

L'animomme – « L'animal, miroir de de l'homme ? »

Travail rapide sur le concept de miroir. Tout miroir implique une réflexion et d'abord une réflexion en un sens physique au sens où il s'agit d'une surface qui sert à réfléchir la lumière et qui produit alors une image reflétée d'un modèle. Il y a donc fondamentalement toujours une distance entre le modèle et le reflet. Il s'agit alors de questionner la nature de cette distance à travers les sens possibles du concept de réflexion – réflexion physique, réflexion morale, réflexion gnoséologique. Il est essentiel également de voir comment les définitions différentes de l'animal comme modèle ou comme reflet conditionnent précisément la réflexion sur l'homme – et inversement. Autrement dit, « L'animal, miroir de l'homme ? » renvoie à l'idée que l'homme se mire à travers l'animal pour se définir, pour se mesurer, pour se confondre, pour se différencier, etc. Il s'agit alors de questionner la nature de se reflet – s'agit-il d'un moindre être comme parfois peut le laisser entendre l'idée de reflet par rapport à l'idée de modèle au sens où l'image spéculaire serait une image crépusculaire ou bien s'agit-il d'une image solaire susceptible d'éclairer ce qui parfois reste caché dans l'ombre ? Il y a donc une ambivalence du miroir en fonction des identités possibles du modèle et du reflet – ambivalence que laisse entendre ce mot étrange, « l'animomme ».

I – Le modèle animal dont l'homme est le mauvais reflet

Miroir moral – la critique du désir comme pléonexie

Il s'agit de partir de l'idée que l'animal se donne comme un modèle pour l'homme. D'abord un modèle moral en ce que chez l'animal le besoin est la mesure du désir. Autrement dit, à l'image de Diogène, il est possible de prendre l'animal comme modèle en ce qu'il obéit à la simplicité de sa nature. Dans le *De finibus*, Cicéron note ainsi par exemple que le nourrisson évite naturellement la douleur en ne cherchant à satisfaire aucun autre désir que ceux qui sont naturels. Le nourrisson est encore ce petit animal non perverti par les désirs vains.

A propos de Diogène de Sinope, on raconte ce qui suit. Il en était encore à ses débuts dans la philosophie. Or, à Athènes, on faisait fête – repas magnifiques, spectacles, réunions d'amis où l'on s'adonnait aux parties de plaisir et aux fêtes nocturnes. Diogène, au contraire, s'était pelotonné comme pour dormir dans un coin du marché. Il s'y laissait aller à des pensées qui le broyaient et le retournaient fortement – sans aucune contrainte, pensait-il, il était parvenu à une vie difficile, étrangère aux autres et il s'y était fixé tout seul en se privant de tous les biens. Là-dessus, il vit, dit-on, une souris ramper vers lui et se tourner vers les miettes tombées de sa galette. Son esprit se redressa aussitôt et, se réprimandant, il s'adressa la semonce suivante – « Que dis-tu, Diogène ? voilà une souris qui se réjouit de tes restes et s'en nourrit ; toi, au contraire, l'âme bien née, tu te plains et te lamentes de ne pouvoir t'enivrer là-bas, étendu sur de moelleux tapis brodés ! »

Plutarque, *De prof. in virt. in Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Livre de poche, p. 74

Gryllos – La tempérance consiste à borner ses désirs, à les régler, en supprimant ceux qui sont étrangers et superflus pour ne garder que les nécessaires et y mettre de l'opportunité et de la modération. Or, dans les désirs même tu remarques sans doute des différences innombrables. Ainsi, par exemple, le désir du manger, celui du boire, outre qu'ils offrent une jouissance naturelle, sont encore des besoins. Au contraire, les désirs amoureux, bien qu'ils aient leur principe dans la nature, sont tels que l'on peut fort bien vivre en se les interdisant ; aussi les appelle-t-on naturels, mais non pas nécessaires. Il en est d'autres qui ne sont ni nécessaires, ni naturels, et que vous imposent du dehors des opinions fausses, résultat d'un jugement erroné. Ces désirs de convention deviennent tellement nombreux qu'ils étouffent presque entièrement les naturels. C'est comme une faction étrangère qui, au sein d'une cité, veut faire la loi aux vrais citoyens. Les animaux n'ont pas une âme qui se laisse dominer et envahir par ces passions étrangères. Leur manière de vivre les tient éloignés de toute fausse opinion, comme

d'une mer dangereuse, et ils ne songent pas le moins du monde à la sensualité et au superflu. Aussi observent-ils constamment les lois de la tempérance et la modération dans leurs désirs, aussi restreints que naturels. Moi qui te parle, j'étais jadis, comme tu l'es aujourd'hui, dominé par la soif de l'or. Il n'y avait pas de possession qui me semblât digne d'être mise en parallèle avec l'or. L'argent et l'ivoire m'exaltaient aussi. Celui qui accumulait ces objets en plus grande quantité était à mes yeux un être privilégié et chéri du ciel, eût-il été Phrygien ou Carien, eût-il été plus lâche que Delon, plus éprouvé par l'infortune que Priam. Dans cet état, mes désirs me tenaient toujours en haleine. Je ne recueillais aucun charme, aucune joie de mes autres biens, quoiqu'ils fussent nombreux et suffisants. Je maudissais mon existence. Je me regardais comme privé et déshérité des avantages les plus grands, comme abandonné des dieux. Je me rappelle, à ce propos, qu'un jour en Crète je te vis revêtu, pour je ne sais quelle solennité, d'un superbe manteau. Ce n'était ni ta prudence que j'enviais, ni ta valeur, mais bien cette étoffe si merveilleusement travaillée et d'un tissu si délicat, ce manteau du pourpre si moelleux et si éclatant. Voilà ce qui excitait ma convoitise, ce qui me mettait hors de moi. Il y avait aussi certaine agrafe en or, espèce de joujou ciselé avec une perfection merveilleuse. Je m'attachais à tes pas ; j'étais sous le charme, comme le sont les femmes. Maintenant je suis débarrassé, je suis purgé de ces fausses admirations. L'or et l'argent sont pour moi comme les autres pierres. Je passe à côté sans y prendre garde. Tes tuniques et tes tapis ne me seraient pas, je te le jure, plus agréables pour dormir, quand j'ai la panse pleine, qu'un borbier bien profond et bien moelleux. C'est ainsi qu'aucune de toutes ces convoitises factices n'élit domicile au sein de nos âmes. Mais les désirs et les voluptés nécessaires abondent dans notre existence. Ce ne sont même plus des nécessités : ce sont des jouissances naturelles, que nous goûtons sans avidité et sans désordre.

Et d'abord, passons en revue ces sensualités physiques. Le plaisir particulier que cause à notre odorat l'émanation des bonnes odeurs n'est pas seulement une satisfaction simple et peu coûteuse ; il contribue encore de la façon la plus utile à guider notre discernement pour notre nourriture. On dit, et rien n'est plus vrai, que la langue fait reconnaître les saveurs douces, les fortes et les amères, quand les différents sucs, mêlés et confondus ensemble, sont appréciés par le sens du goût. Mais, avant même que le palais fasse son office, notre odorat juge de la valeur des différents sucs ; et il n'y a pas de dégustateurs royaux qui sachent prononcer avec une exactitude égale à la nôtre. Notre odorat nous indique ce qui nous est bon, ce que nous pouvons manger ; il repousse ce qui nous est contraire ; il ne permet pas que nous y touchions, que nous en blessions notre palais. Il nous en signale, il nous en dénonce le danger avant que ce danger nous soit préjudiciable. Pour le reste, ce sens ne nous cause pas, comme à vous, des préoccupations fatigantes : nous n'avons pas besoin de parfums tels que ceux que vous composez avec le cinnamome et le nard, avec certaines feuilles, avec certains roseaux de l'Arabie. C'est là pour vous une occasion de faire des teintures, de préparer des drogues, et vous appelez cela faire de la parfumerie. Vous êtes obligés de combiner ainsi une foule de substances que vous vous incorporez : ce qui est une sensualité indigne d'hommes et faite pour de petites maîtresses seulement. Vous y dépensez beaucoup d'argent, pour n'en retirer aucun profit. Et pourtant, tel qu'il est, ce besoin factice a si fort corrompu, non seulement toutes les femmes, mais encore la majorité des hommes, que vous ne consentez pas à coucher avec vos moitiés si elles ne se rapprochent de vous exhalant les parfums et saupoudrées d'aromates. Au contraire le sanglier n'est attiré vers la laie, le bouc, vers la chèvre, chaque autre mâle, vers sa femelle, que par la fraîche odeur de rosée et d'herbe des champs qu'exhale cette moitié de lui-même. C'est une tendresse commune qui préside à leur rapprochement, sans que les femelles, par une coquetterie raffinée, provoquent les désirs à force de ruses, de séductions et de refus, sans que les mâles, dans leurs transports impudiques, poursuivent à prix d'argent et par de fatigantes assiduités le droit de se reproduire. Parmi nous l'amour est sans artifices. Il est opportun ; il ne se vend point ; il se produit à une saison fixe de l'année, comme le mouvement de la végétation. Allumé à la fois dans les veines de tous les animaux, c'est un désir qui ne tarde pas à s'éteindre. Dès que la femelle a conçu elle n'accepte plus les recherches du mâle, et celui-ci n'essaye pas de les continuer. Tant il est vrai que chez nous la volupté est peu de chose et qu'à nos yeux elle est à peu près sans force et sans valeur ! Tout est pour la nature.

[...] Les hommes eux-mêmes s'accordent à reconnaître que la modération convient mieux aux bêtes, et que celles-ci dans leurs désirs ne font pas violence à la nature ! Chez vous l'intempérance n'est pas réprimée par le secours des lois, et la nature est impuissante à la contenir dans de justes limites. C'est un torrent qui se précipite. La consommation de vos désirs amoureux donne bien souvent naissance à des monstruosité qui déshonorent la nature, qui bouleversent et confondent ses lois. Des hommes ont cherché à s'accoupler avec des chèvres, avec des truies, avec des juments, des femmes se sont passionnées pour des animaux mâles ; et de ces mariages naissent parmi vous les Minotaures, les Egyptiens, et aussi, je pense, les Sphinx et les Centaures. Sans doute, pressé par la faim un chien a quelquefois mangé de l'homme, un oiseau en a aussi goûté quelquefois ; mais jamais une bête n'a tenté de s'accoupler à une créature humaine, tandis que pour satisfaire cette sensualité et bien d'autres les hommes abusent des bêtes par la violence et au mépris de toutes les lois.

Que si les hommes montrent tant de bassesse et d'intempérance dans les plaisirs dont je viens de parler, on reconnaît encore bien davantage, quand il s'agit des besoins, comme ils sont loin des bêtes pour la modération. Je parle ici des besoins du manger et du boire. Nous autres nous n'y goûtons quelque plaisir qu'en y trouvant de l'utilité. Mais vous, c'est la sensualité que vous poursuivez, plutôt qu'une réfection naturelle.

Plutarque, *Que les bêtes brutes usent de raison*

Miroir moral – « L'homme est la bête » ou la tauromachie comme forme de bestialité

La foule me parut énorme et puissamment excitée. La vocifération était excessive et semblait augmenter à chaque instant, comme un délire. De jeunes femmes et de vieux enfants étaient en proie au satyriasis de regorgement. On eût dit qu'une buée de canaillerie atroce et de crapule infinie montait de l'arène et s'épandait par l'amphithéâtre en circonvolutions maléfiques.

Visiblement ce public plus ou moins aristocratique était venu là prendre un large bain, une pleine eau d'infamie. On s'y vautrait en famille dans la montante marée des cœurs. Une bourgeoise d'insignifiant aspect éructait à côté de moi de si sauvages aboiements de mort que j'eus la tentation de la jeter au taureau. Enfin, de même que dans les inondations ou les incendies, le vrai fond des cœurs apparaissait et je vous jure que cet exode bruyant n'était pas fait pour donner un ravissant aperçu de l'effet moral procuré par ce divertissement.

Il était trop clair que toutes ces brutes humaines en rupture de conscience, reniflaient l'odeur du sang et que la prohibition administrative de cet écarlate parfum les exaspérait jusqu'à la frénésie. La puanteur des âmes était à couper au couteau, si cette expression m'est permise. On sentait si bien rôder à l'entour de soi, l'unanime espoir d'assister à quelque tuerie, de voir jaillir des entrailles, ruisseler du sang, palpiter des membres et d'ouïr, surtout, cette épouvantable clameur des chevaux agonisants qui fait hésiter, dit-on, les cataractes, au désert !...

Mais le spectacle était précisément ce que j'ai dit, médiocre et banal autant qu'une parade foraine et l'inepte cruauté des lanceurs de banderilles était, pour cette fringale d'horreurs, comme un caillot du sang d'un chien dans la gueule du tigre affamé. Je l'avoue, une compassion immense me vint pour ce lamentable taureau qui n'avait probablement pas un ami dans toute la salle et qui était, sans aucun doute, la plus noble de toutes les bêtes assemblées en cet endroit.

J'aperçus alors la vraie laideur, l'authentique bassesse de cette joie d'un peuple avili. Quelle que soit la vaillance déployée par l'animal, il n'obtient pas le salaire de son courage et ne parvient pas à sauver sa vie. Qu'on l'enferme dans le cirque ou qu'on l'assomme à la cantonade, il n'échappera pas à son destin. Je ne sais s'il y a en moi quelque instinct de protecteur des animaux, mais cette idée m'a frappé l'entendement comme une saleté idéale, comme une ignoble abomination.

Dans les Jeux antiques, le pâle esclave, livré aux bêtes, n'était pas absolument sans espoir de leur échapper, s'il parvenait à leur inspirer de la pitié ou s'il portait devant lui son cœur de martyr plus vaste que leurs dévorantes gueules, pour les paralyser de respect. Parfois aussi la Vierge du feu, l'effrayante Vestale se levait pour jeter sa grâce au mirmillon qui avait bien combattu.

Dans ces jeux d'un peuple chrétien, il n'y a pas de grâce ni pour les hommes ni pour les bêtes, ni pour ces limpides cieux aperçus de l'amphithéâtre, qui devraient bien s'obscurcir quelquefois et lâcher les eaux de leurs purifiantes écluses précisément au-dessus de ce tabernacle de sales fureurs.

Et moi, l'unique ami du taureau, voyant ce pauvre être voué à la mort inévitable que semblait fatidiquement appeler sa forme sculpturale de victime propitiatoire désignée pour les symboliques holocaustes, voyant s'agiter autour de lui les cruels et brillants fantoches qui le faisaient si laidement souffrir, au milieu de cet ouragan de sifflets et de hurlements, je perdis un instant la notion précise de l'écoeuvante réalité, ma pensée monta plus haut que l'ambiante horreur et je crus apercevoir dans un lointain excessif, dans le crépuscule suranné des très vieux ans, la Face douloureuse et calme, la haute figure mélancolique et si douce du Christophore.

Léon Bloy, *Christophe Colomb devant les taureaux*, « Circenses ! », 1890

Analyse – Dans cet extrait, tiré de *Christophe Colomb devant les taureaux*, Bloy s'attache à montrer comment face à la bête humaine, l'animal s'humanise jusqu'à devenir la figure même du martyr. Il y a d'abord une forme d'empire grégaire de l'homme qui, au spectacle, dans la foule devient bestial. Il est question surtout du fait que ce spectacle révèle la nature même de l'homme – « le vrai fond des cœurs », à savoir la sauvagerie et la bestialité. L'homme ainsi apparaît comme fondamentalement mauvais, attiré par le goût du sang et du spectaculaire dans une forme crasse de voyeurisme immoral de la mort qui touchent tous les sens – la vue, l'odorat ou l'ouï « voir jaillir des entrailles, ruisseler du sang, palpiter des membres et d'ouïr, surtout, cette épouvantable clameur des chevaux agonisants ».

Le rapport d'humanité se renverse alors en ce que seul l'animal souffrant apparaît digne de pitié et de compassion. Loin d'être ses semblables, les spectateurs se transforment en bêtes et perdent dès lors toute dignité humaine alors qu'à l'inverse le taureau dans sa solitude souffrante acquiert une dignité – « la plus noble de toutes les bêtes assemblées en cet endroit ». D'ailleurs progressivement, la personnification fait qu'il sort de la condition de bête, là où à l'inverse l'homme s'y enfonce.

Qui plus est, avilissement ultime de ce spectacle, le courage du taureau qui devrait inspirer respect et honneur est bafoué par l'inégal combat qui se joue – il est voué à la mort, « il n'obtient pas le salaire de son courage et ne parvient pas à sauver sa vie. [...] Il n'échappera pas à son destin ». Autrement dit, il semble qu'il s'agisse plutôt d'une forme de torture révélant l'avilissement de l'homme dans ce goût macabre qu'il a de torturer un plus faible.

Le taureau alors se transforme en symbole de la souffrance et de l'humanité même dans la moralité la plus haute que peut incarner la figure du Christ – le taureau se révèle Christophore, alors que l'homme spectateur se révèle Diabophore, incarnation du mal et paradoxalement de l'inhumanité.

A noter d'ailleurs que le christianisme opère une rupture d'avec les traditions nombreuses de sacrifice animal en ce que le sacrifice du fils unique de Dieu remplace finalement toutes les autres formes de sacrifices.

Miroir ontologique – l'animalisme comme antisépécisme et la question des droits des animaux, l'animal comme être doué de sensibilité comparable à l'homme

Autrefois, et j'ai peine à dire qu'en de nombreux endroits cela ne fait pas encore partie du passé, la majeure partie des espèces, rangée sous la dénomination d'esclaves, étaient traitées par la loi exactement sur le même pied que, aujourd'hui encore, en Angleterre par exemple, les races inférieures d'animaux. Le jour viendra peut-être où il sera possible au reste de la création animale d'acquérir ces droits qui n'auraient jamais pu lui être refusés sinon par la main de la tyrannie. Les français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est nullement une raison pour laquelle un être humain devrait être abandonné sans recours au caprice d'un bourreau. Il est possible qu'on reconnaisse un jour que le nombre de pattes, la pilosité de la peau, ou la terminaison de l'os sacrum, sont des raisons tout aussi insuffisantes d'abandonner un être sensible à ce même sort. Quel autre critère devrait tracer la ligne infranchissable ? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être la faculté de discourir ? Mais

un cheval ou un chien adulte est, au-delà de toute comparaison, un animal plus raisonnable, mais aussi plus susceptible de relations sociales, qu'un nourrisson d'un jour ou d'une semaine, ou même d'un mois. Mais s'ils ne l'étaient pas, qu'est-ce que cela changerait ? La question n'est pas « peuvent-ils raisonner ? », ni « peuvent-ils parler ? », mais « peuvent-ils souffrir ?

Bentham, *Introduction au principe de morale et de législation*, 17, section 1

Dans ce passage, Bentham désigne comme caractéristique essentielle devant déterminer si un être a ou non droit à l'égalité de considération des intérêts, sa capacité à souffrir. Cette capacité - ou, plus rigoureusement, la capacité à souffrir et/ou à éprouver du plaisir ou du bonheur - n'est pas une simple caractéristique comme une autre, comparable à la capacité à parler ou à comprendre les mathématiques supérieures. Ce que dit Bentham n'est pas que ceux qui tentent de tracer cette « ligne infranchissable » devant déterminer si les intérêts d'un être sont à prendre en compte, se sont simplement trompés de caractéristique. La capacité à souffrir ou à éprouver du plaisir est une condition nécessaire pour avoir un intérêt quel qu'il soit au départ, elle est une condition qui doit être remplie faute de quoi cela n'a aucun sens de parler d'intérêts. Cela n'a aucun sens de dire qu'il est contraire aux intérêts d'une pierre de recevoir le coup de pied d'un enfant. Une pierre n'a pas d'intérêts, parce qu'elle ne peut pas souffrir. Rien de ce que nous pouvons faire ne peut avoir de conséquence pour son bien-être. Une souris, au contraire, a un intérêt à ne pas être tourmentée, parce que si on la tourmente, elle souffrira.

Si un être souffre, il ne peut y avoir de justification morale pour refuser de tenir compte de cette souffrance. Quelle que soit la nature de l'être qui souffre, le principe d'égalité exige que sa souffrance soit prise en compte autant qu'une souffrance similaire - pour autant que des comparaisons grossières soient possibles - de tout autre être. Dans le cas où un être n'est pas capable de souffrir, ou de ressentir de la joie ou du bonheur, il n'y a rien à prendre en compte. C'est pourquoi c'est la sensibilité (pour employer cette expression courte, mais légèrement inexacte, pour parler de la capacité à souffrir et/ou à ressentir le plaisir) qui seule est capable de fournir un critère défendable pour déterminer où doit s'arrêter la prise en compte des intérêts des autres.

[...] Si la thèse de l'égalité animale est fondée, quelles en sont les conséquences ? Cette thèse n'implique pas, bien évidemment, qu'il faille accorder aux animaux tous les droits que nous estimons devoir accorder aux humains - par exemple, le droit de vote. La thèse de l'égalité animale défend l'égalité de considération des intérêts, et non l'égalité des droits.

[...] On peut objecter qu'il est impossible de faire des comparaisons entre les souffrances ressenties par des membres d'espèces différentes, et que, par conséquent, quand il y a conflit entre les intérêts des animaux et ceux des êtres humains, le principe d'égalité ne peut nous guider. Il est sans doute effectivement impossible de comparer avec précision la souffrance de membres d'espèces différentes ; mais la précision n'est pas essentielle. Même si nous ne devons cesser de faire souffrir les animaux que dans les cas où il est tout-à-fait certain que les intérêts des êtres humains n'en seront pas affectés dans une mesure comparable à celle où sont affectés les intérêts des animaux, nous serions obligés d'apporter des changements radicaux dans la façon dont nous les traitons - lesquels changements concerneraient notre régime alimentaire, les méthodes employées en agriculture, les procédures expérimentales utilisées dans de nombreux domaines scientifiques, notre attitude envers la faune sauvage et la chasse, le piégeage des animaux et le port de la fourrure, ainsi que des domaines récréatifs comme les cirques, les rodéos et les zoos. Et ainsi serait évitée une quantité énorme de souffrance.

[...] Le mouvement de libération animale se doit de jouer son rôle dans la prévention de cette vicieuse escalade de la violence. Les militants de la libération animale doivent se prononcer de façon irrévocable contre l'emploi de la violence, même quand leurs adversaires l'emploient à leur encontre. Par violence, j'entends toute action qui cause un dommage physique direct à un humain ou à un animal ; et j'irai même au-delà, pour inclure dans ce terme les actes qui causent un mal psychologique comme la peur ou la terreur. Il est facile de penser que parce que certains chercheurs font souffrir des animaux, il n'est pas grave de les faire souffrir eux-mêmes. Cette attitude est erronée. Nous pouvons bien être convaincus de la brutalité et de l'insensibilité complète de telle ou telle personne qui maltraite des animaux ; mais nous nous abaissons à son niveau, et

nous nous mettons dans notre tort si nous lui causons du mal ou si nous menaçons de le faire. Le mouvement de libération animale est basé entièrement sur la force de son implication éthique. Il ne doit pas abandonner sa position de supériorité morale.

Au lieu de s'enfoncer dans le chemin de la violence croissante, le mouvement de libération animale aura bien plus intérêt à suivre l'exemple des deux plus grands - et aussi, ce n'est pas un hasard, des deux plus efficaces - leaders de mouvements de libération des temps modernes : Gandhi et Martin Luther King. Avec un courage et une résolution immenses, ils se maintinrent fermement dans leur principe de non-violence malgré les provocations, et les attaques souvent violentes, que firent leurs adversaires. Et en fin de compte ils furent vainqueurs, parce que la justesse de leur cause ne pouvait être niée, et leur comportement toucha les consciences même de ceux qui les avaient combattus. La lutte pour l'extension de la sphère de préoccupation morale aux animaux non humains sera peut-être encore plus longue et difficile, mais si elle est poursuivie avec la même ténacité et la même résolution morale, alors elle aussi, on peut en être certain, sera victorieuse.

Singer, *L'égalité animale expliquée aux humains*

Transition de I à II

Plusieurs objections sont possibles contre l'animalisme et contre ce modèle moral réducteur de l'animal qui se retrouve dans la morale cynique ou dans la figure du martyr chez Bloy. D'abord une objection portant sur la question des droits et de la réduction ontologique. Le raisonnement antispécisme consiste à penser que l'homme est un animal comme les autres et que par conséquent il faut traiter les animaux au sein de notre communauté comme nous traitons les humains, i.e. conférer aux animaux des droits. Seulement, il y a inclusion de l'homme dans le concept d'animal mais en même temps exclusion de l'homme vis-à-vis de ce concept dans la conclusion. En effet, si nous étions des animaux comme les autres, nous devrions nous comporter comme les espèces animales se comportent, i.e. sans se soucier du bien-être, des droits ou des souffrances des autres espèces. Or, si les hommes doivent avoir des considérations morales envers les animaux alors les hommes ne sont pas des animaux comme les autres. Nous sommes des animaux moraux et donc l'animalité ne peut suffire à définir l'humanité qui implique des normes morales – et notamment des devoirs différenciés entre les animaux.

Seconde objection qui porte sur le critère de la sensibilité. De bonnes intentions liées à l'observation que nos animaux certes ne sont point des biens meubles peuvent se transformer en un imbroglio moral – notamment par rapport aux conflits inévitables de sensibilité. Il pourrait même s'agir d'une forme d'anthropocentrisme renouvelé surdéterminant la question de la sensibilité. Qui plus est, il s'agit surtout d'une réduction de l'éthique au modèle de la sensibilité, i.e. aux seules relations de bien-être, de mal-être, de souffrance ou de plaisir.

Il y aurait ainsi une forme d'image spéculaire symétrique. D'un côté, l'animal comme victime universel – cf. Bloy à travers la figure du Christophore –, de l'autre l'animal comme compagnon fidèle. Aux excès de l'industrie moderne de l'élevage qui réduit l'animal au rang uniquement de marchandise ou de machine à produire de la viande et des déjections, se construit une autre forme de réduction à travers le modèle de l'animal de compagnie qui structure l'imaginaire moderne, i.e. les animaux mascottes appartenant au mythe d'une nature bienveillante et pacifiée où règne une harmonie entre les espèces. La personnification en écho de la chosification.

Ne faut-il pas alors plutôt complexifier l'approche éthique en s'attachant à repenser les formes multiples d'*éthos* possibles au sens où les relations entre l'homme et l'animal peuvent être multiples – relations d'adoration, de jeu, de chasse, d'extermination, de frayeur, etc. ? Autrement dit, loin d'appauvrir la réalité à travers un mauvais reflet réducteur de l'animal et de l'homme, ne faut-il pas considérer le miroir comme un outil capable d'enrichir les relations entre hommes et animaux, i.e. capable d'augmenter la réalité comme peut le faire le miroir d'un rétroviseur en quelque sorte ?

II – Un miroir à plusieurs facettes

Miroir phénoménologique – les caractères de l'animomme

Analyse – S'il s'agit de complexifier les rapports entre l'animal et l'homme, il faut s'attacher à penser les animaux plutôt que l'animal. La Rochefoucauld s'attache ainsi par exemple à lier les caractères humains et animaux en dressant une typologie descriptive. Si certes il peut s'agir parfois d'images d'Epinal, il s'agit en même temps de montrer que l'animal ne saurait être qu'un miroir de sensibilité. Autrement dit, il semble que la question du bien-être se réduise à une question physique de sensibilité alors même qu'il est possible d'observer que les animaux, en fonction des espèces et même au sein d'une même espèce, disposent de caractères très différents. Le rapport éthique alors aux animaux peut se complexifier – certains animaux relevant du jeu, de l'adoration, de la chasse, de la mort, etc.

Il y a autant de diverses espèces d'hommes qu'il y a de diverses espèces d'animaux, et les hommes sont, à l'égard des autres hommes, ce que les différentes espèces d'animaux sont entre elles et à l'égard les unes des autres.

Combien y a-t-il d'hommes qui vivent du sang et de la vie des innocents ; les uns comme des tigres, toujours farouches et toujours cruels ; d'autres comme des lions, en gardant quelque apparence de générosité ; d'autres comme des ours, grossiers et avides ; d'autres comme des loups, ravissants et impitoyables ; d'autres comme des renards, qui vivent d'industrie et dont le métier est de tromper !

Combien y a-t-il d'hommes qui ont du rapport aux chiens ! Ils détruisent leur espèce ; ils chassent pour le plaisir de celui qui les nourrit ; les uns suivent toujours leur maître, les autres gardent sa maison. Il y a des lévriers d'attache, qui vivent de leur valeur, qui se destinent à la guerre, et qui ont de la noblesse dans leur courage ; il y a des dogues acharnés, qui n'ont de qualités que la fureur ; il y a des chiens, plus ou moins inutiles, qui aboient souvent et qui mordent quelquefois ; il y a même des chiens de jardinier. Il y a des singes et des guenons qui plaisent par leurs manières, qui ont de l'esprit, et qui font toujours du mal. Il y a des paons qui n'ont que de la beauté, qui déplaisent par leur chant, et qui détruisent les lieux qu'ils habitent.

Il y a des oiseaux qui ne sont recommandables que par leur ramage et par leurs couleurs. Combien de perroquets, qui parlent sans cesse, et qui n'entendent jamais ce qu'ils disent ; combien de pies et de corneilles, qui ne s'approvoisent que pour dérober ; combien d'oiseaux de proie, qui ne vivent que de rapines ; combien d'espèces d'animaux paisibles et tranquilles, qui ne servent qu'à nourrir d'autres animaux !

Il y a des chats, toujours au guet, malicieux et infidèles, et qui font patte de velours ; il y a des vipères, dont la langue est venimeuse, et dont le reste est utile ; il y a des araignées, des mouches, des punaises et des puces, qui sont toujours incommodes et insupportables ; il y a des crapauds, qui font horreur, et qui n'ont que du venin ; il y a des hiboux, qui craignent la lumière. Combien d'animaux qui vivent sous terre pour se conserver ! Combien de chevaux, qu'on emploie à tant d'usages, et qu'on abandonne quand ils ne servent plus ; combien de bœufs qui travaillent toute leur vie, pour enrichir celui qui leur impose le joug ; de cigales qui passent leur vie à chanter ; de lièvres qui ont peur de tout ; de lapins qui s'épouvantent et se rassurent en un moment ; de pourceaux, qui vivent dans la crapule et dans l'ordure ; de canards privés, qui trahissent leurs semblables, et les attirent dans les filets, de corbeaux et de vautours, qui ne vivent que de pourriture et de corps morts ! Combien d'oiseaux passagers, qui vont si souvent d'un bout du monde à l'autre, et qui s'exposent à tant de périls, pour chercher à vivre ! Combien d'hirondelles, qui suivent toujours le beau temps ; de hannetons, inconsiderés et sans dessein ; de papillons, qui cherchent le feu qui les brûle ! Combien d'abeilles, qui respectent leur chef, et qui se maintiennent avec tant de règle et d'industrie ! Combien de frelons, vagabonds et fainéants, qui cherchent à s'établir aux dépens des abeilles ! Combien de fourmis, dont la prévoyance et l'économie soulagent tous leurs besoins ! Combien de crocodiles, qui feignent de se plaindre pour dévorer ceux qui sont touchés de leur plainte ! Et combien d'animaux qui sont assujettis parce qu'ils ignorent leur force !

Toutes ces qualités se trouvent dans l'homme, et il exerce, à l'égard des autres hommes, tout ce que les animaux dont on vient de parler exercent entre eux.

La Rochefoucauld, *Réflexions diverses*, 11

Miroir des désirs, miroir des vanités – « Miroir mon beau miroir, dis-moi qui est la plus belle ? »

Car pourquoi ne dira un oison ainsi, « Toutes les pièces de l'univers me regardent ; la terre me sert à marcher, le soleil à m'éclairer, les étoiles à m'inspirer leurs influences ; j'ai telles commodité des vents, telle des eaux ; il n'est rien que cette voûte regarde si favorablement que moi ; je suis le mignon de nature ; est-ce pas l'homme qui me traite, qui me loge, qui me sert ? C'est pour moi qu'il fait et semer et moudre ; s'il me mange, aussi fait-il bien l'homme son compagnon, et si fais-je moi les vers qui le tuent et qui le mangent. Autant en dirait une grue, etc.

Montaigne, *Essais*, II, 12

Analyse – Il s'agit pour Montaigne à travers la prosopopée de l'oison de montrer certes la vanité de l'anthropocentrisme mais aussi la vanité du zoocentrisme qui est le pendant symétrique. L'idée se retrouve également chez Plutarque, dans *Que les bêtes brutes usent de raison*, en ce qu'il s'attache à décrire les excès qu'entraînent l'idée d'une supériorité de l'homme sur l'animal et d'une supériorité de l'animal sur l'homme, i.e. respectivement les positions d'Ulysse et de Gryllos.

Ainsi, il peut bien sûr exister une intelligence animale et même une tempérance animale, seulement, la tempérance de l'animal ne saurait être comparée à la tempérance humaine qui implique un choix. La supériorité de la vertu animale sur la vertu humaine néglige l'effort constitutif de la tempérance humaine. Au sens où la question du contrôle ne se pose en rien pour l'animal. Suivre la nature, est naturel pour l'animal, là où il s'agit d'un devoir être pour l'homme. Sur le plan ontologique, le mélange inhérent à la nature humaine signe l'infériorité de l'homme vis-à-vis de la divinité ou même de l'animal, par contre sur le plan éthique il est peut apparaitre comme une supériorité. Gryllos devient en quelque sorte « pourceau-centré » comme Ulysse est anthropocentré. Plutarque s'attache ainsi à pointer les limites de tout discours centré sur un locuteur – que ce soit l'anthropocentrisme, le zoocentrisme ou le théocentrisme. Se joue à chaque fois une incompréhension entre l'homme, le divin qu'incarne Circé et l'animal qu'incarne Gryllos.

Transition de II à III

La complexification du point éthique vise ainsi à complexifier la nature des relations entre l'homme et l'animal. A partir de là, il est possible de repenser la nature des distances entre l'homme et l'animal pour s'attacher à redéfinir l'homme dans sa singularité sans pour autant retomber dans un anthropocentrisme naïf.

III – Le miroir brisé

Miroir physique – le singe miroir illusoire de l'homme ou la question de l'ADN et de l'animal-machine

Il s'agit de déconstruire les préjugés qu'induit la proposition « *la différence génétique entre l'homme et le chimpanzé est de 1,23%* » et les préjugés à l'égard de l'idée d'animal-machine chez Descartes.

Depuis qu'a été établi le séquençage du génome du chimpanzé, ce qui a permis de le comparer à celui d'homo sapiens, établi en premier lieu (à tout seigneur, tout honneur), on lit ici et là que « la différence génétique entre l'homme et le chimpanzé n'est que de 1, 23% ». De là à penser qu'entre l'homme et l'animal (ou du moins, le plus « évolué » d'entre eux) « la différence n'est que de 1,23% », il n'y a qu'un pas que certains franchissent... ou accusent d'autres de franchir. Mais que signifie l'énoncé : « la différence génétique entre l'homme et le chimpanzé est de 1,23% » ? 1,23% de quoi ? Sans indication de ce qui dans la fabrication du pourcentage est fixé à 100, l'énoncé précédent ne veut rien dire. Renseignements pris, il apparaît que 1, 23% des « bases » formant l'ADN de homo sapiens ne sont pas les mêmes que celles formant l'ADN du chimpanzé. Très bien. Du moins, tant qu'il s'agit de compter des bases, opération au cours de laquelle on ne s'intéresse qu'à l'objet supposé neutre, appelé « base », localisé en tel endroit ; on « regarde » : si la base à tel endroit n'est pas la même dans les deux ADN, on ajoute un bâton dans la colonne des bases changées ; sinon, on ajoute un bâton dans la colonne des bases inchangées ; puis on additionne ces bâtons dans chaque colonne, on obtient deux nombres et on calcule un pourcentage (que tout ce travail soit réalisé par un ordinateur très puissant ne change rien à l'affaire). Calcul parfaitement légitime puisque les bases localisées là où elles doivent l'être sont parfaitement équivalentes, aussi équivalentes que les points d'un ensemble de points de l'espace euclidien. Mais si on veut tirer de ce 1,23% autre chose qu'un renseignement comptable, par exemple une manière de quantifier la « différence » entre l'homme et l'animal, il convient de prendre en compte les « fonctions » associées à ces bases, en particulier leur éventuelle implication dans le développement des porteurs des ADN considérés ; de fait, un changement de base dans un ADN modifie non seulement la structure de la molécule considérée, mais aussi, et surtout, la « régulation de l'expression des gènes 14 » - étape essentielle dans la construction physiologique des individus. Du point de vue du développement des individus d'une même espèce, les bases constituant l'ADN de cette espèce ne sont donc absolument pas équivalentes 15. Les additionner c'est – selon une expression qui remonte au temps des dots accompagnant les filles à marier – « mélanger les torchons et les serviettes ». Mélange qui peut avoir un sens si l'on s'intéresse au nombre de pièces que comporte le trousseau de la donzelle, mais qui cesse d'en avoir dès lors qu'on s'intéresse à ces pièces en songeant à leurs usages différents (à l'époque, en tout cas) : à table et à la cuisine. De la même façon, dès lors qu'on s'intéresse aux processus de dévolution et de développement, domaine où tout le monde s'accorde pour dire que les fonctions chimiques et biologiques des bases de l'ADN jouent un rôle essentiel, additionner des bases de diverses fonctions n'a pas de sens – calculer à leur propos des pourcentages, non plus. À la base de cette erreur de raisonnement, on retrouve l'idée que toute loi de combinaison est une addition, ou encore – on ne peut mieux le dire – « que le règne de la nécessité se confond (inévitablement) avec celui de la quantité ».

Françoise Balibar, « Un peu de Bourbaki ne ferait pas de mal » in *Rue Descartes*, 2012/2 n° 74, p. 134-143

Ce n'est pas que je m'arrête à ce qu'on dit, que les hommes ont un empire absolu sur tous les autres animaux ; car j'avoue qu'il y en a de plus forts que nous, et crois qu'il y en peut aussi avoir qui aient des ruses naturelles, capables de tromper les hommes les plus fins. Mais je considère qu'ils ne nous imitent ou surpassent, qu'en celles de nos actions qui ne sont point conduites par notre pensée ; car il arrive souvent que nous marchons et que nous mangeons, sans penser en aucune façon à ce que nous faisons, et c'est tellement sans user de notre raison que nous repoussons les choses qui nous nuisent, et parons

les coups que l'on nous porte, qu'encore que nous voulussions expressément ne point mettre nos mains devant notre tête, lorsqu'il arrive que nous tombons, nous ne pourrions nous en empêcher. Je crois aussi que nous mangerions, comme les bêtes, sans l'avoir appris, si nous n'avions aucune pensée ; et l'on dit que ceux qui marchent en dormant, passent quelquefois des rivières à nage, où ils se noieraient étant éveillés. Pour les mouvements de nos passions bien qu'ils soient accompagnés en nous de pensée, à cause que nous avons la faculté de penser, il est néanmoins très évident qu'ils ne dépendent pas d'elle, parce qu'ils se font souvent malgré nous, et que, par conséquent, ils peuvent être dans les bêtes, et même plus violents qu'ils ne sont dans les hommes, sans qu'on puisse, pour cela, conclure qu'elles aient des pensées.

Enfin il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles ou autres signes, parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix ; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison ; et j'ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, et semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux ; car si on apprend à une pie à dire bonjour à sa maîtresse lorsqu'elle la voit arriver, ce ne peut être qu'en faisant que la prolotion de cette parole devienne le mouvement de quelqu'une de ses passions ; à savoir, ce sera un mouvement de l'espérance qu'elle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de lui donner quelque friandise lorsqu'elle l'a dit ; et ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes, ne sont que des mouvements de leur crainte, de leur espérance, ou de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée. Or il est, ce me semble, fort remarquable que la parole, étant ainsi définie, ne convient qu'à l'homme seul. Car, bien que Montaigne et Charon aient dit qu'il y a plus de différence d'homme à homme, que d'homme à bête, il ne s'est toutefois jamais trouvé aucune bête si parfaite, qu'elle ait usé de quelque signe, pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'eût point de rapport à ses passions ; et il n'y a point d'homme si imparfait, qu'il n'en use ; en sorte que ceux qui sont sourds et muets, inventent des signes particuliers, par lesquels ils expriment leurs pensées. Ce qui me semble un très fort argument pour prouver que ce qui fait que les bêtes ne parlent point comme nous, est qu'elles n'ont aucune pensée, et non point que les organes leur manquent. Et on ne peut dire qu'elles parlent entre elles, mais que nous ne les entendons pas ; car, comme les chiens et quelques autres animaux nous expriment leurs passions, ils nous exprimeraient aussi bien leurs pensées, s'ils en avaient.

Je sais bien que les bêtes font beaucoup de choses mieux que nous, mais je ne m'en étonne pas car cela même sert à prouver qu'elles agissent naturellement et par ressorts, ainsi qu'une horloge, laquelle montre bien mieux l'heure qu'il est, que notre jugement ne nous l'enseigne. Et sans doute que, lorsque les hirondelles viennent au printemps, elles agissent en cela comme des horloges. Tout ce que font les mouches à miel est de même nature, et l'ordre que tiennent les grues en volant et celui qu'observent les singes en se battant, s'il est vrai qu'ils en observent quelqu'un, et enfin l'instinct d'ensevelir leurs morts, n'est pas plus étrange que celui des chiens et des chats, qui grattent la terre pour ensevelir leurs excréments, bien qu'ils ne les ensevelissent presque jamais : ce qui montre qu'ils ne le font que par instinct et sans y penser. On peut seulement dire que, bien que les bêtes ne fassent aucune action qui nous assure qu'elles pensent, toutefois, à cause que les organes de leurs corps ne sont pas fort différents des nôtres, on peut conjecturer qu'il y a quelque pensée jointe à ces organes, ainsi que nous expérimentons en nous, bien que la leur soit beaucoup moins parfaite. A quoi je n'ai rien à répondre, sinon que, si elles pensaient ainsi que nous, elles auraient une âme immortelle aussi bien que nous, ce qui n'est pas vraisemblable, à cause qu'il n'y a point de raison pour le croire de quelques animaux, sans le croire de tous, et qu'il y en a plusieurs trop imparfaits pour pouvoir croire cela d'eux, comme sont les huîtres, les éponges, etc.

Descartes, *Lettre au marquis de Newcastle du 23 novembre 1646*

Analyse – Descartes et l'animal machine

L'idée d'animal machine de Descartes est souvent penser comme le comble de l'anthropocentrisme culminant dans une forme d'infériorisation de l'animal. Or, l'idée de machine ne relève que d'un modèle épistémologique qui vise à mieux connaître le corps. Comme modèle, la machine a aussi peu d'analogie avec le corps qu'une équation algébrique avec une courbe géométrique – il ne s'agit précisément que d'un modèle.

Il s'agit d'abord pour Descartes de rompre avec l'idée que l'âme anime le corps pour défendre l'idée que le corps possède en soi les principes nécessaires à son mouvement et à son entretien. Il n'y a plus comme chez Aristote de fonction sensitive, végétative ou locomotrice de l'âme. Dès lors, si l'âme n'est plus principe de la vie, il faut trouver dans le corps une cause suffisante pour entretenir et produire le mouvement. « A la diversité des formes et à la luxuriance des détails pittoresques succède l'universalité des règles mécaniques dont l'invisibilité, loin de sceller on ne sait quel mystère, possède la transparence de la lumière naturelle »¹. Le corps machine est là pour définir ce que l'âme n'est plus au sens où le corps est déjà réglé.

D'où une conséquence remarquable, la vie et la mort ne sont en rien un critère pour qualifier un corps naturel par opposition à un corps artificiel car Descartes opère une extension du vivant à tout ce qui est mécanique, i.e. aux automates naturels ou artificiels. Il est ainsi possible d'affirmer qu'un corps vit ou qu'un corps marche de même qu'une montre marche ou qu'une montre vit. Qualifier l'animal de machine ne consiste donc en rien à ôter la vie aux animaux en les réduisant à une machine sans vie mais à étendre en quelque sorte l'idée même de vie aux machines artificielles.

Le seul critère qui différencie le mécanique du non mécanique est alors l'action volontaire et libre, i.e. le critère de la pensée. A la différence de ceux qui attribuent spontanément une pensée ou quelque chose qui en tient lieu aux animaux, Descartes refuse l'idée d'une compréhension immédiate de l'animal – notamment par « le dedans ». **Contre le rapport spéculaire et stérile de l'homme avec l'animal de ceux qui se croient suffisamment intime avec les bêtes pour affirmer que les bêtes pensent, Descartes affirme simplement qu'il ne connaît rien qui prouve que les bêtes pensent et non qu'il sait que les bêtes ne pensent point.** L'hypothèse de l'animal machine est ainsi l'hypothèse simplement la plus sûre qu'il soit possible de faire à ce sujet. « Quoique je regarde comme une chose démontrée qu'on ne saurait prouver qu'il y ait des pensées dans les bêtes, je ne crois pas qu'on puisse démontrer que le contraire ne soit pas, parce que l'esprit humain ne peut pénétrer dans leur cœur pour savoir ce qui s'y passe »².

D'où la question de Descartes, par quels moyens désormais reconnaître les automates dont les corps et actions ressemblerait parfaitement à ceux de l'homme – et par conséquent aussi l'animal de l'homme ? Le seul critère de reconnaissance de l'homme par l'homme est le langage. Il est « remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées ; et qu'au contraire, il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable »³. Ce qui s'oppose au mécanisme ajusté une fin, à la légalité de la machine, c'est la pensée à travers la manifestation du langage. Il y a là une opposition entre la loi et la cause, au sens où la cause se retrouve du côté de la liberté au sens de cause première. De ce point de vue, la perfection de l'homme tient à son imperfection, là où l'imperfection de l'animal est d'être en un sens parfait, i.e. absolument déterminé et prêt à fonctionner comme une machine.

Il faut ainsi comprendre que l'opposition entre l'homme et l'animal se situe uniquement sur un plan épistémologique, i.e. sur un plan d'un modèle opératoire et heuristique. La pensée de Descartes vise avec constance à déterminer une façon pour l'homme de se rapporter à soi et de parvenir à la connaissance de soi en surmontant ce qui fait obstacle. La question des animaux-machines est un moyen indirect donné aux hommes pour mieux connaître la nature proprement humaine. Il n'y a aucune élévation de l'animal à l'homme et donc le refus de qualifier l'homme d'animal raisonnable.

Par machine, il faut entendre ainsi le corps sans la conscience du corps de l'intérieur ou encore le corps décrit uniquement d'un point de vue objectif. Un corps qui est l'objet de conscience n'est justement point une machine et aucun homme

¹ Guenancia, *Lire Descartes*, « La machine », p. 111.

² Descartes, *Lettre à Morus du 5 février 1649*.

³ Descartes, *Discours de la méthode*, Cinquième partie.

ne fait l'expérience de son corps comme d'une machine. Ainsi, machine et corps ne sont point équivalents conceptuellement. **Le mot « machine » ne sert qu'à illustrer la figure du corps sans l'âme et ne sert en rien de thèse sur la nature du vivant – à savoir une thèse purement réductionniste.** Par machine, il y a certes l'idée d'une privation, mais en même temps l'idée de machine, positivement, implique une forme de causalité propre aux choses naturelles à savoir le fait de communiquer les mouvements selon des règles constantes imposées par le créateur de la machine. Tout corps machine est déjà « bien disposé », i.e. disposé à exercer ses fonctions propres.

La naturalisation de l'idée de machine en comparant les produits de l'art et les produits de la nature lève l'obstacle entre le vivant et le mécanique et par là même pose le rapport entre l'homme et l'animal en termes d'esprit et de corps, i.e. de tout ou rien et non de plus et de moins.

La vertu de la machine est d'objectiver, d'extérioriser, ce qui resterait sinon purement spéculaire. Ainsi, il s'agit de comparer l'homme à la machine et l'animal à la machine pour voir s'il y a ou non un point où une différence apparaît – pour éliminer l'hypothèse de l'automatisme. **La thèse de Descartes n'est point que les bêtes ne pensent point, ou même que les bêtes sont des machines, mais qu'il n'y a aucune preuve qui permette de dire que les bêtes pensent ou que les bêtes ne sont point des machines.**

Il ne s'agit en rien de conduire au mépris de l'animal, il n'y a aucun jugement de valeur à l'encontre de l'animal. Qui plus est, la machine n'est en rien insensible, la machine peut agir, pâtir, sentir, mais comme une machine, i.e. sans penser qu'elle agit, pâtit ou sent. Autrement dit, Descartes défend une thèse forte quant au statut de la sensation chez l'homme et l'animal ; l'un éprouve de la douleur tandis que l'autre ne fait que la subir.

Il faut concevoir l'animal et non l'imaginer, i.e. qu'il faut déjouer le piège de la ressemblance. L'image de la machine refoule l'imaginaire de l'animal. L'idée de l'automatisme de l'animal ne vise donc en rien à qualifier de stupides les bêtes – d'ailleurs Descartes ne qualifie que les hommes de stupides. Bien plus, Descartes ne nie en rien la supériorité de l'animal sur l'homme, il y a bien certains animaux plus forts que l'homme et même plus rusés naturellement, mais les animaux ne surpassent les hommes que dans les actions indépendantes de la pensée.

La question des animaux-machines est donc tout autre que la question du sort de l'animal, il s'agit de la question des limites, et donc aussi de la puissance, de l'automatisme corporel – même s'il est certes inévitable que les mouvements corporels ressemblants – à l'instar des mouvements des passions que sont la colère, la peur, la joie, la tristesse, etc. – entraînent l'imagination à croire en des sentiments semblables au-dedans.

Il ne faut point attribuer à l'homme ainsi une fausse supériorité qui risque de voiler le sens de la spécificité de l'homme qui n'est en rien un pouvoir supérieur. Autrement dit, la pensée pointe uniquement une différence de nature entre l'homme et l'animal et n'implique en rien un jugement de valeur d'infériorité ou de supériorité de l'un ou de l'autre. Il s'agit de sortir donc du couple misère et grandeur. **L'homme n'est ni digne ni misérable, il est pensant, l'animal n'est ni digne ni misérable, il est machine.** Il faut ainsi différencier l'ordre du fait et l'ordre du droit – l'homme ne peut croire être la fin de la création. Cf. la *Lettre à Chanut du 6 juin 1647*, « Bien que nous puissions dire que toutes les choses créées sont faites pour nous, en tant que nous en pouvons tirer quelque usage, je ne sache point néanmoins que nous soyons obligés de croire que l'homme soit la fin de la Création. Mais il est dit que *omnia propter (Deum) facta sunt*, que c'est Dieu seul qui est la cause finale, aussi bien que la cause efficiente de l'Univers ; et pour les créatures, d'autant qu'elles servent réciproquement les unes aux autres, chacune se peut attribuer cet avantage, que toutes celles qui lui servent sont faites pour elles ». Il y a donc chez Descartes une critique de l'anthropocentrisme d'un point de vue moral qui fait écho à la prosopopée de l'oison chez Montaigne en II, 12 au sens où chaque créature pourrait se dire maîtresse de l'univers⁴.

⁴ Cf. Montaigne, *Essais*, III, 13. « On échange un mot pour un autre mot, et souvent plus inconnu. Je sais mieux que c'est qu'homme que je ne sais que c'est animal, ou mortel, ou raisonnable. Pour satisfaire à un doute, ils m'en donnent trois : c'est la tête de l'hydre. Nous communiquons une question, on nous en redonne une ruchée. Comme nul événement et nulle forme ressemble entièrement à une autre, aussi ne diffère nulle de l'autre entièrement. Ingénieux mélange de nature. Si nos faces n'étaient semblables, on ne saurait discerner l'homme de la bête ; si elles n'étaient dissemblables, on ne saurait discerner l'homme de l'homme. Toutes choses se tiennent par quelque similitude, tout exemple cloche, et la relation qui se tire de l'expérience est toujours défailante et imparfaite ; on joint toutefois les comparaisons par quelque coin ».

Miroir ontologique – la zoophilie ou l'inceste animal, la question du désir métaphysique

— « Il n'existe pas d'espèce animale qui montre, fût-ce à l'état le plus rudimentaire, des signes d'esprit métaphysique ». « Il n'existe pas de race humaine qui ne montre pas, ne fût-ce qu'à l'état rudimentaire, des signes d'esprit métaphysique ». Ne serait-ce pas là une distinction décisive ?

— Mais, s'écria Lady Draper, n'est-ce pas un peu comme si on disait : « Il n'existe pas d'espèce animale qui aille chez le coiffeur. Il n'existe pas de race humaine qui n'aille, de façon ou d'autre, chez le coiffeur. Donc ce qui distingue l'homme de la bête, c'est qu'il va chez le coiffeur ? »

— Ce ne serait pas aussi idiot qu'il y paraît, dit Sir Arthur. Si l'on creusait un peu votre histoire de coiffeur, on y trouverait que l'homme prend soin de son apparence, la bête non. Autrement dit, on trouverait les idées de rite ou de beauté : idées, toutes les deux, très métaphysiques. Tout se ramène à ça, voyez-vous : que l'homme se pose des questions, que la bête ne s'en pose pas...

— Qu'en savons-nous ? dit Lady Draper.

— Disons : que l'homme paraît se poser des questions, que la bête ne le paraît pas... Ou encore, plus exactement : la présence de signes d'esprit métaphysique prouve que l'homme se pose des questions ; leur absence semble prouver que la bête ne s'en pose pas.

[...]

— Pour interroger, il faut être deux : celui qui interroge, celui qu'on interroge. Confondu avec la nature, l'animal ne peut l'interroger. Voilà, il me semble, le point que nous cherchons. L'animal fait un avec la nature. L'homme fait deux. Pour passer de l'inconscience passive à la conscience interrogative, il a fallu ce schisme, ce divorce, il a fallu cet arrachement. N'est-ce point la frontière justement ? Animal avant l'arrachement, homme après lui ? Des animaux dénaturés, voilà ce que nous sommes.

[...]

— Ça explique, dit Sir Arthur, que l'animal n'ait pas besoin de fables ni d'amulettes : il ignore sa propre ignorance. Tandis que l'esprit de l'homme, arraché, isolé de la nature, comment ne serait-il pas à l'instant plongé dans la nuit et dans l'épouvante ? Il se voit seul, abandonné, mortel, ignorant tout — unique animal sur terre « qui ne sait qu'une chose, c'est qu'il ne sait rien » — pas même ce qu'il est. Comment n'inventerait-il pas aussitôt des mythes : des dieux ou des esprits en réponse à cette ignorance, des fétiches et des gris-gris en réponse à cette impuissance ? N'est-ce pas l'absence même, chez l'animal, de ces inventions aberrantes qui nous prouve l'absence aussi de ces interrogations terrifiées ?

[...]

Sur le rapport de la commission Summer, le Parlement adopta, après divers amendements mineurs, les articles de la loi suivante :

Art. I. — L'homme se distingue de l'animal par son esprit religieux.

Art. II. — Les principaux signes d'esprit religieux sont, dans l'ordre décroissant : la foi en Dieu, la Science, l'Art et toutes leurs manifestations ; les religions ou philosophies diverses et toutes leurs manifestations ; le fétichisme, les totems et tabous, la magie, la sorcellerie et toutes leurs manifestations ; le cannibalisme rituel et ses manifestations.

Art. III. — Tout être animé qui montre un seul des signes mentionnés à l'article II est admis dans la communauté humaine, et sa personne est garantie sur tout le territoire du Commonwealth par les diverses stipulations figurant dans la dernière Déclaration des Droits de l'Homme.

Analyse – La zoophilie, ou « amour des animaux » pourrait s’entendre en plusieurs sens. Un premier sens qui renvoie à une forme d’affection pour les bêtes que peuvent éprouver les propriétaires d’animaux domestiques – il est possible de la nommer zoolâtrie. Un second sens renvoie à une forme de franchissement, par voie sexuelle, de la barrière de l’espèce – il est possible de la nommer zoérasie.

Les animaux dénaturés de Vercors pose précisément plusieurs questionnement qui touchent à la zoophilie. Le livre commence bel et bien par un cas de zoophilie qui dans la transgression cherche à aboutir à une définition de l’homme. Autrement dit, le désir de l’animal vise en vérité à définit un désir proprement humain à travers la figure d’un désir métaphysique. La confusion entre l’homme et l’animal que pourrait laisser croire la pratique zoophile au sens où il n’y aurait plus de distance entre l’homme et l’animal est donc repoussée. Il pourrait s’agir là d’ailleurs d’une critique d’une forme d’antispécisme qui dans sa cohérence pourrait mener à une forme de zoophilie comme zoérasie. Ainsi, si le spécisme désigne toute pratique discriminatoire en raison du critère d’espèce, il se dessine possiblement une double conséquence – à savoir l’extension du tabou du cannibalisme au sens où il ne faudrait plus manger d’animaux de la même manière qu’il ne faut pas manger d’humain, mais aussi l’extension de la sexualité à une sexualité antispéciste i.e. qui ouvre la possibilité de copuler avec les bêtes consentantes de la même manière qu’avec les humains consentants. Seulement, la question du consentement est un vrai problème car l’animal ne pouvant jamais exprimer son consentement, toute pratique sexuelle l’impliquant peut apparaître alors comme une agression sexuelle ou une exploitation sexuelle. L’animal se voit renvoyé au statut juridique d’un enfant avec qui tout acte sexuel est proscrit et où toute apparence de consentement ne serait que l’effet d’une forme de dressage.

Qui plus est, il est possible d’aborder aussi à travers la figure de l’animal domestique, une forme de co-évolution – que d’ailleurs Darwin décrit. « Nos races domestiques, écrit-il, manifestent, dans leurs structures ou dans leurs habitudes, une adaptation aux besoins de l’homme ou à ses fantaisies ». L’adaptation par voie de sélection a porté sur les caractères psychologiques aussi bien que morphologiques, i.e. que la sélection a pu accentuer la douceur, l’affection, aussi bien que la beauté physique. Ainsi, par exemple, le chien n’est le symbole de la fidélité qu’à travers une forme de sélection qui incarne la possibilité d’un amour infini pour son maître.

Miroir symbolique métaphysique – le paradigme de la tauromachie

Soucieux du salut des brebis du Seigneur confiées à Notre garde par un dessein de la Providence, et poussé par les obligations de Notre charge pastorale, Nous déployons de constants efforts pour préserver tous les fidèles de ce troupeau des maux imminents qui menacent les corps aussi bien que les âmes.

1. Assurément, la coutume détestable du duel introduite par le démon, en vue d’entraîner en même temps que la mort sanglante des corps la perte des âmes, a été condamnée en vertu d’un décret du Concile de Trente ; cependant, en de nombreuses villes et autres lieux, on ne cesse d’organiser des spectacles privés ou publics consistant en des courses de taureaux ou d’autres animaux sauvages destinées à faire exhibition de force et d’audace, courses qui occasionnent fréquemment des accidents mortels ou des mutilations, et sont un danger pour les âmes.

2. Pour Nous donc, considérant que ces spectacles où taureaux et bêtes sauvages sont poursuivis dans l’arène ou sur la place publique sont contraires à la piété et à la charité chrétiennes, et désireux d’abolir ces sanglants et honteux spectacles dignes des démons et non des hommes et d’assurer avec l’aide divine, dans la mesure du possible, le salut des âmes [...] Nous défendons et interdisons, en vertu de la présente constitution à jamais valable, sous peine d’excommunication ou d’anathème encourus ipso facto, de permettre qu’aient lieu dans leurs provinces, cités, terres, châteaux forts et localités, des spectacles de ce genre où l’on donne la chassa à des taureaux et à d’autres bêtes sauvages. Nous interdisons également aux soldats et aux autres personnes de se mesurer, à pied ou à cheval, dans ce genre de spectacle, avec les taureaux et les bêtes sauvages.

3. Et si quelqu'un vient à y trouver la mort, que la sépulture ecclésiastique lui soit refusée.

Bulle du Pape Pie V du 1er novembre 1567, *De salute Gregis*

Analyse – Lecture de Wolff sur la tauromachie. Symboliquement, le taureau représente la force brute et la corrida la lutte de l'homme contre la nature – une nature présente sans cesse en l'homme ou hors de l'homme. La corrida est ainsi la mise en scène de l'arrachement de l'homme à une naturalité première dont la bête resterait toujours prisonnière. L'émotion est alors une émotion d'abord esthétique à savoir l'assujettissement d'une force sauvage à la volonté de l'homme au sens où toréer signifie commander la course du taureau. Il s'agit en ce sens d'un art, i.e. de l'information d'une matière. Un célèbre matador, Paquirri, qui meurt tué par un taureau Avispado en 1984, écrit que le plaisir de la corrida pour le matador vient de ce qu'il « éduque les bêtes ». Le miroir qu'est symboliquement le spectacle de la corrida implique ainsi la possibilité d'une distance – un miroir édifiant qui à l'instar du stade symbolique du miroir constitue l'homme dans sa singularité.