

L'HOMME ET LE CHIEN SONT-ILS MUTUELLEMENT DROGUÉS L'UN À L'AUTRE ?

QUELQUES REMARQUES SUR LES VIES PARTAGÉES ENTRE L'HOMME ET LES ANIMAUX DE PROXIMITÉ

L'objectif de cet exposé est de présenter les grandes lignes d'une conception des relations homme/animal que je développe depuis une dizaine d'années. Cette conception repose fondamentalement sur trois intuitions fondamentales. La première est que l'Occident s'est engagé dans une voie mortifère en réduisant l'animal à n'être qu'une machine et en déniait l'importance de la relation à l'animal dans ce que signifie pleinement être humain. La deuxième intuition fondamentale, ensuite, est que le phénomène domesticatoire attend encore largement d'être pensé de façon satisfaisante. La troisième intuition, enfin, est que notre rapport à l'animalité est sérieusement inquiété par l'apparition de machines animalisées.

Mon exposé sera donc fondamentalement philosophique. Le projet peut faire peur ; il n'y a aucune raison de se laisser impressionner. J'ai en effet une vision de la philosophie qui est proche de celle de Günther Anders, qui refusa une chaire de philosophie en Allemagne sous prétexte que les philosophes universitaires contemporains ressemblaient à des boulangers qui ne feraient du pain que pour d'autres boulangers. L'attaque est sans doute un peu excessive mais elle reste néanmoins assez juste. Le philosophe ne doit pas être obscur et n'a aucune raison de l'être s'il veut rester pertinent. Il peut être au contraire une aide majeure pour comprendre un phénomène ou une situation – par exemple ici ce que signifie partager sa vie avec un animal domestique comme le chien. Car c'est bien la question qui est soulevée ici : l'animal domestique et l'animal de compagnie ont été peu *pensés*. Le constat peut faire sourire. A tort. Nous allons en effet voir que nous sommes, nous autres occidentaux, dans un déficit chronique d'outils intellectuels nous permettant d'appréhender les vies en commun que nous avons développées avec les espèces animales qui partagent notre vie, et que cette absence chronique pèse considérablement sur la qualité des relations en jeu.

Animal machine et propre de l'homme

La tradition occidentale du rapport à l'animal est basée sur deux notions fondamentales : celle du *propre de l'homme* (qui stipule que l'homme est un être vivant spécial qui est supérieur et prioritaire de façon inconditionnelle à tout autre être vivant) tout d'abord, et celle de *l'animal machine* (pour qui tout animal est une machine causaliste dont on peut établir le plan exhaustif¹), ensuite. Ces deux notions conduisent l'homme à considérer l'animal comme une créature inférieure dépourvue de sentiments et de cognition complexe (interprétation, subjectivité, etc.) dont il peut faire ce qu'il veut et vis-à-vis duquel il n'a aucune responsabilité ni aucun devoir. En ce sens, l'animal pourrait très adéquatement être caractérisé dans la tradition intellectuelle occidentale² comme « celui vis-à-vis duquel l'homme n'a aucune responsabilité ». L'animal (comme le végétal d'ailleurs, mais je laisse momentanément celui-ci de côté) est en effet largement devenu pour l'Occidental un être vivant *lisse*, c'est-à-dire un être vivant qui n'a aucune aspérité susceptible d'accrocher l'homme³.

¹ Une caractéristique fondamentale mais peu remarquée de la vision de l'animal comme machine est de rendre l'animal *totalelement transparent* à l'intelligence de l'homme.

² Les historiens qui se sont intéressés à l'histoire de l'animal ont bien souligné que la conception de l'animal machine était propre à une élite urbaine et n'avait jamais séduit les populations rurales, en particulier paysannes.

³ On pourra mettre en avant la multiplication des organisations de protection de l'animal. Mais l'argument est totalement réversible : c'est bien parce que l'homme occidental néglige culturellement l'animal que des associations spécialisées sont obligées de s'investir dans cette tâche.

Une exception culturelle

La tradition occidentale de l'animal machine et du propre de l'homme restent cependant des singularités culturelles et doivent être traitées comme telles⁴. D'autres cultures ont en effet adopté une tout autre vision de l'animal et du rapport homme/animal, dont le chamanisme constitue le développement ultime : l'homme est une extension de l'animal et la relation avec l'animal est considérée comme une relation vitale pour la survie de l'homme. Une pensée nouvelle de l'animal et des relations homme/animal doit partir de ce terreau et comprendre comment elle peut être revitalisée dans l'espace occidental contemporain. Il ne s'agit de considérer le chamanisme comme un modèle à suivre en Occident, mais comme un espace à *partir duquel* peut être pensé le rapport homme/animal de proximité sur un autre modèle que celui du maître et de l'esclave ou que celui de l'animal substitut d'humain.

Ambiguïté des sciences de l'animal

Les sciences contemporaines de l'animal (l'éthologie et la psychologie) se sont engagées depuis quelques années dans une gigantesque entreprise de réhabilitation des compétences de l'animal qui déstabilisent la plupart des *revendications spécifiques* que constituent les propres de l'homme. Mais cette ouverture reste très relative. Elle est en effet toujours fondamentalement mécaniste et accepte sans discussion des contraintes fortes qui la confinent nécessairement dans un rôle subalterne. Elle reprend en particulier une *posture théologique* qui est fondamentale dans la culture occidentale en créditant d'emblée la distinction homme/animal d'une importance constitutive. Tout ce qui pourrait montrer l'animal comme un sujet pose en particulier un problème. Une telle posture apparaît par exemple clairement dans les débats pour savoir s'il faut donner un nom à l'animal. Elle est en particulier à l'oeuvre dans le choix des thématiques de recherche qui sont jugées légitimes et dans le rejet de celles qui sont au contraire considérées comme excentriques ou stériles. La question du *confort* est ainsi sensiblement négligée, et l'étude des émotions n'est reconnue que depuis peu – en particulier grâce aux efforts de chercheurs comme l'éthologue américain Marc Bekoff. Au plan méthodologique, l'idéal revendiqué reste celui de la biologie, et même d'une biologie très mécaniste dont la question de la signification a été expulsée violemment.

La question des éthogrammes est symptomatique de ce point de vue. Il existe par exemple d'autres façons de noter les mouvements, utilisées par les chorégraphes qui veulent enregistrer leurs performances – la Laban notation, par exemple - qui sont d'une subtilité incroyablement plus forte que les éthogrammes et qui ne reposent pas sur une appréciation 'subjective et personnelle' de ce que fait le sujet mais au contraire sur une conception analytique extrêmement efficace du mouvement. L'éthogramme a d'incontestables avantages, mais les coûts liés à son usage ont été singulièrement négligés sous prétexte que s'en passer ne serait pas 'scientifique'.

⁴ Florent Kohler suggère que l'opposition de l'homme et de l'animal est constitutive de l'usage même du langage dans toutes les cultures du monde. L'idée est intéressante et mérite d'être systématiquement informée mais je reste un peu sceptique. En revanche, l'animal-machine est une particularité de la culture occidentale. Une telle hypothèse est tout-à-fait cohérente avec François Jullien qui caractérise l'Occident (par opposition à l'Extrême Orient dont il essaie de reconstituer la pensée) comme une pensée qui est fondamentalement une pensée causale.

Cette ambiguïté pseudo-méthodologique⁵ se repère surtout dans la phobie pathologique de tout ce qui pourrait ressembler à de l'anthropomorphisme ou à de l'anecdote et dans le refus d'attribuer la moindre compétence à l'animal tant que l'existence de celle-ci n'a pas été formellement prouvée au lieu d'essayer de réfuter l'attribution de compétences raisonnables à l'animal considéré.

Mépris pour la domestication

Dans ce contexte peu favorable pour l'animal, la domestication continue de surcroît d'être très mal considérée. On a beaucoup écrit sur la domestication mais on l'a peu pensée, à cause du mépris souverain qui entoure l'animal domestique dans les cultures occidentales chez les philosophes. Dans notre culture occidentale, la question de l'animal qui vit avec l'homme est pourtant d'une complexité que nous avons du mal à prendre au sérieux pour deux raisons. La première est que ceux qui pourraient penser l'animalité le méprisent profondément. La deuxième, concomitante, est que l'animal domestique est le rebut de l'animalité, le pendant négatif de l'animal sauvage. Les puissants aiment se comparer au lion, pas au chat. Même un penseur comme Paul Shepard, qui a redonné à l'animal un rôle de premier plan dans le devenir humain de l'homme ne peut s'empêcher d'ironiser sur l'animal domestique en considérant la domestication comme une « une anomalie évolutive et écologique ». Il introduit ainsi subrepticement une dimension normative un peu choquante. Le mammifère domestiqué est brossé sous les traits d'un animal « docile, tractable, prédictible, contrôlable » et infantile qui a restreint son acuité sensorielle par rapport à ses cousins sauvages.

Domestication, animal de compagnie et animal de proximité

La question de la domestication (et celle de l'animal de compagnie, qui est proche mais néanmoins sensiblement distincte) doit donc être repensée, et de façon assez radicale. Elle doit prendre consistance dans une perspective plus large (phylogénétique et culturelle) qui permette de donner toute sa signification à un phénomène d'une complexité que nous sous-estimons constamment. L'éthologie a en particulier négligé l'écologie des relations interspécifiques qui sont pourtant très développées dans le monde animal⁶. Dans cette conférence, je vais plutôt parler d'*animal de proximité*, une notion qu'on retrouve dans le titre et qui est par ailleurs peu courante et mérite d'être un peu mieux caractérisée. Une telle notion renvoie en effet globalement à ce qu'on entend généralement par animal domestique ou par animal de compagnie, à cette différence majeure près qu'elle évalue le statut de tels animaux par rapport à leurs proximités avec l'humain et non *a priori*. Ainsi, dans cette perspective, les « dauphins ambassadeurs », qui sont des dauphins sauvages qui se rapprochent des côtes pour jouer avec les humains qui sont sur le rivage ont une proximité beaucoup plus grande avec l'homme que des poules en batterie.

⁵ Je dis 'pseudo-méthodologique' parce que la posture symétrique, qui consiste à refuser tout anthropomorphisme, a été fustigée par Frans de Waal qui a forgé un nouveau mot pour la désigner : l'*anthropodéni*.

⁶ Je ne veux pas dire qu'il n'existe pas d'études mais que le phénomène a été globalement négligé et insuffisamment conceptualisé.

L'animal de proximité comme animal minimal

L'animal de proximité est globalement méprisé par l'éthologue⁷ parce qu'il est souvent considéré comme un *animal minimal* - c'est-à-dire un animal qui pratiquement perdu tout degré d'autonomie par rapport aux humains avec lesquels il vit. Cette notion d'animal minimal est intéressante parce qu'elle introduit la question de l'animal de compagnie dans l'espace de la *pauvreté*. L'animal de proximité est un animal qui est nécessairement un « animal à la manque » (au deux sens du terme français) par rapport à l'animal sauvage. L'animal de compagnie, autrement dit, est pensé vis-à-vis de l'animal sauvage dans un rapport similaire à celui que l'animal en général entretient avec l'homme. Le premier est toujours caractérisé par ce qui lui manque quand on le compare au second, alors que l'inverse n'est (pratiquement) jamais fait⁸.

Animal passif et phénomène d'approximation

L'animal de proximité a toujours été vu comme un animal non seulement minimal mais de surcroît *passif*. L'animal lui-même joue pourtant un rôle majeur dans le phénomène domesticatoire qu'on pourrait d'ailleurs qualifier plus justement de *phénomène d'approximation* (le fait de se rendre proche). Par exemple, qui choisit qui ? Le maître choisit son chien ou son chat, ou c'est le chien ou le chat qui choisit son maître ? Inversement, toute pratique d'approximation est d'emblée une pratique d'*auto-approximation* comme on le voit si bien avec ces gens qui n'ont aucune idée de la façon de se comporter avec un chien ou ceux qui s'y prennent tellement mal qu'ils ont besoin d'une aide extérieure pour rétablir un minimum d'harmonie avec les animaux qui partagent leur espace vital. En ce sens, les efforts des éthologues de terrain contemporain nous disent beaucoup sur le rôle de l'auto-approximation de l'humain pour faire entrer l'animal dans son cercle domestique au cours des débuts de la domestication.

Derrida et l'animal donc que je suis (et lui aussi, d'ailleurs)

La philosophie occidentale néglige l'animal, même si quelques philosophes commencent à essayer de penser différemment l'animalité – parmi lesquels il faut citer, entre autres, Vinciane Despret, Chris Herzfeld et Jacques Derrida. Ces auteurs sont intéressants parce qu'ils privilégient justement l'animal de proximité sur l'animal sauvage. On peut d'ailleurs s'arrêter un peu sur Derrida. Dans son dernier livre publié à titre posthume, *L'animal que donc je suis* (Galilée, 2006), il reprend des interventions qu'il a proposées en 1997 à Cerisy.

On peut y lire en particulier une façon originale de penser l'animal et le rapport de l'homme à l'animal, qui sort à la fois du paradigme de la *pauvre bête* (dont une occurrence clef se trouve dans le texte que Jeremy Bentham publie en 1789) et de celui de la *bête pauvre* (pauvre en monde, pauvre en intelligence, pauvre en sentiments) que reprend par exemple Martin Heidegger.

Sa pensée apparaît pourtant inachevée (dans son fond) et inaboutie (dans sa forme) : le lecteur a plutôt entre les mains l'esquisse rapide et originale d'une piste qui privilégie la nature *réflexive* d'une relation qui rapproche l'homme et l'animal à travers les convergences d'une vie partagée.

⁷ Il y a naturellement des études éthologiques fondamentales sur les poules, les cochons, les chiens, etc., mais celles qui concernent ces animaux ont clairement un statut inférieur, sauf rare exception, et on publie rarement les résultats qui s'y rapportent dans les plus grandes revues du domaine comme *Animal Behaviour* ou *Ethology*. L'éthologie des animaux de proximité est peu importante par rapport aux autres études et elle est souvent cantonnée dans des espaces professionnels propres.

⁸ Il est possible que de ce point de vue, les travaux de Miklosi sur la cognition comparée des chiens et des loups marquent une rupture intéressante.

Je n'ai nulle intention de faire une lecture plus ou moins commentée de ce livre. Je veux plutôt indiquer rapidement quelques-unes des idées les plus novatrices qui y sont exprimées pour montrer en quoi leur association offre une ouverture pour penser l'animalité autrement : Le constat de l'impossibilité de la frontière homme/animal et sa nécessité paradoxale ; la substitution d'une topologie du rapport homme/animal à une géographie de la place de l'humain dans le vivant ; l'esquisse d'une solution pour penser le rapport homme/animal dans un paradigme du vu et de l'être vu, conçu en particulier dans le cadre d'une sphère de l'intime ; qui se poursuit dans une praxéologie de la vie partagée qui aboutit à une approche herméneutico-constructivistes des agencements homme/animal.

En 1995, j'avais moi-même proposé d'aborder la question des relations homme/animal en terme de communautés hybrides de partage de sens, d'intérêts et d'affects qui est clairement la perspective vers laquelle Derrida se dirige. Cette conception des relations homme/animal privilégie les convergences par rapport aux divergences, sans nier pour autant leur existence. Et il importe de s'attarder un peu sur cette perspective.

Minimiser l'importance des différences et maximiser celle des convergences

La question de l'animal de proximité se pense toujours par rapport à un dispositif de frontières hygiéniques, celles qui séparerait un « extérieur » d'un « intérieur », l'homme de l'animal et l'animal de proximité de l'animal sauvage. Des frontières à la fois théoriques, thérapeutiques et policières qui servent autant à départager qu'à protéger et à confiner. Il ne s'agit pas de nier les différences entre les uns et les autres mais de considérer que leur intérêt est plus faible que celui qu'on leur attribue, alors qu'on néglige considérablement l'importance des convergences. Comme le pense Paul Shepard, l'animal de proximité qui intègre une société humaine ne peut en effet plus en représenter un *extérieur*. La situation d'un tel animal ne renvoie pas plus à la dichotomie entre un espace « humain » et un espace « animal ». Elle converge au contraire avec celle du captif et de l'esclave qui ont précisément un statut ambigu, en ce sens qu'ils sont souvent à la fois membres de la société et propriété d'autres membres de la société, sujets *et* objets.

L'animal de proximité comme pelote de fil

Plutôt que comme une bête *doublement pauvre*, en sens et en compétence, il est beaucoup plus intéressant de penser le statut de l'animal de proximité comme une pelote de fils affectifs, sociaux et légaux qui a un rôle actif dans la constitution de l'espace viable qu'il partage avec des humains. Où est le biologique et où est le culturel ici ? Partout et de façon simultanée. C'est précisément parce qu'il n'est plus possible de caractériser un animal de proximité comme un animal naturel et encore plus délicat de le définir comme un animal artificiel, qu'il devient extrêmement difficile de le penser.

Vie en commun vs. espace de rencontre

On pourrait donc finalement caractériser le phénomène d'approximation homme/animal comme l'émergence de façons dont hommes et animaux partagent des vies en commun. Le chasseur peut être très proche de ses proies, mais il ne vit pas vraiment avec eux ; il partage un même écosystème dans lequel les *rencontres* sont plus ou moins fréquentes. Caractériser l'approximation à travers la coercition de l'homme sur l'animal est très réducteur, même si des formes de violence sont incontestablement constitutives de certaines formes d'approximation.

L'importance du phénomène d'approximation est sans doute constamment négligé dans l'histoire de l'humanité. Alors que ses conséquences sur l'humain sont très profondes à de multiples niveaux – par exemple au plan biologique avec la mise en commun de virus et de parasites⁹, au plan intellectuel avec la distinction entre sauvage et domestique, et au plan social avec une proximité particulière avec certains animaux et la mise en place de 'cross-fostering families'- des familles dans lesquelles vivent des êtres vivants d'espèces différentes au centre desquelles se trouvent les humains. L'importance psychologique, spirituelle, économique, politique, cognitive, sémiotiques, etc. des phénomènes d'approximation ne doit par ailleurs pas être sous-estimée. Les domaines qui n'ont pas été transformés en profondeur par les diverses formes de vie en commun avec l'animal sont rares voire inexistants.

L'approximation comme addiction

Nous avons donc besoin d'autres modèles du phénomène des proximités qui s'établissent entre les hommes et les autres animaux pour éprouver notre compréhension de ce qui s'y passe. Je me demande par exemple dans quelle mesure on ne pourrait pas la penser sur le mode de l'addiction, et de façon concomitante penser autrement la question de l'addiction. L'homme et l'animal seraient des drogues l'un pour l'autre, et cette addiction pourrait être soit très positive, soit éminemment toxique et c'est la coexistence permanente de ces deux dimensions qui fait l'intérêt du modèle addictif. Cette vision de la relation homme/animal présente plusieurs avantages. Le premier est que l'animal de proximité vit difficilement sans l'homme et que cette dépendance justement diagnostiquée a été conceptualisée sur le modèle maître/esclave sans qu'elle n'ait jamais été vraiment justifiée. Le second est que de nombreux humains qui ont vécu avec des animaux de proximité ne peuvent plus s'en passer et qu'une grande majorité d'animaux souffrent de véritables « manques » quand ils sont isolés des humains qu'ils fréquentaient habituellement.

Un tel modèle, en apparence étrange acquiert de surcroît une pertinence accrue depuis qu'on se met à parler d'addictions comportementales, par exemple dans l'usage de jeux vidéo¹⁰. L'addiction de l'homme à l'animal n'est en effet pas principalement chimique mais comportementale et affective. Son identification permet d'intégrer le fait que dans le cas de l'animal de compagnie, l'un se nourrit de l'autre et inversement – et je devrais plus proprement dire : l'un se *shoote* à l'autre. Cette approche permet de prendre en compte le fait qu'il s'agit d'une situation invasive dans laquelle il y a interpénétration réciproque sur un mode métabolique très particulier que maints caricaturistes ont rendu avec une certaine justesse en montrant d'hilarants mimétisme entre chiens et maîtres. La relation forte homme/animal a parfois été pensée sur un mode symbiotique¹¹ mais le mode addictif est plus éclairant parce que la relation homme/animal n'est presque jamais symbiotique (c'est-à-dire fondamentalement biologique). Elle n'est pas non plus strictement fonctionnaliste. Les rapprochements de l'homme et de l'animal de proximité ont au contraire très souvent quelque chose d'*excessif* par rapport à ce qu'on serait normalement en droit d'attendre et le philosophe doit rendre compte de cet excès constitutif de la relation de proximité entre l'homme et l'animal sous peine de rester très superficiel.

⁹ Jared Diamond en a fait par exemple un pilier majeur du développement expansionniste colonial des Européens.

¹⁰ Sur ce point, on se reportera avec profit au livre de la philosophe Avital Ronell, 2009, *Addict. Fixions et narcotextes*, Bayard.

¹¹ Par exemple par Donna Haraway aux USA et par Vinciane Despret et Jocelyne Porcher dans l'espace francophone.

La dette infinie de l'homme vis-à-vis de l'animal

Si l'homme s'est constitué non *contre* l'animal, mais *avec lui*, nous avons *une dette infinie* vis-à-vis des autres animaux. Pour la conceptualiser justement (notion à la fois éthique, esthétique et addictive), nous devons élaborer une véritable philosophie de la réception : qu'est-ce que recevoir d'un autre, en particulier d'un autre qui est très différent de nous. La conclusion logique de la discussion qui précède s'impose en effet avec une insistance réelle : l'humain a contracté une dette infinie vis-à-vis de l'animal, en particulier vis-à-vis de ceux avec lesquels il a partagé sa vie et cette dette doit être elle-même pensée de façon addictive – *une addiction un peu particulière qui opère au niveau de l'espèce tout entière et prend des formes différentes suivant les cultures dans lesquelles elle s'épanouit*. La pensée de la dette a été singulièrement renouvelée en particulier dans la pensée française, avec Marcel Mauss tout d'abord, puis avec Jacques Derrida, ensuite. Aucun des deux ne l'a vraiment appliquée à l'animal, malgré l'intérêt du philosophe déconstructionniste pour lui. Cette dette est infinie pour trois raisons : d'abord parce qu'elle plonge dans le passé immémorial de l'homme ; ensuite parce qu'elle s'étend jusqu'au futur le plus lointain de l'homme ; enfin, parce qu'elle a une profondeur qu'il n'est pas possible d'atteindre.

La dette de l'homme vis-à-vis de l'animal est en effet infinie, parce que l'homme ne pourra jamais s'en acquitter de façon satisfaisante et que l'homme doit organiser sa vie en remboursant cette dette constitutive et abyssale en permanence. C'est une dette qu'il est impossible de rembourser mais qu'il est nécessaire de rembourser en permanence. Cette dette est en effet très particulière parce que contrairement à toutes les autres, son accent porte sur son remboursement et non sur ce qui a été donnée. On peut dire que l'homme est drogué à l'animal de proximité, et inversement, et que cette addiction est non seulement largement irrémédiable mais constitutive de ce que signifie à la fois être un humain et être un animal de proximité. Celui qui a peut-être le mieux exprimée cette idée de façon concise et forte est Jean de Lafontaine, dans sa fable bien connue *Le laboureur et ses enfants*. C'est le fonds qui manque le moins : le trésor n'est pas enterré quelque part car il n'y a pas de trésor matériel ; c'est la volonté de chercher le trésor qui constitue le trésor lui-même. De même, dans le cas de la dette de l'homme vis-à-vis de l'animal, c'est la nécessité de rembourser la dette qui en constitue la richesse principale. L'homme est cet animal qui doit rembourser infiniment sa dette vis-à-vis des autres animaux et chaque humain doit le faire vis-à-vis des animaux particulier avec lesquels il est amené à vivre. L'addiction de l'homme vis-à-vis de l'animal se constitue donc à un double niveau, celui de l'espèce, d'une part, et celui de l'individu, d'autre part.

Le défi des animaux artificiels

Romain Gary est sans doute celui qui le mieux compris cette idée dans son magnifique roman, *Les racines du ciel*, qu'il publie en 1956. A la question qui est posée à son héros qui se bat pour sauver les éléphants : pourquoi se soucier des éléphants, il répond : parce que leur liberté est le gage de la mienne, parce que ma liberté s'intoxique de la leur ! Il est par conséquent illusoire d'imaginer un futur de l'homme sans animaux et l'écrivain américain Philip Kindred Dick a très bien exprimé cette intuition fondamentale dans son roman *A quoi rêvent les moutons électriques ?* dont a été tiré le film à succès *Blade Runner*. Dick y exprime en particulier deux idées fortes. La première est que l'animal sera une valeur sans prix pour l'homme dans le futur.

La deuxième est qu'une nouvelle alliance entre l'homme et l'animal permettra de se protéger contre les excès des technologies intelligentes de plus en plus invasives à venir¹² vis-à-vis de l'espèce humaine. L'intoxication recherchée à travers l'animal permet à l'homme de se protéger de l'intoxication par l'artefact. La première forme d'intoxication l'a conduit à être ce qu'il est, alors que la deuxième forme d'intoxication l'entraîne dans des aventures¹³ évolutionnaires et culturelles qu'il est encore incapable d'anticiper mais qui se révéleront probablement très *déstabilisantes*.

Un avantage majeur du modèle addictif qui m'intéresse ici est de pouvoir reprendre le roman prophétique de Dick sous un angle fécond et d'ouvrir la discussion sur notre relation à une animalité artificielle qui se développe de façon croissante et qui est appelée à occuper une place de plus en plus importante dans nos sociétés. Comment peut-on s'attacher à des artefacts somme toute assez grossier ? La question reste sans réponse, sauf si on rapproche justement le phénomène domesticatoire à un phénomène addictif. L'une des caractéristiques de l'addiction est en effet de pouvoir s'orienter vers des produits de substitution. Les tamagotchis et autres Aibos sont-ils des animaux de substitution ? Oui et non. Ils prennent incontestablement la place d'animaux réels. Mais loin d'être de piètres substituts, ils sont au contraire très efficaces parce qu'ils s'accrochent plus directement encore que les 'vrais' animaux à nos mécanismes d'addictions que mobilisaient déjà les animaux de compagnie.

Le modèle addictif du rapport à l'animalité nous aide à comprendre comment on peut essayer d'appréhender l'animalité sans faire jouer le vieux réflexe des barrières hygiéniques, en pensant les lignes¹⁴ de convergences possibles et la richesse des agencements qui peuvent en résulter. Le modèle addictif débouche de surcroît sur une multitude de perspectives à explorer.

Une perspective possible à approfondir est en particulier celle de savoir comment les nouvelles machines animalisées peuvent accroître le bien être des animaux réels qui partagent nos vies. Une deuxième perspective possible est de caractériser vraiment animal, non pour le séparer des artefacts qui menacent son statut mais pour penser au mieux leurs agencements possibles entre l'homme et l'animal dans des communautés hybrides partagées.

Une troisième perspective possible est de chercher à anticiper les problèmes auxquels nous pouvons tout-à-coup être confrontés. Considérer, par exemple qu'un dispositif homme/animal est *toujours* un animal – que l'être vivant biologique est toujours contaminant par rapport à l'artefact, quel qu'il soit. .

¹² Thierry Bardini explique de façon convaincante comment *Blade Runner* est une adaptation géniale du roman de Dick dans le contexte des atmosphères de l'écrivain américain William Burrough.

¹³ La notion d'«aventure» est prise au sens où l'emploie le philosophe anglais Alfred Whitehead dans son livre traduit en 1993 (mais publié en anglais en 1933) : *Aventures d'idées*, Cerf.

¹⁴ Sur la notion de 'ligne' et sa fécondité anthropologique, voir les travaux de Tim Ingold.

Conclusion

J'ai exposé dans les pages qui suivent quelques-unes des raisons pour lesquelles le philosophe n'aime ni les chiens ni les chats – à quelques bienheureuses exceptions près comme Derrida – et j'ai essayé de montrer pourquoi la question n'était pas aussi triviale qu'on le pense souvent. La disqualification de l'animal et du rapport à l'animal font en effet partie des pathologies récurrentes majeures des élites occidentales. Cette disqualification n'a pas émergé brusquement de nulle part et elle ne constitue pas une curiosité un peu marginale. Une posture fondamentale de la culture occidentale s'est en particulier cristallisée dans le colonialisme agressif dont elle a fait preuve dès ses débuts.

Les primitifs (c'est-à-dire tous ceux qui ne sont pas Occidentaux), les femmes et les pauvres ont été classés par les élites dirigeantes dans un espace où ils ne devaient pas seulement être *asservis* mais également *éclairés*. Les animaux ont été mis dans une catégorie apparentée mais différente. Celle des êtres vivants qui peuvent être *seulement* asservis.

Pour cela, il a fallu les réduire à être des *espèces de choses*. C'est une posture qu'on pourrait qualifier d'*anti-panpsychisme autiste*¹⁵ non sans une certaine ironie : rien n'est pensant que l'humain (la preuve étant qu'on ne peut pas communiquer avec les animaux.) et ceux qui appartiennent à l'élite pensent d'ailleurs mieux que les autres. On pourrait sourire de ce manque d'attention à l'animal mais elle est loin d'être une simple curiosité intellectuelle. Elle a en effet profondément infecté l'humanité elle-même à travers des entreprises comme celles de l'élevage industriel ou certaines formes d'expérimentation sur l'animal qui s'effectuent dans des conditions indignes. Elle a de surcroît ravagé la planète et met aujourd'hui en péril l'ensemble des êtres vivants – ou presque.

Dans cette vision occidentale du monde, les animaux de proximité sont des animaux minimaux et passifs qui constituent les bas fonds de l'animalité en n'ayant même pas la noblesse de l'animalité *sauvage*. Même les plus grands comme Konrad Lorenz ont succombé à de tels clichés.

Cette vision dépréciative est naturellement très erronée et se rattache à des fantasmes romantiques qui ne sont pas sans danger comme l'Histoire l'a abondamment montré au siècle dernier. Ces animaux de proximité ont en effet mobilisé des qualités adaptatives exceptionnelles, en particulier en établissant avec nous des rapports fondamentaux d'addiction et de contamination.

D'un point de vue strictement darwinien le chat est mieux adapté à son environnement que le tigre et le chien l'est plus que le loup ! Les vieilles représentations qui s'appuyaient sur des frontières hygiéniques qui étaient supposées être totalement imperméables ne sont par ailleurs plus crédibles depuis longtemps. Les animaux sont nous autant que nous sommes eux. Nous devons inventer d'autres représentations de la vie partagée avec eux et accepter que cette vie partagée nous a profondément transformé. C'est le rôle du philosophe de conceptualiser ce qui est en jeu dans ces communautés hybrides en dynamique constante et le modèle addictif est l'une des possibilités encore en friche qui mériterait d'être explorées de façon plus systématique. Nous devons redonner à l'animal de proximité sa vraie place. A une époque où on assiste à une véritable *proximisation* de la majorité des espèces animales, continuer de s'aveugler serait tout simplement suicidaire pour l'humanité.

¹⁵ Rappelons que le panpsychisme est une vision du monde qui attribue de la conscience à toute entité dans l'univers. Pour une passionnante synthèse historique et philosophique sur le sujet, le lecteur peut se référer au livre de David Skrbina, 2005, *Panpsychism in the West*, MIT Press.

