

SEANCE THEOPHILE du 10 FEVRIER
Pasteure Béatrice CLERO-MAZIRE et Jean-Pierre CLERO

L'INTÉRÊT ÉTHIQUE ET RELIGIEUX D'UNE RÉFLEXION SUR L'ANIMAL

« ... pendant les brefs intervalles où notre espèce supporte notre travail de ruche, saisir l'essence de ce qu'elle fut et continue d'être, en-deçà de la pensée et au-delà de la société [...] dans le clin d'œil alourdi de patience, de sérénité et de pardon réciproque, qu'une entente involontaire permet parfois d'échanger avec un chat ».

Lévi-Strauss C., *Tristes Tropiques*, Plon, Paris, 1955, p. 497.

À quoi pourrait-il être utile de mêler, à des considérations éthiques touchant les hommes et qui, à ce titre et par définition, ne sont pas forcément les plus faciles à régler - puisque les problèmes éthiques surgissent précisément lorsque, dans des situations, nous rencontrons des difficultés majeures -, d'autres considérations concernant, cette fois, les animaux, lesquelles ne sont pas non plus faciles à démêler ; ne serait-ce que parce que la notion d'*animal* a des bords si larges que des êtres infiniment différents peuvent être classés dans leur catégorie ? Ces bords, étant évidemment plus larges que les limites de l'humanité qui comportent pourtant d'extraordinaires différences d'un homme à un autre, ne cherchons-nous pas ainsi à compliquer les choses plutôt qu'à les résoudre ?

L'interrogation sur l'utilité éthique de prendre en compte l'animal peut être à double sens : *en premier lieu*, avons-nous, nous autres humains, des devoirs envers les animaux, comme nous en avons entre nous autres hommes, quand bien même, à la différence de ces derniers, les premiers ne sauraient défendre leurs droits par eux-mêmes et nous obliger directement à quoi que ce soit ? *En second lieu*, les animaux, quelques-uns d'entre eux, du moins, sont-ils capables d'entretenir des relations éthiques ou morales, durables ou fugitives, avec nous autres humains ? La domesticité *paraît* évidemment, dans ce dernier cas, une aide, puisqu'elle crée une commensurabilité ; à moins qu'elle ne soit un inconvénient, voire l'inconvénient majeur, car peut-il y avoir des rapports éthiques et moraux avec des êtres dont l'infériorité à l'égard de leurs maîtres risque d'être l'obstacle décisif ? Même si notre époque n'est plus disposée à traiter l'animal comme une machine mécanique, à la façon dont le faisaient Descartes et ses partisans, un grand nombre d'auteurs de notre temps soulignent son déficit symbolique, qu'il prenne la forme d'une indigence de langage, celle d'une pauvreté dans l'image de soi, ou qu'il soit incapable d'associer intimement à la conscience qu'il a de lui-même la dimension de l'existence de l'autre, avec toutes les conséquences qui peuvent s'en suivre dans le comportement animal.

Mais, dira-t-on, pour élaborer une conduite morale ou éthique, il n'est pas besoin que les partenaires jouissent tous des mêmes disponibilités ou des mêmes capacités, du moins pas forcément au même degré. C'est peut-être même une caractéristique de l'éthique et de la morale de pouvoir et de savoir mettre entre parenthèses ces inégalités ou ces degrés d'inégalité. Les notions de *personne*, de *dignité*, par exemple ne sont-elles pas susceptibles de jouer un rôle dans des cas où les êtres humains que l'on traite grâce à elles ne sont pas capables d'en revendiquer l'usage par eux-mêmes, soit par handicap, soit par état pathologique plus ou moins transitoire, soit par un trop jeune âge, voire en raison d'un degré d'immaturité qui rend complètement impossible cette revendication ? On peut toutefois douter que ces notions de *personne*, de *dignité*, qui sont déjà si difficiles à mettre en place dans de nombreuses situations éthiques entre humains et ne font guère, mises en situations, qu'exacerber leurs contradictions, puissent trouver le moindre sens et la moindre valeur quand il s'agit des rapports de l'homme et de l'animal. D'ailleurs, ces notions ne sont-elles pas liées à celle d'*humanité* dont on peut se demander si elle a le moindre sens appliquée à l'animal. Si intelligents que soient un renard, un chien ou un chat, dans quelle aventure les lance-t-on lorsqu'on entreprend

de les traiter *humainement* ? S'il est une morale de ces animaux, n'est-elle pas celle de leurs espèces respectives¹, et n'est-ce pas les soumettre à la torture du lit de Procuste que de vouloir une commensurabilité humaine entre nous et eux ? On voit la difficulté : traiter humainement l'animal ne voudrait dire autre chose que : le traiter selon les critères de l'espèce humaine.

Étrange modernité qui, en faisant de l'homme le centre du monde dans une pensée humaniste, a petit à petit oublié la place prépondérante des animaux dans la pensée occidentale. L'espace du religieux le plus ancien est peuplé d'animaux. Les questions anthropologiques qui concernent la vie et la mort se sont exprimées dans des rites et la création d'espaces sacrés où les animaux côtoient les humains, mais avec une autorité qui les placent au-dessus des humains. Avant même qu'on écrive les grands textes fondateurs des religions du Proche Orient dans lesquels se sont développés le judaïsme ou le christianisme, les animaux ont été les sujets d'une réflexion particulière sur la vie sur terre. Les dieux, différents des humains, sont le plus souvent représentés par des animaux ayant des pouvoirs particuliers ou par des êtres hybrides où l'animal apporte sa part d'excellence à l'homme. Les dieux El et Baal sont représentés par le taureau adulte pour El et le taurillon pour Baal, Dieu de l'orage. Le veau d'or dont parle la Bible (Exode 33 : 7-11) n'est pas une idole sans consistance, mais la divinité la plus importante en Canaan. Le culte des baalîm est le culte concurrent de celui de YHWH. C'est la puissance du taureau et le grondement des troupeaux qui donnent la représentation la plus fidèle de ce que pourrait être la puissance d'un dieu.

La langue des hébreux le dit elle-même : l'animal se dit tantôt : *nefesh aye*, être vivant ayant reçu le souffle divin (*nefesh*) qui l'anime, tantôt : *béhemah*, Le lieu du grondement, la bête qui gronde et ne parle pas comme l'homme. Dans ce mot tiré de la racine *hemeh*, gronder, on reconnaît le fameux *béhémot*, bête dont Dieu dit à Job : « je j'ai fait comme toi » (Job 40, 15 à 24).

La représentation animale du Baal n'empêche pas les autres représentations du même dieu en version humaine, ce qui rend la question particulièrement intéressante pour notre propos éthique, puisque l'animal et l'humain se retrouvent convoqués dans une réelle égalité pour parler des forces qui dépassent la maîtrise des êtres vivants soumis aux limites que sont la naissance et de la mort. L'animal et l'homme sont les deux expressions d'un même défi pour le vivant : habiter la terre et y survivre. Les forces naturelles difficiles à prévoir, comme les inondations, les sècheresses, les tremblements de terre ou les forces volcaniques relèvent de cette force énorme du taureau, quand les guerres, les invasions et les révoltes, elles, relèvent de du dieu anthropomorphe régnant sur son trône. Aléas naturels et contingences politiques sont ensemble illustrées par l'animal et l'humain.

On peut imaginer le lien vital qui unissait les populations des sociétés archaïques à leur troupeaux constitués en domestiquant les animaux d'abord sauvages autour d'eux et la fascination que ceux-ci exerçaient sur eux, en voyant la place que ces êtres vivants différents mais égaux en importance par rapport aux humains, avaient dans leur imaginaire cosmologique.

L'humanisme est ambigu et il peut même, sous des traits favorables à l'animal, se montrer dogmatique. On pourrait se demander si, par-delà la notion d'*humanité* dont l'attribution à l'animal fait envisager tant de problèmes, et dont nous savons qu'elle ne va pas sans poser de problèmes, même appliquée aux morales et aux éthiques humaines, nous n'aurions pas intérêt à développer la notion de *cheminement individuel* dont chaque vivant, qu'il appartienne à une espèce ou à une autre, ne peut faire autrement que de devoir s'accommoder tant qu'il vit sur un fragment de la scène du monde ou dans une suite d'encastements de scènes les unes dans les autres en un indéfini scénage.

¹ N'est-ce pas ce que suggère Hume lorsqu'il dit : « Les pouvoirs de l'être humain, considéré seulement en cette vie, n'excèdent pas plus ses besoins que les pouvoirs des renards ou des lièvres n'excèdent leurs propres besoins et leur durée d'existence (« De l'immortalité de l'âme », in : *Histoire naturelle de la religion*, [HNR], Vrin, Paris, p. 109) ?

En lisant la description du Leviathan dans le Livre de Job, on reconnaît le crocodile qui a ses propres voies et semble n'avoir besoin de rien pour survivre dans son milieu et dessiner sa propre voie. Invulnérable, il règne sans le concours des humains et semble même résister aux forces physiques les plus énormes comme les crues des fleuves. Et surtout, il n'a pas de maître sur la terre. (Job 41 : 21-25)

Il a sous lui des pointes aiguës,
Une herse qu'il traîne sur la boue.
Il fait bouillonner les profondeurs comme une marmite,
Il change la mer en un vase à parfum.
Il laisse derrière lui un sentier lumineux ;
L'abîme devient comme les cheveux blancs d'un vieillard.
Sur la terre il n'a pas de maître ;
Il a été fait sans terreur.
Il regarde tout ce qui est élevé,
Il est le roi des plus fiers animaux.

Cette proposition de *cheminement individuel* n'est pas sans étrangeté car elle semble faire appel à une notion que les philosophes ont parfois utilisée non pas pour se tenir en-deçà des grandes notions trop abstraites de *personne*, de *personnalité*, etc., mais pour aller bien au-delà d'elles et peut-être pour constituer ainsi, avec l'animal, une commensurabilité, nécessaire à l'éthique, mais qui échappe aux fourches caudines de l'humanisme. Nous voudrions montrer que, si éthique il y a entre les animaux, entre les hommes et les animaux, elle ne peut passer que par les rapports interindividuels ou par ceux de groupes à groupes, de tailles très différentes.

Le problème est de savoir si l'on peut faire une morale en ne sacrifiant pas à l'idée d'*humanité*, à la différence de Kant, Comte, Freud, Sartre, qui - non sans ambiguïté - nous ont habitués à la penser et à la traiter comme radicalement liée à l'humanité. L'introduction de l'animal ne permet-elle pas de limiter la portée que l'*humanité* est censée jouer en éthique ?

On aura sans doute reconnu au passage - quoique nous ne les ayons ni nommés ni illustrés - bien d'autres philosophes, voire des familles ou des filiations de philosophes et de penseurs. Bien sûr, il s'agit non pas de les analyser tous et toutes ; mais de repérer entre eux, entre elles, certaines arborescences dont les divisions, branchages et rameaux, sont souvent assez inattendus dès lors qu'il s'agit de philosophie de l'animal, soit parce que leurs fruits déçoivent, soit parce que leur voisinage surprend et c'est bien sur ces dernières que nous nous arrêterons et porterons le plus d'attention.

Dans la sphère du religieux, le point de vue divin, au-delà de tout vivant terrestre permet sans doute de sortir d'une éthique purement humaniste et de comprendre l'animal comme un être vivant partageant la terre avec l'humain. Si la Genèse donne un ascendant certain aux êtres humains sur les animaux et les bestioles que Dieu place sur la terre lors de la création (Genèse 1:26-31), d'autres textes bibliques montrent une telle admiration pour le vivant dans sa pluralité, sa beauté, sa variété et son adaptation extraordinaire au milieu, qu'ils en tirent un enseignement, une sagesse, pour apprendre à l'être humain à vivre. Hors des textes bibliques, les bestiaires des religions occidentales font même des animaux des schèmes pour la morale, non comme dans les fables qui humanisent les animaux, mais comme si les vivants qui peuplent la terre racontaient une spiritualité propre à élever les êtres humains aux mystères que connaîtraient déjà les animaux, plus proches du divin qu'eux. La supériorité de l'être humain est sans cesse questionnée par la présence des animaux et leurs qualités intrinsèques.

I. Commençons par inspecter la filière cartésienne, linguistique - Benveniste, par exemple - et lacanienne qui ostracise l'animal de la sphère éthique.

Cette filière, qui prend le contrepied des *Essais* de Montaigne², se résume en un simple mot d'ordre : *l'animal ne parle pas*. Dès lors, n'accédant pas au langage, si ce n'est par bribes et dans le seul cadre de la domesticité, il ne parvient à aucune *agency*, agentivité morale, sauf en de rares brèches sans lendemain ; ce qui le relègue à une indépassable passivité laquelle le disqualifie dès lors que l'on prétend qu'il puisse jouer quelque rôle éthique ou moral que ce soit, voire bénéficier de quelque attention éthique que ce soit³. Ce n'est pas que Lacan ne parle jamais de l'animal : le *Séminaire* est émaillé de remarques sur l'animal qui prend la figure, hétéroclite et presque échappée de quelque fable, de l'abeille, du crabe, du chien, plutôt domestique - qui fait penser, grâce à l'allusion à ce dernier, que Lacan a peut-être lu la page de *L'idiot de la famille* sur laquelle nous terminerons⁴. Mais ces fréquentes variations n'aboutissent jamais qu'au mépris sans appel de l'animal du point de vue de l'agentivité morale. L'animal n'a pas d'image de soi⁵ ; il ne se reconnaît pas dans le miroir comme le fait le petit enfant avant d'accéder à la parole, quand il se réunifie à partir de son état éparé dans lequel il est né prématurément, si l'on ose dire⁶. L'animal n'a pas eu la chance de naître dans un état de grande imperfection comme son homologue humain ; son adaptation relativement meilleure au départ lui devient son plus lourd handicap pour être l'auteur de sa propre existence.

Lacan ne cite guère Rousseau, Kant et Fichte, mais il est clair que c'est dans leur sillage qu'il répète, avec un dogmatisme qui s'épargne la peine de la preuve, tant il compte d'autorités de son côté, que l'homme n'est rien initialement, qu'il doit devenir tout ce qu'il est⁷ ; que c'est parce que la nature

² « Il nous faut remarquer la parité qui est entre nous : Nous avons quelque moyenne intelligence de leurs sens, aussi ont les bestes des nostres, environ à mesme mesure. Elles nous flattent, nous menacent, et nous requièrent : et nous elles. [...] Au demeurant nous découvrons bien évidemment, qu'entre elles il y a une pleine et entière communication, et qu'elles s'entendent, non seulement celles de mesme espèce, mais aussi d'espèces diverses. [Et quand elles ne communiquent pas par la voix], leurs mouvemens discourent et traictent. » (Les Essais, L. II, Chap. XII, Apologie de Raimond de Sebonde).

³ Si l'animal peut être tenu pour une machine, peu importe que nous l'épuisions à des tâches dont nous avons besoin. L'utilisation sans limites de ses forces est comme l'utilisation d'une montre, jusqu'à ce qu'elle s'use et se casse. Ce point a été particulièrement souligné par Schopenhauer qui s'émeut du franchissement des limites en particulier « à l'égard des bêtes de somme et des chiens de chasse ». Il salue l'action des « sociétés protectrices des animaux s'appliquent fort bien à faire observer », sinon un droit des animaux, du moins « la limite de l'usage que l'homme peut faire, sans injustice, de leur force ». Et il ajoute opportunément : « Le droit de l'homme ne s'étend pas non plus, à mon sens, jusqu'à celui de faire des vivisections, principalement sur les animaux supérieurs » (p. 1621).

⁴ Dans sa Leçon du 11 juin 1974, soit trois ans après la parution de *L'idiot de la famille* que nous allons citer, Lacan écrit : « Bien sûr, nous pouvons projeter comme ça, sur les animaux, ces sentiments. Je vous ferai remarquer seulement que si nous pouvons [projeter sur les animaux les termes d'] « empêchement », « émoi », « embarras », c'est uniquement sur des animaux domestiques que nous [le pouvons et que, si nous pouvons] dire qu'un chien a été ému, embarrassé ou empêché par quelque chose, c'est dans la mesure où il est dans le champ de ces schèmes, et cela par notre intermédiaire » (p. 6). Il nous a fallu redresser cette phrase prononcée oralement de façon défailante sur le plan syntaxique. [Par souci d'uniformisation de nos citations, nous nous sommes servis de la version, facile d'accès sur Internet, que l'on trouve à l'adresse <https://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l/>, en donnant la date de la leçon et le numéro de la page du manuscrit mis à la disposition du public].

⁵ *Le Séminaire*, 2 février 1966, p. 20.

⁶ *Le Séminaire*, 5 juin 1963, p. 9 ; 11 mars 1975, p. 3.

⁷ Dans son livre, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, A. Philonenko écrit que « c'est en 1796 que Fichte atteindra l'expression la plus juste de sa pensée philosophique en caractérisant ainsi l'homme, sujet de l'histoire : « Tout animal est ce qu'il est », possédant l'essence qui détermine son existence, tandis que l'homme, seul, « originairement n'est rien » et doit, dans le mouvement de son existence, construire son essence » (Vrin, Paris, 1968, p. 101). Quant à Rousseau, il n'hésite pas à défendre l'idée d'un instinct chez les animaux, lequel leur conférerait jusqu'à leurs idées morales : « Tous les chiens du monde font à peu près la même chose dans le même cas et je ne dis rien ici que chacun ne puisse vérifier. Que les philosophes, qui rejettent si dédaigneusement l'instinct, veuillent bien expliquer ce fait par le seul jeu des sensations et des connaissances qu'elles nous font acquérir ; qu'ils l'expliquent d'une manière satisfaisante pour tout homme sensé ; alors je n'aurai plus rien à dire, et je ne parlerai plus d'*instinct* » (Rousseau J.-J., *Émile ou de l'éducation*, GF-Flammarion, Paris, 1966, p. 373). Kant reprendra cette idée de Rousseau, en la radicalisant, si l'on peut dire, car, pour se défendre, l'homme ne possède ni cornes, ni griffes, ni crocs, mais seulement

ne l'a pas mis d'entrée de jeu sur des rails qu'il peut s'élever à la moralité et envisager, décider et vouloir être l'existant qu'il ambitionne d'être. Ce qui le place dans un rapport d'emblée très différent de celui de l'animal à l'égard de son corps comme à l'égard du corps de l'autre⁸. Il ne saurait s'agir pour l'animal, éprouvât-il du plaisir et du déplaisir ou de la douleur, de sentir son corps par le corps de l'autre. L'animalité ne connaît pas la sexualité, mais la seule reproduction⁹.

L'animal n'est que son absence d'homme ; son moins d'humanité, son détriment d'humanité. Par petites touches, se trouve peint un être qui se définit par un manque qui n'est pas même le sien. Cette image a sa vengeance puisque, s'il est un axe central du lacanisme, c'est bien de vouloir être un antihumanisme - et de l'être, après tout, pourquoi pas, légitimement - ; or sa conception de l'animal le ramène à une confrontation à l'« homme » dont on croyait sa conception de l'inconscient entièrement délivrée. On aurait pu s'attendre chez Lacan à plus de prudence dans la réflexion sur l'animal : ce n'est pas le cas et ce qu'il en dit, loin de contribuer à promouvoir l'essentiel de sa doctrine, la tirerait plutôt dans un sens qui l'encombre et l'embarrasse.

L'animal, même dénué du langage humain, est un signe pour élever l'humain à la spiritualité

La théologie chrétienne, qui promeut une incarnation de la Parole divine dans la personne de Jésus-Christ, ne reconnaît pas l'absence de parole chez les animaux comme une raison suffisante pour ne leur prêter aucune valeur d'émulation, ni de réalisation de soi. Au contraire, l'animal constitue même un signe pour qui veut s'élever au niveau des choses spirituelles. Saint Augustin définit le signe ainsi : « Un signe est en effet une chose qui, en plus de l'impression qu'elle produit sur les sens, fait venir d'elle-même, une autre idée à la pensée [...]. Les signes naturels sont ceux qui, sans intention ni désir de signifier, font connaître, d'eux-mêmes, quelque chose d'autre, en plus de ce qu'ils sont eux-mêmes. » On comprend ici comment les animaux et leur comportement peuvent être érigés au rang de langage signifiant pour l'homme.

Dans *Le physiologue*, premier bestiaire chrétien composé au II^e siècle après Jésus-Christ, c'est-à-dire en plein christianisme naissant ; alors que les disciples de Jésus cherchaient comment théoriser leur foi et élaborer une catéchèse propre à élever les Juifs convertis et les païens sur le point de l'être ; on peut lire en introduction : « *Sur les natures et les dispositions des animaux, et comment celles-ci, de sensibles qu'elles sont, sont transformées en spirituelles, et comme, à partir de la nature des animaux, Le Physiologue rend manifeste et fait comprendre l'économie de l'incarnation de notre Seigneur, Dieu et sauveur Jésus-Christ.* » Physiologos, *Le bestiaire des bestiaires*, texte traduit et commenté par Arnaud Zucker, éd Jérôme Millon, 2005. À travers presque soixante-dix notices d'animaux et de chimères, *Le Physiologue*, ou le naturaliste, utilise ce que la littérature païenne connaît de ce qu'il appelle la nature animale comme point d'appui à une reformulation chrétienne qui est comme son adaptation spirituelle. L'animal y est érigé en modèle, en parabole vivante. Les bestiaires qui s'inspireront de ce premier recueil sont tous des livres de théologie, qui placent l'animal à une place particulière de signe adressé à l'humain.

Dans le *Manuel pour mon fils*, daté du IX^e siècle et inspiré du *Physiologue*, Dhuoda écrit : « Sache qu'il est écrit : « *parle à la terre et elle te répondra ; interroge les bêtes de somme et elles*

des mains : "La nature semble même s'être ici complue à sa plus grande économie, et avoir mesuré sa dotation animale au plus court et au plus juste en fonction des besoins les plus pressants d'une existence à ses débuts » ; le laissant assumer par lui-même sa perfectibilité.

⁸ Lacan reconnaît une certaine jouissance phallique du corps chez l'animal ; mais, « chez l'animal, il nous faut bien constater que la jouissance phallique, quelle qu'elle soit, n'a pas la même prévalence, n'a pas le même poids [...] en quelque sorte d'opposition qu'il a au regard de la jouissance en tant que deux corps jouissent l'un de l'autre, c'est là qu'est la faille par où s'abîme, si l'on peut dire, dans l'expérience analytique, tout ce qui s'ordonne de l'amour » (21 mai 1974, p. 9)

⁹ *Le Séminaire*, Leçon du 11 mars 1975, p. 5.

t'instruiront ; les oiseaux du ciel, ils te guideront, les poissons de la mer, ils te raconteront (Job 12 : 7) il y a là une signification fort utile ». Duhoda, *Manuel pour mon fils*, III, 10, 124.

Si l'animal n'est pas doué de parole, il est utile à l'homme par ce qu'il peut lui enseigner de spirituel, comme il est écrit dans le bestiaire de Pierre de Beauvais : « *L'ensemble des créatures que Dieu plaça sur terre, Dieu les créa pour l'homme et afin que celui-ci prenne chez elles des exemples de croyance religieuse et de foi. Ce qui est dit ici, doit servir en premier lieu à la compréhension des Écritures saintes.* »

Prenons un exemple du *Physiologue* : 35 C la colombe. « *Car lorsque les colombes se voient privées de leur petits elles ne cherchent pas à faire du mal à ceux qui en sont responsables, mais elles se mettent en tête de refaire un autre nid dans lequel elles puissent pondre et projeter de faire de nouveaux petits. C'est aussi à quoi nous appelle le Seigneur , nous engageant à nous montrer inoffensifs à l'égard de tous, et à ne pas chercher à faire du mal ou à nous venger si on nous prive, mais au contraire à accueillir avec joie tout ce qui nous advient.* »

II. La lignée kantienne est, curieusement, quoique partiellement, voisine de celle de P. Singer, même si ce dernier se revendique de l'utilitarisme benthamien

Ce qui est remarquable dans l'approche kantienne de l'animal du point de vue éthique, c'est qu'elle n'est pas fondée sur un prétendu savoir des infériorités animales par rapport à l'homme pour ce qui est de l'intelligence, de l'habileté, du déploiement de la force. Chaque espèce et presque chaque individu s'efforce de compenser à sa façon les déficits dont elle/il fait l'épreuve ou l'expérience dans les secteurs d'activité dont elle/il estime devoir être performant pour continuer à vivre, assurer ses conditions d'existence, voire les améliorer. En ce sens, chaque espèce, chaque individu, est à sa façon rationnel(le) et doit l'être puisqu'il s'agit d'insérer son existence dans un univers où chaque être a la charge d'insérer la sienne aux mêmes conditions qui sont celles de gêner le moins possible l'existence des autres êtres ou de rendre du moins compossible son existence avec celle des autres. En ce sens, pour une des parties de la morale qui n'est pas la plus négligeable, nous convenons avec les animaux d'un monde qui les inclut dans nos façons d'être et qui nous inclut dans leurs façons d'être. Dans la première formulation de sa morale, Kant ne fait pas la moindre allusion à notre humanité pour sa constitution.

On pourrait objecter que la rationalité est plus cultivée, de niveau incomparablement plus élevé, chez l'homme que chez n'importe quel autre animal. Mais la morale ne s'attache pas à ces « plus » et, s'ils ont un sens pour parler de degrés de rationalité, ils doivent se tourner à l'avantage de tous nos partenaires rationnels que les animaux sont aussi¹⁰. Après tout, dès qu'un être est assez intelligent pour comprendre que son intérêt passe par l'intérêt de l'autre, il déploie suffisamment d'intelligence pour être acteur en morale et en éthique. À coup sûr, notre devoir n'est pas directement proportionnel à l'infériorité de l'autre être dans sa production de rationalité ; l'autre, fût-il insuffisant à cet égard, ne mérite pas d'être plus mal traité que quelqu'un qui serait mieux pourvu de rationalité. Kant, qui rappelle ici une idée que l'on trouve dans les *Essais* de Montaigne¹¹, va jusqu'à suggérer l'idée que le mauvais traitement par un homme de l'animal - cruauté gratuite envers lui, négligence de ses besoins s'il vient à souffrir de la soif ou de la faim, perversité à son égard - serait un mauvais présage du degré d'éthicité de la conduite d'un tel homme à l'égard de ses propres congénères. On le voit : l'éthique ou la morale ne consiste pas, selon Kant, à reconnaître et à respecter l'animal comme animal mais à le considérer comme un être rationnel qui poursuit ses propres fins, celles que j'ai moi-même à considérer et à prendre en compte dans mon action ; non pas pour les connaître parfaitement

¹⁰ Ni Hume, ni Kant, ni Bentham ne le nient.

¹¹ Montaigne allait même plus loin et se demandait s' « il n'y a[vait] pas un certain respect, qui nous attache, et un général devoir d'humanité, non aux bestes seulement, qui ont vie et sentiment, mais aux arbres mesmes et aux plantes » (*Les Essais*, II, chap. XI, La cruauté).

mais juste assez pour apprécier leur compatibilité avec les nôtres. Kant a pu parler lui-même d'éthicité *indirecte* de notre rapport aux animaux¹².

Singer, de ce point de vue, est allé plus loin dans la même direction. Il propose de mettre complètement entre parenthèses la diversité et la hiérarchie des degrés de rationalité de ceux qui en manifestent et de traiter l'animal, du point de vue moral, aussi également que l'on traite les autres hommes, fussent-ils déficients du point de vue de la rationalité. Il y a morale parce que, précisément, on ne fait pas intervenir dans notre conduite à l'égard d'un partenaire des degrés quelconques de ses capacités, des dons, des potentialités, etc. dont il est pourvu ou dépourvu). Quand un être humain a perdu conscience, on ne l'en traite pas moins comme s'il l'avait conservée ; un être stupide ou inconscient, qui n'a jamais eu conscience et encore moins conscience de soi, n'en est pas moins un être digne d'être respecté *comme s'il* était un être rationnel au même titre que ceux qui le sont effectivement. Un être qui requiert des soins est sous quelque rapport un être diminué ; mais il serait aberrant et profondément immoral que le soignant ne le fasse pas profiter de traitements produits par la science médicale, encore que ce patient n'ait aucune connaissance du bénéfice qu'il en reçoit. Singer propose que l'on traite les animaux de la même façon dès lors que l'on décide d'avoir à leur égard une attitude morale : « Si posséder un degré plus élevé d'intelligence n'autorise aucun humain à utiliser un autre humain à ses propres fins, comment cette possession autoriserait-elle les humains à explorer les non-humains ? »¹³.

On s'étonnera de voir l'argument du handicap, qu'il soit acquis par un accident ou inné - si je puis dire - devenir le nerf d'une proposition de valeur universelle. Adresse-t-on le même respect à l'être handicapé et à l'être conscient d'être dans un rapport contractuel avec ses partenaires ? N'abusons-nous pas d'un mot qui ne recouvre plus le même contenu ?

On s'étonnera plus encore de voir Singer classé, comme nous l'avons fait, parmi les kantien, alors que ses positions sont délibérément utilitaristes. Sans doute place-t-il, au fondement de sa doctrine, que les animaux sont, comme nous, susceptibles de plaisirs et de douleurs, qu'ils construisent à partir de là des superstructures - des prévisions de plaisirs et de douleurs, des souvenirs des uns et des autres, des échafaudages et des planifications - ; mais, pour édifier un point de vue moral à leur égard, la grossièreté ou le raffinement des superstructures doivent être mis entre parenthèses puisqu'ils feraient entrer, si on en tenait compte, une conditionnalité dans un principe moral qui est nécessairement inconditionnel. Singer a raison sur un point décisif qu'il partage avec Kant : c'est que *tenir pour égal* n'est pas *être égal* par je ne sais quel coup de baguette magique ; ce

¹² « Quand les actions des animaux offrent une analogie avec les actions humaines et paraissent découler des mêmes principes, nous avons donc des devoirs envers ces êtres, en tant que, par-là, nous favorisons l'accomplissement des devoirs correspondants que nous avons envers l'humanité. Celui qui abat son chien parce qu'il ne lui est plus d'aucune utilité et ne lui rapporte même pas ce qu'il faut pour le nourrir, n'enfreint pas en vérité le devoir qu'il a envers son chien, puisque celui-ci est incapable de jugement, mais il commet un acte qui entre en conflit avec le sentiment d'humanité et de bienveillance, auquel il lui faut pourtant donner suite, en vertu des devoirs qu'il a envers l'humanité. S'il ne veut pas étouffer en lui ces qualités, il doit déjà s'exercer à la bonté de cœur envers les animaux, car l'homme qui est déjà cruel envers eux est aussi endurci avec les hommes. On peut déjà juger du cœur d'un homme au traitement qu'il réserve aux animaux. [...] Nos devoirs envers les animaux sont donc des devoirs indirects envers l'humanité » (Kant E., *Leçons d'éthique*, 1775-1780, tr. fr. L. Langlois (revue), Le Livre de Poche, 1997, p. 391-393). On trouve à peu près les mêmes considérations dans la *Métaphysique des mœurs* lorsque Kant note que la « reconnaissance pour les services longtemps rendus par un vieux cheval ou un vieux chien (comme s'ils étaient des personnes de la maison) appartient *indirectement* aux devoirs de l'homme, à savoir au devoir conçu en *considération* de ces animaux, mais cette reconnaissance, envisagée *directement*, n'est jamais qu'un devoir de l'homme envers lui-même » (Kant E., *Métaphysique des mœurs*, 1797, II, *Doctrine de la vertu*, Chapitre épisodique : de l'amphibologie des concepts moraux de la réflexion, § 17, tr. fr. Alain Renaut). On notera ici la proximité de l'attitude de Kant et de celle de Montaigne qui écrit, dans le L. II des *Essais* (Chap. XI) : « Les naturels sanguinaires à l'endroit des bestes, tesmoignent une propension naturelle à la cruauté ».

¹³ Singer P., « All animals are equal », in *Applied Ethics*, éd. P. Singer, Oxford University Press, p. 220-221. C'est dans l'évidente réponse à cette question que Singer voit « le principe d'égalité de considération des intérêts » ?

n'est même pas non plus : *rendre* égal - ce qui serait tout aussi miraculeux -. C'est donner des chances pour être égal - chances qu'on n'aurait à coup sûr pas si on ne les mettait pas en œuvre. Et, chez Kant cette affirmation morale de l'égalité tient compte du fait que chacun n'a pas les mêmes avantages que les autres et que l'action morale a pour sens de créer une humanité riche et diverse en tenant compte de cette pluralité d'avantages plutôt qu'en la niant ou en l'empêchant.

Car on pourrait se demander si l'inconditionnalité, qui consiste à considérer tous les vivants de la même façon sans prendre en compte leur diversité, n'est pas affirmée de la façon la plus abstraite qui soit si ce n'est pas de la manière la plus provocatrice possible. Ce que nous avons appelé le « kantisme » de Singer est asséné en rupture avec le benthamisme affiché au départ. Du moins n'est-il pas sûr que le kantisme et le benthamisme fasse bon ménage dans la même doctrine. Si l'animal est un être de plaisirs et de douleurs, s'il est sensible aux siens comme à ceux qu'il adresse aux autres, fût-ce dans son intérêt propre - mais la plupart des hommes vivent-ils sur un autre pied ? -, s'il produit ses propres constructions à partir de ses plaisirs et de ses douleurs qui, encore une fois, comprennent ceux et celles des autres, alors pourquoi se mettrait-on à tirer un trait de plume sur ces affects et leurs superstructures pour se faire l'apôtre d'une sorte d'égalitarisme aveugle à toutes différences ? Le plaisir et la douleur d'un animal, de tel animal, ne sont pas moins énigmatiques que ceux d'un homme, de tel homme, à un moment donné : puisqu'il est possible d'en faire partir une morale, pourquoi installer une rupture qui les nie précisément au moment où ils devraient être élaborés, super-structurés ?

C'est, nous paraît-il, la supériorité de la méthode existentielle proposée par T. Regan à titre d'attitude morale à l'égard des animaux, laquelle ne serait pas différente de celle que nous avons à l'égard des hommes ; car s'il est une conception éthique et morale qui s'enfuit loin dans les abstractions au point de faire violence aux événements et aux êtres individuels, il semble qu'il y en ait une autre qui part de ces singularités et de ces individualités, qui n'entend pas priver l'universalité de ces points de départ dans le singulier et qui ne devrait s'en départir à aucun moment de son devenir. Il est une barbarie morale - une rudesse plutôt peut-être - laquelle d'ailleurs ne saurait être attribuée à Kant¹⁴ - qui se sert de l'universel pour nier l'extrême pointe de l'individuel ; nous croyons, pour notre part, à une morale qui s'appuie sur l'extrême improbabilité de l'individuel et qui trouve son universalité dans l'extrême pointe de l'individualité plutôt que dans sa rectification - dans tous les sens du terme -. L'extrême individualisation, par la diversité maximale qu'elle enseigne à tous, loin de tout envol vers les abstractions où se poudroie toute singularité, non seulement ne tourne pas le dos à l'universalité vraie, mais elle en donne la clé.

On pourrait se demander, à rebours, si cette humanisation de l'animal par le biais de la valeur d'*égalité*, n'amoindrit pas l'animal en gommant la singularité de sa vie, en ne faisant aucun cas de l'étrangeté de sa vie.

Dans la Bible, les animaux ont des droits et tout n'est pas permis à leur égard.

Dans le livre de l'Exode, on peut lire : « *s'il t'arrive de voir le bœuf de ton ennemi ou son âne égaré, tu le lui ramèneras. Lorsque tu vois l'âne de ton ennemi se coucher sous sa charge, tu ne l'abandonneras pas ; tu l'aideras à le décharger.* » (Exode 23 : 4) Ici, l'idée est que la condition de l'animal prime sur les antagonismes que les humains peuvent avoir entre eux. L'animal ne peut être réduit à un objet de vengeance contre son ennemi. Les mauvais traitements à l'égard des animaux sont condamnés et la fable de l'ânesse de Balaam le met en relief dans le Livre des Nombres. Balaam est sur son ânesse et un ange du Seigneur apparaît sur le chemin. Mais seule l'ânesse voit l'ange et

¹⁴ Kant admet, en morale, que nous avons, les uns et les autres, des dispositions naturelles très diverses et que nous avons le devoir de les cultiver : « Or il y a dans l'humanité des dispositions à une perfection plus grande, qui font partie de la nature à l'égard de l'humanité dans le sujet que nous sommes ; négliger ces dispositions, cela pourrait bien, à la rigueur, être compatible avec la conservation de l'humanité comme fin en soi, mais non avec l'accomplissement de cette fin ».

s'arrête ou s'en détourne, provoquant la colère de Balaam qui la frappe à plusieurs reprises. Alors, l'ânesse se met à parler et dit à son maître : « *Que t'ai-je fait pour que tu m'aies frappée par trois fois ? (...) Ne suis-je pas ton ânesse, celle que tu as montée de tout temps jusqu'à ce jour ? Ai-je l'habitude d'agir ainsi envers toi ?* » (Nombres 22 : 28) L'ânesse ici rappelle le pacte tacite qui lie l'animal domestique et le maître qui a besoin de lui. Frapper l'animal revient à rompre ce pacte.

Dans le livre de l'Exode, le sabbat, jour de repos consacré à Dieu est partagé avec la bête de somme : « *Pendant six jours, tu feras ton travail. Mais le septième jour tu feras sabbat, afin que ton bœuf et ton âne puissent se reposer, que le fils de ta servante et l'immigré puissent reprendre haleine* ». (Exode 23 : 12) L'animal, ici, est cité avant les esclaves comme partenaire du sabbat.

III. Cette *Entfremdung*, cette étrangeté de l'animal, cet être radicalement autre par rapport aux hommes et à tous les autres animaux ne sont-ils pas l'indice d'une conduite de vie singulière, aussi singulière que peut être celle d'un être individuel chez Leibniz ? Esquissons la conception de T. Regan (1938-2017)

La conception qui égalise le traitement de l'homme et celui des animaux ne fait qu'humaniser outrancièrement nos rapports avec les animaux auprès desquels on ne recueille plus aucune espèce d'enseignement éthique - celle que T. Regan nous demande précisément de cultiver.

Mais, pour envisager cette conception que l'on trouve chez T. Regan qui insiste sur l'extrême individualité de toute vie et qui lui accorde une valeur dans l'extrême écart que toute vie tente par rapport aux autres, il nous faut repartir à nouveau de Kant et montrer, en nous penchant cette fois sur la seconde formulation de l'impératif catégorique, que son utilisation de la notion d'*humanité* est insuffisante voire dangereuse pour la première formulation, comme l'est aussi celle de la *personne* qui l'accompagne. L'impératif, ainsi formulé, demande en effet que l'on tienne l'humanité en sa personne comme en celle d'autrui non seulement comme un moyen mais toujours en même temps comme une fin¹⁵. On pourrait s'attendre, en guise d'explication, à une distinction nette entre l'humanité prise comme une sorte d'idéal et le fait, constatable empiriquement, d'être homme en appartenant à la même espèce. Or on trouve un glissement sur l'essentiel. Kant explique en effet que celui qui se suicide raye évidemment l'existence d'un homme, celui que je suis, de l'ensemble des existants humains. Mais est-ce bien de cette humanité dont il est besoin en morale ? L'argument ne serait pas d'un très grand sérieux : ne buterions-nous pas, en prenant les choses ainsi, sur l'argument du philosophe D. Hume qui, pour justifier le suicide, soulignait que la suppression d'un homme de la surface de la terre n'est pas tellement plus importante que celle d'une huître ?¹⁶ Ce qu'il faudrait expliquer, c'est en quoi l'universalité de l'humanité est une notion différente de celle de la généralité numérique de « tous les hommes ». Or on peut douter que Kant, pour condamner le suicide, prenne ce chemin, qu'il fasse apparaître cette distinction assez nettement car il fait valoir que, « en premier lieu, selon le concept du devoir nécessaire envers soi-même, celui qui songe à se suicider se demandera si son action peut s'accorder avec l'idée de l'humanité comme fin en soi. Si, pour échapper à une situation pénible, il se détruit lui-même, il se sert d'une personne, uniquement comme d'un moyen destiné à maintenir une situation supportable jusqu'à la fin de la vie. Mais l'homme n'est pas une chose ; il n'est pas par conséquent un objet qui puisse être traité simplement comme un moyen ; mais il doit dans toutes ses actions être toujours considéré comme une fin en soi. Ainsi je ne puis

¹⁵ On notera au passage que Sartre, dans *L'existentialisme est un humanisme*, ne s'embarrasse pas d'une citation complète de la formule et laisse complètement l'*humanité* de côté en la remplaçant par « les autres » qui ne doivent pas être de simples objets mais des fins. Le « en soi » des fins le gêne aussi. « La morale kantienne dit : ne traitez jamais les autres comme moyen mais comme fin. Très bien » ... mais c'est un dévoiement. Il retrouvera la difficulté à la fin de sa conférence, sans se référer à Kant, mais sans non plus s'en expliquer davantage.

¹⁶ « Mais la vie de l'homme n'est pas d'une importance plus grande pour l'univers que celle d'une huître » (« Du suicide », in *Histoire naturelle de la religion* (HNR), p. 119).

disposer en rien de l'homme en ma personne, soit pour le mutiler, soit pour l'endommager, soit pour le tuer ». Va pour les situations supportables, mais qu'en est-il des situations insupportables ?

Détruire l'homme que l'on est, se servir de sa vie pour la rayer, puisque nous n'éprouvons plus désormais que trop de souffrance de cette vie, n'est certes pas détruire l'humanité - comment le pourrait-on ? - : c'est la trahir. Mais cet écartèlement entre *la vie d'homme* et *l'humanité*, comme la distance qui sépare *l'interdiction de se traiter comme chose* de *la perspective de se reconnaître comme individu précieux* (en dépit de sa souffrance physique ou psychique), cet écart, donc, est-il moralement supportable ? Ne donne-t-on pas un horizon vide à une vie que l'on souhaiterait retirer du monde en raison des souffrances qu'elle nous procure désormais et que l'on maintient envers et contre tout parce qu'on retirerait à l'humanité un de ses membres ? Quelle perspective donne-t-on à la vie de celui qui veut se soustraire à des souffrances insupportables quand on lui demande seulement de ne pas se traiter comme une chose ? La dignité de l'humanité qui s'adresse à l'homme sous la forme de la demande précédente n'a-t-elle pas quelque chose de plus désespérant encore que l'empiricité de l'homme et la matérialité même de celui qui veut se soustraire des vivants ?

Contre le parti-pris de l'humanisme ou de l'humanité, il nous paraît que l'extrême individualité d'un être est une meilleure source d'éthique que de dire de lui, de façon générale, qu'il n'est pas une chose et de se conduire à son égard de telle sorte qu'il n'en soit pas une. Leibniz a vu la complicité qui existe entre l'existence et cette extrême individualité¹⁷. Nous pensons que la conscience de cette extrême individualité qui échappe à toute dicibilité, à toute possibilité d'être connue, mais qui ne peut qu'être pensée et vécue est le point de départ, l'accompagnement et le point de visée de toute éthique ; et, cette fois, il importe peu que l'individualité soit celle d'une chose, familière ou exceptionnelle, d'un arbre, d'une maison, d'un paysage, d'un être aimé, d'un animal aimé qui nous aime à sa façon et que nous aimons à la nôtre : l'humanité n'a plus lieu d'être considérée comme inconditionnalité exclusive ; ni l'universalité ne doit plus être recherchée aux antipodes de l'individualité puisque c'est celle-ci qui est la clé de l'universalité véritable et qu'universalité vraie et extrême individualité s'entre-enveloppent l'une l'autre. Il en va ici de l'humanité comme de la notion de perfection telle qu'elle est traitée par quelques auteurs. Si la perfection semble, à tort, un idéal unique qui rend tout être semblable, en réalité, la perfection ne peut que jouer sur l'infinie diversité des êtres dont aucun ne peut atteindre la perfection comme étant aussi celle de l'autre. C'est la diversité qui fait la valeur de la perfection et non ce par quoi elle serait semblable en chacun. On n'obtient jamais une perfection que lorsque chacun des éléments sur lesquels elle repose joue son rôle.

Tom Regan développe avec raison l'idée de l'animal comme « sujet de vie » ; chaque être l'est à sa façon et l'idée d'espèce n'a plus à lui marquer de bornes. D'un chat à un autre, il y a autant de différence à la fois indépassable et surmontée par l'expérience de l'intimité qu'entre un humain et un autre. L'animal n'est sans doute pas une *personne* et on prend probablement une très mauvaise direction quand on cherche à appliquer à l'animal une telle notion. Le paradoxe est que, là où Kierkegaard, par exemple, cherchait à dépasser la notion de *personne* par celle d'*Individu*, sans particulièrement penser à l'animal, ce dépassement peut, accompagné de la notion d'*intimité*, devenir directement une façon de promouvoir une éthique de l'animal. Nos morales sont pataudes quand elles prétendent concerner les animaux ; elles ne peuvent, le plus souvent, s'empêcher de traiter l'animal comme une sorte de *personne*, tout en sachant que l'animal, même dans sa domesticité, ne saurait accéder à ce type de fonction ; non pas qu'elle soit trop élevée, mais elle est incroyablement mal adaptée à son existence. On pourrait se demander d'ailleurs si cette notion est tellement mieux adaptée aux hommes que l'on veut, à toutes fins, dans des situations complexes, réduire à des personnes - réduction qui ne nous fait guère rencontrer que d'insolubles contradictions -. Étrangement, le fait que

¹⁷ ÊTRE, c'est être UN être : « car il n'y a jamais dans la nature deux êtres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre » (*Monadologie*, §9). C'est ainsi que Leibniz formule le principe d'individuation.

l'animal n'accède pas directement au symbolique peut être un avantage pour une morale de l'individualité qui n'est pas forcément un dépassement du symbolique. S'il y avait un unique profit de se tourner vers une pensée de l'animal pour modifier la forme et le contenu de nos éthiques, nous le trouverions là, même s'il nous faut encore aller un peu plus loin dans notre analyse et découvrir d'autres avantages.

Kant rapporte que Leibniz remettait délicatement une petite chenille qu'il avait observée sur la feuille où il l'avait prise¹⁸ ; cette attitude à l'égard de l'animal et précisément de la vie particulière d'un insecte contraste fort avec le comportement du cartésien Malebranche qui, dit-on, battait sa chienne sans s'émouvoir de ses cris. Nous avouons notre préférence à l'égard de l'auteur de la science des monades et que nous ne saurions suivre, malgré toute notre admiration pour Descartes, le conseil pédagogique que cet auteur donnait implicitement dans sa lettre à Morus du 5 février 1649 quand il affirmait qu'« il n'y avait pas de préjugé auquel nous ne soyons plus accoutumés qu'à celui qui nous a persuadés depuis notre enfance que les bêtes pensent »¹⁹. Il se peut qu'une méthode soit nécessaire pour guider le bon sens ; il se peut aussi que cette méthode outrepassse cet accompagnement et donne, par exemple, au langage un tout autre sens que celui que le bon sens lui accorde²⁰.

Les animaux, maîtres de sagesse et messagers de Dieu :

Dans le Livre des Proverbes, les comportements singuliers des animaux sont observés et mis en valeur en guise d'enseignement. Ainsi, ce qui différencie l'animal de l'humain est-il, non seulement décrit, mais aussi élevé au rang de sagesse. C'est l'écart entre humain et animal qui permet de faire une analogie propre à faire réfléchir l'humain sur son comportement.

Par exemple : « comme un chien qui retourne à ce qu'il a vomi, tel l'homme stupide qui revient à son imbécilité. » (Proverbes 26 : 11) Ici la comparaison peu flatteuse avec le chien permet de montrer avec dureté le côté irrémédiable de la bêtise humaine.

Mais d'autres proverbes montrent l'admiration qu'il faut avoir pour la sagesse animale :

« Il y en a quatre qui sont tout petits sur la terre, et suprêmement sages : les fourmis, peuple sans force, préparent en été leur nourriture ; les damans, peuple sans force, élisent domicile dans les rochers ; les criquets n'ont pas de roi et ils sortent tous par divisions ; le lézard, que tu peux attraper à la main, et qui s'introduit dans les palais des rois ». (Proverbes 30 : 24-28)

Tous ces comportements montrent des capacités et des organisations propres à certaines espèces d'animaux. Mais parfois, c'est un animal particulier qui est mis en valeur comme agent de la volonté divine.

Ainsi, dans plusieurs récits, un animal particulier est appelé à faire la volonté de Dieu et l'accomplissement de la Parole divine passe par cette action animale qui prend presque la place dévolue ailleurs aux anges du Seigneur. On a déjà parlé de l'ânesse de Balaam qui parle par l'action de Dieu sur elle, mais sans aucune parole, parfois, la vocation de tel ou tel animal s'accomplit.

¹⁸ Kant E., *Leçons d'éthique*, 1775-1780, tr. fr. L. Langlois (revue), Le Livre de Poche, 1997, p. 393.

¹⁹ Voir Descartes R., NRF-Pléiade, 1970, p. 1318. Il avait déjà dit, dans le *Discours de la Méthode*, qu'« après l'erreur de ceux qui nient Dieu [...], il n'y en a point qui éloigne plus les esprits du droit chemin de la vertu que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre » (*DM*, 5e partie, AT, VI, p. 59. *DM* : *Discours de la méthode*). Nous ne saurions donc avoir pire adversaire que Descartes pour la thèse que nous défendons d'une agentivité animale dans les questions morales.

²⁰ Descartes n'envisage-t-il pas comme « véritable langage » que celui qui se rapporte à la pensée, autrement dit que celui qui manifeste la concision de soi ?

C'est le cas par exemple de la baleine qui avale Jonas, lui offre un temps de méditation et de retraite du monde des humains, dans lequel il finit par dire un Psaume, pour ensuite, être converti à la volonté divine. Sa mission terminée, la baleine peut vomir Jonas sur le rivage pour que s'accomplisse le projet de Dieu d'aller convertir Ninive. (Livre de Jonas).

Dans le Premier Livre des Rois, ce sont des corbeaux qui sont mandatés par Dieu pour nourrir le prophète Elie. « *La parole du Seigneur lui parvint : Repars d'ici vers l'est et cache-toi près de l'oued Kerith, qui est en face du Jourdain. Tu boiras de l'eau de l'oued ; j'ai ordonné aux corbeaux de pourvoir à tous tes besoins là-bas. Il partit et agit selon la parole du Seigneur ; il alla s'installer près de l'oued Kerith, qui est en face du Jourdain. Les corbeaux lui apportaient du pain et de la viande le matin, du pain et de la viande le soir, et il buvait à l'oued. Mais après quelque temps, l'oued fut à sec, car il n'y avait pas eu de pluie dans le pays.* » I Rois 17 : 2-7)

L'intelligence particulière des corbeaux n'est plus à démontrer, et ce n'est pas un hasard si l'auteur biblique choisit cet animal pour raconter cette collaboration entre l'homme et l'animal. Les corbeaux sont ici protecteurs et nourriciers, tels des anges, ils veillent sur le prophète menacé dans sa mission.

IV. L'étonnante conception humienne : l'animal est agent et non simplement patient des situations et il joue sa partie d'acteur, comme le font les hommes sur la scène du monde qui n'est pas seulement celle de ces derniers mais qui est aussi la sienne²¹

Hume consacre, dans ses livres de philosophie, un nombre exceptionnellement élevé de sections aux animaux ; non pas pour en redire ce qu'il est convenu d'en dire au XVII^e et au XVIII^e siècles, mais à notre sens, pour innover, même si c'est assez discrètement. L'intérêt de la philosophie de Hume tient, du point de vue qui est le nôtre ici, en trois ou quatre affirmations.

La *première* est que l'animal raisonne ; et que, lorsqu'on se réfère à la raison comme élément constitutif du pratique - même si elle ne saurait en être le seul, puisque jamais la raison seule et sans la sensibilité ne pourrait constituer une appréciation morale -, elle ne doit pas être seulement attribuée aux hommes, mais elle doit l'être aussi aux animaux.

La *seconde* est que l'animal connaît des passions que l'on peut identifier comme ayant quelque ressemblance avec les passions humaines. Un animal peut ressentir de l'orgueil, il peut se sentir humilié ; il peut avoir peur ; il peut aimer un partenaire ou ses maîtres ; il peut aussi le/les détester. Il peut craindre, espérer une situation, etc.²² Le point qui est important ici est qu'il n'est pas besoin du langage - du langage de mots - pour éprouver ces passions : le jeu de l'imagination suffit. Ce qui n'est pas une situation facile à régler dans la philosophie de Hume ; car si Hume a toujours

²¹ Même si nous sommes l'auteur des fragments traduits de Hume provenant du Livre II du *Traité de la nature humaine*, Des passions, (GF-Flammarion, Paris, 1991, 2015) [que nous désignerons par TNH] et cités par notre ami Philippe Saltel, nous devons dire notre dette à cet ami qui a écrit un remarquable article sur « Hume et l'agentivité morale des animaux », lisible directement sur Internet et qui nous a permis de bénéficier d'un travail de regroupement de textes importants de Hume sur la question, déjà découpés comme il faut. Toutefois, notre thèse est différente de celle de l'auteur de l'article, comme le lecteur pourra en juger.

²² Les textes abondent sur ce point et font l'objet de chapitres entiers. « Le port et l'allure mêmes du cygne, du dindon et du paon manifestent la haute idée que ces oiseaux conçoivent d'eux-mêmes et leur mépris de toutes les autres créatures. Le plus remarquable, c'est que, dans les deux dernières espèces citées, l'orgueil va toujours de pair avec la beauté et n'est que le fait des mâles » (TNH, II, 1, 12, p. 166). « (...) nous pouvons observer, non seulement que l'amour et la haine sont communs à toutes les créatures sensibles, mais encore que leurs causes, telles qu'elles ont été expliquées ci-dessus, sont d'une nature si simple qu'on peut sans peine les supposer agir même sur les animaux. (...) L'amour chez les animaux n'a pas pour seul objet les animaux de la même espèce ; il en dépasse les limites jusqu'à englober presque tous les êtres sensibles et pensants. Le chien aime naturellement l'homme, dont l'espèce est supérieure à la sienne, et il est très fréquemment payé de retour » (TNH, II, 2, 12, p. 248-249).

cherché à montrer que l'imagination était plus profonde en nous que le langage, au point de penser que la commensurabilité entre les langues, leur traductibilité les unes dans les autres étaient liées à une certaine communauté d'imaginaire entre les hommes, il cherche aussi - ce qui est clair dans l'essai *Sur la Tragédie* - à prouver que le langage, c'est-à-dire les langues, jouent un rôle dans la structuration et la fixation des limites de ce que nous appelons une *passion*. L'ambiguïté vient de ce que les animaux, s'ils imaginent comme nous le faisons, ne paraissent disposer ni de langues différentes, ni de langage verbal²³ ; ils ont pourtant des passions.

Il est une étrange conséquence, de ce point de vue. Si Hume, dans le *Traité de la nature humaine*, commence l'analyse des passions par celle de l'orgueil et de l'humilité²⁴, c'est pour montrer que, quand bien même nous n'aurions pas de moi substantiel et que ce moi serait une illusion ou un fantasme, cette caractéristique n'empêche absolument pas que nous puissions éprouver des passions du moi ; les animaux qui n'ont pas de langage, qui ne se piquent pas de rapporter leurs impressions, leurs idées, leurs images à un moi pensant et connu comme pensant, n'en éprouvent pas moins de l'orgueil ou de l'humilité. L'illusion du moi suffit pour les ressentir et les animaux l'ont comme les hommes, quoique par d'autres tours et sur d'autres modes.

Il y a plus encore et c'est la *troisième* affirmation qui mènera le plus loin : Hume distingue les passions des autres impressions comme étant des *impressions de réflexion* et non des impressions de sensation, lesquelles paraissent nous provenir des choses comme de l'extérieur. Les impressions d'impressions que sont les passions sont des sortes de retours d'impressions comme si elles étaient passées par un miroir ; car prenons garde : par *réflexion*, Hume n'entend pas ici un retour conceptuel sur les idées par l'intelligence elle-même dans ce qu'elle a de plus critique et de plus théorique ; il s'agit d'un effet tout-à-fait inconscient de miroir qui fait que mes plaisirs et mes douleurs reçoivent un autre cours et sont projetés autrement que de la façon dont il me semble qu'ils me soient venus. Cette sorte de réflexion qui est toutefois un certain mode de la conscience est partagée par l'animal autant que par l'homme - même si, encore une fois, cette modalité prend des tours différents chez l'un et chez l'autre -. Si l'animal n'a pas *conscience de soi*, il peut néanmoins éprouver ce qu'il faut bien appeler une *conscience* qui nous élève, nous et l'animal, à produire des objets dont la consistance n'a rien à voir avec celle des objets qui paraissent nous venir de l'extérieur. Donc l'animal, par quelque côté, quoique *sans conscience de soi*, fictionne. Toutefois, si conscient soit-il - ce qui est requis pour se passionner -, il n'a pas conscience de sa conscience.

Tout se passe comme si cette conscience de la conscience, tout illusoire qu'elle fût, et donnât-elle lieu à toutes sortes de fantasmes, était indispensable à l'existence d'un sens et d'un comportement moraux. L'animal, qui fictionne, peut, en quelque sorte empiler les niveaux de conscience, mais il ne peut les réunir en synthèses, lesquelles, si illusoires fussent-elles, surtout si elles se posent comme substantielles, sont indispensables à l'obtention d'un niveau moral. Rompant d'une certaine façon avec Montaigne, Hume le suggère fortement lorsqu'il dit que les animaux « manquent d'un degré suffisant de raison qui peut les empêcher de percevoir les obligations et devoirs de la moralité, mais [qui] ne peut jamais empêcher ces devoirs d'exister, puisque, pour être perçus, ils doivent d'abord exister. La raison doit les découvrir et ne peut jamais les faire naître »²⁵. La phrase est subtile et rapproche entre elles des idées difficilement conciliables comme on le voit assez même chez des penseurs qui ont succédé à Hume. Certes, que l'animal ne s'élève pas à la moralité ne supprime pas les idées morales ; mais cela est vrai aussi pour les hommes dont on aurait bien tort de faire de la

²³ Il est vrai que Montaigne, dans l'« Apologie de Raimond Sebonde », conteste ces deux derniers points.

²⁴ Il ne le fera pas, par exemple, dans la *Dissertation sur les passions* qui commence par l'espoir et la crainte.

²⁵ *Traité de la nature humaine*, 3.1.1, (abrégé. TNH), Garnier-Flammarion, Paris, 1993, vol. III, *La morale*, p. 63. On trouve à peu près la même idée exprimée différemment dans la même page : « Toute la différence est que notre raison, parce qu'elle est supérieure, peut servir à découvrir le vice et la vertu et peut ainsi renforcer le blâme ou l'éloge. [Les animaux, quant à eux] manquent d'un degré suffisant de raison qui peut les empêcher de percevoir les obligations et devoirs de la moralité (TNH 3.1.1, S. p. 63).

morale un simple produit de leur humanité subjective. Hume a toujours maintenu dans sa philosophie ce qu'on pourrait appeler, dans un langage qui n'est pas celui du XVIII^e siècle, une hiérarchie des valeurs.

L'animal n'a pas à proprement parler de *sens moral*, même si Hume ne le lui refuse pas et va jusqu'à lui attribuer une *sympathie* qui ne s'adresse pas qu'à ses congénères mais qui traverse les frontières des espèces²⁶. Il est étrange que Hume n'aille pas jusqu'à l'attribution d'une moralité à l'animal ; car il nous paraît avoir tous les attributs requis pour que l'on puisse l'en dire pourvu. Du sens moral, dont l'existence est affirmée par Hume chez l'homme, on se demande comment il prend consistance et s'il peut être autre chose qu'un certain type de construction à partir de nos plaisirs et de nos douleurs qu'il nous est possible de projeter sur toutes sortes de modes. S'agit-il d'une simple hésitation comme on en trouve d'autres chez Hume qui préfère la *suggestion* auprès du lecteur plutôt que la *provocation* délibérée²⁷ ? Ou est-ce une hésitation plus fondamentale liée à la reconnaissance d'un degré inférieur de rationalité et de possibilité d'imagination chez l'animal, lequel ne serait pas gênant pour les passions directes²⁸, mais bien davantage pour les passions indirectes dont relève évidemment le sens moral ?²⁹

L'une de ses hésitations nous intéresse particulièrement pour notre sujet et elle peut donner lieu à une ultime affirmation - une *quatrième* en l'occurrence -. On sait que Hume récusait officiellement - c'est-à-dire : en apparence - le matérialisme qu'il tient pour une spatialisation de l'esprit ; mais on sait aussi qu'il le met en balance avec un rejet beaucoup plus fort de la thèse qui tiendrait l'esprit pour une substance pensante³⁰ et que sa conception de l'esprit, toujours donnée comme équivalent au corps - « *mind or body* » -, est une conception spatiale, plus encore que temporelle ; ce qui d'ailleurs rapproche Freud - le dernier Freud, celui du *Nachlass* - d'une conception « humienne » du psychisme. Rappelons que Hume tient « l'esprit - *the mind* - [pour] une sorte de théâtre, où des perceptions diverses font successivement leur entrée, passent, repassent, s'esquivalent et se mêlent en une variété infinie de positions et de situations. Il n'y a pas en lui, à proprement parler, de *simplicité* à un moment donné, ni d'*identité* à différents moments, quelque tendance naturelle que nous puissions avoir à imaginer cette simplicité et cette identité. La comparaison du théâtre ne doit pas nous égarer. Ce ne sont que les perceptions successives qui constituent l'esprit, et nous n'avons pas la plus lointaine idée du lieu où ces scènes <*scenes*> sont présentées, ni des matériaux dont il est composé »³¹. L'esprit ne se connaît pas lui-même et cette conscience qu'il a de soi, ou plutôt : qu'il

²⁶ C'est aussi le cas de Rousseau qui, par le biais de la pitié, accorde une sympathie à l'animal : « « La pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes, est une vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*). C'était d'une certaine façon l'idée de Montaigne qui parlait, non seulement au sein des espèces mais aussi entre les espèces.

²⁷ Encore qu'il lui arrive de le fâcher, peut-être sans le vouloir, par ses propos racistes, homophobes.

²⁸ « Comme les animaux ne sont guère capables de plaisirs et de peines suscités par l'imagination, ils ne peuvent juger des choses que par le bien et le mal sensibles qu'elles produisent et règlent nécessairement là-dessus les affections qui les concernent » (*Traité de la nature humaine, Les Passions*, Garnier-Flammarion, Paris, 1999, 2025, II, 2, 12, p. 249).

²⁹ « Ainsi les animaux n'ont-ils guère ou pas le sens de la vertu ou du vice ; ils perdent vite de vue les relations de sang et ignorent les rapports de droit et de propriété. Pour ces raisons, les causes de leur orgueil et de leur humilité doivent se limiter strictement à leur corps et ne saurait résider ni dans leur esprit ni dans les objets extérieurs » (TNH, II, 1, 12, p. 167).

³⁰ « Bien que nous ne puissions refuser de condamner les matérialistes, qui associent toute pensée à l'étendue, une brève réflexion nous donnera une égale raison de blâmer leurs adversaires, qui associent toute pensée à une substance simple et indivisible » (*Traité de la nature humaine*, I, 4, 5, Garnier-Flammarion, Paris, 1999, 2025, p. 328). On croirait lire une phrase du *Léviathan* de Hobbes.

³¹ TNH, I, 4, 6, p. 344. Certes, à quelques paragraphes du texte que nous citons, Hume disait, non pas de *l'esprit*, ni de *l'esprit des hommes*, ni *des esprits des hommes*, mais *des hommes* qu'ils « ne sont qu'un faisceau ou une collection de perceptions différentes, qui se succèdent avec une rapidité inconcevable et sont dans un flux et un mouvement

s'attribue à lui-même et qu'il « vit » d'une certaine façon, est une des idées les plus obscures qui soient.

On aura noté qu'il ne parle pas d'esprit humain seulement, ce qui permet d'étendre ce qu'il dit du *mind* à ce qu'il en est du psychisme animal. Fonctionne-t-il de façon très différente du psychisme humain et ne pourrait-on dire de lui exactement ce qui vient d'être dit du psychisme tout court ? L'esprit <the mind> est une scène qui donne lieu à des relations³² entre toutes sortes de personnages, dont le sujet n'est qu'une collection particulière à un pôle, comme l'objet, les causes efficientes, les causes finales en sont d'autres. Et si l'on demandait : *mais cette scène n'est-elle pas pour un spectateur ?*, il faudrait répondre qu'elle l'est en effet, à condition qu'on le tienne lui-même, à sa façon, pour une scène affiliée à d'autres scènes à la façon d'un chaînage ou, si l'on préfère, d'un *scénage* qui, non seulement n'exclut pas l'animal mais l'inclut comme il le fait des hommes en une sorte de théâtre sur la scène duquel nous apparaissions, chacun, animal ou homme, individu extrême en tout cas, pour y jouer le rôle que nous estimons, au moins en partie, réel. Les lecteurs de Shakespeare auront reconnu ces encastrement de scènes les unes dans les autres sur lesquelles se jouent les passions, interminablement et, pour le coup, sans aucune partition écrite à l'avance. Les lecteurs de Sartre auront peut-être dans l'oreille les derniers mots de *L'être et le néant* : « l'homme est une passion inutile » ; et s'ils ont poussé plus loin leur lecture de l'œuvre, ils auront probablement aussi en tête un fragment de *L'idiot de la famille* sur lequel nous voudrions achever notre propos.

V. Une page éblouissante et intempestive de Sartre qui situe l'animal plutôt dans un emboîtement de théâtres élisabéthain que dans le prolongement de quelque impossible cogito.

Convenons d'abord que la rencontre que nous ménageons de Sartre avec Hume était fort improbable ; que le décryptage de Hume ne faisait probablement pas partie des lectures que Sartre pratiquait volontiers. Nous ne saurions faire en très peu de mots l'esquisse de tout ce qui peut séparer la *phénoménologie* de Sartre de ce qu'il est convenu d'appeler l'*empirisme* de Hume. Presque tous les sujets traités par l'un seraient considérés par l'autre comme mal traités. Et pourtant, il suffit d'une page exactement sentie et rédigée de main d'écrivain pour les rapprocher. Notre étonnement provient du peu de plausibilité de cet écrit en nous fondant sur ce que Sartre a pu auparavant écrire sur l'animal et de ce que nous nous croyions autorisés à deviner à partir de *L'être et le néant* (1943) et de *L'existentialisme est un humanisme* (1946). Lisons donc quelques fragments de cette page du *Flaubert*, mais situons au préalable la difficulté.

Quand on qualifie sa philosophie d'*humaniste*, comme il le fait lui-même, on bute ordinairement sur un écueil. *Ou bien* on fait de son éthique l'affaire des hommes, comme s'il s'agissait de remplir une sorte de forme préalable : et, dans ce cas, l'homme ne s'invente pas plus que le renard n'invente le renard et l'oursin n'invente l'oursin. L'éthique meurt alors d'étouffement dans la nécessité. *Ou bien* l'homme est dans l'invention de soi et on l'oppose alors souvent à l'animal à qui il ne serait pas donné de s'inventer ; l'homme est alors dans le dépassement, dans la transcendance ; mais si, dans le premier cas, c'est bien la transcendance qui manque, et l'on ne prétend que trop savoir ce que l'on quitte et ce vers quoi on va, dans le second, ce sont bien ce que l'on dépasse et ce vers quoi l'on va qui font problème et l'on se demande alors ce que vient faire le mot *homme* dans ce prétendu humanisme qui semble récuser l'homme de toute part, dès lors qu'il se présente avec quelque figure déterminée. À la limite et c'est presque ce qu'on a envie de lire entre les lignes de la fin de *L'existentialisme est un humanisme* : c'est quand l'existentialisme est chrétien, et non pas athée comme Sartre en choisit pourtant le camp, que le « tout autre » qu'est Dieu permet une dynamique plausible à la transcendance qui ne laisse pas l'homme s'évanouir dans son accomplissement même.

perpétuels ». Il est parfaitement clair que ce qui est dit ici « des hommes » conviendrait à un nombre considérable d'animaux sans qu'il n'y ait la moindre rectification à faire de ce qui vient d'être dit.

³² Relations dont Hume a dressé l'inventaire et relevé les articulations.

L'existentialisme est un humanisme n'a pas un mot sur l'animal auquel se référerait volontiers *L'être et le néant*.

L'introduction de l'animal dans le débat éthique permet-elle d'en éclaircir les termes autrement que par cette alternative où la transcendance se déchire et se dissout ? Reconnaissons que Sartre n'a pas eu recours à la fameuse facilité devenue rhétorique : l'homme n'est pas ce qu'il est mais il le devient ; l'animal est ce qu'il est : ce qui l'avantage au départ le désavantage très vite au fil du temps. Dans le texte qui commence la section de *L'être et le néant* sur « Liberté et responsabilité », Sartre démontre - du moins croit-il le faire³³ -, de manière intempestive et en rupture avec l'opinion commune, que, dans les horreurs et les férociétés de la guerre, l'homme ne se conduit pas de façon « bestiale » comme on a coutume de le dire, et que son inhumanité est encore une façon d'inventer l'homme qui n'a rien à voir avec la bestialité ou avec la brutalité, ni avec les modalités et quelque retour à la bête et à la brute³⁴. L'animal serait bien plutôt une victime des guerres qu'un terme que l'homme aurait à atteindre par l'effondrement dans le bestial.

D'autant que - et c'est bien là où nous trouvons la page du *Flaubert*³⁵ - Sartre montre que, sur la scène que nous avons décrite avec Hume, l'animal connaît aussi la transcendance au moins au contact des hommes ; et que, ainsi, l'homme ne saurait ni arguer pour se disculper de comportements sordides, d'un fond de bestialité, ni invoquer celui-ci pour se grandir d'une transcendance inaccessible à l'animal. La transcendance n'est pas plus accessible à l'homme qu'elle ne l'est à l'animal et l'un a, comme l'autre, quand il n'atteint pas son but, souvent recours à la conduite du renard dépité à l'encontre des raisins de la fable : « ils sont trop verts, dit-il, et bons pour des goujats »³⁶. Le chien dont il est parlé en sa présence et qui ne peut pas répondre se trouve mêlé malgré lui aux affaires du langage ; il le sait et l'émotion qui le fait cheminer du dépit à l'oubli contraint de ce dépit - car il lui faut bien rester avec le maître, celui-ci l'eût-il humilié malgré lui -, suit bien le trajet qu'elle emprunte ordinairement chez un homme, quand, ne parvenant pas à résoudre un problème, il feint de le résoudre en déchirant de colère la feuille sur laquelle il est inscrit, abolissant

³³ N'exhibe-t-il pas plutôt la faiblesse d'une philosophie qui contraint le sujet de se charger de tout ce qui lui arrive, raccrochant de la façon la plus rhétorique et la plus extérieure qui soit les événements sociaux à un sujet imaginé à leur principe ?

³⁴ *L'être et le néant*, NRF, Gallimard, 1943, p. 639 : « Les plus atroces situations de la guerre, les pires tortures ne créent pas d'état de chose inhumain : il n'y a pas de situation inhumaine ; c'est seulement par la peur, la fuite et le recours aux conduites magiques que je *déciderai* de l'inhumain ; mais cette décision est humaine et j'en porterai l'entière responsabilité ». Il arrive toutefois à l'auteur de parler, sans beaucoup de conséquence, juste une page avant celle que nous venons de citer, du « retour à la simplicité animale des prisonniers de guerre ».

³⁵ En voici le fragment essentiel que nous donnons dans la présente note : « J'ai vu la peur et la rage monter chez un chien : nous parlions de lui, il le sut à l'instant parce que nos visages s'étaient tournés vers lui, qui somnolait sur le tapis, et que les sons le frappaient de plein fouet comme si nous nous adressions à lui. Pourtant nous *nous* parlions : il le sentait ; des mots paraissaient le désigner comme notre interlocuteur et pourtant lui parvenaient *barrés*. Il ne comprenait ni l'acte lui-même, ni tout à fait cet échange de paroles qui le concernait beaucoup plus que le ronronnement ordinaire de nos voix - ce bruit vivant et non signifiant dont les hommes s'entourent - et beaucoup moins qu'un ordre donné par son maître ou qu'un appel appuyé par le regard et le geste. Ou plutôt - car l'intelligence de ces bêtes humanisées est toujours au-delà d'elle-même, perdue dans l'imbroglio de ces presciences et de ses impossibilités - il s'affolait de ne pas comprendre ce qu'il comprenait. Cela commençait par un éveil, un élan vers nous stoppé net, pour se constituer par des plaintes, par une agitation incoordonnée, et finir par des aboiements de colère. Ce chien passa de l'inquiétude à la rage pour avoir ressenti à ses dépens l'étrange mystification réciproque qu'est la relation de l'homme et de l'animal. Mais cette rage n'avait rien d'une révolte : le chien l'avait appelée pour simplifier ses problèmes. Calmé, il s'en fut dans la pièce voisine et revint, beaucoup plus tard, faire des pitiéries et nous lécher les mains » (*L'idiot de la famille, Flaubert de 1851 à 1857*, I, TEL Gallimard, Paris, 1971, p. 144-145). Curieux ce mot de *barré* qu'il est difficile à une oreille avertie de ne pas entendre en un sens lacanien et que Sartre usait peut-être aussi dans le sens même que la décennie précédente avait rendu familier en diffusant quelque peu les idées du *Séminaire*.

³⁶ Sartre, dans son *Esquisse d'une théorie des émotions*, dépeint, de façon très plausible cette « petite comédie - non plus jouée, cette fois, par le renard de La Fontaine mais - que je joue *sous* la grappe pour inférer à travers elle aux raisins [que je ne puis attraper] cette caractéristique « trop verts » qui peut servir de remplacement à la conduite que je ne puis tenir » (Hermann, Paris, 1995, p. 82). La colère peut, elle aussi, être analysée dans les mêmes termes.

ainsi magiquement ce qui lui fait obstacle. Sans qu'elle porte sur le même objet, la passion - en l'occurrence, ici, la colère - est bien vécue selon les mêmes chemins complexes qu'elle emprunte chez l'homme et les difficultés d'accès au symbolique ou liées au symbolique font bien partie de ses objets privilégiés.

Il se pourrait donc que la lisière de l'humanité et de l'animalité soit des plus floues ; et que, loin de comprendre le flou comme une exigence ratée de détermination, il faille lui donner sa pleine positivité et faire de la détermination un de ses rebords incertains ou de degré de probabilité faible. Il se pourrait aussi que le plus grand mérite de la confrontation de l'éthique des hommes avec la considération et la prise en compte de l'animalité, tienne dans la réfutation des éthiques trop formelles et qui ne savent pas comprendre l'universalité comme étant à chercher dans la plus extrême intimité de l'individu. Lacan parlait, avec le goût qu'on lui connaît pour les jeux de langage, d'*extimité* ; nous pensons que le mot est parfaitement à sa place en signifiant que l'extérieur peut aussi bien être intime que l'intérieur et qu'il vaut toutes les *personnes* et toutes les *personnalités* du monde auxquelles il se substitue heureusement.

SÉANCE DE THÉOPHILE DU 10 FÉVRIER 2026
TEXTES POUR L'INTÉRÊT ÉTHIQUE ET RELIGIEUX
DE LA RÉFLEXION SUR L'ANIMAL

Descartes, Lettre à Morus du 5 février 1649.

« Il n'y a pas de préjugé auquel nous soyons tous très accoutumés qu'à celui qui nous a persuadés depuis notre enfance que les bêtes pensent » (Descartes R., *Œuvres et Lettres*, La Pléiade, 1970, p. 1318).

Descartes avait déjà dit que, « après l'erreur de ceux qui nient Dieu [...], il n'y en a point qui éloigne plus les esprits du droit chemin de la vertu que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre » (*DM*, 5e partie, AT, VI, p. 59. *DM : Discours de la méthode*).

Descartes accorde à Montaigne tout ce qu'il présente en faveur d'un langage et d'une intelligence des animaux ; mais il leur refuse l'usage d'un « véritable langage, c'est-à-dire d'exprimer, soit par la voix, soit par les gestes, quelque chose qui puisse se rapporter à la seule pensée et non à l'impulsion naturelle ». Et c'est pour cela qu'il s'autorise à prendre le langage pour la vraie différence entre les hommes et les bêtes ». (p. 1320).

Kant E. : Une éthique indirecte à l'égard des animaux

“Celui qui abat son chien parce qu'il n'est plus d'aucune utilité n'enfreint pas en vérité le devoir qu'il a envers son chien, mais des devoirs qu'il a envers l'humanité. S'il ne veut pas étouffer en lui ces qualités, il doit faire preuve de bonté de cœur à l'égard des animaux, car l'homme qui est capable de cruauté avec eux sera aussi capable de dureté avec ses semblables.”

Leçons d'éthique, Livre de poche, 1997.

Bentham J.,

« Le jour viendra peut-être où le reste de la création animale acquerra ces droits qui n'auraient jamais pu être refusés à ses membres autrement que par la main de la tyrannie. Les Français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est en rien une raison pour qu'un être humain soit abandonné sans recours au caprice d'un bourreau. On reconnaîtra peut-être un jour que le nombre de pattes, la pilosité de la peau ou la façon dont se termine le sacrum sont des raisons également insuffisantes pour abandonner un être sensible à ce même sort. Et quel autre critère devrait marquer la ligne infranchissable? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être celle de discourir? Mais un cheval ou un chien adulte sont des animaux incomparablement plus rationnels, et aussi plus causants, qu'un enfant 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 aux principes de la morale et de la législation*, ch.XVII).

Singer P., L'extension du principe d'égalité des hommes aux animaux.

« L'argument qui sert à étendre le principe d'égalité au-delà des limites de notre espèce est simple. Si simple qu'il revient à comprendre clairement la nature du principe de la considération égale des intérêts. Nous avons vu que ce principe implique que notre intérêt pour les autres ne doit pas dépendre de ce à quoi ils ressemblent et de quelles compétences ils sont pourvus (bien que, précisément, ce que cet intérêt requiert que nous fassions change en fonction des caractéristiques de ceux qui dépendent de ce que nous faisons). C'est parce que nous pouvons dire que le fait que

quelques personnes n'appartiennent pas à notre race ne nous autorise pas à les exploiter et, de la même façon, parce que quelques personnes sont moins intelligentes que les autres ne signifie pas que leurs intérêts doivent être méprisés. Mais le principe implique aussi que le fait que des êtres ne soient pas membres de notre espèce ne nous autorise pas à les exploiter, et de la même façon, le fait que quelques animaux soient moins intelligents que nous ne signifie pas que nous pouvons négliger leurs intérêts ».

(*Practical ethics*, Cambridge University Press, 1999, p. 56).

Regan T.

Il est clair que les animaux doivent être considérés eux aussi comme des sujets d'une vie doués d'une valeur inhérente, qui mènent une existence dont ils ont l'expérience.

« Il se trouvera certains lecteurs qui refuseront d'admettre l'idée que les animaux puissent posséder une valeur inhérente. « Seuls les humains ont une telle valeur », diront-ils. Comment est-il possible de défendre une thèse de ce genre en justifiant pareille limitation? Accepterait-on de dire que seuls les êtres humains disposent d'assez d'intelligence, ou d'autonomie, ou de raison? N'existe-t-il pas, cependant, une multitude d'êtres humains qui ne répondent pas à ces critères, et qui sont pourtant raisonnablement considérés comme ayant une valeur qui dépasse leur utilité pour les autres? Doit-on dire alors que seuls les êtres humains appartiennent à la bonne espèce, à l'espèce *Homo sapiens*? Mais ce serait là défendre une position typiquement spéciste ! Doit-on dire que les êtres humains, et eux seuls, ont une âme immortelle? Si oui, alors nos adversaires ont du pain sur la planche, car, sans être personnellement hostile à l'idée selon laquelle il existe des âmes immortelles (et en ayant même l'espoir secret d'en posséder une), je ne suis pas sûr du tout de vouloir faire dépendre la position que je défends sur un certain nombre de sujets prêtant à controverse de la réponse à la question encore plus controversée consistant à savoir quels sont les êtres ou les entités doués d'une âme immortelle.

Regan repousse cette question en disant que : « La question de savoir si l'animal a une valeur inhérente est un problème qui se laisse résoudre plus rationnellement pour peu que l'on n'introduise pas l'idée de l'immortalité de l'âme - précisément celle qu'avait introduite Descartes dans sa lettre à Morus du 5 février 1649.

Certains diront peut-être que les animaux possèdent une certaine valeur inhérente, mais que celle-ci est inférieure à la nôtre. Là encore, on peut montrer que les tentatives pour défendre cette thèse manquent de justification rationnelle. Sur quoi peut bien être fondée l'affirmation selon laquelle nous possédons plus de valeur inhérente que les animaux ? Sur leur manque de raison, d'autonomie ou d'intellect ? Nous pouvons bien sûr raisonner de cette manière, mais dans ce cas là il faut se tenir prêt à en faire autant au sujet des êtres humains qui se révèlent tout aussi déficients sous les mêmes rapports. Or il est faux que ces êtres humains déficients - les enfants handicapés mentaux, par exemple, ou les aliénés - possèdent moins de valeur inhérente que vous ou moi. Il n'est donc pas possible non plus de soutenir rationnellement que les animaux qui leur sont comparables, en tant que sujets d'une vie dont ils font l'expérience, possèdent moins de valeur inhérente qu'eux. Tous ceux qui possèdent une valeur inhérente la possèdent d'une manière égale, qu'ils soient des êtres humains ou non ».

« Pour ce qui est de l'utilisation des animaux en sciences, la théorie des droits est catégoriquement abolitionniste. Les animaux de laboratoire ne sont pas nos goûteurs ; nous ne sommes pas leurs rois. Parce que ces animaux sont sans cesse et systématiquement traités comme si leur valeur était réductible à leur utilité pour autrui, ils sont tourmentés sans répit et systématiquement traités sans aucun respect, et ainsi leurs droits sont systématiquement et quotidiennement bafoués. Ceci est vrai lorsque les animaux sont utilisés pour des recherches futiles, déjà faites, inutiles ou malavisées, comme cela l'est encore lorsqu'ils sont utilisés dans le cadre de recherches qui laissent espérer de

réels bienfaits pour les êtres humains. Il est impossible de justifier le fait de léser ou de tuer un être humain pour ce genre de motifs. Nous ne pouvons pas non plus l'accepter dans le cas d'une créature aussi modeste qu'un rat de laboratoire. Ce n'est pas une amélioration ou une réduction qui est demandée, ce ne sont pas des cages plus grandes ou plus propres, ni l'utilisation plus généreuse d'anesthésiques ou l'élimination de la chirurgie multiple. Ce n'est pas une remise en ordre du système qui est exigé. C'est son remplacement complet. La meilleure chose à faire concernant l'utilisation des animaux de laboratoire est de ne pas les utiliser. Voici quels sont nos devoirs, selon la théorie des droits. En ce qui concerne l'élevage, la théorie des droits adopte là encore une position abolitionniste. Le mal moral fondamental dans ce domaine n'est pas le fait que les animaux soient maintenus enfermés dans un isolement stressant, ou que leur douleur ou leur souffrance, leurs besoins ou leurs préférences soient ignorés ou considérés comme sans importance. Bien sûr, toutes ces manières d'agir sont répréhensibles, mais le pire n'est pas là. Ces façons de faire ne sont que les symptômes et les effets d'un mal plus profond et plus systématique, celui qui autorise à considérer et à traiter ces animaux comme des êtres dénués de toute valeur indépendante, comme des ressources à notre disposition - et même comme des ressources renouvelables. Ce n'est pas en donnant plus de place, un environnement plus naturel ou plus de compagnons aux animaux d'élevage que l'on réparera le tort fondamental qui leur est fait, pas plus qu'en donnant plus d'anesthésiques ou des cages plus grandes ou plus propres aux animaux de laboratoire. Ce n'est rien de moins que l'abolition totale de l'élevage à des fins commerciales qui permettra d'éradiquer le mal à sa racine, de même que, pour des raisons similaires que je ne peux développer ici, la moralité n'exige rien de moins que l'élimination totale de la chasse et du piégeage à des fins commerciales et sportives ».

<http://tomregan.free.fr/Tom-Regan-Pour-les-droits-des-animauxVrin-2010.pdf>

Sartre

« J'ai vu la peur et la rage monter chez un chien : nous parlions de lui, il le sut à l'instant parce que nos visages s'étaient tournés vers lui, qui somnolait sur le tapis, et que les sons le frappaient de plein fouet comme si nous nous adressions à lui. Pourtant nous nous parlions : il le sentait ; des mots paraissaient le désigner comme notre interlocuteur et pourtant lui parvenaient barrés. Il ne comprenait ni l'acte lui-même, ni tout à fait cet échange de paroles qui le concernait beaucoup plus que le ronronnement ordinaire de nos voix - ce bruit vivant et non signifiant dont les hommes s'entourent - et beaucoup moins qu'un ordre donné par son maître ou qu'un appel appuyé par le regard et le geste. Ou plutôt - car l'intelligence de ces bêtes humanisées est toujours au-delà d'elle-même, perdue dans l'imbroglio de ces presciences et de ses impossibilités - il s'affolait de ne pas comprendre ce qu'il comprenait. Cela commençait par un éveil, un élan vers nous stoppé net, pour se constituer par des plaintes, par une agitation incoordonnée, et finir par des aboiements de colère. Ce chien passa de l'inquiétude à la rage pour avoir ressenti à ses dépens l'étrange mystification réciproque qu'est la relation de l'homme et de l'animal. Mais cette rage n'avait rien d'une révolte : le chien l'avait appelée pour simplifier ses problèmes. Calmé, il s'en fut dans la pièce voisine et revint, beaucoup plus tard, faire des pitreries et nous lécher les mains » (*L'idiot de la famille*, Flaubert de 1851 à 1857, I, TEL Gallimard, Paris, 1971, p. 144-145).

Quelques textes de Montaigne sur les animaux Montaigne, *Les Essais*, L. II, Chap. XI (De la cruauté)

Et l'interprétation mesme que Plutarque donne à cette erreur, qui est très bien prise, leur est encore honorable. Car il dit, que ce n'estoit le chat, ou le bœuf (pour exemple) que les Égyptiens adoroient ; mais qu'ils adoroient en ces bestes là, quelque image des facultez divines : En cette-cy la patience et l'utilité : en cette-la, la vivacité, ou comme nos voisins les Bourguignons avec toute l'Allemagne, l'impatience de se voir enfermez : par où ils representoyent la liberté, qu'ils aymoient et adoroient au-delà de toute autre faculté divine, et ainsi des autres. Mais quand je rencontre parmi

les opinions plus modérées, les discours qui essayent à montrer la prochaine ressemblance de nous aux animaux : et combien ils ont de part à nos plus grands privilèges ; et avec combien de vraisemblance on nous les apparie ; certes j'en rabats beaucoup de nostre présomption, et me demets volontiers de cette royauté imaginaire, qu'on nous donne sur les autres créatures.

Montaigne, *Les Essais*, L. II, Chap. XII (L'Apologie de Raimond de Sebonde)

Les arondelles que nous voyons au retour du printemps fureter tous les coins de nos maisons, cherchent-elles sans jugement, et choisissent-elles sans discrétion de mille places, celle qui leur est la plus commode à se loger ? Et en ceste belle et admirable contexture de leurs bastimens, les oiseaux peuvent ils se servir plustost d'une figure quarrée, que de la ronde, d'un angle obtus, que d'un angle droit, sans en sçavoir les conditions et les effects ? Prennent-ils tantost de l'eau, tantost de l'argile, sans juger que la dureté s'amollit en l'humectant ? Planchent-ils de mousse leur palais, ou de duvet, sans prévoir que les membres tendres de leurs petits y seront plus mollement et plus à l'aise ? Se couvrent-ils du vent pluvieux, et plantent leur loge à l'Orient, sans cognoistre les conditions différentes de ces vents, et considérer que l'un leur est plus salulaire que l'autre ? Pourquoi espessit l'araignée sa toile en un endroit, et relasche en un autre ? se sert à ceste heure de ceste sorte de nœud, tantost de celle-là, si elle n'a et délibération, et pensement, et conclusion ? Nous reconnaissons assez en la pluspart de leurs ouvrages, combien les animaux ont d'excellence au-dessus de nous, et combien nostre art est faible à les imiter. Nous voyons toutefois aux nostres plus grossiers, les facultez que nous y employons, et que nostre âme s'y sert de toutes ses forces : pourquoy n'en estimons nous autant d'eux ? Pourquoi attribuons nous à je ne sçay quelle inclination naturelle et servile, les ouvrages qui surpassent tout ce que nous pouvons par nature et par art ? En quoy sans y penser nous leur donnons un tres-grand avantage sur nous, de faire que nature par une douceur maternelle les accompagne et guide, comme par la main à toutes les actions et commoditez de leur vie, et qu'à nous elle nous abandonne au hasard et à la fortune, et à quester par art, les choses nécessaires à nostre conservation ; et nous refuse quant et quant les moyens de pouvoir arriver par aucune institution et contention d'esprit, à la suffisance naturelle des bestes : de manière que leur stupidité brutale surpasse en toutes commoditez, tout ce que peut nostre divine intelligence.

Montaigne, *Les Essais*, L. II, Chap. XII.n

Les animaux ont une parole : cela ne fait aucun doute pour Montaigne, car : Car qu'est-ce autre chose que parler, ceste faculté, que nous leur voyons de se plaindre, de se resjouyr, de s'entr'appeller au secours, se convier à l'amour, comme ils font par l'usage de leur voix ? Comment ne parleroient elles entr'elles ? Elles parlent bien à nous, et nous à elles. En combien de sortes parlons-nous à nos chiens, et ils nous respondent ? D'autre langage, d'autres appellations, devisons-nous avec eux, qu'avec les oyseaux, avec les pourceaux, les bœufs, les chevaux : et changeons d'idiome selon l'espèce.

Montaigne, Liv. I, Chap. 42, § 1.

« 1. Plutarque dit quelque part qu'il ne trouve pas une aussi grande distance d'un animal à un autre qu'il n'en trouve d'un homme à un autre. Il parle de la valeur de l'âme et de ses qualités intimes. En vérité, je trouve qu'il y a une telle distance entre Epaminondas tel que je l'imagine, et tel homme que je connais, pourtant doué du sens commun, que je renchérais volontiers sur Plutarque en disant qu'il y a plus de distance de tel homme à tel autre qu'il n'y en a de tel homme à tel animal. Ah ! qu'il y a de distance d'un homme à un autre ! (Térence [94], II, 2). Et je pense qu'il y a autant de niveaux d'esprits qu'il y a de brasses d'ici jusqu'au ciel, et aussi innombrables ».

Schopenhauer :

La bête comme affirmation absolue de la vie, du vouloir-vivre, dépourvue d'intelligence. (Montaigne est plus délicat : il sait que la bête est un fantasme).

« Les Grecs et les Romains ornaient leurs sarcophages de ces précieuses sculptures où nous voyons encore représentés des fêtes, des danses, des festins, des chasses, des combats de bêtes, des bacchanales, mille tableaux enfin, où éclate dans toute sa force l'amour de la vie ; et parfois, ce n'est pas assez de ces images joyeuses, il faut des groupes même licencieux, jusqu'à des accouplements entre chèvres et satyres. De toutes ces images le but évident était de détourner nos yeux de la mort du défunt dont on célébrait le deuil, et, par un effort violent, de les élever jusqu'à considérer la vie immortelle de la nature ; ainsi, sans arriver jusqu'à une notion abstraite de cette vérité, pourtant on faisait entendre aux hommes que la nature entière était la manifestation de la volonté de vivre et son accomplissement ».

(<https://www.schopenhauer.fr/oeuvres/fichier/le-monde-comme-volonte-et-comme-representation.pdf>, p. 416).

« Chez lui, tout comme chez la bête qui ne pense à rien, ce qui l'emporte, ce qui dure, c'est cette assurance, née d'un sentiment profond de la réalité, qu'en somme il est la nature, le monde lui-même ; c'est grâce à elle que nul homme n'est vraiment troublé de cette pensée, d'une mort certaine et jamais éloignée ; tous au contraire vivent comme si leur vie devait être éternelle. C'est au point que, – on oserait presque le dire, – personne n'est vraiment bien convaincu que sa propre mort soit assurée ». (p. 423). La bestialité comme certitude d'immortalité. La vie est tellement assurée en nous que l'intelligence ne peut même pas nous imaginer mort.

L'apport de l'animal en éthique tient à deux directions antithétiques : ou on rapproche l'homme de l'animal comme type d'intelligence, de représentation, etc. style de vie. Ou on les rapproche comme affirmation de la vie qui nous traverse aveuglément.

Parlant de la majorité des hommes, Schopenhauer remarque que :

« S'ils voient une bête des pays étrangers, un animal rare, ils ne peuvent se contenter de le regarder, il leur faut l'exciter, le harceler, jouer avec lui, uniquement pour éprouver la sensation de l'action et de la réaction ; mais rien ne révèle mieux ce besoin d'excitation de la volonté que l'invention et le succès du jeu de cartes ; rien ne met plus à nu le côté misérable de l'humanité » (p. 469).

Montaigne, contre la chasse.

« De moy, je n'ay pas sçeu voir seulement sans desplaisir, poursuivre et tuer une beste innocente, qui est sans deffence, et de qui nous ne recevons aucune offence. Et comme il advient communement que le cerf se sentant hors d'haleine et de force, n'ayant plus autre remede, se rejette et rend à nous mesmes qui le poursuivons, nous demandant mercy par ses larmes, quæstuque cruentus Atque imploranti similis, ce m'a tousjours semblé un spectacle tres-déplaisant » (L.II, Chap. XI).

Les bêtes nous donnent une leçon d'humilité « de maniere que leur stupidité brutale surpasse en toutes commoditez, tout ce que peult nostre divine intelligence » (Essais, L. II, Chap. XII).

Buffon : le chat.

Le Chat est un animal domestique infidèle, qu'on ne garde que par nécessité, pour l'opposer à un autre ennemi domestique encore plus incommode et qu'on ne peut chasser : car nous ne comptons pas les gens qui, ayant du goût pour toutes les bêtes, n'élèvent des chats que pour s'en amuser ; l'un est l'usage, l'autre l'abus ; et quoique ces animaux, surtout quand ils sont jeunes, aient de la gentillesse, ils ont en même temps une malice innée, un caractère faux, un naturel pervers, que l'âge augmente encore et que l'éducation ne fait que masquer. De voleurs déterminés, ils deviennent

seulement, lorsqu'ils sont bien élevés, souples et flatteurs comme les fripons ; ils ont la même adresse, la même subtilité, le même goût pour faire le mal, le même penchant à la petite rapine ; comme eux ils savent couvrir leur marche, dissimuler leur dessein, épier les occasions, attendre, choisir, saisir l'instant de faire leur coup, se dérober ensuite au châtement, fuir et demeurer éloignés jusqu'à ce qu'on les rappelle. Ils prennent aisément des habitudes de société, mais jamais des mœurs : ils n'ont que l'apparence de l'attachement ; on le voit à leurs mouvements obliques, à leurs yeux équivoques ; ils ne regardent jamais en face la personne aimée ; soit défiance ou fausseté, ils prennent des détours pour en approcher, pour chercher des caresses auxquelles ils ne sont sensibles que pour le plaisir qu'elles leur font. Bien différent de cet animal fidèle, dont tous les sentiments se rapportent à la personne de son maître, le Chat paraît ne sentir que pour soi, n'aimer que sous condition, ne se prêter au commerce que pour en abuser ; et par cette convenance de naturel, il est moins incompatible avec l'homme qu'avec le chien dans lequel tout est sincère.

La forme du corps et le tempérament sont d'accord avec le naturel ; le chat est joli, léger, adroit, propre, et voluptueux ; il aime ses aises, il cherche les meubles les plus mollets pour s'y reposer et s'ébattre. Comme les mâles sont sujets à dévorer leur progéniture, les femelles se cachent pour mettre bas ; et lorsqu'elles craignent qu'on ne découvre ou qu'on n'enlève leurs petits, elles les transportent dans des trous ou dans d'autres lieux inaccessibles, et après les avoir allaités pendant quelques semaines, elles leur apportent des souris, de petits oiseaux, et les accoutument de bonne heure à manger de la chair : mais par une bizarrerie difficile à comprendre, ces mêmes mères, si soigneuses et si tendres, deviennent quelquefois cruelles, dénaturées, et dévorent aussi leurs petits qui leur étaient si chers.

Les jeunes chats sont gais, vifs, jolis, et seraient aussi très-propres à amuser les enfants, si les coups de patte n'étaient à craindre ; mais leur badinage, quoique toujours agréable et léger, n'est jamais innocent, et bientôt il se tourne en malice habituelle ; et comme ils ne peuvent exercer ces talents avec quelque avantage que sur les petits animaux, ils se mettent à l'affût près d'une cage, ils épient les oiseaux, les souris, les rats, et deviennent d'eux-mêmes, et sans y être dressés, plus habiles à la chasse que les chiens les mieux instruits. Leur naturel, ennemi de toute contrainte, les rend incapables d'une éducation suivie. On raconte néanmoins que des moines grecs de l'Île de Chypre avait dressé des chats à chasser, prendre et tuer les serpents dont cette île était infestée ; mais c'était plutôt par goût général qu'ils ont de la destruction que par obéissance, qu'ils chassaient ; car ils se plaisent à épier, attaquer et détruire assez indifféremment tous les animaux faibles, comme les oiseaux, les jeunes lapins, les levrauts, les rats, les souris, les mulots, les chauve-souris, les taupes, les crapauds, les grenouilles, les lézards et les serpents. Ils n'ont aucune docilité, ils manquent aussi de la finesse et de l'odorat, qui, chez le chien, sont deux qualités éminentes ; aussi ne poursuivent-ils pas les animaux qu'ils ne voient plus ; ils ne les chassent pas, mais ils les attendent, les attaquent par surprise, et, après s'en être joués longtemps, ils les tuent sans aucune nécessité, lors même qu'ils sont les mieux nourris et qu'ils n'ont aucun besoin de cette proie pour satisfaire leur appétit.

On ne peut pas dire que les chats, quoique habitants de nos maisons, soient des animaux entièrement domestiques ; ceux qui sont le mieux apprivoisés n'en sont pas plus asservis : on peut même dire qu'ils sont entièrement libres ; ils ne font que ce qu'ils veulent, et rien au monde ne serait capable de les retenir un instant de plus dans un lieu dont ils voudraient s'éloigner. D'ailleurs la plupart sont à demi sauvages, ne connaissent par leurs maîtres, ne fréquentent que les greniers et les toits, et quelquefois la cuisine et l'office, lorsque la faim les presse.

Buffon, Histoire naturelle, animaux domestiques

On est loin de la noble figure du lion, au regard assuré, à la démarche fière, à la voix terrible ; à la taille si bien prise et si bien proportionnée, que son corps paraît être le modèle de la force jointe à l'agilité. Étant des plus nobles, l'espèce du lion est unique et ne peut être confondue avec celles du tigre, du léopard, de l'once, etc. Jean Dorst, qui a prononcé à l'Académie des Sciences le Discours du 2ème centenaire de la mort de Buffon, 'a pas manqué de rappeler la parole du grand naturaliste

selon laquelle « classer le lion avec le chat, dire que le lion est un chat à crinière et à longue queue, c'est dégrader, défigurer la nature au lieu de la décrire et de la dénommer ».

Rousseau sur la pitié :

« La pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes , est une vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles ».

Textes de théologie

Exode 32, 1-6

1 Le peuple vit que Moïse tardait à descendre de la montagne ; alors le peuple se rassembla autour d'Aaron et lui dit : Fais-nous des dieux qui marchent devant nous ! Car ce Moïse, cet homme qui nous a fait monter d'Egypte, nous ne savons pas ce qui est advenu de lui !
2 Aaron leur dit : Enlevez les anneaux d'or qui sont aux oreilles de vos femmes, de vos fils et de vos filles, et apportez-les-moi.
3 Tous les gens du peuple enlevèrent les anneaux d'or qui étaient à leurs oreilles et les apportèrent à Aaron.
4 Celui-ci prit l'or de leurs mains, le façonna au burin et fit un taurillon de métal fondu. Puis ils dirent : Voici tes dieux, Israël, ceux qui t'ont fait monter d'Egypte !
5 Lorsque Aaron vit cela, il bâtit un autel devant le taurillon et s'écria : Demain, il y aura une fête pour le Seigneur !
6 Le lendemain, ils se levèrent de bon matin, ils offrirent des holocaustes et présentèrent des sacrifices de paix. Le peuple s'assit pour manger et pour boire ; puis ils se levèrent pour s'amuser.

Job 40 : 15-24 : Béhémoth

15 Voici Behémoth, je l'ai fait comme toi ! Il mange de l'herbe comme le bœuf.
16 Sa force est dans ses reins, et sa vigueur dans les muscles de son ventre ;
17 il raidit sa queue comme un cèdre ; les tendons de ses cuisses sont entrelacés ;
18 ses os sont des tubes de bronze, son ossature comme des barres de fer.
19 Il est le commencement des voies de Dieu ; celui qui le fait le pourvoit d'une épée.
20 Sa pâture lui vient des montagnes, là où s'ébattent tous les animaux sauvages.
21 Il se couche sous les lotus, dans le secret des roseaux et des marécages
22 les lotus le couvrent de leur ombre, les saules des oueds l'entourent.
23 Si le fleuve devenait violent, il ne s'alarmerait pas ; si le Jourdain se précipitait dans sa gueule, il resterait en sécurité.
24 Est-ce quand il a les yeux ouverts qu'on pourra le saisir ? Le prendra-t-on au piège, pour lui percer le museau ?

Job 40 : 25-26 Léviathan

Il a sous lui des pointes aiguës, une herse qu'il traîne sur la boue. Il fait bouillonner les profondeurs comme une marmite, il change la mer en un vase à parfum.
Il laisse derrière lui un sentier lumineux ; l'abîme devient comme les cheveux blancs d'un vieillard. Sur la terre il n'a pas de maître ; il a été fait sans terreur. Il regarde tout ce qui est élevé, il est le roi des plus fiers animaux.

Définition d'un signe chez Saint Augustin. Doctrine chrétienne (II, I, 1-2)

« Un signe est en effet une chose qui, en plus de l'impression qu'elle produit sur les sens, fait venir d'elle-même, une autre idée à la pensée [...]. Les signes naturels sont ceux qui, sans intention ni désir de signifier, font connaître, d'eux-mêmes, quelque chose d'autre, en plus de ce qu'ils sont eux-mêmes ».

Le Physiologue

« Sur les natures et les dispositions des animaux, et comment celles-ci, de sensibles qu'elles sont, sont transformées en spirituelles, et comme, à partir de la nature des animaux, Le Physiologue rend manifeste et fait comprendre l'économie de l'incarnation de notre Seigneur, Dieu et sauveur Jésus-Christ. »

Physiologos, Le bestiaire des bestiaires, texte traduit et commenté par Arnaud Zucker, éd. J. Millon, 2005.

La docte nîmoise Duhoda

« Sache qu'il est écrit : *« parle à la terre et elle te répondra ; interroge les bêtes de somme et elles t'instruiront ; les oiseaux du ciel, ils te guideront, les poissons de la mer, ils te raconteront (Job 12: 7) il y a là une signification fort utile »*. DUHODA, Manuel pour mon fils, III, 10, 124.

Pierre de Beauvais, Bestiaire

« L'ensemble des créatures que Dieu plaça sur terre, Dieu les créa pour l'homme et afin que celui-ci prenne chez elles des exemples de croyance religieuse et de foi. Ce qui est dit ici, doit servir en premier lieu à la compréhension des Écritures saintes. »

Le Physiologue

« Car lorsque les colombes se voient privées de leur petits elles ne cherchent pas à faire du mal à ceux qui en sont responsables, mais elles se mettent en tête de refaire un autre nid dans lequel elles puissent pondre et projeter de faire de nouveaux petits.

C'est aussi à quoi nous appelle le Seigneur , nous engageant à nous montrer inoffensifs à l'égard de tous, et à ne pas chercher à faire du mal ou à nous venger si on nous prive, mais au contraire à accueillir avec joie tout ce qui nous advient. »

Physiologos, Le bestiaire des bestiaires, texte traduit et commenté par Arnaud Zucker, éd. J. Millon, 2005.

Exode 23 : 4

« *S'il t'arrive de voir le bœuf de ton ennemi ou son âne égaré, tu le lui ramèneras. Lorsque tu vois l'âne de ton ennemi se coucher sous sa charge, tu ne l'abandonneras pas ; tu l'aideras à le décharger »*

Nombres 22 : 28

« Que t'ai-je fait pour que tu m'aies frappée par trois fois ? (...) Ne suis-je pas ton ânesse, celle que tu as montée de tout temps jusqu'à ce jour ? Ai-je l'habitude d'agir ainsi envers toi ? »

Exode 23 : 12

« *Pendant six jours, tu feras ton travail. Mais le septième jour tu feras sabbat, afin que ton bœuf et ton âne puissent se reposer, que le fils de ta servante et l'immigré puissent reprendre haleine »*

Proverbes 26, 11

« Comme un chien qui retourne à ce qu'il a vomi, tel l'homme stupide qui revient à son imbécilité »

Proverbes 30 : 24-28

« Il y en a quatre qui sont tout petits sur la terre, et suprêmement sages : les fourmis, peuple sans force, préparent en été leur nourriture ; les damans, peuple sans force, élisent domicile dans les rochers ; les criquets n'ont pas de roi et ils sortent tous par divisions ; le lézard, que tu peux attraper à la main, et qui s'introduit dans les palais des rois ».

I Rois 17 : 2-7

« La parole du Seigneur lui parvint : Repars d'ici vers l'est et caches toi près de l'oued Kerith, qui est en face du Jourdain. Tu boiras de l'eau de l'oued ; j'ai ordonné aux corbeaux de pourvoir à tous tes besoins là-bas. Il partit et agit selon la parole du Seigneur ; il alla s'installer près de l'oued Kerith, qui est en face du Jourdain. Les corbeaux lui apportaient du pain et de la viande le matin, du pain et de la viande le soir, et il buvait à l'oued. Mais après quelque temps, l'oued fut à sec, car il n'y avait pas eu de pluie dans le pays »