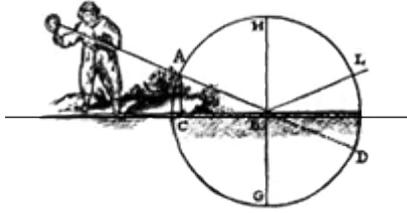


sofrphilos.fr



Société française de philosophie

École Normale Supérieure, 45 rue d'Ulm, 75005 Paris

<http://www.sofrphilos.fr> - contact@sofrphilos.fr

Colloque « L'homme et l'animal » du 14 octobre 2009

Faut-il être antispéciste ?

par Jean-Luc GUICHET, membre de l'UMR-CNRS Georges Chevrier (Université de Dijon) et du Comité d'éthique expérimentation animale Paris-Ile de France, directeur de programme au Collège international de philosophie (Paris) de 2004 à 2010

La configuration contemporaine du problème que l'animal a toujours plus ou moins posé à l'homme, ce que j'appellerais le « problème animal de l'homme », tend à marginaliser une attitude traditionnelle qui se manifeste exemplairement à travers l'expression de bête, figure de notre table ronde. La bête : ce terme condense en effet ce contre quoi l'homme a pu prendre l'habitude de constituer son propre, le bloc d'inintelligence brute et pulsionnelle, la force de vitalité aveugle et sans mesure, enfermée en elle-même et hostile à tout ce qui n'est pas elle. Selon cette manière de voir, il est entendu que l'homme pose son humanité en s'y opposant, en se voulant contre elle et en s'en arrachant. Tel est très grossièrement un certain idéal – souvent considéré comme « classique » - du moi humain, adossé à un double rapport à la bête : à la fois d'opposition à sa bestialité projetée et de supposition de cette bestialité conservée comme fonds originaire au sein de la personnalité humaine elle-même. On voit que cette figure de la bête implique une dimension avant tout morale, et qu'elle pose le double problème de sa convenance à l'animal d'une part et à l'homme de l'autre ; et pour celui-ci encore d'une double manière – extérieurement : l'homme ne peut-il soutenir son humanité que contre la bête ? Et intérieurement : l'homme doit-il ainsi se dualiser et autoriser en lui définitivement – faute de pouvoir devenir un ange, mais on sait bien que qui fait l'ange fait la

bête – une sorte de ligne tragique de sécession et de conflit de soi avec soi ? C'est cette dimension morale que nous voudrions traiter, mais en la situant sur le terrain des modalités contemporaines de la question de l'animal – et en poussant le problème jusqu'à l'une de ses pointes les plus extrêmes : l'argument dit des cas marginaux. Il nous semble qu'il y a là, dans le paysage du contemporain, un nœud de pensée que la philosophie ne doit pas laisser échapper et qui donne un relief particulièrement aigu et provocateur à notre problématique.

Depuis le Moyen Âge peut s'observer un déplacement de ce problème animal de l'homme, de la dimension dans laquelle il est pensé : de théologique avec le christianisme, il devient – à partir du XVIII^e siècle jusqu'au XX^e – essentiellement anthropologique, pour se cristalliser aujourd'hui sur l'aspect moral. Cette mutation du problème tient essentiellement à la « démonstration » scientifique – sur la base du darwinisme – de la continuité de l'homme et de l'animal.

Certes, cette continuité n'a jamais été niée, mais il s'agissait d'une continuité faible et d'ordre essentiellement générique, enserrée dans le vaste cadre de la nature où les êtres étaient supposés s'enchaîner les uns aux autres dans un ordre finalisé et hiérarchisé.

Or, avec le XVIII^e siècle, cette continuité, de générique, commence à devenir génétique, puis phylogénétique avec Darwin jusqu'à être aujourd'hui consacrée et comme scellée par de nombreuses sciences outre celle de l'évolution : génétique, neurosciences, sciences cognitives, sociobiologie, éthologie (spécialement primatologie)...

Sur la base de cette continuité forte, la figure traditionnelle de la bête est radicalement prise à revers, sujette à un effacement et à un renversement, mais pour finir peut-être, de façon inattendue, par un rétablissement.

L'effacement d'abord est celui de la bêtise de l'animal. Car, à la lumière de ces sciences, l'animal désormais ne peut plus être bête. Devient bête en revanche celui qui croit en sa bêtise puisque témoignant par là de son inintelligence de l'animal.

Ainsi s'opère un renversement, la bêtise refluant sur l'homme : jugé bête de croire bête la bête, il est en outre jugé bête de se croire au-delà de la bête. L'homme serait-il bête de se

prendre pour un homme ? En somme, qui trop fait bête la bête est bête et qui trop fait l'homme fait la bête...

Mais comment faire alors en définitive pour échapper à cette bêtise devenue si totalisante ?

Car l'homme est-il plus intelligent, moins bête à s'identifier à une bête, s'il ne prend plus la bête pour bête ? Résout-il ainsi le problème qu'il est pour lui-même ? Et est-il intelligent de simplement créditer la bête d'intelligence, s'il s'agit implicitement du modèle reconduit de celle humaine : n'est-ce pas risquer de retomber par là dans une nouvelle bêtise ? Ne passons-nous pas d'une caricature à une autre, d'une vieille bêtise à une nouvelle bêtise – pas si nouvelle d'ailleurs peut-être ? Pensée emprisonnée toujours dans le jeu de l'opposition, idée produite contre une autre idée et reproduisant donc son unilatéralité, etc.

Ce cercle se prolonge au plan moral jusqu'à sembler indénouable, de façon renforcée par le fait que la continuité est parfois interprétée – concernant du moins certains animaux – comme touchant à l'identité, ce que cette continuité, même forte, est loin d'impliquer nécessairement.

En outre, toute une conjugaison remarquable de facteurs s'est historiquement associée : cette réévaluation scientifique récente des capacités animales et de leur continuité avec celles humaines se découpe sur fond d'une réactivité de plus en plus vive depuis le XVIII^e siècle de la sensibilité humaine à la douleur – la sienne mais aussi celle de l'animal –, d'un accroissement devenu exponentiel du nombre des animaux de compagnie dans une population largement urbanisée s'éloignant des autres types de rapport au vivant, et enfin de mutations profondes de l'élevage transformé en système de production industrielle instrumentalisant et artificialisant l'animal de consommation parfois jusqu'à l'inouï.

Le contraste entre le continuisme théorique d'une part et le traitement pratique des animaux d'autre part a ainsi porté sur le front de la réflexion le problème moral. Cela à tout le moins pour reposer en de nouveaux termes l'obligation morale de prise en compte de la sensibilité animale.

Mais la continuité peut aller encore plus loin et le problème a pris un tour particulièrement incisif avec la montée des éthiques animales antispécistes, d'origine outre-atlantique : celles-ci en effet non seulement traduisent au plan moral la continuité entre homme et animal, mais la convertissent en substitutivité. Par là, cette continuité gagne une opérativité pratique et imaginaire très forte, conjuguant empathie et argumentation logique. Un argument phare avancé en ce domaine est celui dit des cas marginaux, argument soutenu par des auteurs de langue anglaise comme Tom Regan et Peter Singer, même si c'est sur des bases philosophiques tout à fait différentes, déontologistes pour le premier, utilitaristes pour le second.

Rappelons cet argument. Imaginons une situation où dramatiquement nous sommes sommés de choisir entre la vie d'un être humain n'ayant pas actualisé les capacités proprement humaines, de conscience, de raison etc., et qualifié pour cette raison de « cas marginal », et celle d'un animal aux performances supérieures à celles de cet humain. L'exemple classique est celui d'un canot pris dans une tempête et rempli à ras bord d'une part par des hommes – adultes, bébés et handicapés mentaux ou vieillards séniles – et, d'autre part, un chien ou mieux – ou pire – un chimpanzé. Remarquons qu'il ne s'agit pas toujours d'un problème théorique comme le montre l'affaire en 1984 aux États-Unis, du bébé « Fae », bébé condamné par une malformation cardiaque. Un chirurgien lui greffa le cœur d'un babouin, mais sans pouvoir empêcher finalement sa mort. Tom Regan intervint alors pour contester le droit d'avoir sacrifié un animal très évolué au profit d'un bébé aux capacités sans aucun doute moins élevées, ce qui fut très mal reçu par la famille, la mère déclarant que des gens comme Regan « ne savent pas de quoi ils parlent ». Ce genre de situation nous confronte à des choix cruciaux : quelle décision adopter ? Certainement, aux yeux de la plupart, intuitivement, il apparaîtra moral de sacrifier la vie de l'animal et le sentiment fortement éprouvé sera que cette décision – même si elle peut être vécue comme très pénible – est juste, qu'elle est indiscutablement éthiquement la meilleure. Or, c'est précisément la valeur morale de cette intuition que dénoncent les auteurs qui se réclament de l'antispécisme¹ en prétendant qu'elle se réduit à un préjugé fondé sur un simple égoïsme d'espèce. Le raisonnement peut emprunter la forme efficace d'un syllogisme, au moins en apparence : nous justifions le principe général

1 Pour définir ce terme, définissons celui auquel il s'oppose : le *spécisme* (forgé par les antispécistes eux-mêmes par analogie péjorative sur les termes de racisme, sexisme etc.) qui renvoie à toute attitude privilégiant sa propre espèce sur celle des autres.

de la préférence de l'homme sur l'animal par l'idée que le premier possède des qualités dont est privé le second ou en tout cas qu'il ne manifeste qu'à un bien moindre degré – rationalité, conscience, autonomie de la volonté, prévision des conséquences de nos actions etc. ; or, nous ne pouvons précisément pas faire valoir ces raisons pour les cas humains qui nous occupent puisqu'ils sont dénués de ces facultés ; donc, la conclusion des antispécistes – intentionnellement provocatrice mais tout à fait logique – sera qu'en conséquence, il apparaît, en cas de choix nécessaire, plus défendable au plan éthique de sacrifier l'humain diminué que l'animal « évolué »...

La force de l'« évidence » ici est qu'elle est négative : même si le degré d'approximation par lequel certaines espèces animales avoisinent les capacités humaines « standard » est toujours discutable, il semble évident en tout cas qu'on ne peut raisonnablement soutenir que les « cas marginaux » - appartenant pourtant biologiquement à l'espèce humaine – pourraient davantage les atteindre, tout au contraire. La réévaluation éthique de l'animal économise ainsi le long et difficile détour d'une toujours contestable « démonstration » des capacités animales et subvertit simplement l'argumentaire utilisé ordinairement pour établir la différence humaine en révélant les contradictions, selon une procédure plus logique qu'éthologique et donc plus directement convaincante. Est mis ici en jeu un principe de style très popperien : on peut trouver au moins un test de falsification de la loi prétendument universelle de supériorité éthique de l'homme sur l'animal, celui du cas marginal ; et ce contre-exemple aurait par lui seul capacité de réfutation de la légitimité de la préférence humaine.

L'argument des cas marginaux se présente donc bien comme un défi. De façon double : il somme d'abord de fonder la préférence de l'homme pour l'homme sur une base autre que le seul fait biologique d'une solidarité d'espèce pour ensuite demander de justifier sans contradiction que soient recevables comme éthiquement irréductibles à l'animal des individus humains qui y sont pourtant objectivement réduits, voire en deçà même de l'animalité.

Peut-on relever ce défi ? Peut-on dénouer anthropologiquement cette aporie morale, ce *double bind* qui à la fois nous invite à resserrer ou affermir plus clairement la morale dans son fondement tout en « sauvant » les cas humains marginaux qui pourtant pourraient sembler excéder la limite de ce fondement ?

Ou faut-il, comme nous y invitent les antispécistes, franchir le pas et délier – libérer peut-être ? - l'éthique de tout humanisme, considéré alors comme la « bêtise » morale par excellence ?

Il me semble que cet argument des cas marginaux tire sa force d'un certain nombre d'omissions – auxquelles on peut opposer par exemple l'idée de normativité spécifique de la philosophe américaine Martha Nussbaum – mais, faute de temps, j'irai droit à ce qui me paraît le sophisme majeur se trouvant à sa racine et à celle de l'antispécisme en général : l'identification de la communauté morale humaine à une communauté biologique.

Qu'est-ce en effet qui fait une communauté morale ? C'est le partage de certains caractères – conscience, langage (comme capacité collective et non comme performance individuelle artificiellement suscitée dans un cadre expérimental), raison, capacité de liberté qui leur est associée – tous constituant ce qu'on appelle traditionnellement le « propre de l'homme » mais en même temps cristallisant des propriétés émergentes éparses chez certaines espèces animales.

Car ce qui me semble remarquable, c'est que ces propriétés spécifiant l'humain n'ont au fond rien de spécifique en elles-mêmes. Elles se révèlent en effet à l'analyse comme non pas particulières mais universelles en droit. Il est ainsi tout à fait possible et non contradictoire de concevoir la conscience, le langage, la raison, la liberté etc. comme actualisés par d'autres êtres que l'homme. Ces êtres alors, sans subir pour autant une quelconque transformation dans leur particularité d'espèce, articuleraient à cette particularité un plan universel les mettant de plain-pied avec les hommes.

Dès lors, on peut, me semble-t-il, soutenir la proposition suivante même si elle peut apparaître déroutante : la spécificité humaine constitue une spécificité non spécifiante et c'est pourtant cette non-spécificité de l'humain qui fait sa spécificité même. Parce que ce qui fait spécifiquement l'humain n'est pas sa spécificité biologique d'espèce, justement animale et non proprement humaine, mais précisément ce qui dépasse toute particularité et est universel, donc en soi non spécifique.

Admettons maintenant, dans le registre toujours du possible, l'évolution culturelle (et non simplement naturelle) d'une espèce, par exemple celle des chimpanzés, ce qui est non contradictoire avec les paradigmes évolutionnistes (ou transformistes) minimaux communs

aux sciences actuelles. Dans le cas – certes fictif – de « planète des singes », ces derniers accéderaient également à cette sphère de l'universel éthique, et donc – d'une manière qui nous semble irrécusable, si troublant que ce soit – à une indiscutable égalité éthique. Faute de quoi il semble qu'il serait difficile pour le coup de se défendre de l'accusation de simple spécisme...

C'est que l'espèce humaine n'est pas qualifiable moralement en tant que communauté biologique. La coïncidence dans le cas de l'homme entre communauté biologique et communauté éthique est en effet au fond fortuite et non essentielle, ce qui ouvre à l'homme la pleine sphère du droit sur la base d'une fragile contingence de fait qui ne peut lui en donner une exclusivité à jamais définitive. Par conséquent, si une autre espèce accédait à ce statut de communauté éthique, elle accèderait logiquement à l'universel éthique et donc, quelle que soit la discontinuité interspécifique, à l'égalité éthique. Ce qui – soit dit en passant – fait du terme d'humanisme une expression inadéquate du fondement éthique.

Mais, dès lors, cette communauté éthique – du fait de ce que j'appellerais la résonance symbolique – a pour effet d'intégrer abstraitement tous ses membres dans un lien essentiel et universel de manière à ce que chacun concentre en lui la communauté tout entière et en soit formellement porteur, cela quand bien même les caractères distinctifs de conscience, etc., ne seraient pas chez lui actualisés du fait d'un handicap ou autre. Cette inscription symbolique de l'universel dans le singulier est ce qui permet l'accès à l'universalité éthique. La solidarité prend alors une valeur qui se fonde sur l'unité « organique » d'une communauté symbolique, tout à fait au-delà du lien biologique. Communauté symbolique qui est ainsi loin de pouvoir se réduire à une collection d'individus seulement reliés par le rapport en fait abstrait et contingent d'une parenté d'espèce, comme l'incite à la considérer la démarche trop individualiste et atomisante qui sous-tend ordinairement l'argumentation anti-spéciste. Or, tant que ce seuil de la communauté éthique n'est pas franchi, ce qui arrive à un être, si développées que soient ses facultés, ne prend pas symboliquement sens pour toute sa communauté et ce qu'il fait lui-même n'a pas pour lui ce sens. Certes demeure cependant la solidarité du vivant avec le vivant qui nous attache naturellement à sa sensibilité et nous impose une certaine obligation éthique à son endroit.

Par là est permise également une redéfinition du rapport de l'homme à l'animal dans sa propre définition de lui-même. Nous nous posons au début de notre exposé la question : l'homme ne peut-il être lui-même que contre la bête – rapport de tension dramatique sans doute perdu d'avance ? À la lumière maintenant des travaux scientifiques contemporains, doit-on estimer qu'il devrait à l'inverse se penser dans la perspective d'une absolue et ouverte compréhension de l'altérité indéfinie du vivant ? Il nous semble qu'il y a là le risque d'un enfermement dans une fausse alternative et que la spécificité humaine ne peut ni se réduire à une singularité s'opposant hermétiquement à celle de l'animal et définissant une essence humaine impartageable, ni non plus se diluer dans un mouvement d'adhésion confuse et sans délimitation aucune. Au fond, la différence humaine nous paraît consister davantage en un décalage qu'en un affrontement, plutôt dans le passage à un autre plan qui n'est plus celui de postures particulières de lutte ou d'identification écrasant précisément toute véritable différence, mais celui de l'émergence de capacités permettant l'articulation des rapports entre les êtres selon le point de vue universel de la pensée. L'humanisation consisterait en une « désanimalisation » qui n'est pas pour autant une opposition à l'animal, ni non plus un impossible arrachement avec l'animalité, ce qui serait oubli même du vivant, la différenciation ne pouvant d'ailleurs advenir sans ce rapport d'identité foncière maintenu en soi. Pour prendre une image et en même temps un exemple critique, il nous semble que le toréador se manifeste plus comme homme quand il esquive le taureau, par la grâce de cette danse qui le décale de là où l'attendait l'animal et une « logique » de l'alternative binaire, que par l'affrontement viril au terme duquel il n'a le choix que de tuer ou d'être tué (ce qui évoque la différence entre la tauromachie espagnole et celle crétoise antique, du moins ce que l'on peut en supposer). Ce qui articule en lui à la fois l'expérience du rapport animal à la mort et son dépassement dans le discret pas de côté par lequel il affirme une maîtrise qui est au-delà de la force et de l'antagonisme, une puissance d'enlèvement et d'allègement qui est cette fois associée à la pensée.

Avec l'intention de rendre compte de la configuration contemporaine du problème de l'animal comme problème devenu avant tout moral, nous étions partis de la question de la bêtise. En redoutant de passer sans s'en apercevoir d'une bêtise à une autre, de nous y enfoncer en croyant justement y échapper. Or, nous pensons que c'est précisément par ce genre d'inquiétude – autre nom de la liberté –, cette inquiétude qui fait s'identifier l'homme

in-identifiable à l'animal pour s'en dés-identifier ensuite et revenir à lui-même, que l'homme se définit le mieux, car c'est dans cette non-définition qu'il est le plus lui-même, qu'il coïncide avec son essentielle universalité. La bêtise, nous semble-t-il, consiste en l'identification définitive et hors de question, qu'il s'agisse d'un homme ou même... d'un animal.