

La bête et l'homme

par Anne Le Goff

Notre époque se caractérise par une nouvelle pensée de l'animal, qu'E. Bimbenet nomme « zoocentrisme ». Il n'est pourtant pas sûr que nier la différence entre l'homme et l'animal soit la meilleure manière de protéger celui-ci. Cette recension est suivie d'une réponse de l'auteur.

À propos de : Étienne Bimbenet, *Le complexe des trois singes*, Seuil, « L'ordre philosophique », 2017, 352 p., 24 €.

Le livre d'Étienne Bimbenet entend faire un constat sur notre époque, sur la manière nous concevons les animaux et notre propre humanité. Il est indéniable que la question des animaux a pris une place importante dans le débat contemporain, philosophique et scientifique, et au-delà. Certains vont jusqu'à parler d'un tournant animaliste. Il est également indéniable, comme le souligne justement l'auteur, qu'« il y a plus que l'animal dans notre pensée de l'animal » (p. 23) : dans notre conception de l'animal, il y va de notre propre humanité. Le propos du livre s'inscrit dans la continuité de l'ouvrage précédent d'É. Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, paru aux éditions Gallimard en 2011, et il en fait souvent la reprise. Dans les deux ouvrages, l'auteur s'efforce de penser la différence radicale introduite par le *logos* au sein d'une certaine continuité du vivant : penser qu'« une transformation aussi spectaculaire [d'un animal en homme] ait pu avoir lieu par des voies naturelles, sans intercession divine ou supérieure » (p. 23).

L'orientation du présent livre se distingue par la place centrale qu'elle fait à la question éthique. De plus, le ton adopté se fait clairement polémique : l'objectif est de mettre au jour une certaine tendance dogmatique de la pensée contemporaine, que l'auteur désigne du néologisme de « zoocentrisme », qui tendrait à annuler la différence entre l'homme et l'animal. Ce « zoocentrisme » et l'animalisation de l'humain que, selon l'auteur, il entraîne, se trouvent à la

confluence de trois « motivations » (p. 14), que vont caractériser chacun des trois chapitres suivants : épistémique, morale et ontologique (le « complexe des trois singes »). Notons le choix du terme de motivation plutôt que celui de thèse ou théorie (nous y reviendrons plus bas) : l'auteur entend mettre au jour le sens véritable d'une « sensibilité d'époque », à laquelle il proposera dans un second temps une alternative théorique. La présentation et la critique de ce « zoocentrisme » occupe les deux tiers de l'ouvrage (le premier chapitre, qui sert d'introduction, et les trois suivants). La seconde partie (constituée des trois derniers chapitres) propose en réponse un anthropocentrisme renouvelé : assumé mais – c'est là le point capital – « élargi », capable notamment de fonder une éthique animale. Pour chacune des parties, nous présenterons le contenu, avant de discuter plusieurs points critiques.

Introduction et critique du « zoocentrisme »

La première facette du « zoocentrisme » est l'approche naturaliste des animaux et des humains. Par naturalisme, il faut entendre ici une « biologisation » du savoir qui tente de rendre compte de l'humain « sans restes » (p. 42) par les voies des sciences de la vie, par exemple par le biais de l'évolution ou de mécanismes cognitifs. Contre de telles prémisses, l'auteur rappelle à juste titre que ces approches ne démontrent pas notre animalité mais font de celles-ci « une décision liminaire et méthodologique » (p. 49). La biologisation de l'humain par certaines parties de la science contemporaine n'est ni nécessaire ni suffisante pour rendre compte de l'humain dans son accès à la normativité.

L'auteur poursuit l'examen sur le terrain de l'éthique animale. Faites de bons sentiments mais non d'arguments solides, les éthiques animales contemporaines constituent selon lui « une nouvelle sensibilité, en forme de scrupule de la pensée » (p. 79), en un mot un moralisme. Ce moralisme prend comme valeur fondamentale la sensibilité (sentience ou vulnérabilité), faisant de celle-ci la source des intérêts ou droits des êtres vivants. L'auteur qualifie ainsi ces approches de « pathocentristes » (p. 102). Réduisant également l'humain à sa sensibilité, devenue source de la valeur morale, elles opèrent un nivellement vers le bas.

Il s'attache enfin, dans le quatrième chapitre, au versant « métaphysique » ou ontologique du « zoocentrisme ». La réflexion contemporaine sur les animaux et l'animalité des humains est souvent solidaire du rejet du dualisme. Le problème qui se pose alors est de rendre compte du fait que « nous nous vivons humains plutôt qu'animaux » (p. 170), c'est-à-dire d'une certaine dualité sans en revenir au dualisme métaphysique : penser à la fois notre appartenance au vivant et la différence de notre humanité langagière et rationnelle. L'antimétaphysique « zoocentriste » refuse le dualisme pour affirmer que la différence entre humain et animal n'est que de degré. Mais ce faisant, soutient É. Bimbenet, elle rejoint en réalité son adversaire métaphysique : elle essentialise et se trouve incapable de saisir le vivant, humain ou animal, dans sa différence.

La seconde partie de ce chapitre, de manière assez curieuse, porte sur le féminisme *queer* (que l'auteur tend à assimiler aux études de genre en général). L'auteur voit dans la « déconstruction du sexe biologique » opéré par la pensée *queer* un exemple clair du « renversement anti-métaphysique » à l'œuvre dans le « zoocentrisme » (p. 175). Toutefois, le lien au propos général reste assez obscur. Et nombre d'énoncés sont contestables sur le plan historique (p. ex. l'idée que le féminisme serait fondé sur une référence au racisme, p. 176), critique (il reproche à D. Haraway de ne pas penser un « vécu partagé », p. 203, quand cette expression caractériserait très bien son œuvre) ou conceptuel (confusion entre hétérosexualité et reproduction sexuée, p. 192 ; idée d'un « donné normatif de la biologie », p. 194). Il aurait donc sans doute été plus judicieux d'éviter ce détour qui n'est pas nécessaire au propos.

Ces quatre chapitres critiques discutent de multiples thèmes et mobilisent un nombre de références francophones et anglophones contemporaines impressionnant. C'est l'un des attraits de l'ouvrage – le lecteur curieux trouvera de nombreuses pistes de lecture (il est dommage, à cet égard, qu'une bibliographie n'ait pas été incluse). Mais c'est aussi l'un des écueils qu'il rencontre, risquant la généralisation voire le contresens. En effet, bien que de nombreux arguments intéressants soient proposés, à quelques exceptions près (notamment à propos de *Zoopolis* de S. Donaldson et W. Kymlicka dans le troisième chapitre), la critique ne s'appuie pas sur la discussion détaillée des arguments de l'adversaire. Elle reste partielle et parfois partielle.

Il en va ainsi, par exemple, de la discussion des thèses du primatologue Frans de Waal. Selon É. Bimbenet, en posant une continuité entre la morale humaine et l'empathie qu'il observe chez les primates non humains, De Waal commet l'erreur de « défini[r] la morale depuis ce qui l'annonce chez l'animal et qui y ressemble » (p. 56). Mais si l'on va voir les écrits de De Waal lui-même, on s'aperçoit que celui-ci reste au contraire très prudent : loin de soutenir que les chimpanzés possèdent une morale au même sens que la morale humaine, il affirme seulement qu'ils possèdent des « éléments constitutifs » de la morale (voir Flack & de Waal, 2000). L'intérêt de sa position est dans ses nuances. En la caricaturant, É. Bimbenet se donne un adversaire trop facile, et peu intéressant (il aurait pourtant pu s'appuyer sur les discussions menées par De Waal avec des philosophes dans *Primates et philosophes*).

On a parfois du mal à saisir les contours du « zoocentrisme » dont l'auteur affirme qu'il est si prévalent. Certes, il ne prétend pas identifier un mouvement bien défini, mais plutôt un trait commun à des entreprises contemporaines par ailleurs très différentes voire antagonistes (de l'explication évolutionnaire du vivant à l'attribution de droits aux animaux). C'est en cela qu'il y aurait un « trait d'époque » (p. 128). Cependant toute la difficulté d'un diagnostic sur l'époque est dans l'impossibilité de prendre du recul. Il semble que l'auteur exagère la prévalence et l'unité de ce « zoocentrisme » – ou du moins il n'en donne pas de preuves convaincantes. Sur le plan concret, on peut douter de la domination d'une attitude de considération morale à l'égard des animaux. Bien que la loi de 2015, mentionnée par l'auteur, définisse désormais les animaux comme « des êtres vivants doués de sensibilité » (Code civil, art. 515-14), ceux-ci restent soumis au régime des biens. Les changements effectifs sont donc bien timides et il est difficile de suivre l'auteur quand il déclare que : « pour nous tous aujourd'hui, il est devenu évident que l'homme

est un animal, ou encore “un animal comme les autres”. » (p. 39) Sur quelles observations de nos contemporains cette affirmation s’appuie-t-elle ? Il est frappant que cette citation ne soit pas empruntée à l’un(e) des théoricien(ne)s critiqué(e)s mais à Francis Wolff, qui, soutient une position proche de celle d’É. Bimbenet. On peut se demander si ce n’est pas surtout dans l’œil de ses critiques que le supposé « zoocentrisme » constitue une menace si insistante.

La proposition d’anthropocentrisme élargi

Passons désormais à la seconde partie de l’ouvrage, qui s’attache à délivrer une thèse positive avec l’idée intéressante d’« anthropocentrisme élargi » (chapitres 5 à 7). L’erreur fondamentale du « zoocentrisme » n’est pas, d’après l’auteur, de reconnaître à l’animal des capacités cognitives et affectives avancées. Son erreur est en quelque sorte de tordre le bâton dans l’autre sens, en niant les différences réelles qui séparent les humains des animaux. L’auteur propose une troisième voie entre la métaphysique dualiste et le « zoocentrisme ». S’il revendique le terme décrié d’anthropocentrisme, c’est en s’efforçant de le renouveler. En effet, il faut reconnaître aux animaux les capacités avancées que la science nous permet d’observer chez eux (c’était le point développé par son livre précédent et repris ici), mais aussi les obligations morales que nous avons à leur égard (c’est le point ajouté par cet ouvrage). Or, cela, affirme-t-il, peut se faire dans le cadre d’un anthropocentrisme bien compris.

Pour penser la différence humaine, É. Bimbenet nous invite à emprunter la voie de la phénoménologie, et donc à passer à l’observation en première personne. Les capacités cognitives humaines se distinguent par la capacité d’attention conjointe, base d’une intersubjectivité productrice d’institutions. Cette socialité véritable se distingue de la vie en groupe possédée par de nombreux animaux. Et la capacité d’idéalisation par le langage est ce qui permet à l’humain de poser les normes et les différences. C’est pourquoi le point de départ de toute réflexion ou prescription normative est nécessairement l’homme, seul vivant capable d’universaliser : « Un anthropocentrisme bien compris n’enclot pas l’homme dans son humanité mais s’en remet au contraire aux ressources universalisantes du vivant parlant » (p. 290).

L’anthropocentrisme, tel que le présente É. Bimbenet, met l’humain au centre non au sens où il ferait de l’humain l’unique objet de ses préoccupations, mais au sens où l’humain, en tant que détenteur de la pensée rationnelle, est le seul point de départ possible. La source des normes se trouve dans l’humain doué de *logos*. L’auteur propose sur cette base une éthique animale fondée sur une « empathie imaginative » (p. 306), c’est-à-dire non pas sur une ressemblance des sensibilités mais au contraire sur une différence des sensibilités et des situations qui, sans pouvoir être effacée, peut être appréhendée par l’imagination, encore une fois une capacité spécifiquement humaine.

Cette tentative de modernisation de l'anthropocentrisme soulève d'importantes questions : le cadre anthropocentriste permet-il de penser une autre conception de l'animal ou, solidaire d'un dualisme qui méconnaît l'animal, doit-il être abandonné ? Mais, bien que le fait même de suggérer cette possibilité soit stimulant, il est dommage qu'É. Bimbenet ne s'engage pas à proprement parler dans la discussion argumentée d'un tel anthropocentrisme. Car il ne fait malheureusement pas à ses adversaires l'honneur du débat rationnel, traitant les conceptions qu'il rassemble sous la catégorie de « zoocentrisme » comme des sentiments portés par l'époque et sans valeur théorique. Affect, démesure (« coup de force », p. 79), « mauvaise foi » (p. 182), illusion (« rêve les yeux ouverts », p. 143), « infantil[is]me » (p. 147), maladie (« inflammation intellectuelle », p. 146), folie (« affolement de la pensée », p. 21), etc. – tout au long du livre, il s'attache de manière systématique à décrédibiliser ses adversaires. Adoptant la posture du dévoilement et de la dénonciation, il se présente comme seul tenant de la « réflexion » (p. 23) et de la « lucidité » (p. 25) face à des contemporains aveuglés par leurs bons sentiments ou leurs obsessions. Décrédibiliser l'adversaire est une stratégie rhétorique éprouvée, mais ce n'est pas la voie d'un débat philosophique fructueux. C'est se donner une partie trop facile et tout simplement refuser le *logos* dont pourtant l'auteur fait grand cas.

L'auteur accuse ses adversaires de tomber dans une auto-contradiction performative (voir notamment p. 125, 291). En effet, en soutenant des thèses ou des prescriptions éthiques, ils font des énoncés normatifs. Or, seuls les êtres humains doués de raison sont capables de produire de tels énoncés normatifs. Par conséquent, faire un tel énoncé, c'est, dans l'acte même, revendiquer des caractéristiques proprement humaines, et donc une différence avec l'animal. L'anthropocentrisme apparaît dès lors comme la seule position possible : il revient à reconnaître que le simple fait de parler nous engage dans un rapport normatif au monde, rapport que n'ont pas les êtres vivants dépourvus d'accès au *logos*. L'auteur soutient donc que cet anthropocentrisme est la seule position qui soit *logique*. Mais est-ce bien le cas ?

L'auto-contradiction performative réside dans le fait d'utiliser des normes pour formuler une théorie qui prétend à la vérité mais en même temps nie l'existence de normes. Cette accusation a été portée de manière convaincante à l'encontre des tentatives de réduction naturaliste des êtres humains à leur biologie (considérées ici dans le deuxième chapitre)¹. En revanche, une théorie comme celle de S. Donaldson & W. Kymlicka, qui vise à élargir la communauté des sujets de droit aux animaux non humains (p. 125), ou la critique du dualisme inhérent à la pensée occidentale menée par E. Viveiros de Castro ou P. Descola (p. 291) ne nient pas que la source des normes rationnelles se trouve en l'être humain. Elles ne remettent nullement en cause la normativité propre à la pensée et à l'action humaine. Ce qu'elles récuse, c'est le fait que celle-ci constitue la base d'une séparation radicale entre humains et animaux, d'une différence de nature. Peu de personnes, en réalité, soutiennent l'idée par laquelle É.

¹ Pour une discussion détaillée et récente de cet argument, voir le livre de D. Andler, *La silhouette de l'humain*.

Bimbenet définit le « zoocentrisme », selon laquelle « l'homme est un animal comme les autres », s'il faut entendre par animal un être strictement déterminé par sa biologie.

Le véritable adversaire de l'anthropocentrisme défendu ici est autre, et autrement plus formidable : il fait fi de l'alternative entre anthropocentrisme et « zoocentrisme » et propose un concept renouvelé d'animal qui n'est pas défini par son opposition à l'humain. On en trouve un exemple dans l'œuvre de Cora Diamond. É. Bimbenet mobilise cette œuvre pour penser une éthique animale basée sur un anthropocentrisme (chap. 7). Mais s'il est vrai que C. Diamond nous rappelle « l'importance d'être humain », ce n'est pas au sens où l'interprète É. Bimbenet. Car elle affirme qu'être humain, c'est être un animal : l'animal est notre « semblable » (« *a fellow creature* »²) tout autant qu'il nous est dissemblable. Il n'y a pas, pour C. Diamond, à choisir entre être humain et être animal : nous sommes des animaux en un certain sens. Ainsi, le véritable adversaire de l'anthropocentrisme élargi n'est pas une sensiblerie à l'égard des animaux par laquelle l'homme se rendrait *bête*. Son véritable adversaire est une autre forme de pensée qui met la philosophie au défi de penser notre animalité. Le défi reste ouvert.

Ouvrages cités :

- Andler, D., *La silhouette de l'humain : Quelle place pour le naturalisme dans le monde d'aujourd'hui ?*, Paris, Gallimard, 2016.
- Diamond, C., « La difficulté de la réalité et la difficulté de la philosophie », *L'importance d'être humain et autres essais de philosophie morale*, trad. fr. E. Halais et J.-Y. Mondon, Paris, Puf, 2004, p. 271-306.
- Diamond, C. (s. d.). « Manger de la viande, manger des gens », *L'esprit réaliste : Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, trad. fr. E. Halais et J.-Y. Mondon, Paris, Puf, 2011, p. 429-452.
- Donaldson, S., & Kymlicka, W., *Zoopolis : A Political Theory of Animal Rights*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2011.
- Flack, J. C., & de Waal, F. B., « Any Animal Whatever. Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes », *Journal of Consciousness Studies*, 7(1-2), 2000, p. 1-29.
- Waal, F. de, *Primates et philosophes*, trad. fr. S. Gurcel, Paris, éd. le Pommier, 2008.

Réponse d'Étienne Bimbenet

Les administrateurs de *La Vie des idées* m'ont suggéré de répondre à Anne Le Goff. Je le fais donc sur leur proposition, manifestement motivée par le caractère clairement *à charge* de

² Voir ses articles « La difficulté de la réalité et la difficulté de la philosophie » et « Manger de la viande, manger des gens ».

cette recension. De fait, si le texte d'ALG reste dans sa majeure partie précis et fidèle à mon propos, en revanche sur les trois points suivants il adopte un ton délibérément polémique et appelle du coup quelques précisions :

1. Un passage conséquent de mon ouvrage traite de la déconstruction de la différence sexuelle par un certain féminisme *queer*. ALG y pointe un certain nombre d'énoncés qu'elle estime contestables, sur les plans « historique », « critique » et « conceptuel ». Elle en conclut qu'« il aurait sans doute été plus judicieux d'éviter ce détour qui n'est pas nécessaire au propos ». Il est sûr qu'extraites de leur contexte, les formules incriminées ne peuvent apparaître que péremptoires et bancales. Mais il faudrait se reporter au texte lui-même, on y apercevrait davantage de précision. Par exemple je « n'assimile » pas purement et simplement le féminisme *queer* et les études de genre en général. Je prends simplement certaines théories *queer* (J. Butler, P.B. Preciado, T. de Lauretis) comme une pointe avancée et discutable des travaux sur le genre : car avec ces théories, par une forme d'excès qui leur est propre, et à la différence par exemple d'un certain féminisme matérialiste (M. Wittig, C. Guillaumin), ce n'est pas seulement la différence socio-culturelle des genres qui tombe, c'est plus radicalement la différence biologique des sexes. ALG ajoute que « le lien [de ces analyses] au propos général reste assez obscur ». Dans l'ouvrage au contraire ce lien est à plusieurs reprises présenté noir sur blanc, et sans ambiguïté aucune. Il s'agissait de montrer que l'épistémologie *queer* des recherches sur les intersexes et les mécanismes reproductifs obéit à une logique objectiviste (par opposition à une description fonctionnelle des comportements), qui est identiquement à l'œuvre dans la déconstruction de la différence homme-animal. Dans les deux cas un regard en troisième personne ne sait apercevoir que du continu, en lieu et place de différences structurellement tranchées. Notre époque est allergique à de telles différences, elle y voit l'occasion de contraindre et de discriminer, et il m'a semblé important de faire résonner la même attitude sur deux plans que rien au premier abord ne semblait rapprocher.

2. ALG se demande sur quelles observations s'appuie l'affirmation d'un zoocentrisme communément partagé par nos contemporains Elle me reproche de grandir voire d'inventer un adversaire qui n'existe pas, de faire ce qu'on appelle du *shadow boxing*. Il aurait fallu en somme, preuves à l'appui, établir le fait. Sauf que si j'avais fait ce travail je n'aurais vraisemblablement pas convaincu ALG, ni personne qui ne le soit déjà. Car sur une telle question c'est semble-t-il parole contre parole, ou conviction contre conviction. Nos pensées se construisent bien souvent *réactivement*, en réponse à un air du temps que nous supposons tel ou tel ; il est difficile de revenir sur ces ardeurs fondatrices pour les corriger. J'ai voulu sonder la sensibilité progressiste, et non les pratiques effectives ou les actions politiques. Or contrairement à ALG je ne pense pas que cette sensibilité soit « anthropocentriste » (qu'elle place l'homme au centre, au détriment de l'animal). Il me semble au contraire qu'à travers la cause animale, notre progressisme livre un combat destiné à faire reconnaître, contre une certaine arrogance humaine, *toutes les différences*. Pour ceux qui œuvrent aujourd'hui à l'amélioration de ce monde, la discrimination sous ses différentes formes représente un combat crucial, voire le combat de tous les combats ; or j'ai tenté de montrer dans mon ouvrage que cet idéal de tolérance universelle pouvait parfois

(comme c'est le cas avec la question animale) prendre le pas sur d'autres combats, pourtant tout aussi fructueux.

3. ALG me reproche une certaine violence de ton, dont elle énumère les différentes expressions. Mises bout-à-bout, les accusations que je porte semblent faire de mon ouvrage un libelle inutilement agressif (visant à « décrédibiliser l'adversaire »), et peu scrupuleux du côté de la pensée (« ne [faisant] malheureusement pas à [mes] adversaires l'honneur d'un débat rationnel »). C'est, à mon avis, se tromper d'adversaire. *Le Complexe des trois singes* est un ouvrage assez patient, le plus souvent très (voire trop) argumenté, et qui du coup n'est pas exempt de quelques longueurs. C'est sans doute le cas des différentes éthiques animales, largement discutées sur deux points précis (l'argument de la similitude des esprits ; et le primat en elles de la *sentience*). Reste la question de fond : notre conception contemporaine du rapport homme-animal est-elle si bien faite qu'on ne puisse produire à son encontre aucune objection un peu forte ? Faut-il nécessairement faire passer pour abusivement polémique tout discours qui aurait le malheur de dépasser le seuil autorisé de l'acquiescement poli et discrètement nuancé ? En réalité, en refusant qu'un discours franchement critique puisse faire évoluer, sur la question centrale de la *sentience*, un certain nombre d'éthiques animales, ALG verrouille le débat. Et c'est bien dommage. Car nous sommes au départ d'une révolution dans notre rapport avec les animaux ; toutes les pensées, même les plus inhabituelles, sont les bienvenues sur ce chapitre. ALG ne dit pas un mot par exemple de « l'éthique de la différence animale » à laquelle je consacre pourtant tout mon dernier chapitre. Elle préfère me contester le droit de suivre sur ce point les arguments de Cora Diamond, philosophe wittgensteinienne et végétarienne, et de faire mienne sa critique du pathocentrisme de Peter Singer. Elle ne veut pas voir qu'il y a là une possibilité théorique intéressante : la possibilité, pour construire une communauté des vivants humains et non-humains, de prendre appui non pas sur la sensibilité mais sur les *formes de vie humaines*. En me refusant un tel compagnonnage, en corrigeant dans un sens beaucoup plus attendu la pensée de Cora Diamond, ALG remet tout le monde à sa place. Mais ce faisant elle préempte le sens de toute éthique animale, refusant que puisse se discuter et s'approfondir une voie nouvelle qui ne serait pas centrée sur la sensibilité, mais sur ce que Cora Diamond appelle « l'importance d'être humain ».

Publié dans lavidesidees.fr, le 3 octobre 2018.