept « d'animal » et du regard porté sur

---

<sup>111</sup> Voir J-C. Guillebaud *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001, p. 56.

<sup>112</sup> Voir R. Garner & T. Visak (dir) *The Ethics of killing Animals*, Oxford University Press, 2016.

<sup>113</sup> Voir J-B. Jeangène Vilmer *Ethique animale*, Paris, PUF, 2008. Plus largement, voir également les ouvrages de Florence Burgat *Liberté et inquiétude de la vie animale* (Paris, Kimé, 2006) & *Penser le comportement animal* (Paris, Quae, 2010).

<sup>114</sup> Voir F. Denhez *La cause végétarienne, un nouvel intégrisme*, Paris, Buchet-Chastel, 2019.

<sup>115</sup> Voir par exemple, en France, B. Cyrulnik, E. de Fontenay & P. Singer *Les animaux aussi ont des droits*, Paris, Seuil, 2013 & F. Carré & C. Traïni (coord.) *S'engager pour les animaux*, Paris, PUF, 2019.

les bêtes que nous soulignons. Ainsi en va-t-il particulièrement des réactions face à l'expérimentation animale.

\*

*L'expérimentation animale. La fausse question de son utilité.*

On sait que les opposants à la vivisection<sup>116</sup> sont capables d'une grande violence, pas uniquement verbale - dont certains s'étonnent, cependant, qu'elle soit limitée à ce sujet et à d'autres comme la fourrure mais ne s'étende pas par exemple à la chasse (l'équitation, parce qu'elle est vue comme une exploitation du cheval est davantage incriminée).

On sait que certaines associations anglo-saxonnes, comme PETA (*People for the Ethical Treatment of Animals*) mènent des campagnes d'envergure internationale. D'autres versent dans l'activisme, ayant par exemple mené des actions de harcèlement auprès du centre d'expérimentation Huntington Life Science en Grande-Bretagne. La cause de la libération animale a trouvé son premier martyr avec la mort de Bary Horne, en 2001, membre de l'Animal Liberation Front.

Pourtant, les débats sur les expérimentations animales sont étrangement timorés ; fondés sur des faits dont il est souvent difficile d'apprécier la réalité et la fréquence - on affirme ainsi que la première chose qui attend les chiens et les chats qui entrent dans les laboratoires est d'avoir les cordes vocales coupées pour qu'on ne les entende pas crier - et se résumant à discuter l'utilité de telles expériences, laquelle n'est guère facile à déterminer. Ainsi du cas souvent cité de la thalidomide, une substance testée avec succès sur l'animal et qui se révéla avoir des effets tératogènes sur l'homme. Voilà la preuve que, non transposables, ces expériences ne sont guère utiles, soulignent les uns. En fait, la substance n'avait tout simplement pas été testée sur des animaux en gestation, répliquent les autres. Ce que certains contestent... On discute enfin de la possibilité de développer des biomembranes comme substituts en cosmétologie, etc. Tandis que certains soulignent encore que renoncer aux expérimentations animales pourrait entraîner des essais sur l'homme dans des régions du monde où l'on serait moins regardant qu'en Occident<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup> Au sens propre : section d'un corps vivant. Désigne couramment une opération ou une expérience réalisée sur un animal non anesthésié. En France, comme en beaucoup d'autres pays, la vivisection est officiellement interdite.

<sup>117</sup> Voir C. Pilet *L'animal médecin*, Paris, Actes sud, 2005.

Dans le chapitre qu'il consacre à ces expériences dans *La libération animale*, Singer insiste surtout sur le gaspillage des vies animales, souvent sacrifiées à des expériences futiles, inutiles, ne répondant qu'à la pure nécessité, pour les universitaires et chercheurs, de publier quelque article, etc. Sans parler des animaux utilisés pour l'enseignement.

Pendant des années, William Harvey, médecin de Charles Ier et le découvreur de la circulation du sang, fit abattre chaque jour une biche pendant la saison des amours, pour finalement conclure que les ovaires ne participaient en rien à la fécondation ! On peut y voir un consternant gâchis ou au contraire l'inévitable tribut payé au progrès des sciences. Mais, dans ce dernier cas, on peut s'étonner qu'une telle affirmation ne soit pas davantage prise pour ce qu'elle dit : que la souffrance d'un être vivant n'est rien face à l'entreprise du chercheur, comme la mort n'est rien face au plaisir de tuer du chasseur. Que vivifier la liberté de l'homme vaut bien la vie d'un animal.

La question n'est donc nullement de savoir si les expérimentations animales sont utiles ou non. Admettons qu'elles le soient. Accordons qu'elles permettent de sauver des vies humaines, cela justifie-t-il *un droit* à faire souffrir et à tuer des animaux ? Cela nous autorise-t-il à ne pas tout faire pour limiter ce coût ? Acceptons-nous de sacrifier un homme pour en sauver dix mille ? Pourquoi non ?

Cependant, il n'est pas du tout sûr que beaucoup jugeraient cela injustifiable – surtout si l'homme en question est déjà condamné. Même de nos jours, il n'est pas certain que beaucoup d'arguments puissent l'emporter face à l'utilité. Mais cela est une autre histoire...

Nous l'avons vu, pour Peter Singer les expériences sur l'animal peuvent être légitimes si un bilan en termes de coûts/avantages peut véritablement établir que l'enjeu est de sauver des vies humaines. Singer n'est pas tellement éloigné de Spinoza, pour lequel nous ne sommes pas d'une essence différente de celle des bêtes, ce qui ne signifie pas que nos natures coïncident. Les bêtes ne sont pas dénuées de droits. Mais le droit, selon Spinoza, suit la puissance d'être. Par-là, *le droit que nous avons sur les bêtes est simplement supérieur à celui qu'elles ont sur nous* (*Ethique*, 1677, IV, prop. 37, scolie 1<sup>118</sup>).

Pour le reste, selon Singer, toutes les autres expériences doivent être interdites. Et de citer le "test Draize" qui revient à instiller shampoings et cosmétiques en solutions

---

<sup>118</sup> *Œuvres complètes*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1954.

concentrées dans les yeux de lapins. Renonçons-y, affirme Singer, *nous avons déjà suffisamment de shampoings et de colorants !* L'enjeu est bien là en effet. *Paradoxalement, la libération animale renvoie l'homme à sa capacité à maîtriser son destin et sa nature, soit à la réalité de sa propre culture.* Plus même que de savoir si la vie d'un animal vaut plus que le respect d'un rite, la perspective d'un accroissement de marge bénéficiaire ou une heure de jeu, la question est de savoir si l'on comprend bien à quoi l'on s'engage en étant soi-même sujet de droit<sup>119</sup>.

Finalement, tout se passe comme si Singer reprenait l'impératif catégorique que, selon Kant, toute morale doit poser pour être rationnellement fondée : agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785, II<sup>o</sup> section<sup>120</sup>). Kant réservait cet impératif aux êtres raisonnables (capables de fixer des fins à leurs actions). Singer l'étend aux être doués de sensibilité, respectée au titre d'une fin en soi, d'un *telos*<sup>121</sup>, sans ignorer que cette sensibilité n'atteint pas le même degré de conscience chez tous (au plus bas degré, les plantes ne sont pas concernées).

En quoi *la démarche de Singer est morale – ce qu'il ne reconnaît pourtant pas – et paraît assez mal fondée sur des principes utilitaristes.* Sauf à verser dans un utopisme ôtant tout sens à une démarche utilitariste. Car s'il s'agit, du point de vue utilitariste, de maximiser les possibilités d'existence de tous les êtres sensibles, au nom de l'intérêt qu'ils prennent à vivre, alors il faudrait lutter pour que les animaux cessent de se tuer les uns les autres. C'est pourquoi le végétarisme de Singer paraît assez mal fondé.

### *Le végétarisme.*

Depuis Pythagore (voir ci-après), la défense des animaux est liée au végétarisme. Henry Salt, ainsi, rédigea *A Plea for Vegetarism* (1886<sup>122</sup>), qui influença Gandhi. Or, contre l'abstention de consommation carnée, il est une objection courante qui consiste à dire que, si on ne les mangeait pas, nombre d'animaux n'existeraient tout simplement pas

---

<sup>119</sup> Voir C. Combes & C. Guitton *L'homme et l'animal*, Paris, Pour la Science, 1999, p. 144.

<sup>120</sup> *Œuvres philosophiques II*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1985.

<sup>121</sup> Voir B. E. Rollin *Animal Rights and human Morality*, Buffalo, Prometheus Books, 1981).

<sup>122</sup> Nous n'avons pu consulter cette référence.

non plus. C'est ainsi que les chasseurs peuvent également prétendre protéger et entretenir une faune qui aurait disparu sans eux.

Tout de même que les organismes de recherche publics, en France, ont pris l'engagement de n'acheter que des animaux d'élevage (ce qui leur a été légalement imposé en 1992), comme si cela, outre de ne pas favoriser le trafic et donc les vols d'animaux, diminuait en quelque sorte les souffrances qui sont infligées puisque les animaux cobayes ont en quelque sorte été créés pour cela. Comme si des animaux ne devant faire l'objet d'aucun attachement de la part d'humains représentaient des sujets neutres du point de vue de la souffrance.

Mais il est un autre argument avancé en faveur de cette disposition qui, visant à empêcher les vols et trafics d'animaux domestiques, doit permettre d'éviter que des animaux ayant connu la compagnie des hommes ne voient finalement leur confiance trahie.

Un autre argument est celui du remplacement des animaux détruits : l'homme répare en quelque sorte les dommages qu'il inflige et les rend neutres d'un point de vue quantitatif. Que vaut-il ? Les animaux sont-ils interchangeables ? La réponse n'est pas simple, admet Singer, car le terme "animal" désigne des types de vie trop différents. *A minima*, il faut dire que l'intérêt d'un être s'entend de la possibilité d'un vécu qui, comme le plaisir, est valable en lui-même. C'est là une notion de conscience de soi, rendant chaque vécu unique et donc irremplaçable, qu'il est difficile d'apprécier exactement dans le règne animal et que Singer propose d'étendre à tous les mammifères au bénéfice du doute.

Pour les autres animaux, admet-il, leur remplacement peut peut-être compenser la privation de plaisir infligée à un individu tué, si la somme du bonheur dans le monde n'en est pas diminuée<sup>123</sup>. Si l'on raisonne, d'un point de vue utilitariste, en termes de maximisation du bonheur, en effet, qu'importe l'existence individuelle de ceux qui y atteignent ? Il suffit qu'ils soient les plus nombreux possibles. C'est pourquoi son végétarisme n'empêchait d'abord pas Singer de consommer des crustacés.

Dans la seconde édition de *La libération animale* (1990), toutefois, il se déclare non plus seulement végétarien mais végétalien : il a même renoncé aux œufs et au lait, convaincu que ceux-ci ne peuvent être produits à large échelle sans souffrance pour les animaux. Il milite également pour le remplacement par des produits "sans cruauté" de la fourrure, du cuir, des savons à base de graisse animale, de la laine, des parfums, etc.

---

<sup>123</sup> Voir les remarques que formule en ce sens H. L. Hart contre Singer in J-Y. Goffi *op. cit.*, p. 175 et sq. & pp. 202-203.

Singer finit ainsi par reconnaître que chaque vie vaut pour elle-même en tant que fin et ne peut être reléguée au rang d'un moyen pour un autre vivant. Mais alors, le point de vue utilitariste ne peut demeurer conséquentialiste, c'est-à-dire se soucier des conséquences des principes qu'il pose, sauf à verser dans l'utopisme. Car si nous pouvons devenir végétariens pour notre propre compte, qu'en est-il des animaux carnivores ? Comment les nourrirons-nous ? Singer affirme (p. 370 note 17) que les chiens peuvent devenir végétariens ; que les paysans irlandais nourrissaient bien les leurs avec des pommes de terre. Admettons que cela soit possible sans trop de carences, c'est-à-dire de souffrance, pour les chiens. Mais les chats ? Cela semble pratiquement impossible. Alors quoi ? Faut-il les faire disparaître avec les autres espèces carnivores, comme Singer semble un moment en envisager la possibilité, pour conclure néanmoins que l'expérience nous apprend qu'il vaut mieux que l'homme ne tente pas de policer la nature... (p. 339 et sq.).

L'inévitable travers de l'utilitarisme est l'angélisme : vouloir remodeler entièrement la nature selon des principes que l'utilitarisme n'a par ailleurs nullement les moyens de fonder. Le monde que défend l'utilitarisme, où le bonheur est maximisé, tend inévitablement à être un monde transformé, jusqu'à l'utopie, pour ne plus connaître de souffrance. Comme au Paradis terrestre, lit-on dans la Bible, "le loup et l'agneau paîtront ensemble, le lion mangera de la paille comme le bœuf et le serpent se nourrira de poussière. On ne fera plus de mal ni de ravage" (*Isaïe 65 25*).

Le peintre Jan Brueghel l'Ancien s'est plu à représenter en de nombreux tableaux la coexistence pacifiée des animaux. Ceux qui peuplent *Le Paradis terrestre* (1608<sup>124</sup>) semblent toutefois à peine moins méfiants que ceux que Noé vient de rassembler pour les faire grimper dans l'Arche (*L'entrée dans l'Arche*, 1615<sup>125</sup>)...

---

<sup>124</sup> au Louvre, Paris.

<sup>125</sup> au Victoria & Albert Museum, Londres.



Cela est inévitable car l'utilitarisme s'efforce de sommer des bonheurs, des désirs qui sont contradictoires et contraires (celui de vivre dans un cas et de manger dans l'autre) et ne peut donc le faire sans en biffer quelques-uns. Singer attend des miracles scientifiques pour que l'on traite les animaux nuisibles par la stérilité plutôt que de les tuer (!).

A ceux qui objecteraient à Singer que l'intérêt de l'homme suppose - comme c'est le cas de tous les autres animaux - l'exploitation de certains d'entre eux<sup>126</sup>, ou bien que la vie n'a pas de valeur en soi, au-delà des individus qui la portent et que l'homme seul est une valeur parce que seul il peut fixer des fins à son action qui transcendent son intérêt particulier, de sorte que sauver l'homme justifie tout<sup>127</sup>, Singer ne peut que répondre qu'on ne fonde pas la morale sur la nature. Il ne peut ainsi opposer qu'une injonction morale, dont les prescriptions s'étendent aux rapports que nous entretenons avec les animaux mais qui ne les concerne pas<sup>128</sup>, qui n'a de sens que pour nous et qui, en dernier ressort, n'exprime que la supériorité morale d'un homme capable d'étendre la justice à l'ensemble du monde sensible et s'affirmant ainsi dégagé de toute animalité. On peut donc ne voir dans l'antispécisme qu'un « pathocentrisme » incapable de saisir l'homme et les animaux dans leurs différences<sup>129</sup>. Cela n'est pas une objection, cependant, si cela est considéré d'un point de vue non plus utilitariste pour plaider l'abandon de la souveraineté que l'homme

---

<sup>126</sup> C'est là une objection qui fut émise notamment par les tenants de l'écocentrisme, comme John Baird Callicot (voir 2. 5. 29.). Voir J-Y. Goffi *op. cit.*, p. 250 et sq.

<sup>127</sup> Voir J. Chanteur *Les animaux au service de la médecine* in *Livre blanc sur l'expérimentation animale*, Paris, Inserm/CNRS, 1995.

<sup>128</sup> Voir F. Wolff *Notre humanité*, Paris, Fayard, 2000.

<sup>129</sup> Voir E. Bimbenet *Le complexe des trois singes*, Paris, Seuil, 2017.

s'arroge sur la nature pour créer un autre paradigme<sup>130</sup> de nos relations au vivant<sup>131</sup>. Comme si ses rapports à l'animal invitaient l'homme à sa propre libération – ce qui est (ce constat ne plaira sans doute guère à beaucoup de ceux qui défendent ce point de vue !) une vision chrétienne.

\*

### 3. 2. 26.

#### *La vision chrétienne de l'animal.*

Quant au statut et au salut des animaux, la position de l'Eglise semble n'avoir jamais été fermement fixée. Sa doctrine sur ce point n'a pas été érigée en dogme<sup>132</sup>.

Dans la *Genèse*, Dieu enjoint à Adam et Eve de soumettre la Terre et toutes ses créatures (1 28). Puis Dieu crée les bêtes sauvages et les oiseaux et les présente à Adam qui les nomme au fur et à mesure. Chacune des créatures dès lors, est-il écrit, porta le nom que l'homme lui avait donné (2 19-20).

Les animaux ainsi sont pour l'usage de l'homme, lequel ne pêche pas en les tuant, déclare Thomas d'Aquin ; quoique la compassion à leur égard soit digne d'approbation car elle dispose également vis-à-vis des hommes ; comme la douceur déployée vis-à-vis d'eux garde d'être cruel envers ses semblables (*Somme théologique*, 1266-1274, I-II, Question 102, art. 6, sol. 1). Il est toutefois impossible d'aimer les animaux de charité, selon Thomas, sinon seulement en ce que nous voulons leur conservation pour la gloire de Dieu et l'utilité des hommes. C'est d'ailleurs ainsi également que Dieu les aime, car si l'ordre divin conserve la vie des animaux et des plantes, ce n'est pas pour elle-même mais pour l'homme (II-II, Question 25, art. 3). Ces êtres sont donc à notre service (II-II, Question 64, art. 1).

#### *Deux attitudes à l'égard des animaux.*

En fait, dans l'histoire du christianisme, deux attitudes à l'égard des animaux se distinguent qui étaient déjà présentes dans l'Antiquité païenne.

---

<sup>130</sup> Le paradigme vicié, fondé sur l'exploitation de la nature, né avec l'agriculture selon Paul Shepard (*Coming home to the Pleistocene*, Washington, Island Press, 1998).

<sup>131</sup> Voir notamment B. Morizot *Les diplomates, cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille, Wildproject, 2016 ; T. Ingold *Marcher avec les dragons*, 2010, trad. fr. Zones sensibles, 2013 & V. Leblan *Aux frontières du singe. Relations entre hommes et chimpanzés au Kakandé, Guinée (XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Ed. de L'EHESS, 2017.

<sup>132</sup> Pour une anthologie des textes chrétiens sur les animaux, voir H. & J. Bastaire *Le chant des créatures. Les chrétiens et l'univers, d'Irénée à Claudel*, Paris, Cerf, 1996.

1) Pour les uns, les animaux sont faits pour l'homme, lequel représente la perfection du monde dont les autres créatures ne sont au plus que des modèles inconscients et imparfaits. Les plantes existent pour les animaux et les animaux pour le bien de l'homme, déclare Aristote. Si la nature ne fait rien en vain, c'est en vue de l'homme qu'elle a fait tous les autres vivants (*Politique*, I, 8, 1256b<sup>133</sup>). Il n'est pas nécessaire que les animaux ressuscitent, affirmera encore Nicolas de Cues, puisque l'homme est leur perfection même (*De la docte ignorance*, 1440<sup>134</sup>). Longtemps, dans le discours clérical courant, n'ayant pas vue de Dieu, l'animal domestique fut réputé prendre part à sa contemplation à travers l'homme. Il devait donc être protégé et béni. L'animal sauvage en revanche passait pour être en révolte contre l'homme depuis le péché originel. Affirmant la puissance de l'homme et rétablissant l'ordre, la chasse pouvait donc être consacrée, quoique l'Eglise lui ait été plutôt hostile au Moyen Age, jugeant qu'elle éloignait les hommes de Dieu<sup>135</sup>.

2) Mais il est dans la tradition chrétienne une autre attitude qui lie le destin de l'homme à celui de toute la Création. "Le sort de l'homme et celui de la brute est le même : l'un meurt, l'autre aussi : ils ont le même souffle tous les deux ; la supériorité de l'homme sur la bête est nulle : car tout est vanité", lit-on dans *L'Ecclésiaste* (Qo 3 19). Toutes les créatures louent Dieu dans le *Psaume 148* et toute la Création aspire à la révélation, pour saint Paul (*Epître aux Romains*, 8 19).

Le poète Francis Jammes témoigne particulièrement de cette compassion chrétienne à l'égard des animaux (*De l'Angélus de l'aube à l'Angélus du soir*, 1888-1897<sup>136</sup>). Ses descriptions des campagnes font une large place à la souffrance animale (*Les villages, Au beau soleil*) qui, devenant un thème en soi (*Je crève de pitié*), est parfois traitée d'une manière particulièrement poignante (*C'était affreux*). A comparer à la souffrance terrible du cheval de *Melancholia* de Hugo (*Les contemplations*, 1856, III<sup>137</sup>) et au vieux singe dans un zoo de François Coppée (*Premières poésies*, 1869, *La mort du singe*<sup>138</sup>).

---

<sup>133</sup> trad. fr. Paris, Vrin, 1977.

<sup>134</sup> trad. fr. Paris, Ed. de la Maisnie, 1979.

<sup>135</sup> Voir E. Baratay *Animaux domestiques et animaux sauvages dans le discours clérical français des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* in R. Durand (Ed) *L'homme, l'animal domestique et l'environnement*, Enquêtes et Documents, Nantes, Ouest Ed., 1993.

<sup>136</sup> Paris, Mercure de France, 1951.

<sup>137</sup> Paris, Gallimard, 1973.

<sup>138</sup> Paris, A. Lemerre, 1869.

A l'origine de cette seconde attitude, il y a sans doute en partie une influence juive (interdiction de la chasse d'agrément, repos hebdomadaire pour l'animal de travail, utilisation d'un couteau parfaitement aiguisé pour causer le moins de douleur possible lors des abattages rituels), ainsi qu'une tradition grecque prônant la douceur et la justice vis-à-vis des animaux, vivace dans le pythagorisme et qu'on retrouvera dans le néo-platonisme.

*Une tradition grecque de compassion par rapport aux animaux.*

Pythagore, d'après Jamblique, parlait d'une relation de parenté entre tous les vivants, étant donné qu'ils ont en commun la vie et qu'ils sont issus d'un mélange formé des mêmes éléments (*Vie de Pythagore*, vers 300 ap. JC, 108 & 169-170<sup>139</sup>). Ainsi, parce que les animaux sont comme nos frères, Pythagore était végétarien et il refusait de se prosterner devant les autels tachés du sang d'animaux sacrifiés<sup>140</sup>. Et quant aux bêtes sauvages, "il préférait les dresser et les éduquer par la parole et par le geste, plutôt que de leur faire du mal en les punissant" (107-108).

Pour Plotin, les animaux tiennent leur vie de l'Âme universelle (*Ennéades*, 253-270 ap. JC, I, I, 11<sup>141</sup>). S'ils n'accèdent pas à la partie supérieure de cette âme, ils reçoivent cependant d'elle leurs qualités, comme tout dans l'univers. Il est donc injuste de tuer les animaux parce que ceux-ci possèdent une âme de même nature que la nôtre, écrit son disciple Porphyre (*De l'abstinence*, vers 271 ap. JC<sup>142</sup>). Contre les Stoïciens, pour lesquels la justice ne pouvait s'exercer qu'à l'intérieur d'une communauté fondée sur le partage de la raison, ce qui en excluait les bêtes, Porphyre entreprend de montrer que les bêtes possèdent à la fois la parole et la pensée et que notre attitude courante est donc injuste à leur égard (*Livre III*). De plus, soutient-il, la transmigration des âmes, après la mort, des hommes aux animaux, fait du meurtre et de la consommation de ceux-ci un acte criminel. C'est là le principe qui justifie également la compassion que reçoivent les bêtes dans l'hindouisme et le bouddhisme.

*La tradition indienne.*

<sup>139</sup> trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1996.

<sup>140</sup> Voir J-F. Balaudé *Parenté du vivant et végétarisme radical. Le "défi" d'Empédocle* in B. Cassin & J-L. Labarrière (Ed.) *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997.

<sup>141</sup> trad. fr. en 7 volumes, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1989.

<sup>142</sup> trad. fr. en 3 volumes, Paris, Les Belles Lettres, 1977-1995.

Dans l'hindouisme, les animaux sont réputés ne se distinguer nullement de l'homme par les facultés de perception et de raisonnement et seul le sens religieux marque leur différence par rapport à l'homme, note un commentateur<sup>143</sup>. A la différence des animaux - comme des dieux, d'ailleurs - l'homme est capable de pratiquer des rites et par là de se délivrer de sa condition, tandis que les animaux sont, sans autre choix, condamnés à expier les fautes qu'ils ont commis sous une précédente forme humaine.

Cette proximité des animaux aux hommes explique la compassion dont la civilisation indienne témoigna à leur égard – sans que le végétarisme y soit cependant obligé, notamment dans le bouddhisme. Dès le II<sup>e</sup> siècle av. JC, des hospices furent créés pour les animaux âgés et malades. Les vaches, comme chacun sait, y devinrent sacrées, symbolisant les brahmanes. Certains rites, toutefois, n'hésitaient pas à les sacrifier. De fait, la compassion pour les animaux dans la religion védique n'est pas allée jusqu'à interdire des sacrifices "aussi sanglants que possibles", comme on a pu le noter<sup>144</sup>, réservés en principe aux divinités inférieures et que certains, pour expliquer cette apparente contradiction, assimilent à un héritage pré-aryen. Peut-être est-il plus juste de considérer que, pour l'esprit religieux, sacrifier n'est pas simplement tuer. Par ailleurs, centré sur le sacrifice, le brahmanisme n'adoptera que plus tardivement l'*ahimsa*, le commandement de ne pas tuer.

Porphyre condamne les sacrifices d'animaux. Ceux-ci, écrit-il, ne sont que les substituts de sacrifices humains, auxquels on a bien su renoncer. De plus, souligne-t-il, le Dieu suprême et les divinités intelligibles ne peuvent être honorés par aucun présent matériel (*Livre II*, chap. 35). Porphyre, enfin, plaide longuement pour le végétarisme. Il invite à "s'évader des flots amers d'une vie avide de sang".

#### *Le végétarisme grec.*

Le végétarisme est absent en tant que tel de la doctrine plotinienne. Mais Plotin lui-même était végétarien. On peut donc penser que s'exerçait là l'influence d'un courant de pensée qui dépassait le seul néoplatonisme<sup>145</sup>. Le végétarisme, en effet, s'introduisit en Grèce avec l'orphisme et fut notamment propagé par le pythagorisme, sans rencontrer d'ailleurs beaucoup de succès. Son caractère initiatique était marqué<sup>146</sup>. Porphyre déclare ainsi qu'une alimentation carnée compromet l'ascèse et le salut en ce qu'elle marque la vulnérabilité de l'homme à la

<sup>143</sup> Voir M. Biarreau *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Champs Flammarion, 1981, pp. 42-43.

<sup>144</sup> Voir M. Biarreau & C. Malamoud *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, PUF, 1976, p. 139 et sq.

<sup>145</sup> Voir l'Introduction de J. Bouffartigue & M. Patillon à Porphyre *De l'abstinence*, 1977, T. I.

<sup>146</sup> Voir M. Detienne « La cuisine de Pythagore » *Archives de sociologie des religions*, 29, 1970, pp. 141-162.

matérialité. Refuser de manger de la viande, c'était contester le partage mythique entre la nourriture supérieure des dieux (la fumée des graisses brûlées) et la nourriture inférieure des hommes (la viande cuite). C'était prétendre à la commensalité avec les dieux. Dans le même esprit d'une rupture avec la condition humaine ordinaire, le dionysisme, lui, pratiquait l'omophagie (consommation de chair crue).

Parce que l'alimentation marque notre naturalité, il n'est guère étonnant que de très nombreux courants spirituels se soient fixés des règles alimentaires strictes. Ils avaient en propre de faire du végétarisme une question d'élévation de l'homme et non, comme en son sens moderne, de respect de la nature.

### *Le tournant franciscain.*

Pour une religion, comme le christianisme, se réclamant de l'amour charitable, la souffrance et le destin animal pouvaient-ils laisser indifférents ? La souffrance des bêtes fait valoir une certaine force des âmes animales, admirables et louables ainsi, en leur genre, désireuses de l'unité, tenaces et ne témoignant pas ainsi contre la création, écrit saint Augustin (*Le libre arbitre*, 387, Livre III 69<sup>147</sup>). Certains docteurs de l'Eglise accorderont aux animaux la résurrection, comme Irénée de Lyon. Les animaux renaîtront lors de la résurrection des justes, affirme-t-il. Alors le monde adamite, le monde d'avant le péché sera rétabli. Les bêtes sauvages seront soumises à l'homme et vivront en paix. Hommes et animaux parleront le même langage (*Contre les hérésies*, II<sup>e</sup> siècle, V, 33<sup>148</sup>).

La compassion chrétienne à l'égard des animaux, toutefois, ne s'affirma que lentement. Comme pour pratiquement tout ce qui regarde la naissance de la sensibilité moderne, le tournant décisif eut lieu à Assise.

François d'Assise prêchait les bêtes, les oiseaux et les fleurs mêmes. Selon la légende, les animaux sauvages s'attachaient à lui. De telles images étaient toutes nouvelles. L'amour révélait à François en chaque être une source divine qui réclamait une fraternité sans limites, étendue à l'ensemble de la Création (voir 2. 5. 27.).

A force de remonter à l'origine première de toutes choses, François en avait conçu pour elles toutes une amitié débordante et appelait frères et sœurs les créatures mêmes les plus petites, car il savait qu'elles et lui procédaient du même et unique principe, écrit saint Bonaventure dans sa *Vie de Saint François d'Assise* (1266, chap. VIII, 6<sup>149</sup>). Il était enclin

---

<sup>147</sup> *Œuvres I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1998.

<sup>148</sup> trad. fr. Paris, Cerf, 1984.

<sup>149</sup> trad. fr. Paris, Ed. franciscaines, 1957.

cependant à plus de tendresse et de douceur pour celles qui par leur nature ou l'enseignement symbolique de l'Écriture, nous rappellent la douceur du Christ, ajoute Bonaventure. Il racheta ainsi souvent des agneaux que l'on menait abattre.

A la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, la compassion de sainte Gertrude atteignait de même toute créature. Lorsqu'elle voyait des petits oiseaux ou d'autres animaux souffrir de la faim ou du froid, elle suppliait Dieu de les soulager de leurs nécessités, "en raison de la souveraine noblesse et perfection que revêt toute créature considérée en son auteur" (*Le héraut de l'amour divin*, Livre I, chap. VIII<sup>150</sup>). Quelques siècles plus tard, Pierre de Bérulle (1575-1629), grand ami des bêtes, soutenait que celles-ci rendent grâce à Dieu par leur existence même, car on peut adorer par sa condition et son état, même sans raison et sans voix.

#### *L'animal christique.*

Le Parsifal de Wagner accède à la pitié en contemplant un cygne qu'il a blessé d'une flèche (*Parsifal*, 1882, acte I). *Plus qu'un vecteur d'humanité l'animal peut être le support d'un appel profondément religieux. Un médiateur de charité et, comme tel, l'objet d'une véritable christologie.*

Cette dimension est trop souvent ignorée, à la fois dans l'histoire du christianisme et dans celle des sensibilités occidentales. Depuis les débuts de l'ère chrétienne, cependant, elle a été timidement mais constamment reconnue. Elle est illustrée, en particulier, par la légende de saint Eustache, un officier martyrisé à Rome en 118 (au Moyen Âge la légende fut attribuée à Hubert de Liège, un évêque du VIII<sup>e</sup> siècle devenu dès lors le patron des chasseurs). Eustache poursuivait un troupeau de cerfs. Après les avoir sauvagement presque tous massacrés, il finit par se retrouver seul face au plus beau d'entre eux debout sur une haute pierre, portant le signe de croix entre ses cornes et, au milieu, l'image du Christ.

Dans les folklores asiatiques et européens, le cerf est un animal psychopompe, c'est-à-dire un conducteur et un protecteur des âmes. Sa peau servait de linceul aux guerriers, aux rois et mêmes aux archevêques et il apparaît comme un guide spirituel dans de nombreuses légendes (Perceval, saint Julien l'Hospitalier, etc.). Il en vint à représenter le Christ par le fait que sa ramure tombe et repousse tous les ans, ce qui fut interprété comme un symbole de la résurrection.

#### *Dans le destin de l'animal, la figure de l'homme.*

---

<sup>150</sup> trad. fr. Paris, Mame, 1951.

Dans un très bel ouvrage, Michel Damien rapproche le passage de la *Genèse* où Dieu dit à Noé et à ses fils : soyez la crainte et l'effroi de tous les animaux de la Terre ; ils sont livrés entre vos mains (9 2) et l'évangile de Matthieu : "le fils de l'homme doit être livré aux mains des hommes" (17 22). L'animal et le Christ, commente Michel Damien, ont tous deux été abandonnés entre les mains des hommes. Dès lors, nous pouvons appréhender le divin au fond de l'être animal soumis à la violence des hommes (*L'animal, l'homme et Dieu*, 1978<sup>151</sup>).

Dans son *Bœuf écorché* (1655<sup>152</sup>), Rembrandt transpose une crucifixion sur un animal de boucherie. La formule sera reprise par d'autres peintres, comme Francis Bacon (*Trois études de figures à la base d'une crucifixion*, 1962<sup>153</sup>).



Zurbaran, lui, peint l'*Agnus dei*, un agneau dont les pattes sont attachées et qui va être égorgé<sup>154</sup>.



Comme la crucifixion du Christ, la souffrance animale a quelque chose de lamentable et de glorieux. Ne ressentons-nous pas viscéralement un besoin de salut aux heures les plus sombres de la tragédie animale ; l'appel d'un amour dépassant tout ce que la nature dispense ? Car que devient l'animal en mourant ? Disparaît-il corps et âme ? Sa souffrance et sa mort n'ouvrent-elles pas quelque porte sur un au-delà ? L'animal, écrit M. Damien, nous révèle la grâce glorieuse et douloureuse de vivre.

---

<sup>151</sup> Paris, Cerf, 1978. Signalons également de Jean Grenier *Sur la mort d'un chien*, Paris, Gallimard, 1957.

<sup>152</sup> au Louvre, Paris.

<sup>153</sup> au Musée Guggenheim de New York.

<sup>154</sup> au Prado, Madrid.

Baudelaire imaginait "un paradis spécial pour les bons chiens, les pauvres chiens, les chiens crottés et désolés" (*Le Spleen de Paris*, 1865, Les bons chiens). Après lui, Francis James espérera retrouver son chien au Paradis (*Clairières dans le ciel*, 1906). Nicolas Berdiaev, lui aussi, souhaitera être avec des bêtes dans la vie spirituelle et surtout avec celles qu'il a aimées (*Essai d'autobiographie spirituelle*, 1949, p. 45<sup>155</sup>). Lors de la mort de son chat Mourry, Berdiaev se sent, selon la formule de saint Paul, "en union avec toute la création attendant la rédemption" (p. 415). La mort de la plus infime créature a quelque chose d'intolérable, écrivait-il déjà dans *De la destination de l'homme* (1935, pp. 328-329<sup>156</sup>). Si elle n'est pas vaincue, alors le monde n'a aucune justification. C'est en ce sens que, en contrepartie de leur souffrance, le théologien Eugen Drewermann parle également d'un droit à l'immortalité des créatures (*De l'immortalité des animaux*, 1990<sup>157</sup>). Tout doit ressusciter à la vie éternelle ; même les plantes et les objets inanimés, écrit Berdiaev. Et l'homme doit être toujours et en tout le dispensateur de la vie. Son amour de ce qui est vivant doit être la lutte contre la mort au nom de la vie éternelle, comme l'amour du Christ est un don de vie en abondance.

*La question que pose l'innocence animale est celle de notre propre singularité d'être, plus encore que celle de notre naturalité. Une singularité qui nous lie aux vivants.*

Cette dimension véritablement charitable vis-à-vis des animaux qui traverse la doctrine chrétienne, la débordera aussi assez largement et se traduira finalement par une innocence prêtée a priori aux animaux - sans éviter certes la pure illusion et la franche niaiserie. De nos jours, note un auteur, la représentation du monde animal est celle d'un Eden face à l'enfer des hommes et ceci alors même que nous ignorons désormais à peu près complètement le monde de la nature<sup>158</sup>.

Il faut considérer à cet égard le malaise - tant nous prêtons spontanément à l'animal un fonds innocent - qu'est à même de susciter le film de Richard Franklin *Link* (1985), l'un des très rares à avoir révélé l'agressivité insidieuse et naturelle de l'animal face à l'homme, sans faire de la bête une machine à tuer façon fauve ou un monstre pataud mais sensible façon King Kong.

---

<sup>155</sup> trad. fr. Paris, Buchet/Chastel, 1958.

<sup>156</sup> trad. fr. Paris, Ed. "Je sers", 1935.

<sup>157</sup> trad. fr. Paris, Cerf, 1992.

<sup>158</sup> Voir P. Yonnet « La dérive zoophilique ou l'Eden animal » *Esprit* n° 160, mars-avril 1990, pp. 14-20.

L'athéisme du XIX<sup>e</sup> siècle, qui par bien des aspects fut une christologie sans dieu, développa particulièrement ce thème de l'innocence animale. Comment Michelet, ainsi, parle-t-il des animaux ? Ce sont, écrit-il, "les simples par excellence, les plus innocents, les plus malheureux" ; "des enfants dont une mauvaise fée empêcha le développement" (*Le peuple*, 1846, chap. VI<sup>159</sup>).

Malgré ses possibles excès, le thème de l'innocence animale est de grande portée. Il renvoie les attributs humains à l'insignifiance à l'égard de la Création, dès lors que l'homme s'en pare pour exciper de sa singularité en son sein.

L'animal se révèle innocent dans la mesure même où lui manque l'esprit - que, par rapport à lui, l'homme possède après tout *par nature*. Or, la notion d'une hiérarchie naturelle des êtres est aussi difficile à manier que celle du temps, note Michel Damien. En quoi sommes-nous supérieurs à l'animal revient à demander pourquoi Rimbaud a existé avant nous ? Qu'il n'y ait pas de réponse à cette question ne doit-il pas finalement nous inviter à considérer que ces différences ne sauraient suffire pour briser la communauté de destin des vivants ? Que la Création a autant de centres que de créatures et que la mort d'un seul être fait perdre au monde son équilibre, le disperse en éclats dans l'absurde ? Le respect de l'animal engage finalement notre propre sens dans l'univers : qu'est-ce qui est premier en nous, la vie ou autre chose ? L'homme échappe-t-il à la vie ? Lui est-il supérieur ? Son destin est-il unique au sein de la Création ? Cette dernière question fit tout l'enjeu du thème de l'animal-machine. C'est elle qui, nous venons de le voir, commanda deux visions différentes de l'animal au sein de la pensée chrétienne, la seconde, reconnaissant une solidarité de destin entre tous les vivants, amenant à reconnaître l'animal dans sa singularité individuelle. A contrario, la négation de toute subjectivité animale fut affirmée de manière radicale avec les théories de l'animal-machine.

\* \*

#### *D) L'animal-machine*

### **3. 2. 27.**

La controverse s'engagea au XVII<sup>e</sup> siècle avec l'ouvrage d'un certain Girolamo Rorarius (*Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine*, "Pourquoi les bêtes

---

<sup>159</sup> Paris, Chamerot & Lauwereyns, 1866.

brutes utilisent souvent la raison mieux que les hommes", rédigé en 1544 mais publié en 1626<sup>160</sup>) soutenant que les bêtes se servent de la raison mieux que les hommes et témoignent de piété (les éléphants, ainsi, affirment Rorarius, saluent le soleil).

Le thème n'avait rien de nouveau. Dans l'Antiquité, déjà, les écoles cyniques et sceptiques avaient tendance à gommer toute différence entre l'homme et l'animal. Dans un texte célèbre, Plutarque avait mis en scène Ulysse et certains de ses compagnons changés en pourceaux par la magicienne Circée dans un passage de l'*Odyssée*. Pour plaire à Ulysse, Circée s'engageait à redonner forme humaine à ses compagnons si ceux-ci le désiraient. Mais l'un d'eux, Gryllus, auquel la parole était ainsi à nouveau donnée, déclarait qu'il ne désirait nullement redevenir homme. Passant en revue les vertus des hommes, il montrait que les animaux les possèdent toutes à un plus haut degré (*Que les bêtes brutes usent de raison*<sup>161</sup>). L'usage que l'on fait des animaux n'est pas injuste mais la cruauté qu'on y met, concluait Plutarque, dont les influences étaient en l'occurrence pythagoriciennes et qui plaidait dans un autre traité pour le végétarisme (*S'il est loisible de manger chair*)<sup>162</sup>.

Du côté chrétien, également, on défendit l'intelligence des animaux. Le chien raisonne par syllogisme lorsqu'il flaire une piste, soutient ainsi Basile de Césarée (*Homélies sur l'Hexaéméron*, vers 360, 84D<sup>163</sup>). De plus, chez les bêtes, la richesse des sensations compense largement la faiblesse de l'intelligence (*ibid.* 9<sup>o</sup> Homélie). Ce thème sera repris par Montaigne (*Apologie de Raimond Sebond in Essais*, 1580, II, chap. XII<sup>164</sup>) et le moraliste Pierre Charron (*De la Sagesse*, 1601, I, chap. XXXIV) : l'instinct de l'animal est souvent supérieur à la raison car il fait mieux et sans effort ce que l'homme ne se résout à faire que par réflexion. Et puis, il est faux que les animaux ne pensent pas. En fabriquant sa toile, l'araignée a "délibération, pensement et conclusion", écrit Montaigne. Les animaux ont même de la religion – les éléphants, ainsi (c'est ce qu'affirmait Ambroise Paré, citant lui-même Plutarque et Pline). Au total, il y a moins de différence de l'homme à l'animal que de l'homme à l'homme, affirme-t-il. Ce qui signifie que certains hommes sont inférieurs à certains animaux.

Cependant, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, le médecin espagnol Juan Gomez Pereyra avait en regard assimilé l'animal à une pure mécanique capable de sensation mais sans conscience

---

<sup>160</sup> Amsteraedami, apud J. Ravestanim, 1666.

<sup>161</sup> in Plutarque *Trois traités pour les animaux*, trad. fr. Paris, POL Ed., 1992.

<sup>162</sup> Voir O. Gréard *De la morale de Plutarque*, Paris, Hachette, 1866, p. 125 et sq.

<sup>163</sup> trad. fr. Paris, Cerf, 1968.

<sup>164</sup> 3 volumes, Paris, Garnier, 1948.

(*Antoniana Margarita*, 1554<sup>165</sup>) ; ce que fit également Descartes - qu'on accusa d'ailleurs de plagier Pereira - près d'un siècle après<sup>166</sup>.

*Descartes.*

La théorie de l'animal-machine est devenue inséparable du cartésianisme, au point d'en être l'un des principaux titres de gloire - si l'on peut dire. Pourtant, il convient de le souligner, *ce thème, chez Descartes, repose sur un argumentaire assez sommaire et est dénué de toute originalité*. On ne trouve rien en effet de fondamental chez lui qui ne soit déjà chez Thomas d'Aquin notamment - sachant qu'on se demandera souvent également si le thème de l'animal machine ne peut se revendiquer de l'augustinisme<sup>167</sup>. Descartes, qui reçut d'ailleurs à ce propos le soutien de nombreux théologiens, n'a même pas vraiment forgé l'image de l'animal comme une machine mais lui a simplement prêté la caution de sa philosophie mécaniste.

Le corps et l'âme sont deux substances absolument distinctes - cela est une vérité première pour Descartes. Et le corps - celui de l'homme comme celui des animaux - se réduit au mouvement, donc à la mécanique. L'homme, toutefois, possède en plus d'un corps une âme. En va-t-il de même chez les bêtes ? Cela est peu vraisemblable, écrit Descartes au marquis de Newcastle (*Lettre du 23 novembre 1646*), car tous les animaux devraient dès lors avoir une telle âme. Or il y en a trop d'imparfaits, comme les huîtres ou les éponges, chez lesquels il serait ridicule de l'imaginer.

C'est donc d'abord au nom du sens commun et non d'une démonstration logique que l'âme des bêtes est rejetée<sup>168</sup>. Le signe distinctif de la raison est absent chez les bêtes, note toutefois Descartes : l'usage de signes et notamment le langage (*Discours de la méthode*, 1637, V<sup>169</sup>). Elles ne parlent pas, non parce qu'un organe leur manque mais bien parce qu'elles ne pensent pas. Elles agissent comme par ressort et c'est pourquoi leurs actes instinctifs nous paraissent si ajustés. Il en irait de même d'une mécanique bien faite.

Cependant, sans âme, comment fonder l'unité fonctionnelle du corps animal ? Si on l'ampute par exemple, l'animal, cessant de posséder le même corps, devient-il un autre

---

<sup>165</sup> Medina del Campo, 1554.

<sup>166</sup> Voir V. D. Chevroton *La théorie de l'animal-machine date-t-elle du XVI<sup>e</sup> siècle ?* in A. Cazenave & J-F. Lyotard (Dir.) *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris, PUF, 1985.

<sup>167</sup> Voir H. Gouhier *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1978, chap. VI-I.

<sup>168</sup> Voir T. Gontier « Les animaux-machines chez Descartes : modèle ou réalité ? » *Corpus* n° 16/17, 1991, pp. 3-16.

<sup>169</sup> *Œuvres philosophiques*, 3 volumes, Paris, Garnier, 1988.

animal, comme une machine à laquelle il manque une pièce cesse de pouvoir assumer les mêmes fonctions ?<sup>170</sup> Pour Thomas d'Aquin force était de reconnaître que les animaux possèdent une âme mais purement charnelle - l'âme sensitive d'Aristote, mitoyenne entre la nature et l'esprit.

*Modernité du thème de l'animal machine.*

L'attitude de Thomas était résolument moderne et, pour la comprendre, il faut se souvenir que l'on jugeait à l'époque couramment les animaux (voir ci-dessus). Le premier enjeu associé au thème de l'animal-machine fut d'obliger à se déprendre d'un anthropomorphisme naïf et magique. Thomas insiste sur l'irresponsabilité animale. Il souligne qu'il n'y a pas sacrilège si un porc mange une hostie, etc. De telles idées ne s'imposèrent pas sans mal. Les procès d'animaux continuèrent au-delà du XVIII<sup>e</sup> siècle et les juges, qui se réclamaient de Thomas pour dire que les animaux n'avaient pas d'âme, condamnaient néanmoins ceux-ci et non leur propriétaire, comme s'ils avaient été responsables.

Or, à ceci près qu'il remplace l'âme sensitive par le jeu d'une mécanique toute corporelle, c'est bien cela que l'on retrouve également chez Descartes. Les bêtes, écrit-il au marquis de Newcastle (23 novembre 1646), ont des passions car celles-ci, quoique accompagnées de pensées, ne dépendent pas d'elles. Les passions peuvent donc même être chez les bêtes plus violentes que chez nous. Le philosophe Henri More reconnaissait aux bêtes un sentiment intérieur : un chien qui a volé quelque chose, disait-il, se cache et sait donc qu'il a mal fait. Mais Descartes lui écrit que seul un préjugé nous fait croire que l'âme est à la source de tous les mouvements en nous. Quand nous voyons et que notre esprit est appliqué ailleurs, par exemple en marchant, nous voyons comme voient les bêtes, écrit-il (*A Plempius pour Fromondus*, 3 octobre 1637). Et Descartes d'affirmer ainsi qu'il ne refuse pas aux animaux le sentiment pour autant qu'il dépend ainsi seulement des organes du corps. "Aussi mon opinion n'est-elle pas si cruelle aux animaux qu'elle n'est favorable aux hommes", conclut-il (*A Morus*, le 5 février 1649).

*Une longue controverse.*

---

<sup>170</sup> Voir M. Guérout *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1970, Animaux-machines et cybernétique.

A partir de 1650, une longue controverse allait se développer à propos de l'animal-machine<sup>171</sup>. Un certain Pierre Chanet s'en prit aux thèses de Charron (*Considérations sur la Sagesse de Charron*, 1643<sup>172</sup>), dont Marin Cureau de la Chambre, premier médecin ordinaire de Louis XIII, avait pris la défense (*Des caractères des passions*, 1640<sup>173</sup>). Chanet répliqua (*De l'instinct et de la connaissance des animaux*, 1646<sup>174</sup>) puis, à son tour, Cureau dans un *Traité de la connaissance des animaux* (1648<sup>175</sup>) où il affirme la supériorité de l'instinct animal sur notre raisonnement. Le temps que prend celui-ci pour se former, en effet, est une imperfection qui tient à la faiblesse de notre esprit, tandis que l'intelligence du premier a lieu en un instant. Chanet publia enfin un *Traité de l'esprit de l'homme et de ses fonctions* (1649<sup>176</sup>).

Il y avait ceux qui approuvaient les thèses cartésiennes et qui tentèrent de les renforcer, réduisant la vitalité même de l'animal à une simple fermentation, comme Jacques Rohault (*Entretiens sur la philosophie*, 1671, Second entretien<sup>177</sup>), Antoine Dilly (*De l'âme des bêtes, où après avoir démontré la spiritualité de l'âme de l'homme, l'on explique par la seule machine, les actions les plus surprenantes des animaux*, 1676<sup>178</sup>) ou Daniel Duncan (*Explication nouvelle et mécanique des actions animales*, 1678<sup>179</sup>). Bossuet, comme nombre de théologiens, se rangeait volontiers au point de vue des cartésiens, considérant que l'instinct n'est qu'une impulsion sans raisonnement et le sentiment un pur mouvement mécanique (*Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, posthume 1772, chap. V, § XIII<sup>180</sup>).

Il y avait ceux, en revanche, qui refusaient de considérer les bêtes comme des automates. Ainsi Claude Perrault (*Traité de la mécanique des animaux* in *Essais de physique*, 1680, III<sup>181</sup>) et, malgré sa sympathie pour Descartes, Madame de Sévigné, qui se moque des animaux-machines dans plusieurs de ses lettres, plaisantant notamment à ce sujet sa fille, Madame de Grignan, zélée cartésienne. Il en fut de même pour Jean de La

---

<sup>171</sup> Voir H. Busson *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Vrin, 1933, p. 190 et sq. & F. Bouillier *Histoire de la philosophie cartésienne*, 1842, 2 volumes, Delagrave, 1868, T. I, chap. VII.

<sup>172</sup> Paris, C. Le Groult, 1643.

<sup>173</sup> Paris, Rocolet & Blaise, 1640.

<sup>174</sup> La Rochelle, Gouy, 1646.

<sup>175</sup> Paris, Corpus Fayard, 1989.

<sup>176</sup> Paris, Camusat & Le Petit, 1649.

<sup>177</sup> Paris, Le Petit, 1671.

<sup>178</sup> Lyon, Anisson & Posnel, 1676.

<sup>179</sup> Paris, D'Houry, 1678.

<sup>180</sup> Paris, Le Coffre, 1900.

<sup>181</sup> 4 volumes, Paris, Coignard, 1680-1688.

Fontaine, dont les *Fables* (1668-1694) mettent volontiers en avant la ruse animale ; le fait, par exemple, qu'un cerf traqué essaie d'égarer la meute sur la piste d'un autre<sup>182</sup>. Ses idées étaient celles de Gassendi, vulgarisées par l'*Abrégé de la philosophie de Gassendi* (1674<sup>183</sup>) de François Bernier<sup>184</sup>. La théorie cartésienne, souligne La Fontaine, est incapable d'expliquer l'invention animale (voir la fable *Les deux rats, le renard et l'œuf* du *Discours à Madame de la Sablière*, Livre 9° ; ou *Les souris et le chat-huant*, Livre 11°, fable IX). Ce sont bien plutôt les courtisans que La Fontaine compare à des ressorts (*Les obsèques de la lionne*, Livre 8°, fable XIV).

La réfutation des thèses cartésiennes devint un propos à la mode qui se prolongea fort avant au XVIII° siècle : Gilles Morfouace de Beaumont (*Apologie des bestes*, 1732<sup>185</sup>), Gilbert Le Gendre (*Traité de l'opinion*, 1733<sup>186</sup>), Jean-Baptiste de Boyer d'Agens (*La philosophie du bon sens*, 1737<sup>187</sup>), Jean-Antoine Guer (*Histoire critique de l'âme des bêtes*, 1749<sup>188</sup>), Georg Friedrich Meier (*Essai sur un nouveau système des âmes des bêtes*, 1750<sup>189</sup>), Aumeur (*Analyse de l'âme des bêtes*, 1781<sup>190</sup>), Louis Guidi (*L'âme des bêtes*, 1782<sup>191</sup>), etc.

Il y avait enfin ceux qui demeuraient indécis, comme Fénelon, faisant dialoguer Descartes et Aristote à propos de l'âme des bêtes, sans conclure (*Dialogues des morts*, 1712<sup>192</sup>).

Ajoutons enfin l'argument de Louis Racine, le fils du dramaturge, selon lequel les bêtes, si elles étaient capables de sentiments, ne seraient pas restées insensibles à l'affront que leur avait fait Descartes. Pour ses contemporains, Louis Racine était la preuve vivante qu'un homme brillant peut avoir un fils qui l'est moins...<sup>193</sup>

*Médiocrité intellectuelle d'une querelle dont les adversaires n'étaient pas loin de dire la même chose.*

Intellectuellement, la controverse fut d'une grande médiocrité : tout était dit en effet avant même que le débat eût lieu. Malebranche le résumera en quelques phrases :

---

<sup>182</sup> Voir E. de Fontenay *Le silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998, p. 366 et sq.

<sup>183</sup> Paris, Corpus Fayard, 1992.

<sup>184</sup> Voir S. Murr « L'âme des bêtes chez Gassendi » *Corpus* n° 16-17, 1991.

<sup>185</sup> Paris, Prault, 1732.

<sup>186</sup> 6 volumes, Paris, Osmont, 1733.

<sup>187</sup> Paris, H. Champion, 2002.

<sup>188</sup> Amsterdam, Changuion, 1749.

<sup>189</sup> trad. fr. Halle, Hammerde, 1750.

<sup>190</sup> Amsterdam, 1781.

<sup>191</sup> Paris, Moutard, 1782.

<sup>192</sup> Paris, Hachette, 1847.

<sup>193</sup> Cité in N. Chomsky *Le langage et la pensée*, 1968, trad. fr. Paris, Payot, 1980, p. 25.

ceux qui pensent que les bêtes ont une âme sont en fait du même sentiment que ceux qui ne l'accordent pas. C'est qu'il y a deux âmes ; l'une spirituelle et l'autre corporelle. Les premiers parlent de la seconde et les seconds de la première. Ils sont d'accord ainsi. Il n'y a guère que sur l'étendue des passions que nous partageons avec les animaux que les avis divergent, note Malebranche ; et notamment la douleur (*De la recherche de la vérité*, 1674, Livre VI, II<sup>o</sup> partie, chap. VII<sup>194</sup>).

De fait, il est clair que la plupart des critiques de Descartes ne faisaient que défendre l'existence d'une âme sensitive chez les animaux, ce que Descartes ne niait pas. Une âme capable de sentiment et de connaissance pratique, comme affirmait le père Ignace-Gaston Pardiès (*Discours de la connaissance des bêtes*, 1672<sup>195</sup>). Mais il réfutait si peu Descartes, jugea-t-on, qu'on l'accusa d'être en fait de son bord.

Celui qui ira sans doute le plus loin pour caractériser l'âme sensitive, dont il reprenait d'ailleurs la conception à Gassendi, sera Thomas Willis (*De anima brutorum*, 1672<sup>196</sup>). Cette âme sensitive était pour lui corporelle et ignée et façonnait le corps au fur et à mesure de son développement, irradiant, depuis le cerveau, tout le système nerveux.

#### *Cruauté cartésienne.*

Descartes, nous l'avons vu, ne refusait nullement le sentiment aux animaux. Et Malebranche redira en substance la même chose que lui : l'âme spirituelle est faite pour connaître la vérité et aimer le bien ; non pour animer le corps. Elle ne sait même pas comment faire pour digérer ! Dès lors, dire que l'intelligence guide les mouvements des animaux, c'est confondre les deux âmes. C'est rendre le plus minuscule animal plus intelligent que l'homme ; lequel ne sait de connaissance claire et distincte comment faire battre son cœur. Si les actions des animaux, poursuit Malebranche, marquent quelque intelligence, c'est au sens où une montre le fait aussi bien. Cela renvoie à un acte créateur ; non à la réflexion.

Toutefois, si les animaux ne réfléchissent pas, il faut également admettre qu'ils mangent sans plaisir et crient sans douleur, écrit Malebranche, car il n'y a pas de douleur sans la conscience d'en éprouver<sup>197</sup>. Formules terribles, qui suffiront seules à condamner les cartésiens, qu'on accusait de favoriser toutes sortes de cruautés vis-à-vis des animaux.

---

<sup>194</sup> *Œuvres*, 2 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1979-1992, I.

<sup>195</sup> Paris, Mabre-Cramoisy, 1672.

<sup>196</sup> London, Wells & Scott, 1672.

<sup>197</sup> Voir H. Gouhier *La vocation de Malebranche*, Paris, Vrin, 1927, pp. 50-60.

A Port-Royal, rapporte-t-on, où les thèses de Descartes furent très favorablement reçues, on ne se fit bientôt plus aucun scrupule de disséquer des animaux vivants. Leurs cris étaient assimilés au crissement d'une lame sur une meule<sup>198</sup>.

Un jour, Fontenelle et Malebranche entraient ensemble à l'Oratoire Saint-Honoré. La chienne de la maison vint vers Malebranche qui la rossa, quoiqu'elle fût pleine, expliquant à Fontenelle que "cela ne sent point". Loin que les cris du chien témoignent de son âme, c'est le contraire pour Malebranche. Seule l'âme permet à l'homme de ne pas crier (*De la recherche de la vérité*, 1674, Livre V, chap. III). D'après sa correspondance, Descartes lui-même s'est livré à la vivisection (voir ses lettres *A Mersenne* du 30 juillet 1640 et du 2 novembre 1646).

*La querelle portait en fait sur la justification de la souffrance dans le monde.*

Dans un ouvrage, le philosophe cartésien Jean-Marie Darmanson défendait la théorie de l'animal-machine en expliquant que si les bêtes avaient une âme, la nôtre ne pourrait prétendre en être très différente - c'est-à-dire être notamment immortelle. Dieu, de plus, ne serait pas Dieu car il serait injuste ou impuissant en laissant les animaux souffrir. Bref, si la bête est capable de connaissance et de passion, il n'y a pas de Dieu, affirme Darmanson (*La beste transformée en machine*, 1684 & *La beste dégradée en machine*, 1691<sup>199</sup>).

Un Dieu bon ne saurait faire souffrir sans espoir de salut des âmes qui ne sont pas souillées par le péché originel, disaient également d'autres cartésiens comme Antoine Dilly (*op. cit.*) ou le père Nicolas-Joseph Poisson (*Commentaires ou Remarques sur la méthode de M. Descartes*, 1670<sup>200</sup>). La querelle sur l'animal-machine était au fond toute métaphysique : comment justifier la souffrance du monde ? Tel était le fond du débat quoique, comme souvent dans ce genre de cas, cela fut rarement énoncé clairement. Pierre Bayle, néanmoins, le formulait d'emblée dans l'article "Rorarius" de son *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697<sup>201</sup>) : "c'est dommage que le sentiment de Mr. Descartes soit si difficile à soutenir, écrit-il, et si éloigné de la vraisemblance ; car il est d'ailleurs très-avantageux à la vraie foi, et c'est l'unique raison qui empêche quelques personnes de s'en départir".

---

<sup>198</sup> Voir l'article "Chaîne des êtres créés" du *Dictionnaire philosophique* (1764, Paris, Garnier, 1964) de Voltaire. Dans la traduction française de 1664 de *L'Homme* de Descartes, le traducteur de la Préface de Florent Schuyl compare les cris des animaux aux grincements d'une roue.

<sup>199</sup> Les deux à Amsterdam, pour l'auteur, 1691.

<sup>200</sup> Paris, Vve Thibout & P. Esclassan, 1670.

<sup>201</sup> repris in *Corpus*, n° 16/17, 1991, pp. 93-143.

*Pour le reste, a-t-on jamais vraiment cru à l'assimilation de l'animal à une machine ?*

Au-delà de l'enjeu métaphysique de la question, on peut se demander si quiconque, dans la pratique, a jamais vraiment cru que les animaux peuvent être assimilés à une machine, à la pure matière. Il s'agit là d'une de ces thèses abstraites que l'on n'affirme pas sans mensonge, tant elles sont excessives mais en considérant que les victimes de ce mensonge, les animaux en l'occurrence, n'exigent pas qu'on soit beaucoup plus scrupuleux vis-à-vis de la vérité.

Galien, le plus grand médecin de l'antiquité, partageait l'opinion des Stoïciens selon laquelle l'absence d'âme rationnelle classe les animaux parmi les objets sans personnalité. En même temps, selon ses propres dires, il répugnait à intervenir sur les organes génitaux des animaux qu'il disséquait ; qu'il évitait par ailleurs également d'installer en une position dressée qui aurait par trop rappelé l'attitude humaine. Pour ses vivisections, il évitait les singes - quoique ceux-ci soient les animaux les plus proches de l'homme par la conformation, reconnaissait-il - car les expressions de leur visage et de leurs cris lui rappelaient trop la souffrance humaine<sup>202</sup>. Commentant l'attitude de cet illustre prédécesseur, Claude Bernard, le champion de la vivisection, rapportera qu'ayant lui-même expérimenté un jour sur un singe, il en a éprouvé une émotion désagréable ; "ces animaux vous prennent les mains, écrit-il, ils gémissent, leur visage se contracte de mille manière en exprimant la douleur" (*Leçons de pathologie expérimentale*, 1872, p. 551<sup>203</sup>). Quant à Descartes, dont la physiologie référait la douleur à la machinerie corporelle, il ne pouvait ignorer, selon ses propres principes, les effroyables souffrances qu'il infligeait aux animaux qu'il disséquait vivants.

Malgré cela, s'imposera le canon de Morgan, enjoignant aux scientifiques confrontés à deux interprétations possibles de la cause d'un comportement animal, de choisir celle qui met en œuvre les mécanismes les plus simples<sup>204</sup>.

\*

---

<sup>202</sup> Voir M. D. Grmek *Le chaudron de Médée. L'expérimentation sur le vivant dans l'Antiquité*, Les Plessis-Robinson, Synthélabo, 1997, p. 143 et sq.

<sup>203</sup> Paris, Baillière & fils, 1872.

<sup>204</sup> Contre ce réductionnisme, voir Y. Christen *L'animal est-il une personne ?*, Paris, Flammarion, 2009.

Interrogeant d'abord l'essence de l'homme, souligne un auteur - qui note que la question de la survie de l'âme animale est pratiquement ignorée tant par Montaigne que par Descartes et que ce sont leurs successeurs qui donneront à la querelle son aspect théologique déterminant - la querelle en vint à porter sur le statut de toute la création<sup>205</sup>.

Pour exempter Dieu de la souffrance du monde, Malebranche déclare que les animaux ne peuvent souffrir. D'autres au contraire *mais pour la même raison*, voulaient que les bêtes aient une âme pour pouvoir, comme les hommes, être sauvées et leur souffrance être rachetée. Ce dernier point fut clairement énoncé, sans doute pour la première fois, par Jean de Champaignac (*Traicté de l'immortalité de l'âme*, 1595<sup>206</sup>), qui souscrivait au point de vue de Montaigne.

La querelle de l'animal-machine engageait ainsi toute une théodicée. C'est pour l'injustice qu'il y aurait dans la souffrance des bêtes que les cartésiens en font des machines, écrit Leibniz dans ses *Essais de théodicée* (1710<sup>207</sup>).

L'un des ouvrages les plus clairs sur ce point est l'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes* (1728<sup>208</sup>) de David-Renaud Boullier. Eviter la souffrance aux bêtes justifie qu'on leur refuse une âme, déclare Boullier (II<sup>o</sup> partie, chap. XIV). Car comment pourraient-elles souffrir malgré leur innocence ? Elles n'ont pas, comme l'homme, commis de péché originel violant un ordre qu'elles ne pouvaient connaître. Justifier le mal physique, en d'autres termes, ne peut que revenir à dire qu'il a sa source dans un mal moral plus fondamental ; qu'il est une punition rachetable. Mais comment raisonner ainsi avec les bêtes ? Leurs cris, s'ils sont véritablement ressentis, ouvrent sur l'absurdité de la souffrance.

Boullier, ainsi, se range à un compromis. Il reconnaît aux bêtes un "esprit grossier", beaucoup moins performant que le nôtre mais lui aussi immatériel. Dès lors, la souffrance animale est réelle admet-il mais ne peut être comparée à la nôtre. En quel sens pouvons-nous dire que nous avons souffert étant nourrisson ? Nous n'en avons aucun souvenir, donc nous ne nous en rendons pas véritablement compte. L'animal, de même, est enfermé dans le point indivisible du présent, écrit Boullier. La souffrance, l'anéantissement même, ne sont pas un mal pour un être qui ne réfléchit pas sur son existence. *Pour lui, en*

---

<sup>205</sup> Voir T. Gontier *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998.

<sup>206</sup> Bourdeaus, Millanges, 1595.

<sup>207</sup> Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

<sup>208</sup> Paris, Corpus Fayard, 1985.

*revanche, l'existence est un bien puisqu'il la sent. Assez paradoxalement, ce fut peut-être là la première reconnaissance de l'autonomie et de la dignité de l'existence animale.*

La sorte "d'esprit grossier" que Boullier prêtait aux animaux fut pris à parti par l'un des derniers ouvrages consacrés à défendre la thèse cartésienne, le *Traité de l'âme des bêtes* (1737<sup>209</sup>) de l'abbé Macy.

L'enjeu, on le voit, était considérable : il s'agissait de savoir si, parce qu'il est l'unique et ultime but de la Création, l'homme peut racheter l'injustice et la souffrance du monde. C'est en ce sens qu'il convenait de marquer sa singularité par rapport aux autres vivants : l'homme est capable de discerner le bien et de s'efforcer de l'atteindre. Il peut sauver le monde de l'absurdité. En ce sens, il convient de souligner que même débarrassée de ses expressions religieuses, la question ne cessera pas de se poser à l'âge moderne. La vie animale est autre que celle de l'homme, écrit Kurt Goldstein, car sinon l'esprit humain ne serait qu'un pur pouvoir de dire non, coupé de la vie et des sens. L'homme ne peut être un animal avec quelque chose en plus (*La structure de l'organisme*, 1934, p. 381<sup>210</sup>). *Si notre époque a appris à en rabattre quant à l'exceptionnalité de l'homme dans la nature, nous n'avons su pour autant trouver d'autre réponse à cette interpellation lancinante. Dès lors, on ne peut guère s'étonner qu'à une époque où la politique ne passionne plus guère, l'animal soit chez nos contemporains l'un des sujets de conversation susceptibles de soulever les réactions les plus vives et les plus sincères. Plus que jamais, il incarne non pas notre "vision du monde" - cette expression, employée à tort et à travers ne signifie plus grand chose - mais un vecteur privilégié de notre rapport au monde.*

\*

*De l'animal à l'homme machine.*

Le père Pardiès (*op. cit.*), l'un des premiers, fit remarquer que nier l'âme des bêtes favorisait l'impiété, car c'était ouvrir la possibilité de ramener bientôt toute spiritualité en l'homme à une disposition purement corporelle (§ 49).

Les cartésiens, comme Rohault (*op. cit.*), soutenaient le contraire : attribuer une âme raisonnable et néanmoins périssable aux bêtes fournissait un argument à ceux qui voulaient que l'âme humaine meure elle-aussi.

---

<sup>209</sup> Paris, Le Mercier, 1737.

<sup>210</sup> trad. fr. Paris, Gallimard, 1983.

Quelle limite tracer, en effet, entre ce qui relève de la sensation et ce qui relève de l'esprit ? Les arguments de Descartes se retourneront bientôt contre leur objectif. Descartes voulait sauver la spiritualité de l'homme, c'est-à-dire sa singularité dans la Création. Mais en même temps, sa théorie de l'animal-machine rendait redevable d'un pur mécanisme tous les comportements parfois fort élaborés des vivants.

Locke, de son côté, n'avait-il pas réduit toute pensée à la sensation ? Des animaux à l'homme, soutiendra dès lors Julien Offroy de La Mettrie, la transition n'est pas violente. L'intelligence humaine et animale ont une même explication organique : la sensation. L'homme, aussi bien que l'animal, est une machine (*L'homme-machine*, 1746<sup>211</sup>)

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, La Mettrie passa pour être le représentant le plus radical et le plus excessif du matérialisme. Il reçut en ce sens des attaques de toutes parts : de ceux qui rejetaient le matérialisme comme de ceux qui, y tendant, comme Diderot, n'eurent de cesse que de se protéger en le critiquant ouvertement. Cette fortune critique a beaucoup nui à l'ouvrage qui, de nos jours encore, n'est pas considéré avec le sérieux et l'importance qu'il mérite.

*Importance de La Mettrie. L'une des premières formulations de l'appartenance de l'homme à une histoire générale du vivant.*

Un matérialisme grossier que celui de La Mettrie ? Mais Descartes ne remarquait-il pas que, de l'extérieur, rien ne distingue notre comportement de celui, mécanique, des animaux ? La Mettrie, qui se présentait lui-même comme "monsieur Machine", va simplement au bout d'un tel jugement. Au-delà de son comportement, comment fonder quelque spiritualité en l'homme qui échapperait au déterminisme matériel ? Comment le sauver de l'ordre de la nature ? En quoi notre pensée pourrait-elle être indépendante de la manière dont notre machine est montée ? Par moments, ne dirait-on pas que l'âme habite l'estomac ?

La Mettrie s'efforce de gommer toute différence entre l'homme et l'animal. Ainsi, affirme-t-il, on pourrait apprendre aux singes à parler. Il n'y a en eux qu'un vice des organes de la parole auquel on pourrait médicalement porter remède. La nature, d'une façon générale, n'a employé qu'une seule pâte dont elle a seulement varié les levains, écrit-il. Comme Stahl, quoique dans une perspective toute différente mais recueillant une même incompréhension (voir 3. 1. 15.), La Mettrie est l'un des premiers à avoir formulé les thèmes d'une philosophie du vivant qui ne deviendront véritablement explicites qu'avec

---

<sup>211</sup> Paris, Denoël-Gonthier, 1981.

Darwin : l'appartenance de l'homme à une histoire générale de la vie, la contingence de ses déterminations ; la destination au bonheur sensible marquant la continuité des natures animale et humaine.

*Explication du vivant par l'organisation et la contingence.*

Qu'avons-nous en effet de plus que les animaux, demande La Mettrie ? Quelques ressorts de plus, le cerveau plus proche du cœur et recevant plus de sang (cela suit la physiologie cartésienne, voir 3. 1 II.). *L'organisation suffit à tout et tout se ramène à elle.* L'âme, en regard, n'est qu'un vain terme dont on n'a pas d'idée claire et dont un bon esprit ne doit se servir que pour nommer la partie qui pense en nous.

Nous n'avons sans doute pas été originairement faits pour être savants et c'est peut-être par une espèce d'abus de nos facultés organiques que nous les sommes devenus ; "et cela à la charge de l'Etat qui nourrit une multitude de fainéants que la vanité a décoré du nom de philosophes". La nature nous a uniquement créés pour être heureux ; tel est le destin de tous les vivants, depuis le ver qui rampe jusqu'à l'aigle qui se perd dans la nue. L'existence de l'homme, dès lors, n'a pas d'autre justification que son existence même. "Peut-être a-t-il été jeté au hasard sur un point de la surface de la Terre sans qu'on puisse savoir ni comment ni pourquoi mais seulement qu'il doit vivre et mourir, semblable à ces champignons qui paraissent d'un jour à l'autre".

*Nouvelle controverse quant à la mécanique du comportement animal.*

Contre un tel matérialisme, le dualisme cartésien appliqué à la distinction de l'homme et de l'animal sera réaffirmé par le cardinal de Polignac (*L'Anti-Lucrèce*, 1749, Livre VI<sup>212</sup>) et le cardinal Gerdil (*Essai sur les caractères distinctifs de l'homme et des animaux brutes*, 1771<sup>213</sup>). Malgré ses tendances matérialistes, Buffon se rendra également au point de vue cartésien. Dans *l'Histoire naturelle de l'homme (Histoire naturelle*, 1749), il s'en prend à Réaumur, qui affirmait que le comportement des insectes n'est pas machinal. Buffon n'accorde aucune pensée à l'animal et ne lui reconnaît que le sentiment, c'est-à-dire la sensation jugée agréable ou désagréable. Un chien se laisse mourir sur la tombe de son maître ? C'est là comme l'amitié qu'un enfant a pour son jouet, juge Buffon. L'attachement est le dernier degré de la stupidité. Ce qui prouve que l'animal ne pense pas,

---

<sup>212</sup> trad. fr. Paris, De Saint & Saillant, 1749.

<sup>213</sup> Nous n'avons pu consulter cette référence.

c'est qu'il ne doute pas (étrange observation de la part de quelqu'un ayant passé sa vie à étudier les animaux !). Ses mouvements et ses actions, sûrs d'eux-mêmes et qui n'annoncent que la décision, prouvent à la fois sa certitude et sa stupidité. Ceci se traduit par le fait que les animaux n'inventent ni surtout ne perfectionnent rien. Les castors, note Buffon, ne bâtissent pas avec plus d'art et de solidité aujourd'hui qu'hier (*De la nature de l'homme*).

Mais bientôt Condillac s'en prit à son tour à Buffon dans son *Traité des animaux* (1755<sup>214</sup>).

On l'accusa pourtant d'avoir beaucoup puisé chez Buffon, qu'on avait par ailleurs déjà soupçonné Condillac de copier dans son *Traité des sensations* (1754)<sup>215</sup>. Condillac emprunte en fait surtout à Boullier, ainsi qu'à Rousseau. L'influence des auteurs anglais n'est sans doute pas non plus à négliger, que ceux-ci défendissent à nouveau la supériorité de l'animal sur l'homme ou qu'ils se servent du sensualisme lockien, comme La Mettrie nous l'avons vu, pour ramener l'intelligence de l'homme et de l'animal à une même nature. David Hartley ainsi, faisait reposer entièrement la vie mentale sur les sensations (*De l'homme*, 1749<sup>216</sup>). Les différences entre l'homme et l'animal et notamment le langage, reposaient dès lors uniquement pour lui sur la petitesse du cerveau des bêtes et l'étroitesse de leurs besoins (II, section VII, prop. 93).

Les bêtes n'ont pas seulement des sentiments, souligne d'emblée Condillac. Elles jugent. Descartes lui-même n'a-t-il pas montré que toute perception est jugement ? Or les bêtes perçoivent, qui le contestera ? Et si elles perçoivent, elles comparent et donc jugent. Sinon, faudrait-il admettre qu'elles voient les objets en double et renversés exactement comme leurs yeux leur en fournissent l'image ? Elles comparent et jugent or la pensée n'est rien d'autre. Chez l'homme comme chez l'animal elle s'enracine dans une corporéité sentante. Les besoins commandent les connaissances, dont la liaison des idées est le moyen.

Ces thèmes associationnistes et sensualistes (voir 2. 1. 23.) étaient très influencés de Locke, dont l'importance pour ces questions fut aussi grande que celle de Descartes.

Dira-t-on que les bêtes ne parlent pas ? Cela est faux, assure Condillac. Elles ont un langage d'action qui annonce et prépare au langage articulé dont les animaux domestiques, d'ailleurs, acquièrent une certaine intelligence. Les animaux ont un langage,

---

<sup>214</sup> Paris, Vrin, 1987.

<sup>215</sup> Voir F. Dagognet *L'animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 2004.

<sup>216</sup> trad. fr. en 2 volumes, Paris, Ducauroy, 1802.

avait soutenu Alphonse Costadau (*Traité des signes*, 1717, chap. XIV<sup>217</sup>). Leurs cris sont autant de signes qui manifestent leurs passions et leurs désirs. En fait, comme Rousseau l'a montré, la parole n'est nullement naturelle à l'homme lui-même. Si les bêtes ne progressent pas, c'est qu'elles ne communiquent pas. L'animal n'est pas l'homme, certes. Mais de là, souligne Condillac, il faudrait au moins tirer la conclusion qu'on ne peut le *juger* par rapport à l'homme, comme si celui-ci fournissait l'unique modèle mais qu'on peut en revanche le *connaître* par analogie avec lui.

Finalement, il fallait un concept pour marquer tout à la fois la spécificité de l'intelligence animale et sa proximité par rapport à celle de l'homme : ce fut l'instinct. Celui-ci désigna un mode de pensée propre, distinct de la réflexion mais nullement coupé d'elle et paraissant même se prolonger en elle. L'instinct en nous, c'est le "moi d'habitude", écrit Condillac, distinct de notre "moi de réflexion" et qui assure pratiquement seul la conduite ordinaire de notre vie. L'instinct est la pensée sans réflexion et tels sont en nous l'usage de la langue et le goût, dont nous usons le plus souvent sans réflexion consciente.

Le père Pardiès (*op. cit.*) réservait déjà à l'homme la "connaissance intellectuelle", définie comme "une perception qui emporte essentiellement avec elle une espèce de réflexion qu'elle fait indivisiblement sur elle-même, en sorte que nous connaissons fort bien que nous connaissons".

Dès lors, par rapport au point de vue cartésien, le renversement était complet : non plus se demander si les animaux ont une âme mais en quoi l'intelligence de l'homme diffère radicalement d'un instinct.

\*

\* \*

---

<sup>217</sup> Bern, Verlag P. Lang, 1983.