

## Introduction

---

• **Un âge bête et méchant ?**

La notion d'éthique animale apparaît pour la première fois en 1894, dans le titre d'un ouvrage d'Ignaz Bregenzer : *Thierethik: Darstellung der sittlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Thier* (Éthique animale : une présentation des relations morales et juridiques entre l'homme et l'animal)<sup>1</sup>. Ce titre fournit à la fois l'expression et sa définition : l'éthique animale se propose de déterminer les fondements et les critères censés régir moralement ou juridiquement les relations entre les hommes et les bêtes. Cet acte de naissance s'accompagne d'emblée d'une dénonciation de l'âge classique : tandis qu'au siècle précédent, Montaigne et Giordano Bruno ont répandu des semences prometteuses pour le développement d'une éthique animale, les terres stériles du siècle des philosophies dogmatiques et rationalistes de Descartes, Spinoza, Leibniz et l'école du droit naturel ont empêché qu'elle fleurisse<sup>2</sup>.

Bregenzer vise notamment la théorie de l'animal-machine élaborée au XVII<sup>e</sup> siècle par Descartes, dont il s'agit de dresser l'acte de décès. Il inaugure par là une longue série de dénonciations, dont la justesse et la justice ne sont pas toujours les caractéristiques principales. Selon cette

- 
1. Ignaz Bregenzer, *Thierethik: Darstellung der sittlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Thier*, Bamberg, Buchner, 1894. Nous traduisons. Sur cet ouvrage, voir Amir Muzur et Iva Rinčić, « Ignaz Bregenzer (1844-1906). A brief homage to the most important source of Fritz Jahr's ideas on animal ethics », *Journal international de bioéthique et d'éthique des sciences*, vol. 27, n° 4, 2016, p. 119-125.
  2. Ignaz Bregenzer, *Thierethik*, ouvr. cité, p. 192. Les pages suivantes passent en revue chacun de ces philosophes ou courants philosophiques, pour en souligner le caractère contraire à l'éthique animale.

théorie, qui est plus précisément un *modèle théorique* pour penser le vivant<sup>3</sup>, le corps animal doit être analysé à la manière d'un automate dénué d'âme et de pensée, et par conséquent de sentiment, de façon à débarrasser la connaissance des corps de toute considération métaphysique et théologique. Les manifestations sensibles de ce qu'on croit, à tort, être de la douleur ou de la souffrance, ne sont que des effets de causes mécaniques. Le cri pourrait donc n'être qu'un crissement; les dents grincent, mais rien n'oblige à conclure qu'une âme frémit. Une discontinuité radicale entre le règne des brutes et celui de l'homme semble alors justifiée philosophiquement, ontologiquement et, par conséquent, moralement : l'être humain, seul doué d'une âme et d'une dignité morale, ne peut-il se servir impunément des bêtes, qui non seulement ne raisonnent pas, mais n'éprouvent rien? La théorie cartésienne de l'animal-machine apparaît aux yeux de nombreux penseurs de la cause animale comme la rationalisation philosophique rêvée que l'âge classique a fournie à l'anthropocentrisme et à la tyrannie qui s'exerce sur les bêtes. Rares sont les ouvrages d'éthique animale qui n'adressent pas, même en passant, leurs critiques à Descartes et aux autres tenants de ce modèle, notamment Malebranche. Tandis qu'il retrace l'histoire du préjugé spéciste, Peter Singer évoque, comme une suite logique du christianisme, la représentation de l'animal comme un automate :

— Mais le pire absolu était encore à venir. La dernière, la plus bizarre et – pour les animaux – la plus pénible des conséquences des doctrines chrétiennes émergea au cours de la première moitié du xvii<sup>e</sup> siècle, dans la philosophie de Descartes. Celui-ci était un penseur éminemment moderne. On le considère comme le père de la philosophie moderne, et aussi de la géométrie analytique, d'où une bonne part des conceptions mathématiques modernes tirent leur origine. Mais c'était également un chrétien, et ses croyances concernant les animaux naquirent de la combinaison de ces deux aspects de sa pensée.<sup>4</sup>

Un peu plus loin, Singer explique que cette théorie a en particulier servi à justifier la vivisection. Comme Tom Regan<sup>5</sup>, il cite alors le fameux texte de Fontaine qui relate les cruelles expérimentations qu'un groupe de jansénistes sans scrupules, partisans de la théorie de l'animal-machine, pratiquait froidement sur des bêtes<sup>6</sup>. Dans *The Case for Animal Rights*, Tom

---

3. Voir la contribution de Solange Gonzalez dans ce volume.

4. Peter Singer, *La libération animale* [1975], Paris, Payot et Rivages (Petite bibliothèque Payot), 2012, p. 358.

5. Tom Regan, *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2003, p. 34.

6. Peter Singer, *La libération animale*, ouvr. cité, p. 360-361. Le texte en question est dans Nicolas Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, Aux dépens

Regan discute encore Descartes et l'interprétation que John Cottingham propose de la lettre à More, dans laquelle son auteur semble accorder aux bêtes la sensation<sup>7</sup>. Il s'agit, pour John Cottingham, de sauver le philosophe de la suspicion de cruauté et d'insensibilité. Tom Regan dénonce au contraire Descartes pour avoir constitué les fondements théoriques justifiant l'exploitation et la consommation des animaux.

Le cartésianisme peut également servir de stigmaté pour qui veut dénoncer les préjugés d'un auteur donné. Derrida renvoie ainsi Heidegger et sa conception de l'animal à une forme de « cartésianisme » que le philosophe allemand ne serait pas parvenu à évacuer totalement<sup>8</sup>. C'est ce « cartésianisme » qui expliquerait l'anthropocentrisme de la pensée heideggerienne et un de ses présupposés fondamentaux : la supériorité de l'homme par rapport à la bête<sup>9</sup>.

On trouve une forme proche de ce lieu commun de l'éthique animale dans le champ de l'éthique environnementale<sup>10</sup>, qui n'a de cesse de prôner, face à l'actuelle crise écologique et morale, une philosophie contraire à la citation de Descartes selon laquelle l'homme devrait se rendre « comme maître et possesseur de la nature ». Formule qui fait figure de repoussoir absolu pour ceux qui en appellent à privilégier les liens au sein du vivant, à renouer avec un monde où s'observent paix et solidarités, et à établir des « communautés mixtes », humaines et non humaines<sup>11</sup>. Connaissances de la science écologique à l'appui, les principes mécanistes sont aujourd'hui souvent refusés comme fondements pour penser le vivant et la nature, constitués par « les interrelations, la diversité, la coopération, l'homéostasie et la symbiose »<sup>12</sup>. Pour Lynn White Jr., c'est également la conception baconienne de la connaissance comme pouvoir acquis sur la nature, signant le mariage entre science et technologie, qui a levé tous

---

de la Compagnie, 1736, t.II, p. 52-53. Il est cité et commenté dans la contribution d'Éric Baratacy. Voir aussi la contribution de Raphaële Andraut, qui commente différemment ce texte.

7. Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 2004, p. 3 et suiv. L'article de John Cottingham est le suivant : « "A Brute to the Brutes?" Descartes' Treatment of Animals », *Philosophy*, vol. 53, n° 206, 1978, p. 551-559. La lettre en question est celle de Descartes à More du 5 février 1649, AT V, p. 278-279 (nous citons Descartes dans l'édition Adam et Tannery, 11 tomes, Paris, Vrin, 1996).
8. Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 201.
9. Voir à ce propos Thierry Gontier, « Descartes et les animaux-machines : une réhabilitation », *De l'animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (xvii<sup>e</sup>-xxi<sup>e</sup> siècle)*, Jean-Luc Guichet éd., Paris, Éditions de la Sorbonne, 2010, p. 25-44.
10. Il faut distinguer les deux, mais nous ferons référence à la philosophie de l'environnement dans la mesure où certaines de ses préoccupations croisent celles relatives à la question animale. Sur la distinction, voir Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *Éthique animale*, Paris, PUF (Éthique et philosophie morale), 2008, p. 15-16.
11. Arne Naess, « Self-Realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep and Wolves », *Inquiry*, vol. 22, n° 1-4, 1979, p. 231-241.
12. Glenn Albrecht, *Les émotions de la Terre*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2020.

les garde-fous protégeant la nature d'une exploitation sans retenue<sup>13</sup>. Si, pour Bacon, il faut obéir à la nature pour la commander, la finalité la plus noble des conquêtes humaines n'est-elle pas celle qui consiste «à restaurer et à accroître la puissance et l'empire du genre humain lui-même sur l'univers»<sup>14</sup>?

C'est jusque dans le domaine politique et journalistique que Descartes et Bacon apparaissent, en héritiers de la Genèse et du christianisme, comme les responsables principaux de la crise environnementale actuelle<sup>15</sup>. Pour ce qui concerne plus particulièrement l'éthique animale, la dénonciation de Descartes n'est pas l'apanage de quelques ouvrages spécialisés. Un des plus éminents spécialistes français de l'éthique animale explique dans un grand quotidien que les soutiens de la corrida sont en fait des héritiers du cartésianisme :

C'est bien l'humanisme cartésien qui est ici en cause, celui qui commande à l'homme de «*se rendre comme maître et possesseur de la nature*». Le dualisme culture-nature, vécu comme un affrontement, a des racines chez Descartes et il n'est effectivement pas sans rapport avec le dualisme pensée-étendue. En affirmant que c'est l'âme qui sent et que les animaux en sont dénués, Descartes a permis le développement de la théorie de l'animal-machine. Celle-là même qui faisait dire à Nicolas Malebranche frappant un chien que «*cela ne sent point*». Les aficionados qui, aujourd'hui, affirment que le taureau «ne souffre pas», en sont les héritiers.<sup>16</sup>

Le même consacre, dans le premier chapitre de son ouvrage *Éthique animale* retraçant l'histoire des idées sur les rapports de l'homme et de l'animal, une sous-partie aux «cartésiens», qui curieusement succèdent à l'«Antiquité», au «Moyen Âge» et à la «Renaissance» et précèdent les «Lumières», comme si les «cartésiens» formaient à eux seuls une période

- 
13. Lynn T. White Jr., «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis», *Science*, vol. 155, n° 3767, 1967, p. 1203-1207. Pour lui, le principe théorique de Bacon est devenu une réalité pratique largement répandue avec la révolution industrielle du siècle suivant. Dans ce texte fameux et souvent mobilisé par les auteurs d'éthique environnementale, Lynn White Jr. analyse une autre racine culturelle de la crise : la religion chrétienne, qu'il considère, dans sa forme dominante, comme la plus anthropocentrée des religions qu'il connaisse.
  14. Francis Bacon, *Nouvel Organum ou règles véritables pour l'interprétation de la nature*, traduction Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris, PUF, 1986, livre I, §129.
  15. Voir par exemple la tribune de Dominique Méda, qui cite justement Lynn White : «En finir avec la domination de la nature par l'homme», *Libération*, 9 novembre 2015. La formule «maître et possesseur de la nature» (on oublie souvent le «comme») apparaît encore par exemple dans la tribune du 1<sup>er</sup> janvier 2020 parue dans le même journal, intitulée «Face à la crise écologique : SOS médecins». Citons encore l'article d'Évelyne Pieller, «Réinventer l'humanité», *Monde diplomatique*, avril 2020, qui expose très bien les nouveaux discours qui tentent de se substituer à ce «cartésianisme».
  16. Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, «Descartes, la corrida et l'animal-machine», *Libération*, 18 octobre 2010.

historique. Même si l'auteur prend garde à ne pas caricaturer la théorie des animaux-machines<sup>17</sup>, il insinue dans une représentation toute téléologique de l'histoire de la morale que l'âge classique constitue, par son « cartésianisme » univoque, un recul par rapport à la Renaissance, comme le Moyen Âge en avait été un par rapport à l'Antiquité<sup>18</sup>.

## • Un âge ingrat

Inutile ici de citer toutes les dénonciations morales et théoriques dont le modèle de l'animal-machine fait l'objet dans les ouvrages et articles d'éthique animale. D'autant qu'en fait, ces dénonciations ne sont pas nouvelles, comme on le verra dans les parties I et II. Loin d'avoir en son temps fait l'unanimité autour d'elle, cette théorie – du moins telle qu'a été reçue – est très certainement le point de la philosophie cartésienne qui a le plus fait l'unanimité *contre* elle. L'âge classique *n'est pas* cartésien, *surtout* pour ce qui regarde le statut des bêtes – étant entendu qu'il n'est même pas certain que Descartes ou qui que ce soit d'autre corresponde tout à fait à ce qu'on appelle « cartésien ». Bien avant Voltaire<sup>19</sup> qui dénonçait les vivisections rapportées par Fontaine, les contemporains de Descartes se sont scandalisés de ce modèle de l'automate pour penser le vivant<sup>20</sup>. Citation pour citation, on pourrait mentionner cet autre passage de Fontaine, où l'opposition aux cartésiens jansénistes est exprimée sans ambages par un individu qui, bien que non cartésien, n'était ni de la Renaissance ni des Lumières :

— Mais puis-je oublier le plaisant entretien où ce bon seigneur [le duc de Liancourt] ferma la bouche à M. Arnauld, tout savant qu'il

- 
17. Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *Éthique animale*, ouvr. cité. Élisabeth de Fontenay prend également ses distances avec les jugements sur Descartes qui sont légion dans la littérature sur la cause animale : « Je vous avouerai que je supporte mal le lynchage de Descartes. Son projet consistait d'abord à mettre fin à la métaphysique aristotélicienne, enseignée par le thomisme, un courant théologique et philosophique faisant référence à Thomas d'Aquin, qui établissait une hiérarchie dans la continuité des âmes, donc des vivants : âmes végétative, sensitive, intellectuelle. Par ailleurs, contre cette métaphysique qui, en dernière analyse, rendait compte de toutes choses par les causes finales, la volonté cartésienne de tout soumettre à une explication par des causes efficientes, par des idées claires et distinctes a représenté une étape décisive dans l'histoire de la pensée scientifique. Les animaux en ont fait les frais, sans aucun doute, mais Descartes était beaucoup plus subtil que ses successeurs, que le philosophe Malebranche [...] » (Boris Cyrulnik, Élisabeth de Fontenay et Peter Singer, *Les animaux aussi ont des droits*, Paris, Seuil, 2013). Voir aussi la contribution de Solange Gonzalez dans le présent ouvrage.
  18. Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *Éthique animale*, ouvr. cité, chap. 1.
  19. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard (Folio classique), 1994, article « Bêtes ».
  20. Voir notamment dans le présent ouvrage les contributions d'Éric Baratay et de Nicole Gengoux.

était? On parlait de la philosophie de M. Descartes, qui était alors l'entretien de toutes les compagnies. M. Arnauld, qui avait un esprit universel, y était fort habile, et avait fait à M. Descartes des objections fort savantes. Comme donc en parlant des bêtes il soutenait à corps [sic] et à cri que ce n'étaient que des horloges, et qu'en criant c'était une roue d'horloge qui faisait du bruit, M. de Liancourt lui dit : «J'ai là-bas deux chiens qui tournent la broche chacun leur jour. Un se trouvant embarrassé de cela, se cacha lorsqu'on l'allait prendre, et on eut recours à son camarade. Le lendemain, trouvant le jeu beau, il fait encore la même chose. Le troisième jour, lorsqu'on prenait toujours son camarade pour tourner au lieu de lui, ce camarade cria et fit signe de la queue qu'on le suivît. Il alla dénicher l'autre dans le grenier et le houspilla. Sont-ce là des horloges?» dit-il. M. Arnauld trouva cela si plaisant qu'il ne put faire autre chose que rire.<sup>21</sup>

Il faut se rappeler que ce n'est pas l'âge classique qui est cartésien, mais que Descartes est un classique. Le xvii<sup>e</sup> siècle ne peut en aucun cas être considéré comme univoque concernant la position adoptée à l'égard des bêtes. D'autres modèles de connaissance, à la place de celui de l'animal-machine, ont été proposés en opposition à Descartes, comme on le verra dans la partie II : le modèle de Cureau de La Chambre, fameux dans l'Europe de l'époque et présenté dans cet ouvrage par Marie-Frédérique Pellegrin, rejette le partage dualiste des substances et se fonde sur la parenté entre humains et animaux, tous dotés d'une âme et doués de pensée, et qui ont en commun des types passionnels fondés sur les mêmes ressorts humoraux. Cureau va jusqu'à accorder l'existence de mœurs animales et faire de la connaissance des bêtes l'un des principes de la connaissance des hommes, au moyen de la comparaison analogique. Avec l'imaginaire du conte et les œuvres libertines de Cyrano et du *Theophrastus redivivus*, un tel modèle illustre le fait que l'âge classique vient inquiéter les frontières qui séparent l'homme de l'animal. George Boas avait déjà fait remarquer que le xvii<sup>e</sup> siècle connaît un certain engouement pour ce qu'on appelle la thériophilie<sup>22</sup>. Issue de Montaigne, l'idée selon laquelle les bêtes seraient plus sages, plus heureuses et plus nobles que les hommes rencontre un succès non négligeable auprès du public, contrairement à la théorie mécaniste.

Comme le montre ici Raphaële Andrault à propos des vivisections, c'est accorder trop au cartésianisme que de l'identifier comme l'une des

---

21. Nicolas Fontaine, *Mémoires ou histoire des solitaires de Port-Royal*, édition Pascal Thouvenin, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 909.

22. George Boas, *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1933.

sources ou des racines de l'exploitation sans scrupule des animaux. L'importance de Descartes se mesure plutôt au fait que pratiquement tout le monde a cherché à se démarquer de lui et de ceux qu'il a inspirés, sans que cette démarcation implique par exemple l'abandon des vivisections. Le célèbre anatomiste Sténon, loin de les justifier et de se laver de tout péché en invoquant la théorie de l'animal-machine, voyait au contraire dans ces expérimentations une objection à cette théorie – ce qui ne l'empêchait pas, loin de là, de les pratiquer. Quand Trublet rapporte la célèbre anecdote – sujette à caution – de la chienne de Malebranche que celui-ci aurait chassée d'un coup de pied, il rapporte également le cri de compassion de Fontenelle, censé avoir assisté à la scène :

— une grosse chienne de la maison, et qui était pleine, entra dans la salle où ils se promenaient, vint caresser le Père Malebranche et se rouler à ses pieds. Après quelques mouvements inutiles pour la chasser, le Philosophe lui donna un grand coup de pied, qui fit jeter à la chienne un cri de douleur, et à Mr. de Fontenelle un cri de compassion. *Eh ! quoi*, lui dit froidement le P. Malebranche, *ne savez-vous pas bien que cela ne sent point ?*<sup>23</sup>

Réactions affectives et objections théoriques expriment une certaine *sensibilité* et compassion à l'égard de la souffrance animale – voire parfois une certaine *considération* pour les bêtes, comme le rappellent notamment les contributions d'Éric Baratay et de Nicole Gengoux à propos de certains auteurs libertins. La lettre d'Henry More à Descartes du 11 décembre 1648 montre à quel point ses contemporains et interlocuteurs s'offusquaient de ce qui apparaît comme la théorie d'un homme cruel, froid et barbare :

— De toutes vos opinions sur lesquelles je pense différemment que vous, je ne sens pas une plus grande révolte dans mon esprit, soit mollesse ou douceur du tempérament, que sur le sentiment meurtrier et barbare que vous avancez dans votre Méthode, et par lequel vous arrachez la vie et le sentiment à tous les animaux; ou plutôt vous soutenez qu'ils n'en ont jamais joui; car vous ne sauriez souffrir qu'ils aient jamais vécu. Ici les lumières pénétrantes de votre esprit, ne me causent pas tant d'admiration que d'épouvante : alarmé du destin des animaux, je considère moins en vous cette subtilité ingénieuse, que ce fer cruel et tranchant dont vous paraissez armé pour ôter comme d'un seul coup la vie et le sentiment à tout ce qui est presque animé dans la nature et pour les métamorphoser en marbres et machines.<sup>24</sup>

---

23. Nicolas Charles Joseph Trublet, *Mémoires pour servir à l'histoire et à la vie de M. de Fontenelle*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1759, p. 115. Voir aussi la contribution de Raphaële Andrault.

24. Henry More, Lettre à Descartes du 11 décembre 1648, AT V, p. 243-245.

On pourrait croire que la plupart des opposants sont des aristotéliens réfractaires à la nouvelle philosophie mécaniste, qui à elle seule constituerait le véritable âge classique. Mais c'est au sein même de la nouvelle philosophie que la théorie des animaux développée par Descartes se révèle minoritaire. Comme le montre l'ensemble de la partie III de cet ouvrage, Hobbes accorde aux bêtes la délibération et un droit naturel (contribution de Francesco Toto) et Spinoza leur accorde une âme et des droits (contributions de Pierre-François Moreau, Jollene Moussavou et Ariel Suhamy). Margaux Dubar explique dans la partie IV en quel sens Pascal ne récupère le modèle de l'automate que pour en modifier le sens. Dans la première partie, Pauline Phemister rappelle que Leibniz reconnaît aux bêtes la perception, le souvenir et l'induction. Jusque chez Malebranche Solange Gonzalez trouve des ressources théoriques permettant de détecter, cette fois au sein même d'une philosophie conforme aux fondements cartésiens, sinon les prémisses d'une éthique animale, du moins des éléments pouvant servir à les constituer. Celui qui a pourtant soutenu le plus radicalement le modèle de l'animal-machine théorise en effet l'idée d'une imitation spontanée des bêtes par l'homme, que Dieu aurait prévue pour assurer leur conservation par la pitié que leur souffrance fait automatiquement naître en nous.

Ce qu'on appelle parfois la rupture anthropologique (séparation radicale des hommes et des animaux) caractérise assez mal le xvii<sup>e</sup> siècle en son ensemble. La parenté entre les hommes et les animaux n'est pas seulement admise : elle représente un levier méthodologique et théorique. Raphaële Andrault explique ainsi que la pratique des vivisections animales a pour finalité première une meilleure connaissance du corps *humain* – quand ce n'est pas une meilleure connaissance de la nature et de son créateur – et repose donc, comme elle tend à la prouver, sur la reconnaissance d'analogies structurelles et fonctionnelles entre les vivants qui dissèquent et les vivants disséqués. Pour mieux comprendre et justifier les mœurs et la politique humaines, on peut, comme le montre Marie-Frédérique Pellegrin à propos de Cureau de La Chambre, s'intéresser aux comportements et organisations des animaux, ce qui exige au préalable de reconnaître une proximité hommes-bêtes légitimant la comparaison. Dans les contes de fées qu'analyse Christine Rousseau, on ne se contente pas de comparer le comportement des personnages à celui des bêtes et de doter les animaux de langage, de vices et de vertus humaines; on les fait entrer dans le cercle des préoccupations des hommes, et cette insertion permet, à des fins esthétiques, d'ouvrir tout un monde de possibles et d'imaginaires.

Si les comparaisons et analogies interrègnes consacrent ce que humains et animaux ont en partage, et ébranlent donc l'idée d'une partition achevée de la nature entre humains et non-humains, ce qu'on

appelle aujourd'hui l'anthropocentrisme du XVII<sup>e</sup> siècle est également mis à mal, non seulement par des auteurs libertins de l'époque mais aussi, ce que Solange Gonzalez montre dans la première partie, par Descartes lui-même :

— Bien que nous puissions dire que toutes les choses créées sont faites pour nous, en tant que nous pouvons en tirer quelque usage, je ne sache point néanmoins que nous soyons obligés de croire que l'homme soit la fin de la création. Mais il est dit que *omnia propter ipsum facta sunt*, que c'est Dieu seul qui est la cause finale, aussi bien que la cause efficiente de l'univers; et, pour les créatures, d'autant qu'elles servent réciproquement les unes aux autres, chacune se peut attribuer cet avantage, que toutes celles qui lui servent sont faites pour elles.<sup>25</sup>

Sous couvert d'anonymat ou par le biais du récit, des libertins comme Cyrano ou l'auteur du *Theophrastus redivivus*, étudiés par Nicole Gengoux dans la partie II, renversent le paradigme hiérarchique et, en plus d'une continuité radicale entre l'homme et l'animal, affirment la suprématie et la supériorité du second sur le premier, en niant la spécificité de la raison, voire en l'assimilant à l'instinct.

- **En avance sur son âge ?**

Faut-il alors en conclure que l'âge classique présente, sinon des éthiques animales constituées, du moins des prémisses de celles-ci ? Il n'en est rien. Même si la sensibilité des animaux ainsi que la sensibilité à leur souffrance sont souvent invoquées, à aucun moment il n'est question de poser des règles de vertu, et surtout de droit, visant à normer les comportements humains à l'égard des bêtes. Leibniz s'oppose à Descartes et à Malebranche pour reconnaître que les bêtes souffrent, mais Pauline Phemister montre qu'il n'en conclut rien concernant d'hypothétiques devoirs à leur égard, et préfère minorer l'intensité de leurs plaisirs et de leurs douleurs que de reconnaître que des êtres innocents peuvent souffrir, ce qui contredirait la justice de Dieu. Éric Baratay prévient toute illusion sur les motivations des clercs qui s'opposent à Descartes : leurs raisons ne sont pas éthiques, mais théologiques ou métaphysiques (le mécanisme étant suspecté de conduire au matérialisme et à l'athéisme). Meslier, qui rejette l'anthropocentrisme

---

25. Descartes, Lettre à Chanut du 6 juin 1647, AT V, p. 53-54. Voir aussi Lettre à Élisabeth du 15 septembre 1645, AT IV, p. 292, et *Principia philosophiae*, III, 3, AT VIII-1, p. 81 ; IX-2, p. 104.

chrétien, affirme que les animaux sont sensibles à la douleur et que les sacrifices commandés par Dieu ne sont que cruauté et barbarie, mais il les considère toujours comme nos «domestiques». À la lecture de *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century* de George Boas<sup>26</sup>, on ne peut que constater l'absence de considération éthique parmi ces auteurs qui participent pourtant de la «thériophilie», comme Mme de Sévigné. On peut célébrer la rationalité des bêtes, les élever au rang de modèle pour mieux humilier l'humanité, sans particulièrement se préoccuper de leur sort.

C'est dire que le statut éthique et juridique des bêtes ne dépend pas de leur statut ontologique. Les débats sur la sensibilité et l'animation n'ont pas pour enjeu de régler la façon dont les hommes de ce siècle traitent les animaux, ni d'interroger leur statut légal, même si accorder une âme aux brutes pose le problème théologique de leur immortalité, et par conséquent du jugement dernier (ce que rappelle Jollene Moussavou). Exception faite des matérialistes qui rejettent toute forme d'immortalité, ce dernier point constitue en fait pour tous une impossibilité théorique et morale, et fonctionne soit comme une objection à l'attribution d'une âme aux bêtes, soit comme une incitation à distinguer différentes natures d'âmes, ce que les contributions d'Éric Baratay et de Raphaële Andrault rappellent. D'un point de vue moral et politique comme du point de vue théologique, l'irresponsabilité des brutes ne fait aucun doute, qu'elles sentent, pensent, délibèrent, ou non.

Nicole Gengoux montre que Cyrano et l'auteur du *Theophrastus redivivus*, qui forment peut-être les figures les plus proches d'un courant animaliste, font des animaux nos supérieurs pour mieux contrecarrer les autorités intellectuelles et ecclésiastiques de l'époque : plus qu'ils ne louent les bêtes, ils se rient de ces hommes qui, quand ils s'attribuent le monopole de l'intelligence et se croient immortels, commettent ce qu'eux-mêmes considèrent comme le péché suprême, le péché d'orgueil. Raphaële Andrault met en avant le fait que, si on grimace devant l'animal qui crie de douleur dans la salle de dissection, on ne s'interdit pas pour autant d'ouvrir le ventre d'une chienne pleine encore en vie, et de pousser aussi loin les expérimentations que les avancées scientifiques l'exigent<sup>27</sup>. Quant aux contes de fées de l'âge classique tels que les expose Christine

---

26. George Boas, *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*, ouvr. cité.

27. D'ailleurs, écologues, éthologues, médecins, philosophes ne sont-ils pas aujourd'hui les héritiers de ce «siècle barbare» qui, au prix certes de nombreuses souffrances, nous a permis de comprendre les comportements observés? L'éthicien, qui recourt aux savoirs du biologiste pour discriminer les animaux capables de souffrance (disposant de nocicepteurs, d'un système nerveux développé) et ceux qui ne le sont pas, ne se repose-t-il pas sur des savoirs historiquement accumulés, en grande partie constitués au XVII<sup>e</sup> siècle?

Rousseau, leur portée éthique est nulle : ils ne transforment les animaux en héros et en sujets suscitant notre compassion que pour divertir la société aristocratique.

Paradoxe suprême qui constitue l'objet de la partie III : parmi ceux qui reconnaissent aux bêtes le sentiment, la délibération, la pensée et des droits naturels, figurent Hobbes et Spinoza, qui ont pourtant les conclusions les plus opposées à l'éthique animale. Ce paradoxe en indique un autre : alors que les philosophes actuels rapportent souvent l'exploitation éhontée des animaux au christianisme, il se trouve que les deux philosophes qui comptent parmi les plus radicalement indépendants à l'égard du créationnisme finaliste concluent à l'absence d'obligation morale à l'égard des bêtes<sup>28</sup>. Il faut dire que leur immanentisme est aussi un immoralisme, surtout pour ce qui concerne Spinoza.

La place toute particulière qui est accordée à ce dernier dans cet ouvrage (trois contributions lui sont consacrées) n'est pas due au hasard : son cas montre que l'absence d'éthique animale ne trouve pas son fondement dans une métaphysique dualiste nourrie de spiritualité chrétienne (ou judaïque, ce que souligne Ariel Suhamy), une ontologie anthropocentrée et une anthropologie discontinuiste. Peut-être même est-ce l'inverse : l'affirmation de droits et d'obligations qui transcendent les relations d'intérêt suppose un « arrière-monde » moral, à l'aune duquel on juge ce qui est et on commande ce qui doit être (voir notamment dans le présent volume les contributions de Pierre-François Moreau et d'Ariel Suhamy). Il peut être tentant de voir une contradiction entre la métaphysique naturaliste, antifinaliste et moniste de Spinoza, et son affirmation du droit que les hommes ont de faire usage des bêtes pour leur utile propre<sup>29</sup>. Jollene Moussavou montre que, contrairement à l'un des principes les plus fondamentaux de l'éthique animale, chez Spinoza, accorder la sensibilité et la pensée aux bêtes ne conduit pas à préconiser une attitude compassionnelle et encore moins une responsabilité morale à leur égard. Nombreux sont ceux qui ont dénoncé la froideur spinoziste, corroborée semble-t-il par la célèbre anecdote des araignées qu'analyse Ariel Suhamy, alors que le système

---

28. À quoi on peut ajouter que parmi les premiers défenseurs de la cause animale, on trouve de nombreux chrétiens. C'est le cas du quaker George Fox (1624-1691) que mentionne Ariel Suhamy dans sa contribution. C'est aussi le cas du naturaliste John Ray, qui est avec le premier l'un des rares auteurs de l'âge classique (quoique tardif) à défendre le végétarisme. Dans son ouvrage publié en 1692 et intitulé *L'existence et la sagesse de Dieu manifestées dans les œuvres de la création* (traduction Guillaume Broedelet, Utrecht, 1714), il s'en prend d'ailleurs à Descartes (voir première partie, p. 52). Ce sera encore le cas, plus tard, de Humphry Primatt, pasteur et auteur de *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals*, Londres, R. Hett, 1776. Plus près de nous, Ignaz Bregenzler se destinait d'abord au sacerdoce, et Fritz Jahr était pasteur.

29. C'est le cas d'Ignaz Bregenzler, *Thierethik*, ouvr. cité, qui parle d'« attaque moniste imprévue (*unerwarteten monistischen Angriffs*) », p. 195 (nous traduisons).

tout entier tendait à affirmer une continuité entre l'homme et l'animal, dont les frontières sont «glissantes», comme le montre Pierre-François Moreau. Dans sa recension de l'ouvrage de Meinsma sur *Spinoza et son cercle*, Théodore de Wyzewa écrivait :

Puisse Colerus s'être trompé, de même, dans son récit non moins fameux des passe-temps de Spinoza ! «Lorsqu'il voulait se relâcher l'esprit, il cherchait des araignées qu'il faisait se battre ensemble, ou des mouches qu'il jetait dans les toiles d'araignées : et regardait ensuite cette bataille avec tant de plaisir que souvent il éclatait de rire.» L'image en raccourci qu'il s'offrait là du monde avait, certes, de quoi l'égayer : mais nous avons tant changé de sentiment, depuis le cartésianisme, touchant le degré de notre parenté avec les animaux, que le trait, quoique nous en ayons, nous révolte un peu. Puisse Colerus l'avoir inventé!<sup>30</sup>

Dans son ouvrage très élogieux à l'égard de Spinoza, Frédéric Lenoir émet deux réserves qui ne surprendront personne : les considérations sur les femmes, et celles sur les animaux<sup>31</sup>. Nombre d'analyses qui portent sur le texte spinoziste relatif aux bêtes commencent par rappeler l'affinité profonde de la philosophie spinoziste avec les principes pouvant soutenir une philosophie de l'écologie et une éthique animale, pour ensuite s'étonner, ou feindre de s'étonner, de l'indifférence affichée par Spinoza à l'égard de l'exploitation des bêtes et, au-delà, de la nature. Conséquences de son nécessitarisme, l'antihumanisme et l'antifinalisme, selon lesquels rien dans la nature n'a été fait en vue d'une fin qui serait l'utilité de l'homme – dont la place dans la nature est absolument du même ordre que toutes les autres réalités finies –, constituent des armes théoriques de choix pour une pensée qui s'attaque à l'exploitation aveugle des animaux et de la nature. L'idée, proche de la conception de la science écologique contemporaine, que les choses de la nature, loin d'être des substances indépendantes, sont toutes en relation et en interdépendance et forment toutes ensemble un individu qu'est la Nature, semble aller dans le sens d'une «attitude de révérence, d'amour et d'humilité»<sup>32</sup> à son égard. C'est ce que Marine

30. Théodore de Wyzewa, «Une biographie hollandaise de Spinoza», recension du livre de Meinsma *Spinoza et son cercle*, *Revue des deux mondes*, vol. 136, 1896, p. 696-707, p. 698.

31. «Autre idée que je ne partage pas : sa conception utilitariste des animaux, ici aussi, parfaitement conforme avec les préjugés de son temps. À la suite des philosophes de l'Antiquité et des théologiens chrétiens, il considère en effet que si les hommes, doués de raison, recherchent entre eux la justice et la concorde, ceux-ci peuvent faire usage du reste de la nature, et notamment des animaux, comme bon leur semble» (Frédéric Lenoir, *Le miracle Spinoza*, Paris, Fayard, 2017, «Conclusion»).

32. Genevieve Lloyd, «Spinoza's Environmental Ethics», *Philosophical Dialogue*. Arne Naess *and the Progress of Ecophilosophy*, Nina Witoszek et Andrew Brennan éd., Lanham, Rowman and Littlefield publishers, 1999, chap. 11, p. 73. Nous traduisons. Précisons que la

Bedon montre à propos de l'usage récent de la référence spinoziste par Arne Naess. Si cette actualisation de la philosophie de Spinoza est justifiée théoriquement par une interprétation particulière de la structure de son système philosophique, elle surprend quand elle se voit conduite à nier la cohérence de ce dernier. Certains s'efforcent d'atténuer, voire d'invalider la position de Spinoza concernant les bêtes. Tantôt on souligne le caractère douteux, y compris d'un point de vue spinoziste, de l'affirmation selon laquelle l'homme et les bêtes ne conviennent pas mais diffèrent en nature, de façon à étendre les considérations éthiques aux secondes<sup>33</sup>; tantôt on suggère que Spinoza a succombé malheureusement à un préjugé spéciste que sa métaphysique n'implique pourtant pas, voire exclut : « Spinoza était personnellement ce qu'on appelle aujourd'hui un spéciste, mais son système n'est pas spéciste »<sup>34</sup>. L'étonnement prend parfois la forme de l'horreur, affect qui consiste, selon la définition que Spinoza en donne, à s'étonner et à s'attrister, voire à s'effrayer, de la présence inhabituelle chez quelqu'un d'une passion triste et cruelle<sup>35</sup>. Les trois contributions ici réunies montrent pourtant la cohérence parfaite entre la métaphysique, l'ontologie, l'éthique de Spinoza, et ses propos concernant l'usage que nous pouvons faire des bêtes (et qu'elles peuvent réciproquement faire de nous), sans pourtant repérer la moindre trace de préjugé spéciste.

---

suite de l'article offre une analyse très critique de la récupération dont fait l'objet Spinoza par la philosophie environnementale d'Arne Naess.

33. Spinoza soutient cette idée dans *Éthique* IV, proposition 37, scolie 1 (désormais noté E suivi de la partie en chiffre romain, de la proposition en chiffre arabe, et s'il y a lieu de dém. pour démonstration, sc. pour scolie, cor. pour corollaire, déf. pour définition, ax. pour axiome). L'édition de référence pour l'*Éthique* est, concernant cette introduction, celle parue aux PUF en 2020, traduction Pierre-François Moreau. Sur cette notion de la non-convenance de l'homme et des bêtes, voir Margaret D. Wilson, « "For They Do Not Agree in Nature With Us": Spinoza on the Lower Animals », *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p.178-195, et John Grey, « "Use Them At Our Pleasure": Spinoza on Animal Ethics », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 30, n° 4, 2013, p. 367-388.
34. Arne Naess, « Environmental Ethics and Spinoza's Ethics: Comments on Genevieve Lloyd's Article », *Philosophical Dialogue*, ouvr. cité, chap. 12, p.99. Nous traduisons. Voir aussi « Spinoza and Attitudes toward Nature », *The Selected Works of Arne Naess*, vol. X, *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Cultures, Selected Papers*, édition Harold Glasser et Alan Drengson, en collaboration avec l'auteur, Dordrecht, Springer, 2005, p. 390 et la note 15 p. 631. Voir aussi Gal Kober, « For They Do Not Agree in Nature: Spinoza and Deep Ecology », *Ethics and the Environment*, vol. 18, n° 1, 2013, p. 43-65; l'auteur termine son article par ailleurs excellent en souscrivant à cette analyse.
35. E III 52 sc. Voir David Berman, « Spinoza's Spiders, Schopenhauer's Dog », *Philosophical Studies*, vol. 29, 1982, p. 202-209, où Spinoza est accusé de cruauté sadique pour avoir joué avec des araignées, et Nathaniel Wolloch, *Subjugated Animals. Animals and Anthropocentrism in Early Modern European Culture*, New York, Humanity Books, 2006, les dernières pages du chapitre 1.

## L'âge de raison

Il faut se rendre à l'évidence : il n'y a pas d'éthique animale à l'âge classique, sinon au sens d'une description de l'*ethos* qui peut à la rigueur venir fonctionner comme norme morale, non sans ambiguïtés et différences irréductibles, ce que le cas de Cureau de La Chambre analysé par Marie-Frédérique Pellegrin montre très bien. La question même est anachronique, mais a précisément pour intérêt de montrer que les questions morales et juridiques ont une histoire. Trop souvent s'exprime dans les jugements sur l'âge classique un point de vue moral abstrait, qui ignore sa propre rareté et ses conditions de possibilité. Quand on sait que les chiens errants menacent la vie des hommes dans les villes<sup>36</sup>, que les chevaux (et les chiens!)<sup>37</sup> sont les seuls moyens de traction dont on dispose pour transporter les marchandises et les hommes, que l'imaginaire redouble la crainte qu'on en a (par exemple le loup dans l'imaginaire collectif et dans les contes de fées)<sup>38</sup>, et quand on sait qu'une sensibilité pour l'animal domestique se constitue très tardivement dans les milieux aristocratiques ou de la haute bourgeoisie<sup>39</sup>, il devient difficile de juger. Tout jugement moral est abstrait, en ce sens qu'il compare une réalité à ce qu'elle devrait être : on ignore ce qui la fait être nécessairement ce qu'elle est, et on ne considère que le défaut qu'on y trouve, sans voir la puissance qui s'y exprime<sup>40</sup>. Il en va ainsi de la théorie cartésienne de l'animal-machine : on ignore un peu rapidement qu'elle fait système avec un ensemble de théorisations mécanistes qui ont permis le développement des sciences et des techniques, et que même si elles ont partie liée avec les inquiétudes légitimes qui s'expriment aujourd'hui vis-à-vis de l'exploitation de la nature et des bêtes, elles ont été également la condition d'une certaine émancipation à l'égard des contraintes naturelles. Celle-là nous a délivrés de la crainte de celles-ci, et paradoxalement nous autorise aujourd'hui à désirer rétablir un lien que l'on regrette être rompu. De nouvelles craintes,

---

36. On rémunère un « tue-chiens » pour se débarrasser des bêtes errantes, notamment en temps de peste. Voir William Riguelle, « Le chien dans la rue aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Le cas des villes du sud de la Belgique », *Histoire urbaine*, vol. 3, n° 47, 2016, p. 69-86.

37. *Ibid.*, p. 71 : « Claude du Moulinet, religieux français de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Augustin, se rend à Bruxelles en 1682. Au cours de ce séjour, il est frappé par une coutume qu'il n'a observée nulle part ailleurs : "je rencontray dans les rues une chose qui me parut nouvelle, savoir : des gros chiens qui avaient des colliers comme des chevaux et attelés à de petites charrettes chargées de marchandises. Je vis, entre autres, un gros brasseur de bière qui se faisait traîner sur son hacquet par trois chiens accouplés ou plutôt attriplés ensemble" ».

38. Voir la contribution de Christine Rousseau.

39. Voir le texte d'Éric Baratay.

40. En ce sens, Dieu, qui ne connaît pas les choses abstraitement, ne juge pas. Voir Spinoza, Lettre 19 à Blyenbergh, *Correspondance*, traduction Maxime Rovere, Paris, GF, 2010.

indiscutablement fondées, émergent (réchauffement climatique, sixième extinction des espèces, production industrielle de produits alimentaires, nocive pour la santé et pour l'environnement), appelant non seulement de nouvelles approches théoriques, ce que montre la pensée d'Arne Naess analysée par Marine Bedon, mais aussi de nouvelles pratiques, comme l'explique Margaux Dubar. Mais les philosophes de l'âge classique peuvent-ils vraiment être tenus pour responsables de ce qui souvent est présenté comme une faute morale? Et responsables de quoi exactement? D'une insensibilité à la souffrance animale? D'un aveuglement ontologique? D'errements éthiques et juridiques?

On ne peut pas parler d'insensibilité ou d'indifférence : tous discutent du statut des bêtes et, on l'a vu, beaucoup plaignent leur souffrance. Raphaële Andrault explique ainsi que les anatomistes, qui sont loin d'être tous cartésiens, s'efforcent de diminuer les souffrances animales lors des vivisections, ou de les écourter, même s'ils n'en font pas un sujet d'étude ou de préoccupation centrale. Une certaine inquiétude s'exprime à travers toutes ces raisons que fournissent les auteurs pour ou contre les traitements qu'on peut leur infliger. Malebranche lui-même, d'une certaine manière, fait preuve de bienveillance quand il considère comme une preuve de la théorie de l'animal-automate le fait que si les bêtes sentaient et donc souffraient, Dieu serait foncièrement injuste, puisqu'elles sont innocentes<sup>41</sup>.

Toutefois la tendance générale est de justifier, parfois à contrecœur, l'usage fait de ces êtres qu'on appelle des «brutes», et ce qu'on soit cartésien ou partisan de l'âme des bêtes, chrétien ou libertin, finaliste ou matérialiste. Le cœur de la rupture entre l'âge classique et le nôtre ne se situe pas dans l'ontologie ou la métaphysique. Si, aujourd'hui, dans la tradition de Peter Singer inspirée de Bentham, l'invocation de la sensibilité animale est un critère suffisant, souvent nécessaire, de leur considération morale, ce n'est pas le cas pour le xvii<sup>e</sup> siècle. Une telle implication n'est pas à proprement parler une *déduction* de l'ontologie : elle la convoque comme un argument, insuffisant à lui seul.

La rupture, s'il en est, entre hier et aujourd'hui se situe plutôt du côté de l'*anthropologie* et, plus précisément, dans la dimension *socio-politique* de l'anthropologie. Aucun auteur de l'âge classique ne semble envisager sérieusement de faire *communauté* avec les bêtes. La capacité commune à souffrir ne semble pas constituer à leurs yeux un lien suffisant pour obliger à quoi que ce soit. On les plaint, on s'indigne de la froideur, de la barbarie ou de la cruauté de tel ou tel comportement, mais on ne parle

---

41. Voir la contribution de Pauline Phemister dans le présent ouvrage.

pas d'immoralité ou d'injustice, on ne songe pas à invoquer des droits attachés à l'animal, sinon des droits naturels qui précisément n'engagent à rien, comme c'est le cas chez Hobbes et Spinoza. Personne ne prend en charge la cause animale, même si beaucoup sont sensibles à la souffrance des bêtes. Pourquoi une telle exclusion de la sphère éthico-juridique ? Préjugé spéciste ? ou définition de la communauté sociopolitique qui implique l'exclusion de certains êtres, indépendamment de l'espèce ?

Le premier principe d'exclusion est qu'elles ne disposent pas de la raison ou du langage. Quand Descartes argumente quant à l'absence de preuve dont nous disposons pour conclure à la présence de la pensée chez les bêtes – car rappelons-le : il ne le nie positivement jamais –, il convoque le langage<sup>42</sup>. Mais il reconnaît l'existence d'une communication des animaux, qui se font connaître – et nous font connaître – leurs passions et leurs besoins. Il affirme simplement qu'ils ne se communiquent pas de *pensées rationnelles et autonomes* : on n'a jamais vu de singes ou de chiens parler librement d'éthique, de mathématiques, de physique ou de métaphysique. Or, pour un honnête homme du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est *cela* qui est au fondement essentiel du lien d'amitié : être capable de se comprendre, et de comprendre les raisons de ce qu'on dit. Loin de définir l'amitié comme un lien affectif et passionnel, les auteurs de l'âge classique restent fidèles à une conception plus politique et intellectuelle de cette relation, qui concerne d'abord des *égaux*.

Une conséquence de ce principe d'exclusion est que le mal et le vice concernent moins la douleur et les souffrances qu'on inflige, que la bassesse et la soumission dont on fait preuve en se soumettant à ses passions. Quand on accuse Descartes de faire preuve de barbarie à l'égard des bêtes, c'est moins par considération et commisération pour ces dernières que par interrogation sur le caractère et la vertu du premier – quand ce n'est pas par suspicion d'athéisme et de matérialisme. C'est un vice à l'égard de l'excellence humaine, de ce que l'on se doit à soi-même en tant qu'homme, qui se veut honnête homme de surcroît. On dénonce ici une froideur, là des excès, autrement dit des tempéraments et des dispositions morales, selon une logique de ce qu'on appelle aujourd'hui une éthique de la vertu. Éprouver de la commisération pour un animal qui souffre n'est pas preuve de vertu, mais d'humanité. N'en éprouver aucune, c'est céder à des passions de colère et de haine, ou faire preuve d'insensibilité. Ainsi, quand Oldenburg accuse de cruauté celui qui abattrait un chien atteint de la rage, n'était qu'il sauverait par cette action d'autres chiens et des

---

42. Voir les lettres célèbres de Descartes à Newcastle du 23 novembre 1646, AT IV, p. 574-575, et à More du 5 février 1649, AT V, p. 278-279.

hommes<sup>43</sup>, il n'est pas question pour lui de défendre l'argument utilitariste selon lequel il n'est juste de faire souffrir ou mourir un être sensible qu'à condition que cela soit utile au plus grand nombre. Il prétend seulement dire que faire souffrir ou faire mourir un être innocent et irresponsable, dénué de volonté libre, est un péché *de la part de l'homme* qui, aux yeux d'Oldenburg, est doué de volonté libre. L'animal n'apparaît jamais comme un patient moral. N'est susceptible de jugement moral ou juridique que l'agent, qu'on suppose doué de raison et capable de vertu.

Mais l'impossibilité d'une communauté se situe également au niveau des passions et des désirs, car il n'est pas certain que l'humain lui-même se caractérise essentiellement par l'usage de la raison, comme le développe ici Pierre-François Moreau. L'union entre les hommes n'exclut pas les bêtes sur le seul fondement d'une incapacité à s'engager dans des contrats volontaires, comme le montre Hobbes (voir la contribution de Francesco Toto), mais aussi sur le fait qu'*affectivement* leur sort est lié à leurs semblables. Comme le montre Pascal dans les *Pensées*, c'est d'homme à homme que les aspirations de l'amour-propre produisent leur effet et font naître les règles de la civilité<sup>44</sup>, et celui-là même qui prétend égaler les hommes aux bêtes espère être cru et admiré de ceux à qui il adresse ses discours, et qu'il considère comme ses pairs :

Il estime si grande la raison de l'homme que, quelque avantage qu'il ait sur la terre, s'il n'est placé avantageusement aussi dans la raison de l'homme, il n'est pas content. C'est la plus belle place du monde, rien ne le peut détourner de ce désir, et c'est la qualité la plus ineffaçable du cœur de l'homme.

Et ceux qui méprisent le plus les hommes et les égalent aux bêtes, encore veulent-ils en être admirés et crus, et se contredisent à eux-mêmes par leur propre sentiment, leur nature, qui est plus forte que tout, les convainquant de la grandeur de l'homme plus fortement que la raison ne les convainc de leur bassesse.<sup>45</sup>

43. Lettre 78 d'Oldenburg à Spinoza, dans Spinoza, *Correspondance*, ouvr. cité.

44. Pascal, *Pensées*, édition Philippe Sellier, Paris, Le Livre de poche, 2000, notamment la pensée 743.

45. *Ibid.*, p. 707. On peut comparer ce passage avec ce qu'écrit Spinoza des mélancoliques qui « louent autant qu'ils le peuvent la vie inculte et sauvage », « méprisent les hommes et admirent les bêtes brutes », tandis que « les hommes savent par expérience que par une aide mutuelle ils se procurent beaucoup plus facilement les choses dont ils ont besoin et que c'est en joignant leurs forces qu'ils peuvent éviter les dangers qui les menacent partout » (E IV 35 sc.), notamment en provenance des bêtes brutes. L'accent est mis ici sur le travail, la technique et la sphère des besoins, tandis que Pascal insiste sur le désir de gloire. Spinoza laisse ouverte la possibilité d'un lien *sincère* avec les brutes et d'une séparation non moins sincère d'avec les hommes, mais c'est alors le fait d'une impuissance, d'un « devenir-brute », comme l'écrit Pierre-François Moreau dans sa contribution.

On a souvent insisté sur l'originalité politique de l'âge classique qui rompt avec l'Antiquité et l'époque médiévale, où l'homme apparaît comme un animal politique qui naturellement trouve sa place dans la cité. Le XVII<sup>e</sup> est le siècle de l'effondrement de l'ordre naturel et/ou théologique. Mais si les hommes sont en proie aux passions et se déchirent mutuellement, c'est parce qu'ils partagent des affects communs qui par ailleurs les lient naturellement et les disposent, s'ils sont bien gouvernés, à une vie rationnelle. L'homme est un loup pour l'homme parce qu'il est un dieu pour l'homme, et rien n'est plus utile à l'homme que l'homme<sup>46</sup>. L'âge classique ne nie certainement pas que l'homme soit un animal social. Que ce soit dans le ridicule de l'orgueil ou dans l'excellence de la générosité, c'est d'homme à homme que les affects se déploient de façon spontanément privilégiée. En ce sens, rien n'est plus éloigné des représentations de ce siècle que l'idée selon laquelle il pourrait exister des «alliances» entre l'homme et la brute, par et dans lesquelles il serait possible de «renforcer mutuellement les possibilités d'avenir des uns et des autres»<sup>47</sup>. Il y a bien des rapports et des relations naturelles d'homme à bête : rapports d'utilisation, relations affectives ; mais cela ne suffit pas à unir, par et dans des besoins et aspirations réciproques. L'âge classique a fait des passions son sujet principal, et c'est au cœur des passions qu'il a découvert cette commune nature humaine, et non pas seulement dans la raison ou le langage. Les hommes s'unissent, ou mieux, sont toujours-déjà unis, y compris quand ils sont ennemis les uns des autres du fait de l'orgueil, de la gloire, de l'envie, de la haine, autant de passions sociales *interhumaines*. C'est dans cette réciprocité des passions, et bien sûr de la raison et du langage, que s'enracine une communauté humaine, et c'est du fait même du caractère ambivalent des passions que des règles éthiques et juridiques sont exigées. Nulle passion d'orgueil, de haine, d'envie, ou bien d'amitié, entre un cheval et son maître, tout au plus des relations d'amour ou de crainte, qui ne peuvent se résoudre en obligations et en engagements.

Comme on le verra dans la contribution de Nicole Gengoux, Cyrano et l'auteur du *Theophrastus* ont beau s'efforcer de brouiller les frontières et de multiplier les renversements de perspectives pour rabaisser l'orgueil de l'homme, voire affirmer une égalité de condition et de valeur, leurs appels à la sympathie avec les animaux ne débouchent pas sur une éthique à proprement parler. Le second fait de l'animal un modèle de vie

---

46. Voir Hobbes, *Du citoyen*, traduction Philippe Crignon, Paris, GF Flammarion, 2010, Épître dédicatoire, et Spinoza, E IV 18 sc. et 35 sc. Que l'homme soit un Dieu pour l'homme et qu'il soit aussi un loup pour l'homme est en fait un lieu commun, voir la note 228 de l'édition de *l'Éthique* aux PUF.

47. Donna Haraway, «Réparer la Terre à l'ère du chthulucène», *20 penseurs pour 2020*, Paris, Philosophie magazine éditeur, 2019, p. 143-150.

bonne, le premier insiste surtout sur la continuité des êtres, mais aucun n'a pour objet de délivrer des règles morales ou juridiques dans le but de normer les relations homme-animal. Peut-être sont-ils trop adversaires de la prétendue supériorité morale de l'homme pour envisager un tel projet.

Rien n'interdit bien sûr les métaphores, les analogies et les comparaisons, poétiques ou théoriques. C'est au contraire du fait même de cette exclusion de l'animal de la communauté des hommes que de tels procédés rhétoriques ou argumentatifs peuvent avoir leur sens. Comparer suppose ou suscite la question de la différence. Ainsi, Marie-Frédérique Pellegrin montre que Cureau de La Chambre ne prend pas les mœurs animales comme point de comparaison et d'analogie sans marquer la différence qui les sépare des vertus humaines, différence qui rend impossible leur érection en modèle univoque. Encore moins en tirera-t-on l'idée d'une communauté d'existence éthique. Seul le merveilleux du conte, analysé par Christine Rousseau, peut mettre en scène des amitiés et entraides interspécifiques, mais il le fait grâce à l'humanisation de la bête, et toujours au service du héros humain : pour mettre en valeur sa vertu ou ses états d'âme. Quant à la métamorphose, elle est toujours forme transitoire ou dégradante. Chez Cyrano, on assiste certes à une confusion des hommes et des bêtes, mais la perspective reste, on l'a dit, essentiellement critique : il ne s'agit pas de libérer les bêtes, de normer juridiquement et éthiquement notre relation à elles. Tirer des leçons de l'observation de corps d'animaux disséqués à vif demande de reconnaître une proximité avec l'homme dans la connaissance qu'on en tire et dans la compassion qu'on éprouve, mais aussi une différence, pas toujours très claire, qui permet de ne pas s'étendre sur la dimension morale de la douleur des bêtes ainsi manipulées. Il faut aussi considérer le phénomène de l'imitation qui, tant chez Malebranche que chez Spinoza, peut déborder le cadre intraspécifique. Cela ne conduit jamais à la découverte d'un principe d'union durable avec les brutes, et encore moins à des préceptes moraux. Spinoza voit dans l'imitation des bêtes un mécanisme naturel dont la valeur éthique est nulle voire nuisible, puisqu'elle incite à éprouver de la compassion, qui, comme le rappelle Jollene Moussavou, est une tristesse, et à confondre l'éthique avec la morale du commandement : Ariel Suhamy montre en effet que la morale est le propre de la bête, qui obéit sans raison par crainte du mal et par espoir des récompenses, au contraire de l'éthique dont est seul capable l'homme rationnel. Solange Gonzalez explique quant à elle que Malebranche conçoit l'imitation comme un mécanisme téléologiquement réglé par Dieu pour que l'animal, naturellement soumis à son maître, puisse compter sur la compassion de celui-ci pour conserver son être : elle est donc un artifice divin qui annule toute pertinence de la question éthique.

Pour la pensée du xvii<sup>e</sup> siècle, il semble donc que vertu et vice, bien et mal, concernent uniquement les relations entre les hommes. D'ailleurs, de même qu'il n'existe pas d'éthique animale à l'âge classique, il n'existe pas, sinon une éthique féminine (la question pourrait se poser), du moins une éthique des enfants, des sots et des fous. Et il n'est pas certain que le critère d'exclusion soit la seule raison ou le langage. Encore une fois, les passions communes ont aussi leur place dans la définition de ce qui fait le lien social. En ce sens, accuser de «spécisme» les philosophes de l'âge classique serait une erreur : ils ne privilégient pas leur espèce, mais leurs *pairs*. Car c'est cela qui au fond régit l'éthique et le politique à l'âge classique – et c'est justement ce que vient remettre en question l'éthique animale : toute règle concerne des *égaux* qui sont également des *pairs*, qu'ils soient égaux ou inégaux dans la misère ou dans la grandeur, dans les passions ou dans la raison. L'idée même de départager la communauté morale entre des agents moraux et des patients moraux est impossible à ces hommes, puisque à leurs yeux on n'a d'obligation qu'à l'égard de ceux qui non seulement partagent et entendent les représentations du vice et de la vertu, du bien et du mal, du juste et de l'injuste, mais aussi éprouvent des besoins et des désirs similaires qui les font entrer dans des rapports sociaux. C'est si vrai que, à défaut d'être spéciste, l'éthique à l'âge classique peut souvent se révéler sexiste (ce que montre le cas de Cureau de La Chambre analysé ici par Marie-Frédérique Pellegrin), raciste ou élitiste, et exclure certains hommes et toutes les femmes de ses considérations, sous prétexte d'inégalité ou d'imparité. Là seront ses préjugés, parfois en contradiction avec ses principes.

Il faut dépasser les jugements moraux et considérer l'époque dans sa rareté et sa spécificité, donc dans la puissance qu'elle exprime. À ce titre, il serait bon d'entendre les raisons que les philosophes et penseurs du xvii<sup>e</sup> siècle avancent pour nier l'existence de liens éthiques et juridiques avec leurs impairs, les bêtes. Non pas forcément pour partager ces raisons, mais pour les comprendre. Aussi différentes soient-elles, ces raisons reviennent toujours à une seule : le seul commerce véritablement *bon* pour nous, qu'il faut régler et amender, est celui que nous entretenons avec nos *pairs*. Ce que révèle une interrogation sur l'éthique animale à l'âge classique, c'est que l'obstacle à la constitution d'une telle éthique ne consiste pas dans un spécisme supposé, ni dans une ontologie particulière, et encore moins dans une insensibilité pour la souffrance animale, mais dans l'idée que des liens et une union ne sont possibles qu'entre *pairs* et *égaux*.

Mais il faut également considérer un dernier principe de rupture. On ne peut juger un âge à l'aune de principes éthiques d'un autre âge. Ni Descartes, ni Spinoza, ni Hobbes, ni même Meslier ou Cyrano, ne fondent leurs principes sur une morale utilitariste, pour laquelle le bien

est l'utilité du plus grand nombre, bêtes comprises; ou déontologique, selon laquelle tout être vivant aurait une valeur intrinsèque. Leur éthique – s'ils en définissent une – est une éthique de la vertu, éthique proprement *égoïste*, au sens où Aristote montrait que l'homme vertueux est celui qui accomplit au mieux son bonheur. Il n'y a d'obligations et de devoirs qu'à l'égard de ceux dont on *partage* l'intérêt pour un certain bonheur commun. En ce sens, il faut bien admettre que l'éthique classique est *anthropocentrée*, puisqu'elle est *égocentrée*. C'est peut-être là l'un des malentendus les plus insistants concernant la philosophie de Spinoza : sa critique de l'anthropocentrisme en métaphysique, loin de déboucher sur le rejet d'une éthique anthropocentrée, l'implique au contraire, puisque aucune valeur autre que relative à l'agent, à sa nature, à ses affects et à ses intérêts ne peut être déduite.

- **La force de l'âge**

C'est d'un point de vue *anthropocentré* et *historico-centré* que l'homme ressent la nécessité d'une éthique animale. Si l'on dépasse les jugements abstraits sur l'âge classique, on comprend que ce que nous considérons aujourd'hui comme exigence morale répond à une *certaine* disposition morale qui caractérise les hommes d'aujourd'hui – d'un certain milieu socioculturel, faut-il préciser. C'est ce que montrent exemplairement dans la partie IV les deux contributions de Marine Bedon et de Margaux Dubar et, au-delà, la question même que cet ouvrage engage. Poser des questions au passé, revenir aux textes classiques, répond à une exigence qui leur est nécessairement étrangère. L'anachronisme n'est pas dans le fait d'*interroger* ce qui a été à l'aune de ce qui est, mais de *juger* le passé par le présent. Convoquer Spinoza et Pascal pour constituer une éthique contemporaine ne se fait pas sans déplacements assumés, qui expriment justement qu'il n'y a pas de questions éternelles, mais seulement des problèmes historiques. Et telle est la puissance de ces textes classiques : ils peuvent encore être employés non seulement à cerner ce qui chez l'homme fait histoire, mais aussi à fournir des instruments à un intérêt qui leur est plus ou moins étranger. L'illusion serait de considérer que cet intérêt *aurait dû* aussi être le leur, et qu'ils ont erré.

Il faut entendre la force des raisons que chacun avance. Les arguments des auteurs de l'âge classique ne constituent peut-être pas une éthique animale, et ne sont peut-être pas davantage déterminants pour invalider sa constitution, mais ils conservent une certaine *vérité* qu'à défaut de pouvoir pratiquer, nous pouvons encore comprendre. « Cela a-t-il un sens de *s'unir* aux bêtes? Est-il même *possible* de *s'unir* à elles? »,

ces interrogations font encore sens. À défaut d'apporter des réponses anhistoriques à ces questions, cet ouvrage se propose de mettre en évidence le caractère historique des problèmes, tout en marquant une certaine constance de la nature humaine dans l'inquiétude théorique et, sinon éthique, du moins pratique et affective, qu'elle éprouve face à et pour la bête. Interroger le XVII<sup>e</sup> siècle avec des questions contemporaines doit être l'occasion de ressaisir la rareté de nos évaluations morales, la non-évidence de nos jugements et leur caractère souvent précipité et ethnocentrique, tout autant que de prendre acte des impossibilités théoriques et pratiques imposées par l'histoire.

- **Bibliographie**

- Corpus étudié
- BACON Francis, *Nouvel Organum ou règles véritables pour l'interprétation de la nature*, traduction Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris, PUF, 1986.
- DESCARTES René, *Œuvres*, II tomes, édition Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, 1996.
- FONTAINE Nicolas, *Mémoires ou histoire des solitaires de Port-Royal*, édition Pascal Thouvenin, Paris, Honoré Champion, 2001.
- *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, Aux dépens de la Compagnie, 1736.
- HOBBS Thomas, *Du citoyen*, traduction Philippe Crignon, Paris, GF Flammarion, 2010.
- MALEBRANCHE Nicolas, *De la recherche de la vérité*, suivi des *Éclaircissements*, dans *Œuvres*, t. I, Geneviève Rodis-Lewis éd., Paris, Gallimard (Pléiade), 1979.
- PASCAL Blaise, *Pensées*, édition Philippe Sellier, Paris, Le Livre de poche, 2000.
- RAY John, *L'existence et la sagesse de Dieu manifestées dans les œuvres de la création*, traduction Guillaume Broedelet, Utrecht, 1714.
- SPINOZA, *Correspondance*, traduction Maxime Rovere, Paris, GF, 2010.
- *Ethica/Éthique*, édition Fokke Akkerman et Piet Steenbakkers, traduction Pierre-François Moreau, Paris, PUF, 2020.
- TRUBLET Nicolas Charles Joseph, *Mémoires pour servir à l'histoire et à la vie de M. de Fontenelle*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1759.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard (Folio classique), 1994.

- Ouvrages relatifs à l'éthique animale ou environnementale

- ALBRECHT Glenn, *Les émotions de la Terre*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2020.
- BOAS George, *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1933.
- BREGENZER Ignaz, *Thierethik: Darstellung der sittlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Thier*, Bamberg, Buchner, 1894.
- CYRULNIK Boris, FONTENAY Élisabeth de et SINGER Peter, *Les animaux aussi ont des droits*, Paris, Seuil, 2013.
- DERRIDA Jacques, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
- HARAWAY Donna, «Réparer la Terre à l'ère du chthulucène», *20 penseurs pour 2020*, Paris, Philosophie magazine éditeur, 2019, p.143-150.
- JEANGÈNE VILMER Jean-Baptiste, *Éthique animale*, Paris, PUF (Éthique et philosophie morale), 2008.
- NAESS Arne, «Self-Realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep and Wolves», *Inquiry*, vol. 22, n° 1-4, 1979, p. 231-241.
- REGAN Tom, *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2003.
- *The Case for Animal Rights*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 2004.
- SINGER Peter, *La libération animale* [1975], Paris, Payot et Rivages (Petite bibliothèque Payot), 2012.
- WHITE Lynn T. Jr., «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis», *Science*, vol.155, n° 3767, 1967, p.1203-1207.

- Littérature secondaire

- BERMAN David, «Spinoza's Spiders, Schopenhauer's Dog», *Philosophical Studies*, vol. 29, 1982, p. 202-209.
- COTTINGHAM John, «“A Brute to the Brutes?” Descartes' Treatment of Animals», *Philosophy*, vol. 53, n° 206, 1978, p. 551-559.
- GONTIER Thierry, «Descartes et les animaux-machines : une réhabilitation», *De l'animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (xvii<sup>e</sup>-xxi<sup>e</sup> siècle)*, Jean-Luc Guichet éd., Paris, Éditions de la Sorbonne, 2010, p. 25-44.
- GREY John, «“Use Them At Our Pleasure”: Spinoza on Animal Ethics», *History of Philosophy Quarterly*, vol. 30, n° 4, 2013, p. 367-388.
- KOBER Gal, «For They Do Not Agree in Nature: Spinoza and Deep Ecology», *Ethics and the Environment*, vol. 18, n° 1, 2013, p. 43-65.

- LENOIR Frédéric, *Le miracle Spinoza*, Paris, Fayard, 2017.
- LLOYD Genevieve, «Spinoza's Environmental Ethics», *Philosophical Dialogue. Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy*, Nina Witoszek et Andrew Brennan éd., Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 1999, p. 73-91.
- MUZUR Amir et RINČIĆ Iva, «Ignaz Bregenzner (1844-1906). A brief homage to the most important source of Fritz Jahr's ideas on animal ethics», *Journal international de bioéthique et d'éthique des sciences*, vol. 27, n° 4, 2016, p. 119-125.
- NAESS Arne, «Environmental Ethics and Spinoza's Ethics: Comments on Genevieve Lloyd's Article», *Philosophical Dialogue. Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy*, Nina Witoszek et Andrew Brennan éd., Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 1999, p. 91-101.
- «Spinoza and Attitudes toward Nature», *The Selected Works of Arne Naess*, vol. X, *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unities of Nature and Cultures, Selected Papers*, édition Harold Glasser et Alan Drengson, en collaboration avec l'auteur, Dordrecht, Springer, 2005, p. 381-394.
- RIGUELLE William, «Le chien dans la rue aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Le cas des villes du sud de la Belgique», *Histoire urbaine*, vol. 3, n° 47, 2016, p. 69-86.
- WILSON Margaret D., «“For They Do Not Agree in Nature With Us”: Spinoza on the Lower Animals», *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 178-195.
- WOLLOCH Nathaniel, *Subjugated Animals. Animals and Anthropocentrism in Early Modern European Culture*, New York, Humanity Books, 2006.
- WYZEWA Théodore de, «Une biographie hollandaise de Spinoza», recension du livre de Meinsma *Spinoza et son cercle*, *Revue des deux mondes*, vol. 136, 1896, p. 696-707.