

DIEU, DON, ANIMAL & LA QUESTION DU SUJET

Marc De Kesel

1. Le don de l'animal

Encore dans le dix-neuvième siècle, les peuples chamanistes de Sibérie vivaient de la chasse et, par conséquent, tuaient des animaux. Mais ils ne le faisaient jamais sans rituels complexes. Prétendre qu'on comprend tout-à-fait ce que tels phénomènes veulent dire n'est jamais sans risque, mais à croire les anthropologues, quelques traits dans les « danses » de ces chamanistes sont pourtant assez clairs : ces « rituels »

constituent en fait une sorte de chasse symbolique dirigée et mimée dans les danses que fait le chamane avec différents masques d'animaux. Plus encore, cette chasse symbolique est conçue comme une union matrimoniale entre l'époux chasseur et la bête chassée ; le chamane mime le mâle en rut qui cherche à séduire son épouse animale. Tout le rite se déroule autour de ce motif de l'alliance qui, outre l'union avec la bête, inclut celle avec les esprits de la forêt et avec les autres animaux. Toutes ces relations sont conçues comme des relations de partenaires qui à la fois se respectent, se provoquent, s'attirent et se réjouissent dans leurs échanges, c'est pourquoi 'les jeux plaisent aux esprits'.¹

Les Sibériens considéraient les animaux comme des jeunes femmes à courtiser, mais cela ne leur gênait nullement d'aller les tuer pendant la chasse. Les hommes étaient bien conscients qu'ils vivaient des animaux, ils leur étaient manifestement reconnaissants pour ça, tout en les tuant et les mangeant.

Phénomène assez paradoxal, sauf si on y reconnaît une *logique de don*. Il est un fait que, dans les yeux de ces Sibériens (comme dans ceux de tous peuples dits 'archaïques'), tout ce qui existe est *donné* : la vie des hommes et celle des animaux aussi bien que la mort et la capacité humaine de tuer ces animaux. Et c'est en reconnaissant cette condition générale du don que l'homme 'archaïque' légitime la chasse. Les animaux se donnent à l'homme, et la chasse n'est qu'une manière pour 'recevoir' et 'accepter' leur don – tout comme la danse

¹ Hénaff, 2002, 184-185. L'auteur réfère à (et cite de) : Hamayon, 1995, 80.

rituelle qui précède la chasse est un ‘contredon’ de la part des hommes exprimant leur respect envers la grâce qui leur est rendue. Bref, la chasse est un jeu composé ‘de *donner*, de *recevoir*, et de *rendre*’, les trois composants du ‘fait sociale totale’ qu’est le don, comme le formulait le sociologue/anthropologue Marcel Mauss dans son fameux *Essai sur le don*.²

Les Kwakiutl, Tinglit, Haïda, et tant d’autres peuples indigènes de la côte nord-ouest de l’Amérique (pour nous limiter à un seul autre exemple ethnologique), exprimaient le fait qu’ils vivaient de l’abondance des poissons leur offerts par les mers et les rivières.³ Un de leur mythes racontait que les saumons étaient en fait la métamorphose d’un peuple humain qui vivait dans le profond de la mer. Pour donner aux hommes de la terre une abondante nourriture, ces ‘frères’ étaient si gentils de changer leur corps en celui d’un saumon, de quitter leur monde maritime et, nageant en amont, d’entrer les rivières afin de se *donner* aux hommes. C’est pourquoi ceux-ci accueillaient solennellement le premier saumon, le mangeaient précautionneusement sans casser ses arêtes pour qu’on pourrait rendre celles-ci à la rivière où le saumon reprendrait son corps de poisson et puis, une fois revenu au sein de la mer, son corps humain. Ainsi le saumon garantissait le cycle de la vie et de la mort, un cycle qu’on considérait comme géré par le paradigme du don.

Pour les théoriciens du don, c’est à partir de cette « prestation sociale totale » du don que se développaient les religions dans l’histoire.⁴ Progressivement l’agent du don, d’abord identifié aux hommes eux-mêmes, changeait en ‘ancêtres’, en ‘esprits’ et en ‘dieux’. C’est la raison pour laquelle beaucoup de cultures – comme celle de L’Égypte Ancienne par exemple – ont un panthéon plein de dieux animaux ou partiellement animaux. C’est parce que l’animal donne la vie à l’homme, qu’il est divin, tout aussi bien que c’est la divinité de la vie qui rend le dieu animal. Dans ces cultures, l’animal et le divin indiquaient le côté ‘don’ dans ‘l’économie’ de laquelle vivait l’homme.

2. L’animal & le don ‘sujet’

On pourrait dire que dans les temps anciens, l’animal remplissait le rôle de ‘sujet’. Non pas qu’il était égal à l’homme. Loin de là. Pour ça, l’animal était considéré trop comme lié aux dieux. Si l’animal était ‘sujet’, c’est dans le sens strict du terme, c’est-à-dire dans le sens qu’il appartenait à ce qui est ‘jeté sous’ – et par conséquent formait ‘la base de’ – la manière à

² Mauss, 2012, 82-85.

³ Drucker, 1965, 94-95; voir aussi: Hyde, 2007, 33-34.

⁴ Mauss, 2012, 73-75 ; pour une élaboration exhaustive de ce point de vue, voir : Tarot, 2008.

laquelle l'homme se rapporte au monde. '*Subjectum*', 'sujet' est le terme pour le 'support, le 'fondement' sur lequel l'homme se '*pose*' en se relatant au monde. Le terme indique la supposition fondamentale à partir de laquelle il construit son monde, y compris soi-même. En fait, 'sujet' est lexicalement similaire au mot 'supposé': ce qui est 'posé sous' : notre 'fond' ou 'support', le point basale à partir duquel nous nous rapportons à la réalité.⁵

En effet, dans ces temps-là, l'homme lui-même ne se considérait pas comme 'sujet'. Il ne se définissait pas comme le point à partir duquel il se relatait au monde. Il ne considérait pas sa relation au monde comme partant de soi-même – d'un soi considéré comme *fondé* en soi. Il ne se comprenait pas comme un soi autonome, mais comme *donné*. Même son sentiment de 'soi', il le vivait comme primordialement donné – donné comme l'était tout dans l'univers. Ce n'était pas lui qui était *sujet*, c'était l'agent de ce don universel – réalisé entre autres dans l'animal qui s'offrait à lui dans la chasse.

Mais ça veut en même temps dire qu'il n'y avait pas *un* sujet, un sujet *un*, uni ou unifié. *Tout* était donné, mais non par une instance *une* – l'animal, la communauté des dieux ou le dieux unique. Tout était donné dans le sens que tout était immergé dans un trafic de don-réception-contredon. Tout était donné à tout ce qui est, parce que tous donnaient à tous. Et tous étaient liés parce qu'ils ne s'arrêtaient pas de se donner des 'présents' l'un à l'autre. C'est d'ailleurs aussi ce trafic qui donnait à chacun des trafiquants un 'soi', une identité. C'est pour cette raison que les Kwakiutl du côte Nord-Américain tenaient les saumons pour humains. Le 'sujet' – le point à partir duquel l'homme se comprenait 'lui-même' – était l'échange mutuelle des dons en tant que telle. Finalement, c'est cette échange qui était leur sujet.

On comprend mieux maintenant pourquoi les hommes archaïques ne voyaient pas d'opposition entre respecter et tuer un animal. Chez les Aïnous japonais, chez les Jankuntjara australiens ou les Gogodala de la Nouvelle Guinée, on n'était pas surpris de voir une femme donner son sein à un animal, qu'ensuite on gardait pour nourrir et soigner, et qu'on finissait par tuer et manger.⁶ Cela se laisse comprendre à partir du cercle du don, un cercle qui n'a nullement son origine dans un au-delà transcendant, mais n'existe que dans l'échange mutuelle concrète des dons et des contredons.

C'est précisément ce qui changera au cours de l'histoire. Ce n'est pas dire qu'on perdra l'idée que tout est donné. On pourrait même dire qu'elle deviendra de plus en plus forte et rencontrera son acmé dans les religions monothéistes. Mais le changement décisif consiste dans le fait qu'*substantivera* le don. On lui attribuera un statut de plus en plus

⁵ Étienne Balibar, Barbara Cassin & Alain de Libera, « Sujet », in : Cassin, 2004, 1233-1254.

⁶ Milliet, 1987 ; voir aussi Milliet 2003.

indépendant de sorte que tout sera donné à partir d'une instance exclusivement donnante. C'est ainsi qu'on peut interpréter l'émergence des religions dans l'histoire. Le don n'y est plus considéré comme ayant son départ chez les hommes qui donnent l'un à l'autre tout ce que 'est', y compris 'eux-mêmes' ; le don religieux par contre part d'un domaine donneur relativement autonome : le domaine des ancêtres ou celui des dieux.

Néanmoins, ces dieux n'étaient eux-mêmes pas indépendants des dons que leur adressaient les humains. Si les mortels ne pouvaient pas vivre sans les dons des immortels, ceux-là ne pouvaient vivre non plus sans les dons des hommes. Ce n'était que par des dons – des sacrifices, des prières, des processions, des temples, des rites, et cetera – que les dieux pouvaient être ce qu'ils étaient et tenir leur renommée – leur '*fama*' – qui était la garantie de leur 'immortalité'. Sans les contredons des hommes, les dieux cessaient d'être la source des dons nourrissant la vie humaine. Entre les hommes et les dieux, il y avait un trafic des dons et c'était finalement ce trafic qui donnait la vie aussi bien aux dieux qu'aux hommes.

Vivant des animaux, l'homme païen vénérât ce don en rendant à ses dieux la figure d'un animal – ou, peut-être plus exactement, en rendant à son animal la figure d'un dieu. Comme déjà suggéré, il n'est-ce pas par hasard que les panthéons des religions archaïques et antiques sont pleins d'animaux ou de références à l'animal.

Si on suit la suggestion faite par Jean-Pierre Vernant et Marcel Détienne, on pourrait dire que manger de la viande est l'acte religieux par excellence.⁷ Car qu'est-ce qu'une sacrifice, sinon une « cuisine » où, il est vrai, on offre quelques pièces de l'animal 'brulé' aux dieux, mais où la plupart de la bête 'rôtie' est servie à la communauté réunie pour le banquet de fête. Le don adressé aux dieux n'est pas séparé du don fait par des dieux – un don qui se manifeste aussi dans le donner à manger à la cité réunie.⁸

On tue des animaux, mais pas parce qu'ils sont considérés comme inférieures à l'homme. Au contraire, on les tue précisément parce qu'ils sont supérieurs – car sacrés. C'est d'eux que part le don dont vit l'homme et c'est leur don qui constitue le support – le 'sujet' – des dons des hommes entre eux. Le grammaire religieux du don nous fait comprendre que tuer un animal implique une reconnaissance de son statut sacré et une stimulation du trafic des dons qui constitue la société humaine.

3. L'animal & le donneur 'sujet'

⁷ Vernant & Detienne, 1972 ; voire par exemple p. 67 : « L'alimentation carnée coïncide absolument avec la pratique sacrificielle ; toute viande consacrée est une victime animale égorgée rituellement, et le boucher que fait couler le sang des bêtes porte le même nom fonctionnel que le sacrificateur posté près de l'autel ensanglanté. »

⁸ Voir aussi : Fontenay, 1998, 217-225.

C'est dans ce grammaire religieux du don que le monothéisme introduira une rupture qui, étant donné son succès, sera décisif pour la suite de l'histoire de l'Occident – et par conséquent de celle du monde entier. Cette rupture changera le rapport de l'homme à l'animal et annoncera son rapport moderne à lui.

Cette rupture est l'effet d'un nouveau critère que le monothéisme met en place dans le domaine du religieux : celui de la vérité. Pour cette tradition, la relation humaine envers le divin doit passer par le critère distinguant un dieu vrai d'un dieux faux. Car seul le dieu vrai est digne de culte. Et, comme la vérité ne peut pas être plurielle, le dieu monothéiste ne peut l'être non plus. Comme la vérité, il ne peut être qu'*un et indivisible*. Il n'y a pas *des* vrais dieux, il ne peut y avoir qu'un seul dieu qui est vrai – ou, ce qui est dire la même chose : ce n'est que la vérité une, inébranlable et invariable qui est Dieu.⁹

Tel est le Dieu introduit pour la première fois dans l'histoire par la 'révolution religieuse' lancée par le pharaon égyptien Akhenaton au 14^{ème} siècle avant J.C. – une révolution qui d'ailleurs est restée sans succès. Ce n'est que l'esprit religieux réformiste des Hébreux qui dans le premier moitié du premier millénaire avant J.C. a mis en place une culture monothéiste durable. Installée au sein d'un seul petit peuple, cette religiosité monothéiste est devenue dominante à travers la tradition chrétienne et islamique. Parlant de religion aujourd'hui, on se réfère à la grammaire de la religiosité monothéiste, les incroyants aussi bien que les croyants.

Cette religiosité monothéiste diffère profondément de la 'grammaire' sacrale des religions dite païennes. Ici, la perspective du don pourrait être éclaircissante. La religiosité monothéiste, elle aussi, est sensible pour la dimension du don qui marque tout ce qui est et qui est constitutif pour la sociabilité de l'homme. Pour elle aussi, tout ce qui est, est le résultat d'un don. Mais elle modifie profondément le sujet de ce don. Selon la sensibilité des religions non-monothéistes, le sujet du don qui fonde la vie est le *trafic* des dons, un trafic bilatérale qui va des dieux vers les hommes aussi bien que des hommes vers les dieux. Ceci ne vaut plus pour le Dieu monothéiste. Celui donne, mais il donne sans être lui-même dépendant des dons des autres : ni des autres dieux (étant le vrai dieu, il est le seul), ni des hommes. C'est précisément ça ce qui veut dire qu'il est vrai, qu'il coïncide avec la vérité : son existence ne dépend que de lui-même, il 'est ce qu'il est' (comme on peut traduire le '*Eyeh asher eyeh*' du Livre de l'Exode 3: 14), indépendant de sa '*fama*', de sa renommée parmi les hommes. Il est

⁹ Pour le monothéisme comme défini par le critère de la vérité, voir: Assmann, 2007.

‘éternel’, non dans le sens archaïque ou mythique du terme (c’est-à-dire vivant dans la renommée des générations futur), mais dans le sens ‘philosophique’ et ‘scientifique’ : éternel, même si personne ne parle de lui, même si la majorité des hommes dénie son éternité et sa vérité. Sa vérité est précisément ce qui le place au-delà des opinions humaines.

Le dieu monothéiste donne tout et, comme son existence, son don aussi est indépendant des contredons de la part des hommes. Le monothéisme implique une rupture avec la religion définie comme ‘commerce’ entre mortels et immortels, c’est-à-dire comme ‘trafic des dons’. Nous ne vivons que des dons prêtés par Dieu, mais Dieu lui-même ne vit pas du tout de nos dons. Il n’a pas besoin des sacrifices. S’il ne les interdit pas, il les tolère : dans un lieu seulement, son temple unique à Jérusalem, et pas sans accentuer qu’au lieu des sacrifices, c’est la Loi – le *Torah* – qui définit le rapport à Lui. S’il y a un don, c’est entre les hommes, c’est le don donné ‘aux veuves et aux orphelins’, comme le dit la formule biblique.¹⁰ Mais les dons que les hommes se donnent ne font sens que dans la mesure où ils participent au don unilatéral venant de leur Dieu unique. C’est Dieu qui donne tout sans lui-même vivre des dons, et si les hommes donnent entre eux, c’est parce que la Loi leur ordonne de le faire. Ce n’est plus le don mutuel, le trafic des dons, qui est le ‘sujet’, c’est le Dieu Unique Donneur.

Et où sont restés les bêtes ? Comment les monothéistes traitent les animaux ? Quoiqu’objets de sacrifice, ils perdent leur statut sacré, si ce n’est que parce que le sacrifice perd son efficacité sacrale, c’est-à-dire sa capacité d’entretenir une relation *bilatérale* avec le divin – relation précisément constitutive pour le divin païen. Le sacrifice n’effectue rien car il n’est devenu rien qu’un signe – signe qui, paradoxalement, fait toujours aussi signe que Dieu n’a pas besoin de sacrifices. C’est pourquoi, quand le seul lieu sacrificiel, le temple à Jérusalem, disparaissait en l’an 70, le monothéisme juif pouvait continuer, tout comme le christianisme et l’islam pouvaient sortir du monothéisme juif sans donner une place cruciale aux sacrifices des animaux. Les sacrifices ne restent que des ‘signes’, signes par exemple distinguant les animaux purs de ceux considérés impurs – signes du don de la vérité qui règne le monde.¹¹ Non tant par sacrifiant des animaux, mais par obéissant à cette distinction entre ‘vrais’ et ‘faux’ animaux, l’homme monothéiste se montre loyal au don donné par son Dieu unique.

4. L’animal & l’homme ‘sujet’.

¹⁰ Pour ne donner que quelques références: Exodes 22: 20 ; Deutéronome 10: 17-18. Isaïe 1: 17.

¹¹ Voir par exemple Houston, 1993.

On pourrait dire que le monothéisme ‘capitalise’ le don. Il le fixe exclusivement dans une seule instance donnante qui, elle, se soustrait au don. C’est pourquoi cette religiosité a fait de l’homme un ‘sujet’ dans le seul sens d’*assujetti* – assujetti au don absolu d’un Dieu qui, lui-même, est l’unique ‘sujet’ du don dans le sens d’*agent*, d’instance donnante du don.

On pourrait interpréter le mouvement émancipatoire qui est à la base de la modernité comme la tentative de se libérer de cette position assujettie et de devenir l’agent – le sujet *actif* – du don qu’est la vie. Cette aspiration à la liberté émerge dans la ‘révolution bourgeoise’ qui accompagne la renaissance des villes en Europe Occidentale au treizième siècle et ne fait qu’agrandir dans les siècles qui suivent. Mais en voulant être le sujet-agent du don qu’est la vie, l’homme évoluera à une définition de soi comme libéré *du* don en tant que tel. En ce sens, la rupture entre le Moyen Âge chrétien et la Modernité est difficile à surestimer. Cette rupture réalise un véritable changement de paradigme. L’homme ne se comprends plus primordialement comme *donné* mais comme *donnant*, comme celui qui se donne lui-même la vie comme il le veut. Ce n’est pas dire qu’il nie le fait qu’il a été créé – et par conséquent ‘donné’ – par Dieu, mais il ne se confie pas à cette idée *à partir de sa* condition ‘donnée’, mais à partir de sa condition libre. Il choisit librement sa croyance en Dieu. Et à la base de ce ‘libre arbitre’, le croyant peut respecter ceux qui font l’autre choix.

Voici le sujet moderne, comme il a été formulé pour la première fois de manière profondément réfléchi par René Descartes. On peut douter de tout ce qui est, ou comme Descartes disait plus exactement, on *doit* en douter, car c’est le seul chemin qui mène à ce qui est vraiment certain. Cette chose hors du doute se découvrira dans le douteur même. C’est précisément par un doute radical et hyperbolique que l’homme peut découvrir soi-même comme y échappant, comme point de certitude, comme ‘sujet’. Même si, ontologiquement, il sait fort bien qu’il est donné/créé, il se trouve soi-même comme ‘sujet’ dans le doute – y compris le doute met en doute même ça. Le doute méthodique de Descartes rompt avec le ‘sujet’ comme l’avait conçu la science médiévale, c’est-à-dire le sujet défini comme don divin. Après Descartes, le point de départ qui fonde et organise notre relation au monde n’est plus le fait que l’homme et le monde se sont donné l’un à l’autre par le même donateur. Désormais l’homme approche le monde à partir de soi-même, de son autonomie vis-à-vis du monde. Avec la modernité, c’est la liberté humaine qui est devenue ‘sujet’.

Il est clair que cette liberté suppose une rupture radicale entre l’homme et le monde. Car c’est ce que la radicalité de la liberté moderne implique: d’être indépendant du monde autour de soi. Auparavant, l’homme se supposait participer à *l’être* autour de lui, ce qui est la

raison pour laquelle il prétendait connaître *l'essence* des choses. Le christianisme y a ajouté que cette essence restait au fond mystérieuse car elle était marquée par une origine divine qui échappe à la connaissance humaine. Néanmoins la relation (intellectuelle et autre) aux choses concernaient leur essence, une essence qu'on croyait créée, donnée, par Dieu. La relation moderne aux choses ne prétendait plus être ancrée dans l'essence. L'homme moderne n'a accès qu'à la surface des choses – un accès qui peut (et doit) se limiter à l'observation empirique. La physique s'arrête d'être essentialiste et devient exclusivement empirique : voilà la physique newtonienne qui délivrera le paradigme générale de la science moderne. La modernité changera le monde en un univers mécaniste, un univers constitué des choses qui ne seront plus approchées pour ce qu'elles ont de 'vie' à l'intérieur d'elles (comme des corps vivants par exemple), mais pour leur caractéristiques exclusivement extérieures (hauteur, largeur et profondeur), comme corps mathématiques. La modernité changera l'univers en un ensemble infini des choses mortes : un univers qui est radicalement différent de celui de la pensée elle-même qui est l'univers de la conscience, du vouloir, de la liberté, des sentiments, bref l'univers de l'âme.

Voilà le dualisme cartésien qui deviendra le paradigme conduisant la relation de l'homme moderne au monde – un paradigme, il est vrai, problématique et problématisé tout au long de la modernité mais qui est resté néanmoins dominant jusqu'à nos jours. C'est ce paradigme qui est à la base de la technique moderne : c'est parce que nous considérons les choses hors de nous comme libérées de toute essence, que nous pouvons faire avec eux ce que nous voulons. Elles sont radicalement réduits au statut d'*objet* ; la fonction de *sujet* est intégralement du côté de l'homme qui, lui aussi, est libéré de tout essence mais qui est défini comme '*agent*' supposé capable de traiter tout de qui est comme 'objet' de sa capacité technique libre et infinie.

Le premier 'objet' dans lequel le caractère problématique de ce dualisme typiquement moderne vient à la surface, est l'animal. Pour l'antiquité aristotélicienne aussi bien que pour la scolastique médiévale imprégnée pas l'aristotélisme, l'homme et l'animal appartenait au même 'être' : l'homme était considéré comme un animal se distinguant de lui par quelques traits supplémentaires. Le paradigme cartésien apporte entre l'homme et l'animal une rupture radicale et jamais vue dans l'histoire : comme tout ce qui n'appartient pas au domaine *libre* du sujet, l'animal est considéré comme un 'objet', comme un être *déterminé* qui fonctionne de manière entièrement mécanique. La vie n'est pas l'effet d'un principe de vie intérieure (comme c'était le cas dans la physique aristotélicienne 'essentialiste'), mais l'effet d'une causalité radicalement extérieure. C'est-à-dire que les animaux étaient vus comme des

machines – des « *automata* » - que répondaient à une logique strictement déterministe.¹² Tout comme le corps humain était vu comme une machine, séparée de cet autre ‘être’ qu’il est, son âme, régie par l’auto-détermination, c’est-à-dire par la liberté.¹³

Il y a cette anecdote qui raconte que Descartes, résidant à Alkmaar (aux Pays Bas), était demandé par un visiteur s’il pouvait visiter sa bibliothèque. Il le menait au cour intérieur de sa maison où il était en train de faire une dissection sur une vache morte. ‘Voici, il disait, ma bibliothèque’.¹⁴ N’ayant plus de confiance dans le monde des livres, Descartes se livrait au ‘livre du monde’, mais lisait ce métaphore médiévale d’une manière moderne : comme l’univers mécanique auquel appartenaient tout aussi les êtres dits ‘vivants’.

Ce n’est qu’après deux siècles d’approche mécaniciste des animaux que, pour les sciences, les phénomènes de vie obtiennent un statut spécifique. L’émergence de la biologie moderne ne date que du début du dix-neuvième siècle, commençant avec François-Xavier Bichat et n’établissant son paradigme de manière définitive qu’avec l’œuvre de Charles Darwin.¹⁵ Selon ce paradigme, la vie ne fonctionne pas de manière mécanique, elle n’est pas un système hydraulique complexe comme le pensait Descartes ni une ‘horloge’ infiniment subtile comme on pensait encore au dix-huitième siècle. La vie fonctionne à partir du principe ‘stimulus / réaction’, qui est un principe ‘extérieur’ lui-aussi (contraire au principe ‘intérieur’ qui domine la biologie aristotélicienne), tout en donnant aux ‘phénomènes de vie’ un statut spécifique dans la totalité des ‘objets de science’.

Cependant, ça ne touche pas le ‘sujet’ de notre rapport aux animaux. Le point à partir duquel nous approchons les phénomènes de vie reste structurellement localisé *hors* de ce domaine, hors de cette vie. Ce point de vue nous garantit une liberté vis-à-vis des animaux et nous place dans une position où en principe nous pouvons faire avec eux ce que nous voulons. Ils restent des objets d’une technique quasi-omnipotente et constamment séduite à oublier ses limites. C’est ce que fait de nos abattoirs des lieux évoquant trop souvent répulsion et dégoût.

5. Don, Dieu, l’animal & la question du sujet

¹² “Ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers automates, ou machines mouvantes, l’industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine, qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu’aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes.” In : Descartes, 1969, 69. Voir aussi Clarke, 2006, 333 ; Fontenay, 1998 : 275-288.

¹³ Pour le matérialisme du 18^{ème} siècle, l’homme ne sera que cette ‘machine’. Voir par exemple le pamphlet philosophique de Julien Offray de La Mettrie, *L’homme machine* (1748) : La Mettrie, 1981.

¹⁴ Descartes, 1901 : 248.

¹⁵ Bichat 2013 ; la première édition du livre de Bichat date de 1800.

Ces abattoirs – aussi bien que tant d’autres manifestations de notre rapport industriel aux animaux – sont à la base des mouvements multiples qui luttent pour la réhabilitation de l’animal, y comprises les tentatives de leur donner une protection éthique et juridique et même un statut politique.¹⁶ Ça a engendré (et engendre encore) une large discussion sur l’identité sociale et politique de l’animal. Qui est l’animal dans la société des hommes, quelle est sa place, son identité ? Pour bien comprendre la portée de cette question, il n’est pas inutile de se demander de qui ou de quoi exactement on parle quand on parle de l’animal ? Est-ce *seulement* de l’animal ? En lui attribuant des droits, en lui donnant une place politique dans nos sociétés, est-ce exclusivement l’animal qu’on a en tête ?

Ne parle-t-on pas autant de nous-mêmes, de notre position de sujet moderne étant séparé du monde sans avoir en nous-mêmes un fondement ontologique ? La question de l’animal, la tentative de lui donner le statut de sujet, n’est-elle pas surtout motivé par le désir de trouver un certain support donnant un fondement plus stable au sujet humain ?

Pour remédier son problème le plus fondamental – la fissure qui annule son lien ‘essentielle’ au monde et qui change ce monde en un univers d’objets ‘neutres’ – l’homme d’aujourd’hui cherche dans un de ses ‘objets’, l’animal, le support pour résoudre ce problème. L’animal, lui aussi, est supposé d’être sujet. Car si l’animal serait ‘sujet’ comme lui, alors le sujet qu’est l’homme ne serait plus radicalement séparé du monde – et, par conséquent, ne serait plus fondé dans le vide d’une fissure, d’un ‘manque-à-être’.

Est-ce qu’une telle opération résoudrait le problème ? Est-ce que l’animal est capable de figurer dans une solution remédiant le statut précaire du sujet moderne ? Ici, plutôt qu’une solution, la référence à l’animal fournit peut-être une manière de s’aveugler devant le problème. N’est-ce pas une stratégie de ne pas voir que, dans la modernité, notre point de vue – notre *sujet* – est irrémédiablement localisé *hors* du monde, séparé de ce que nous ne pouvons considérer que comme des ‘objets’. En donnant aux animaux le statut de sujet, on fait comme si la nature du sujet moderne – le ‘point’ dans lequel nous nous installons dans notre rapport à la réalité – est sans problèmes, parce que lié de manière ‘naturelle’ au monde.

Il est certainement justifié de considérer les animaux comme des « sujets *de la vie* », comme le fait le grand défenseur des droits des animaux, Tom Regan¹⁷, mais ils ne seront jamais des sujets modernes comme nous le sommes, c’est-à-dire sujet d’une liberté qui les placent épistémologiquement hors du monde : sujet d’une séparation du monde duquel

¹⁶ Sur la lutte pour les droits des animaux, voire par exemple l’œuvre Regan 2013.

¹⁷ Regan 2003: 80-83; 2013: 479 sq;

pourtant ils vivent. Si nous considérons les animaux des sujets comme nous, c'est n'est peut-être jamais sans vouloir éviter la confrontation avec le problème profond qui caractérise notre condition de sujet moderne. Car, qu'est-ce que ce sujet ? Séparé du monde par un doute hyperbolique (Descartes), se prétendant libéré même de l'essence qu'on *est*, qui *est* alors celui qui se prétend *être* le sujet de la liberté ? Qui *est* ce sujet qui prétend *être* le sujet de l'être tout en étant radicalement découpé de l'être ?

Avant la modernité, ce sujet était Dieu. Lui, il était séparé de l'être, si ce n'est que parce qu'il l'a créé. Et c'était pourquoi les hommes se relataient au monde et s'entretenaient entre eux, non pas à partir d'eux-mêmes, mais à partir de Dieu, ou plus exactement, à partir du fait que Dieu avait *donné* tout ce qui est, et il l'avait donné tout spécifiquement à nous qui pour cette raison (voici un autre de ses dons) étions dans la capacité d'avoir une connaissance du monde. C'était la réalité en tant que telle qui activement nous *donnait* à penser, et la science (médiévale) n'était au fond rien d'autre que le rapportage élaboré de ce don – et par conséquent, et sans la moindre contradiction, en même temps la vénération de son auteur, qui était Dieu.

C'est ce sujet qui, au début du dix-septième siècle, après un siècle et demi de guerres de religion, se trouvait dans l'incapacité de remplir sa tâche. Dieu ne fonctionnait plus comme 'point' indiscutable à partir duquel l'homme fondait sa relation au monde. C'est-à-dire que l'homme ne se savait plus 'donné' dans un monde qui lui-même était supposé donné à l'homme. Il ne pouvait plus partir de cette confiance non-questionnée par rapport au monde – ou, plus précisément, à l'essence du monde. Dès ces temps-là, l'homme ne pouvait avoir confiance qu'en soi-même, sans que cette confiance avait une base 'ontologique' dans l'être avec qui il était en rapport. C'est ça le sujet *moderne*.

Il est vrai que Descartes pensait ce sujet encore comme un 'être' dans le sens ontologique du terme, comme un être pensant (*res cogitans*) qui déférait radicalement de l'être du monde hors de lui, l'être des choses (*res extensa*). La postérité de Descartes n'a pas accepté ce dualisme intenable et a résolu le problème par annuler le *res cogitans*. Le matérialisme du dix-huitième siècle déclarait l'être un et indivisible, c'est-à-dire exclusivement matériel. Le spirituel – autre nom pour le sujet et son domaine – était considéré comme un produit de la fantaisie humaine, comme un « *ghost in the machine* ».

Revoilà la question : qu'*est* le sujet ? Comment concevoir son *être* ? Depuis, le sujet ne pouvait être qu'un sujet à la recherche de son être, un sujet instable, inquiétant et anxieux d'être un jour confronté trop fatalement à son manque-à-être. Si ce sujet moderne est tenté de donner à l'animal le statut de sujet, ce n'est jamais aussi sans l'intention de résoudre ce

problème-ci. L'animal est supposé à aider à lui redonner une base ontologique, un fondement dans l'être. Il est prétendu de combler le fossé fondamentale qui sépare l'homme moderne de l'être du monde.

C'est dans ce sens que, dans notre modernité, la référence à l'animal remplit une fonction similaire à celle qui renvoie à Dieu. Dans le Moyen Âge, Dieu était le principe ontologique qui donnait à l'homme son 'sujet'. C'est pourquoi que, une fois que l'homme était devenu lui-même 'sujet' et constatait le sans-fond de ce qu'il était devenu, Dieu devenait l'objet d'une certaine 'nostalgie métaphysique'. C'est de lui qu'on attendait la restauration du lien rompu entre l'homme et le monde (ou l'être). La fascination pour l'animal dans notre modernité contemporaine dénonce un désir similaire. L'animal donne à l'homme moderne l'opportunité de reconnecter son sujet 'sans fond' avec le monde extérieur des 'objets', un monde qui, lui, est supposé le seul d'avoir un fond (oui ou non ontologique). Si l'animal peut être considéré comme 'sujet', le sujet humain peut se savoir fondé dans le monde 'objectif', dans la *nature* dont le statut ontologique est en tout cas moins incertain.

Ce 'savoir' ne peut être que fantasmatique, car notre relation à la nature – comme réalisée dans nos sciences dites *naturelles* – ne peut que supposer un sujet 'neutre', déconnecté précisément de cette nature qui est – et reste – son *objet*. Ce que les sciences naturelles ne peuvent penser, c'est le fait (pourtant très clair et difficile à dénier) que les données, les 'data', rassemblées et étudiées par les sciences sont précisément *données* – que l'homme connaît le monde parce que le monde lui est *donné*, tout comme il est lui-même donné au monde. C'est ce don qui joue aussi dans l'arrière-plan de notre fascination pour l'animal et la nouvelle place qu'on veut lui attribuer.

Si la théologie veut contribuer à la 'question de l'animal' qui préoccupe nos contemporains, elle ne peut omettre d'y introduire le thème du don – le don comme paradigme d'un 'être-au-monde' prémoderne persistant dans la modernité jusqu'à maintenant. De manière généralement inaperçue, le thème du don dirige 'la question de l'animal'. Grâce à sa longue et multiple tradition, la théologie est une experte dans le paradigme du don, en tout cas du don monothéiste. Avec l'assistance des études anthropologiques sur ce même thème, la théologie est excellemment placée à établir le cadre plus large dans lequel la portée profonde de la question de l'animal peut être éclaircie. Elle peut ainsi révéler la question qui est refoulée par nos tentatives de réhabiliter l'animal. Non pas que cette réhabilitation serait fautive, loin de là, mais elle n'est jamais sans l'intention de 'résoudre' la question du sujet moderne, ce qui veut dire ici: *nier* sa condition foncièrement problématique.

Formulons la même chose dans un registre différent que celui du don. En attribuant à l'animal le statut de sujet égal à nous-mêmes, on manquerait l'opportunité de le voir comme *autre*, comme porteur d'une altérité qui pourrait contribuer à la déconstruction de notre égalité, de notre identité à nous-mêmes. S'il y a une égalité qui lie l'homme à l'animal, c'est une égalité *dans la différence* : c'est la différence avec l'animal qui confronte l'homme – ou plus exactement le 'sujet' qu'il est – avec la différence qui caractérise sa propre identité, une différence qui en est le fond, le 'sujet'. Tout comme, dans notre modernité avancée, Dieu est plus que jamais *l'autre* de l'homme. Mais c'est précisément dans son altérité que ce Dieu peut fonctionner comme un élément éminent dans le geste 'déconstructeur' qui nécessairement accompagne le sujet moderne, trop sûr que celui est de lui-même et refoulant le 'sans fond' sur lequel il se construit.

C'est dans l'altérité – dans la différence irréductible – que Dieu et l'animal se rencontrent. Pour le sujet moderne, l'animal et Dieu fonctionnent tous deux d'une manière semblable. Ils représentent ce que Giorgio Agamben a appelé « l'ouvert ».¹⁸ Ou, pour le formuler dans l'idiome heideggérien : le *Dasein* – l'être-là, qui est l'homme – est défini comme une ouverture, une ouverture dans l'être qui donne à cet être l'opportunité d'*avoir lieu*, d'être *là*. Ainsi, l'animal, étant l'autre de l'homme, pour l'homme montre cet ouverture. C'est dans cette ouverture que l'homme peut redécouvrir de don qui lui 'donne' la vie, y compris son identité. Quoiqu'impossible à réintroduire dans la modernité, le paradigme du don (comme il dirigeait les religions et le monothéisme) est essentiel pour soutenir l'esprit critique dans la modernité – une qualité d'esprit qui est indispensable pour cette modernité. C'est une mission des religions monothéistes dans notre monde moderne, une mission qui, dans leur doctrines, est loin d'être marginale, pour ne pas dire tout à fait centrale. La référence au Dieu monothéiste aussi bien que celle à l'animal sont des éléments indispensables pour un esprit critique, lui-même aussi indispensable pour le sujet moderne.

Bibliographie

- AGAMBEN, G. (2006), *L'ouvert: de l'homme et de l'animal*, traduit de l'italien par Joël Garaud, Paris, Rivages Poches.
- ASSMANN, J. (2007), *Le prix du monothéisme*, traduit par Laure Bernardi, Paris, Aubier.
- BICHAT, F.-X., (2013 [1800]), *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, Hachette.

¹⁸ Agamben, 2006.

- CASSIN, B. (éd.) (2004), *Vocabulaire Européen des Philosophies- Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil / Le Robert.
- CLARKE, D. (2006), *Descartes, A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DESCARTES, R. (1901), *Œuvres, tome IV : correspondance juillet 1643 à avril 1647*, édition Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Cerf.
- DESCARTES, R. (1969), présentation et annotation par François Mizdrachi, *Discours de la méthode*, Paris, Union général d'éditions.
- DRUCKER, P. (1965), *Cultures of the North Pacific*, Scranton (Pa), Chandler Publishing.
- FONTENAY, E. de (1998), *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard.
- HÉNAFF, M. (2002), *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil
- HAMAYON, R. (1995), « Pourquoi les jeux plaisent aux esprits », in : THINÈS, G. et HEUSCH, L. de (éd.), *Rites et ritualisation*, Paris, Vrin, p. 65-100.
- HOUSTON, W. (1993), *Purity and Monotheism : Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 140, Sheffield, JSOT Press.
- HYDE, L. (2007 [1979]), *The Gift*, New York, Vintage Books.
- LA METTRIE, Julien Offray de (1981), *L'homme machine*, Paris, Denoël/Gontier.
- MAUSS, M (2012), *Essai sur le don – Formes et raison d'échange dans les sociétés archaïques*, présentation de Florence Weber, Paris, Presses Universitaires de France.
- MILLIET, J. (1987), *Un allaitement insolite*, in: HAINARD, J. & KAEHR, R. (éd.), *Des animaux et des hommes*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, p. 87-118.
- MILLIET, J. (2003), « Entre douceur et violence : Le statut particulier des animaux allaités au sein par les femmes », in : BLIN, D., THOUÉILLE, E. et SOULÉ, M., *L'allaitement maternel : un dynamique à bien comprendre*, Paris, Eres, p. 151-176.
- REGAN, Tom (2003), *Animal Rights, Human Wrongs. An Introduction to Moral Philosophy*, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- REGAN, Tom (2013), *Les droits des animaux*, traduit de l'américain par Enrique Utria, Paris : Harmattan.
- TAROT, C. (2008), *Le symbolique et le sacré – Théories de la religion*, Paris, La Découverte.
- VERNANT, J.-P. et DETIENNE, M. (1972), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, avec les contributions de J.-L. Durand, S. Georgoudi, F. Hartog, et J. Svenbro, Paris, Gallimard.

Résumé

Les tentatives contemporaines de donner une place sociale et politique à l'animal et de lui attribuer le statut de 'sujet' renvoie toujours aussi à la question concernant le sujet humain, plus spécifiquement le sujet de la modernité. C'est parce que nous sommes *trop* sûr (c'est-à-dire *pas du tout* sûr) concernant ce que c'est le 'sujet moderne', que nous inventons la question sur l'animalité. D'une certaine manière, pour le problème du sujet de la modernité, la question de l'animal a une fonction similaire à la question de Dieu. C'est pourquoi une référence à la tradition théologique chrétienne est nécessaire pour comprendre l'enjeu de notre fascination actuelle pour l'animalité. Analysé à partir du paradigme du don (comme conçu par Marcel Mauss), l'essai offre une courte généalogie de la relation de l'homme à l'animal et montre comment la religion (dans toutes ses formes) y est profondément impliqué

Summary : God, Gift, Animal & the Question of the Subject

Today's attempts to give the animal a social and political place and to honor it with the status of 'subject' refers to the question of the human subject and more precisely the subject of modernity. It is because we are too sure (which is to say not sure at all) concerning what the 'modern subject' is, that we invented the question of the animal. In a way, with regard to the problem of the subject of modernity, the question of the animal fulfills a similar function as the question of God. This is why a reference to the Christian theological tradition is indispensable to understand what is at stake the contemporary fascination for the animal. Analyzed from the perspective of the paradigm of the gift (as developed by Marcel Mauss), the essay offers a short genealogy of the human relation with regard to the animal and shows how religion (in all its shapes) is profoundly involved in it.