

L'HOMME ET L'ANIMAL : ANTHROPOCENTRISME, ALTÉRITÉ ET ABAISSEMENT DE L'ANIMAL

Élisabeth de Fontenay

Le Seuil | *Pouvoirs*

2009/4 - n° 131
pages 19 à 27

ISSN 0152-0768

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-pouvoirs-2009-4-page-19.htm>

Pour citer cet article :

de Fontenay Élisabeth , « L'Homme et l'animal : anthropocentrisme, altérité et abaissement de l'animal » ,
Pouvoirs, 2009/4 n° 131, p. 19-27. DOI : 10.3917/pouv.131.0019

Distribution électronique Cairn.info pour Le Seuil.

© Le Seuil. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

ENTRETIEN AVEC
ÉLISABETH DE FONTENAY

L'HOMME ET L'ANIMAL :
ANTHROPOCENTRISME, ALTÉRITÉ
ET ABAISSEMENT DE L'ANIMAL

19

Pouvoirs. Qu'est-ce qui est le propre de l'homme ? Qu'est-ce qui le différencie radicalement de l'animal ?

Élisabeth de Fontenay. Rien, selon la théorie synthétique de l'évolution (l'évolutionnisme, plus la génétique) ! Dans une autre perspective, théorique mais non scientifique, le refus de répondre à cette question est constitutif du travail que je mène dans le sillage d'un certain nombre de philosophes qui m'ont formée (Deleuze, Lyotard, Derrida, Foucault). Il consiste dans une déconstruction de la tradition théologique et métaphysique du propre de l'homme.

P. L'homme n'est-il pas doté d'un privilège exclusif de la raison et de la conscience ?

ÉF. Je vous répondrai en évoquant un passage du *Politique* de Platon. Nous demeurons structurellement voués à opérer des distinctions à la façon dont le fait la grue décrite dans ce dialogue. La discussion porte sur la bonne manière de faire des classifications naturelles. Et voici qu'un interlocuteur affirme que mettre l'homme à part du fatras de tous les autres animaux, c'est une décision du même ordre que de mettre les Grecs à part des Barbares, et c'est exactement ce que ferait une grue, si elle était douée du *logos*, de la faculté de raisonner et de parler : elle mettrait son espèce à part de toutes les autres, y compris de l'espèce humaine

car, chez tout vivant capable de logos, il y a une irrésistible propension à l'« auto-centrement » et même à l'« auto-vénération ». C'est donc la narcissique conscience de soi et de l'unicité de son espèce qui cause la faute de logique.

Je dirai donc qu'il y a des degrés de la conscience, comme l'ont montré les phénoménologues, et notamment Husserl, Merleau-Ponty, Hans Jonas, et comme l'attestent les travaux actuels de l'éthologie. Un animal est un individu et une subjectivité. Une âme, comme le pensaient tous les anciens Grecs, selon l'étymologie, *anima* : à tel point qu'on peut dire que l'animal-machine est une contradiction dans les termes, il faudrait parler de la bête-machine. Quant aux malfaisances de la raison, elles ne sont pas simplement dénoncées par Heidegger dans sa mise en cause de la technoscience, elles ont été analysées par les philosophes de l'École de Francfort, Adorno et Horkheimer, dans un livre intitulé *Dialectique de la raison*¹. Veuillez excuser ce qui peut vous apparaître comme du *name-dropping*; je m'inscris dans un sillage et c'est pourquoi je cite beaucoup : non pour m'abriter derrière des autorités, mais pour payer la dette et parce que la philosophie est pour moi tout autant une activité critique qu'un exercice d'admiration.

20

P. Qu'est-ce qui rapproche l'homme et l'animal de manière propre et particulière ?

ÉF. Les gènes : plus de 99 % de gènes communs avec le chimpanzé ainsi que, disent les éthologues, la sensibilité et la subjectivité. Au passage, je soulignerai qu'il vaut mieux parler des animaux que de l'animal, entité figée dans son opposition métaphysique avec l'homme.

P. Dans *Le Silence des bêtes*², vous avez souligné que le langage des bêtes ne nous parle pas et, inversement, que notre langage ne leur parle pas. N'est-il pas paradoxal de vouloir dès lors tant nous rapprocher ?

ÉF. Je ne crois pas avoir jamais dit que le langage des bêtes ne nous parle pas, car ceux qui y mettent du leur peuvent faire des expériences d'empathie et de communication avec des animaux. Si nous mettions fin à nos

1. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison (Dialektik der Aufklärung)*, 1947), Gallimard, 1974.

2. Élisabeth de Fontenay, *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, 1998.

diverses pratiques prédatrices, si nous étions plus contemplatifs, il n'y aurait pas ce fossé béant et sanglant entre eux et nous; ils auraient moins peur, et nous aussi, et nous deviendrions capables de nous entretenir avec eux d'une façon ou d'une autre. Il faut lire, à ce sujet, l'admirable récit de Balzac, *Une passion dans le désert...*

Mais là n'est pas la question. Vous demandez: « Pourquoi vouloir dès lors tant nous rapprocher ? » Ici, le vouloir de qui que ce soit n'est pas ce qui est en jeu, l'évolution et la proximité génétique étant un fait avéré. Par ailleurs, si « nous rapprocher » signifie prendre acte de quelque fin de l'exception humaine et sombrer dans un naturalisme réductionniste, je ne suis pas de la partie. Car les sciences ne doivent pas nous dessaisir du pouvoir philosophique, politique, éthique, du pouvoir paradoxal pour reprendre votre mot, de décider, de décréter une ligne de partage. « Ce n'est pas dans votre champ que l'on sait ce que signifie évaluer ou normer ! » : réponse « historique » de Ricœur au physicalisme de Changeux.

21

P. Ne faites-vous pas trop dire au « silence des bêtes » face aux hommes ? Notamment parce que aucun animal ne peut vous apporter la contradiction.

ÉF. Pensez-vous vraiment que c'est à l'auteur du *Silence des bêtes* que les animaux, s'ils pouvaient prendre la parole au seuil de l'abattoir, viendraient apporter la contradiction et reprocher de parler en leur nom. Je pense à ce réquisitoire fait au nom de la perdrix tuée à la chasse, qui figure dans *L'Autre Monde ou les États et Empires de la Lune*, paru en 1650. Cyrano de Bergerac y présente un « plaidoyer fait devant le parlement des oiseaux » contre « un animal accusé d'être un homme ». La partie civile qui représente la perdrix demanderesse, « arrivée du monde de la terre, la gorge encore entrouverte d'une balle de plomb », requiert contre l'homme au titre de la « République des vivants ». Je m'en rapporterai à Gilles Deleuze, enfin, qui fait remarquer que, dans le syntagme « écrire pour », on peut entendre « écrire à l'intention de » ou « écrire à la place de ». Citant Artaud: « J'écris pour les analphabètes » et Faulkner: « J'écris pour les idiots », il explique que cela veut dire écrire « à la place » des analphabètes, des idiots et, en ce qui le concerne, des sauvages et des bêtes, mais nullement « à leur intention ». Il s'agirait, dit-il, de pousser la syntaxe jusqu'à une limite où la frontière entre la pensée et la non-pensée, entre le langage et le silence ou la musique ou le cri, se fasse si ténue que l'écrivain devienne responsable devant le peuple des souris comme chez Kafka, ou celui des rats, comme

dans la *Lettre de Lord Chandos* de Hofmannsthal, responsable jusqu'à écrire en lieu et place des bêtes, des bêtes qui meurent.

P. Si l'homme et l'animal sont si proches, qui va protéger les animaux ?

ÉF. Justement, je pense comme vous sur ce point. La proximité, la continuité est un acquis scientifique sur lequel il n'y a pas lieu de revenir. Maintenant, s'il peut y avoir un propre humain, il réside, je le redis, dans le pouvoir, la décision de marquer une frontière : c'est dans ce qu'on appelle le performatif. En rhétorique, une locution performative désigne une affirmation qui constitue simultanément l'acte auquel elle se réfère, elle est un *fiat*, un « que cela soit » ! Elle fait entrer cette parole qui est un acte dans l'ordre des choses, et a donc la capacité d'agir sur le réel, de le transformer par le fait même qu'elle est proférée. C'est ainsi que, « nous » déclarant « genre humain », nous nous séparons des autres animaux par un geste créateur de politique et d'histoire, nous nous affranchissons, en connaissance de cause, du donné de notre appartenance à l'espèce. Comme Aristote l'a montré, on peut paradoxalement dire que ce qui manque en fin de compte aux animaux, c'est tout ce qui a trait à la doxa, à la croyance, à la persuasion, à l'adhésion, à la rhétorique donc. S'ils usent d'un certain logos, ils ne disposeront jamais de ce que le latin nomme l'*oratio*, la parole, de ce registre où logique et linguistique s'articulent pour constituer l'espace public et humain de la délibération. En fait, c'est l'éthico-rhétorique plus que le rationnel qui fait la spécificité de l'humain. Je réponds alors à votre question : c'est par cette décision de coupure que s'ouvre la possibilité, plus, l'obligation d'une responsabilité envers les plus faibles des vivants.

P. Qu'est-ce, à vos yeux, que l'énigme animale ?

ÉF. Cette présence mystérieuse, cette expérience à la fois de l'être et de l'autre, cette énigme du vivant qui n'est que vivant, cela que les poètes et les peintres tentent non de saisir mais d'approcher. Je pense à Rilke, à la huitième des *Élégies de Duino*, et à Pisanello, Géricault, Courbet, Chagall, Rebeyrolle, Gilles Aillaud. Il ne faut pas évacuer le mystère en disant qu'il est d'ores et déjà dissipé par les sciences, ce qui est le vice du positivisme. Mais il ne faut pas laisser confisquer le mystère par les religions. La littérature et les beaux-arts nous rendent l'enchantement dont les savoirs nous privent.

P. Vous dites dans *Le Silence des bêtes* que la disparition des sacrifices a conduit à une appropriation sans foi ni loi de la nature. Sans vouloir rétablir les sacrifices, n'êtes-vous pas nostalgique de ceux-ci ?

ÉF. Je n'éprouve pas de nostalgie, de douleur du retour – car je ne vois aucun pays ni aucune époque vers lesquels faire retour. Mais à la réification christiano-cartésienne dont les abattoirs de Chicago sont, si j'ose dire, l'incarnation, j'oppose simplement des cultures où les animaux étaient pris dans une triangularité sacrificielle, Dieu ou les dieux, hommes, bêtes : ils avaient une fonction symbolique, étaient insérés dans une chaîne de significations. De ce point de vue, le judaïsme avait et a encore un meilleur rapport aux animaux que le christianisme malgré la cruauté de l'abattage rituel, sacrificiel donc, qui consiste à faire en sorte qu'un animal se vide entièrement de son sang avant de mourir. Car la permission de tuer des bêtes pour les manger n'est intervenue qu'après le Déluge quand Dieu, est-il dit, a compris que le cœur de l'homme était mauvais. Mais s'il a permis de prendre leur corps, il a interdit de prendre leur âme, car l'âme et le sang ne font qu'un.

23

P. Puisqu'un nouveau panthéisme est impossible, comment vivre ensemble, hommes et animaux ?

ÉF. Est-ce de panthéisme, tout est divin, de paganisme ou de polythéisme que vous voulez parler ? Il est sûr que le monothéisme, dans les trois grandes religions dites du Livre, a légitimé la domination humaine de la nature et une exploitation des animaux. Il faut rappeler que, au XVII^e siècle encore, Descartes pouvait agiter le spectre de la réincarnation, de la métensomatose pour dissuader ses correspondants d'accorder la moindre sensibilité aux bêtes. Dans la sécularisation qui caractérise l'Occident et notre époque, la notion morale de responsabilité et celle, juridique, de tutelle peuvent apporter une réponse à la question que vous posez.

P. Quelle part faire aujourd'hui à la cruauté de l'homme à l'égard de l'animal ? Quelle est la part de la souffrance dans leur rapport ?

ÉF. Je vous remercie d'employer le mot « cruauté », car il prend en charge la plupart de nos pratiques. La *crudelitas* latine, qui désigne la cruauté, dérive de *crucor*, le sang répandu, en flaque ou coagulé, la chair meurtrie. Le sang noble, le sang versé se dit *sanguis*, et non *crucor* ; la formule sacramentelle de la messe est : *Hic est enim calix sanguinis mei*.

Remarque moins incongrue qu'il n'y paraît, puisque le sang divin sacrificiel ne fut aucunement versé pour le salut des animaux, et que c'est là, justement, le trait « crucial » de notre culture occidentale-chrétienne. Ceci étant rappelé, il reste évident qu'on peut se conduire avec une extrême cruauté, même physique, sans verser le moindre sang.

Si nous examinons maintenant les synonymes, tout en restant attentifs à l'étymologie, nous découvrons que la cruauté consiste à se conduire de manière « féroce », à savoir comme une bête sauvage ou brutale, comme ceux qu'on nommait en latin philosophique les *animalia bruta*, ou bien sauvagement, comme un animal non domestique, ou bien en barbare, c'est-à-dire en homme non civilisé, ou encore avec inhumanité, car la langue nous oblige à dire qu'un homme n'est pas digne de son appartenance au genre humain quand il manifeste de la cruauté. Si l'on tombe souvent dans un anthropomorphisme douteux qui consiste à déclarer la nature cruelle, et à traiter naïvement certains crimes de bestiaux, n'est-ce pas pour relever la différence humaine ?

24

P. L'homme se rend-il coupable d'un crime lorsqu'il tue un animal ?

ÉF. Ici non, ailleurs, en Inde, oui, en ce qui concerne certains animaux. Le Décalogue n'interdit pas la mise à mort des bêtes, mais Nemrod, grand chasseur devant l'Éternel, a dans la Bible très mauvaise réputation : Babylone et Tour de Babel !

P. Que pensez-vous du terrorisme animalier ?

ÉF. Je parlerais plutôt de robespierrisme, de l'emballement maniaque d'une idée juste. Ces excès desservent la cause, en pratiquant une forme d'action sauvage, antisociale et donc contre-performante.

P. Quel type de droit souhaitez-vous voir reconnu aux animaux ?

ÉF. Sûrement pas une extension des droits de l'homme aux chimpanzés, même s'il est urgent de leur conférer des droits. Comme le juriste Jean-Pierre Marguénaud, qui fonde une revue de droit des animaux, participe à ce numéro de votre revue, je n'insisterai pas sur cette question. Disons juste que par-delà la *summa divisio* entre les biens et les personnes, en dépit des ricanements de l'humanisme métaphysique, cette revendication juridique est déjà jusqu'à un certain point prise en compte dans le droit français et remarquons en outre que le code pénal est en avance sur le

code civil. La grande difficulté réside dans le fait que ce droit doit être différentiel : vertébrés, mammifères, etc. C'est un chantier inéluctable et passionnant qui exigera que des éthologues, des psychologues, des philosophes collaborent avec les juristes.

P. En quoi la connaissance de l'histoire de l'homme vous a-t-elle amenée à cette conviction de droits accordés aux animaux ?

ÉF. Je ne puis pas mieux vous répondre qu'en citant un extrait de l'entretien accordé par Lévi-Strauss au *Monde* des 21 et 22 janvier 1979 : « J'ai le sentiment que toutes les tragédies que nous avons vécues, d'abord avec le colonialisme, puis avec le fascisme, enfin les camps d'extermination, cela s'inscrit non en opposition ou en contradiction avec le prétendu humanisme sous la forme où nous le pratiquons depuis plusieurs siècles, mais, dirai-je, presque dans son prolongement naturel. Puisque c'est, en quelque sorte, d'une seule et même foulée que l'homme a commencé par tracer la frontière de ces droits entre lui-même et les autres espèces vivantes, et s'est ensuite trouvé amené à reporter cette frontière au sein de l'espèce humaine, séparant certaines catégories reconnues seules véritablement humaines d'autres catégories qui subissent alors une dégradation conçue sur le même modèle qui servait à discriminer entre espèces vivantes humaines et non humaines. Véritable péché originel qui pousse l'humanité à l'autodestruction. Le respect de l'homme par l'homme ne peut pas trouver son fondement dans certaines dignités particulières que l'humanité s'attribuerait en propre, car, alors, une fraction de l'humanité pourra toujours décider qu'elle incarne ces dignités de manière plus éminente que d'autres. Il faudrait plutôt poser au départ une sorte d'humilité principielle : l'homme, commençant par respecter toutes les formes de vie en dehors de la sienne, se mettrait ainsi à l'abri du risque de ne pas respecter toutes les formes de vie au sein de l'humanité même. » Lévi-Strauss reviendra trois fois, dans son œuvre, sur cet enchaînement catastrophique. Je suis très frappée par ailleurs de ce que la plupart des philosophes et des écrivains juifs d'après 1945 ont été extrêmement sensibles au sort des animaux.

25

P. Quels droits concrètement leur donner ?

ÉF. Prenons un exemple, celui des animaux de ferme, dits de rente. Catherine et Raphaël Larrère ont montré qu'en considérant le vivant comme un simple outil de production selon les seuls critères de la

technique et de l'économie, on en est revenu, dans la pratique sinon dans l'ontologie, aux « animaux-machines ». Le pire se dissimulant dans la formidable hypocrisie qui consiste à préconiser et mettre en œuvre une prétendue « éthique du bien-être », comme s'il s'agissait d'une limitation apportée par respect de l'animal aux exactions de l'élevage industriel, alors qu'elle profite principalement au bon fonctionnement et à la rentabilité de l'entreprise³. Or, l'intégrité de ces animaux se définit par leur histoire de vie et par la cohérence de leur histoire évolutive⁴; elle concerne donc aussi bien l'individu que l'espèce, et elle devrait impliquer que ne leur soit pas infligée l'intrusion perdurante d'une hétéronomie. Là réside leur droit.

26 P. N'est-ce pas contradictoire avec la volonté de protéger la nature que de conférer des droits aux animaux ? Ne faut-il pas davantage insister sur les devoirs de l'homme envers la nature, flore et faune réunis ? N'êtes-vous pas très éloignée des écologistes à rapprocher hommes et animaux sans vous préoccuper de leur environnement et notamment de la qualité de l'air, de la flore, de minéraux ?

ÉF. S'il y a une occasion de dire que tout se tient, c'est bien celle-ci. Je considère que le combat des écologistes est la condition *sine qua non* de la protection des animaux. Mais je constate aussi leur grande indifférence à la question du statut de l'animal dans nos pratiques. Il est sûr que les ânes ici, les éléphants là-bas peuvent nuire à la végétation. Il s'agirait de retrouver cet équilibre de la nature que nous avons brisé par l'absence de mesure de notre pratique prométhéenne.

P. Que répondez-vous à ceux qui rappellent que les nazis ont légiféré en faveur des animaux ?

ÉF. Oui, ils l'ont fait, mais dans la continuation de la législation weimarienne et comme beaucoup de pays européens du Nord dans l'entre-deux-guerres. L'indifférence au droit des animaux me semble assez méditerranéenne et catholique. Adorno et Horkheimer ont eu un mot pour définir la situation difficile de ceux qui se soucient du sort des

3. Florence Burgat, *L'Animal dans les pratiques de consommation*, PUF, 1995; Florence Burgat et Robert Dantzer (éd.), *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ?*, INRA Éditions, 2001, p. 85-103.

4. Catherine et Raphaël Larrère, « Actualité de l'animal-machine », *Les Temps modernes*, mars-juin 2005, p. 145, 160-162.

animaux : « un gibier pour les deux camps ». Ils n'en font pas assez pour les uns, végétariens radicaux, et trop pour les autres, humanistes, qui ont des causes plus urgentes et plus justes à proposer à la compassion active. Ces philosophes de l'École de Francfort ont eu l'héroïsme de penser la souffrance animale comme un point décisif de leur critique de la raison et de la civilisation, à un moment où, Juifs émigrés aux États-Unis, ils faisaient dans leur vie l'expérience de ce mélange d'irrationalité vitaliste et de rationalité instrumentale qu'est le nazisme.

P. En ces temps de crise, n'y a-t-il pas plus important à penser que le sort de l'animal ? N'y a-t-il pas une hiérarchie des causes à opérer ?

ÉF. Il est bien connu que, si nous modérions notre consommation de viande, nous ne cesserions pas seulement de réduire la couche d'ozone, nous permettrions à tous ceux qui souffrent de la faim dans le monde de se nourrir. Cela dit, mon travail n'a jamais été militant, il est philosophique et consiste à faire de cette question animale la pierre de touche d'une déconstruction de la tradition métaphysique humaniste : ne pas hiérarchiser les « causes », mais à l'inverse les articuler en est la condition.

27

R É S U M É

Déconstruire la tradition théologique et métaphysique du « propre de l'homme », c'est concevoir le passage de l'animalité à l'humanité comme un continuum, et rejeter ainsi cet anthropocentrisme radical, propre à la modernité occidentale, qui nie aux animaux la possession d'une âme et les ravalé ainsi au rang de choses. Avec les conséquences que l'on sait. Une réflexion qui s'inspire notamment de l'École de Francfort et de la philosophie française contemporaine (Deleuze, Lyotard, Derrida, Foucault).