



HAL
open science

”Jésus, Lazare, Noé et le mammouth : Résurrection de la chair humaine et déextinction de l’espèce animale”

Ninon Maillard

► To cite this version:

Ninon Maillard. ”Jésus, Lazare, Noé et le mammouth : Résurrection de la chair humaine et déextinction de l’espèce animale”. *Revue semestrielle de droit animalier*, 2018, 2, p. 281-296. 10.3390/genes9110548 . hal-02394392

HAL Id: hal-02394392

<https://hal.science/hal-02394392v1>

Submitted on 4 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jésus, Lazare, Noé et le mammouth :

Résurrection de la chair humaine et déextinction de l'espèce animale

Ninon MAILLARD
MCF-Histoire du droit
Université de Nantes, DCS UMR 6297

« Dernier ennemi détruit
La mort
Oui, il a tout soumis
Sous ses pieds »
(1 Cor 15,26)

Celui qui a connaissance des Ecritures Saintes est comme préparé à la déextinction, du moins en pensée. Il navigue en eaux connues tant la religion chrétienne est riche, comme beaucoup de mythologies, d'histoires relevant des deux thèmes qui irriguent notre sujet : la fin du monde et le réveil d'entre les morts. Qu'est-ce que le déluge si ce n'est l'expérience fondatrice d'une extinction dont quelques spécimens réchappent par privilège et sélection ? Qu'est-ce que la résurrection si ce n'est l'enracinement d'un espoir, celui de franchir une frontière qu'on sait pourtant ne pouvoir traverser qu'une fois, en allant de vie à trépas ? Certes, ce n'est pas le canoniste qui est familier des sources nous renseignant sur ces mystérieuses voies mais bien le théologien. Pour autant, le sujet peut relever de l'anthropologie juridique car ce qui nous intéresse essentiellement ici, c'est d'interroger les limites du licite. Dans le mythe du désastre dont seuls les occupants de l'Arche de Noé seront les rescapés ou dans le mystère chrétien de la résurrection qui annonce le relèvement des morts, il s'agit bien de justice et donc, en amont, d'une démarcation entre le permis et l'interdit. Se découvre ainsi la marge de manœuvre octroyée par dieu à l'homme en tant qu'individu mortel mais aussi et peut-être même surtout en tant qu'espèce gardienne de la création.

Partons des questionnements contemporains pour s'assurer que les parallèles que nous proposons entre science (déextinction), théologie (résurrection) et anthropologie juridico-religieuse (justice divine et humaine) sont pertinents. La littérature scientifique anglo-saxonne est ici la source la plus sûre étant donné l'écho qu'ont eu ces questions, notamment après une session de conférences TEDx en mars 2018¹. Si la déextinction se présente comme un processus inversé – « *undo by restoring* »² –, il s'agit pourtant de « restaurer » de « nouvelles versions d'espèces éteintes ». Il y a là une ambiguïté fondamentale et un premier point commun entre résurrection et déextinction : l'homme ressuscité et l'espèce reproduite ne sont pas tout à fait les mêmes que l'homme avant sa mort physique et l'espèce avant son extinction. L'immortalité de l'homme ou la réapparition d'animaux d'une espèce éteinte tels qu'ils étaient relèvent donc du mirage. La « restauration » – « *restoring* » – se révèle alors sous son vrai jour, c'est-à-dire non plus comme un objectif mais comme un moyen, celui de déjouer l'irréversible. L'homme se voit en capacité de « défaire » – « *undo* » – ce qui devait avoir des conséquences définitives : la mort ou l'extinction. Repousser la frontière de la mort était une ambition de la science mais revenir du côté des vivants une fois franchie l'ultime frontière relevait jusqu'à peu de la religion ou de la science-fiction. Les projets de déextinction viennent ainsi fouler des platebandes habituellement réservées aux rêveries spirituelles ou artistiques.

Aux nombreuses difficultés scientifiques que posent les projets de déextinction, s'ajoutent des questions d'ordre juridique, philosophique et éthique car la déextinction suppose la réapparition d'espèces *anthrogenesis*... Ce ne sont certes pas les manipulations génétiques en elles-mêmes qui sont nouvelles – même si le financement de projets de déextinction facilite le développement d'innovations techniques

¹ TEDxDeExtinction organisée par l'association à but non lucratif *Revive & Restore* avec le soutien de la National Geographic Society.

² Ben Jacob Novak, « Review De-extinction », *Genes* 2018, 9, 548, doi:10.3390/genes9110548

– ni même la possibilité de créer des êtres vivants en laboratoire qui posent ici problème. Le principe même de domestication, les pratiques de l'élevage industriel³, les manipulations menées dans le cadre des projets de conservation ont habitué le milieu scientifique et l'opinion publique à l'idée d'un homme qui invente, modifie, fabrique des animaux pour son usage. Les fondements qui légitiment cette maîtrise humaine sont nombreux : le don de la création aux hommes par dieu⁴, associé aux arguments déployés par la pensée utilitariste. Les procédés de déextinction ne constituent pas dans leur principe ou leur mise en œuvre une rupture ; ils s'inscrivent dans une histoire relationnelle devenue traditionnelle entre l'homme et l'animal et ayant prospéré à partir de l'idée d'un blanc-seing divin dont l'homme serait le seul bénéficiaire. A l'occasion d'une réflexion sur la déextinction, nous percevons simplement les conséquences ultimes de cette relation d'une part et de notre civilisation du progrès de l'autre : d'un côté, l'usage du monde par l'homme, y compris des animaux, aboutit à une destruction des milieux et des espèces, et de l'autre, le développement des sciences et des biotechnologies nous amène jusqu'aux limites du pensable : créer des chimères⁵ ou des spécimens d'espèces éteintes. Et ce qui est remarquable ici, c'est la fragilité du droit, un droit qui peine à contenir le processus de destruction tout autant que les innovations biotechnologiques censées y remédier.

Ce qui se joue de nos jours, alors que l'on évoque la 6^e extinction de masse imputable à l'activité humaine⁶, c'est la possibilité pour l'homme de repeupler la terre d'espèces choisies. De *Jurassic Parc*⁷ à *L'animal et son biographe* de Stéphanie Hochet⁸, en passant par *Simetièrre* de Stephen King, *Frankenstein* de Mary Shelley ou *L'île du docteur Moreau* de H. G. Wells, la littérature et l'industrie du divertissement dramatisent la réapparition d'espèces charismatiques (qui le dinosaure, qui l'aurochs), le réveil des morts et/ou les tâtonnements scientifiques. Au-delà du fait que le projet réel de déextinction le plus connu porte sur le pigeon⁹, évidemment moins spectaculaire que le tyrannosaure, la question qui passionne l'opinion porte en réalité sur la porosité des frontières entre vie et mort et sur les finalités du pouvoir que l'homme a acquis depuis peu de jouer sur le vivant et, plus particulièrement ici, de faire renaître un animal disparu. En mettant de côté les caricatures et les exagérations, le ressort dramatique des œuvres précitées porte bien souvent sur les conséquences inattendues de la réapparition¹⁰. Les expériences des vivants sur les morts, des hommes sur les animaux, et plus fondamentalement l'hybridation mort-vivant, homme-animal, constituent des transgressions dont l'homme paie à chaque fois le prix. Car s'il espère toujours maîtriser sa création comme il croit dominer la création, l'homme ne peut (pas plus que Dieu d'ailleurs) contrôler ses créatures. Jusqu'à présent, le retour du dinosaure ou du mammoth relevait du fantasme artistique tandis que le retour des morts, d'une toute autre nature, constituait une vérité religieuse et un espoir pour les chrétiens. Les projets de déextinction viennent brouiller les distinctions entre science-fiction et religion, entre imaginaire et réalité.

³ Ninon Maillard, Xavier Perrot, « La construction de l'animal techno-économique. Genèse et faillite programmée du système d'élevage industriel », *RSDA* 2/2014, p 287-310.

⁴ Genèse, 1, 28 : « Dieu les bénit et leur dit / A vous de remplir la terre / de conquérir la terre / de commander / au poisson de la mer / à l'oiseau du ciel / à toutes les petites bêtes ras du sol. » Dans *Le silence des bêtes* (Fayard, 1998, p. 340), Elisabeth de Fontenay résume ainsi la pensée de saint Thomas d'Aquin au sujet des animaux (*Somme contre les Gentils*, II, 82, 3) : « Les animaux sont donc des instruments animés que la volonté de Dieu a mis au service des hommes, lesquels ne pèchent aucunement en les faisant périr. »

⁵ Ninon Maillard, Xavier Perrot, « L'alliance de l'homme et de la bête. Permanence d'une angoisse de la tératogenèse », *RSDA* 2/2013, p. 273-295.

⁶ Gilles Aitken, « Extinction », *Biology and philosophy*, 13, 1998 : la 6^e extinction de masse n'est pas naturelle, ce qui la différencie des précédentes.

⁷ Livre de Michael Crichton (1990) adapté au cinéma par Steven Spielberg en 1993.

⁸ Rivages, 2017.

⁹ <https://reviverestore.org/about-the-passenger-pigeon/>

¹⁰ Sur l'apport de la science-fiction à la réflexion éthique, au-delà du divertissement, on pourra lire Yannick Rumpala, « Science-fiction, spéculations écologiques et éthique du futur », *Revue Française d'éthique appliquée*, 2016/2, n° 2, p. 74-89. Clifford D. Simak, dans *Demain les chiens*, rappelle aux hommes que d'autres espèces peuvent leur survivre...

Il faut toutefois éviter l'écueil, bien signalé par le philosophe des sciences Julien Delord auteur d'une thèse sur le concept même d'extinction, d'une analogie entre mort et extinction¹¹. Une espèce qui s'éteint, ce n'est pas un individu qui meurt. Pour autant, ce n'est pas au moment de la disparition que le rapprochement est pertinent mais au moment de la manipulation, quelle que soit sa nature, qui aboutit au réveil. Par ailleurs, on ne peut certes pas assimiler le réveil de Lazare et la réapparition du mammouth mais on peut les comparer en termes de représentation : tous deux sont des projections d'immortalité. D'un point de vue théologique, l'immortalité des âmes est ce qui distingue les hommes et animaux¹² et jusqu'à présent, seul l'homme pouvait prétendre à une seconde vie. Au regard des perspectives scientifiques qui permettent d'imaginer le retour du mammouth à plus court terme que la résurrection de tous les hommes après le jugement dernier, on peut s'autoriser à rapprocher la question théologique de l'immortalité des hommes et la déextinction d'espèces animales. Il ne s'agit pas d'affirmer que la réintroduction d'espèces éteintes est une résurrection mais de considérer que la réapparition du mammouth et la résurrection chrétienne rendent compte d'une même crainte, celle de disparaître, et témoignent d'un même réconfort, celui du retour. Ce qui anime les hommes devant le miracle du relèvement des morts ou de la (re)production d'un animal dont l'espèce était réputée éteinte, c'est l'espérance. Ce qui est fondamentalement en jeu ici, c'est donc l'espoir que la fin n'en est pas une, que la destruction n'est pas irrémédiable, et, en ce qui concerne les animaux, que la responsabilité des hommes s'équilibre entre destruction et (re)création.

*

Pour penser la déextinction en termes religieux, il faut suivre deux pistes qui se croisent bien souvent. La première est celle de l'homme désigné comme gardien de la création, ce qui nous conduit jusqu'à Noé et, à travers lui, aux conséquences de la destruction du monde. Fautif, puni mais sauvé, responsable du désastre mais acteur majeur de la renaissance postdiluvienne, l'homme est conforté, avec le mythe de Noé, dans un espoir dont on peut percevoir, spécialement au sujet de la déextinction, à la fois les échos et les dangers : celui d'un nouveau départ possible et d'un éternel recommencement. La seconde piste est celle de la résurrection qui a nourri de riches débats théologiques. De ce côté-là, c'est moins le rôle de l'homme qui retient l'attention que les questions relatives au corps ressuscité et à la réapparition concrète du disparu. Chez les chrétiens, le retour de l'animal préhistorique n'aurait pas de quoi surprendre davantage que le retour de Jésus de Nazareth descendu de la croix après son agonie et enfermé au tombeau :

« Il est là au milieu d'eux tandis qu'ils parlent. Il leur dit : Paix sur vous !

La peur, la crainte les saisissent ; ils pensent voir un spectre. Il leur demande : Pourquoi cette inquiétude et pourquoi raisonnez-vous ainsi ?

Regardez mes mains et mes pieds, c'est vraiment moi ? Touchez-moi, regardez : un spectre n'a ni la chair ni les os que vous voyez que j'ai. »¹³

¹¹ Julien Delord, « L'extinction des espèces entre mort et résurrection », *Etudes sur la mort*, 2003, n° 124, p 21 ; *L'extinction d'espèce : histoire d'un concept et enjeux éthiques*, Publication du Muséum National d'Histoire Naturelle, collection « Archives », 2010.

¹² Eugen Drewermann, *De l'immortalité des animaux*, Le Cerf, 1992, p. 18 : « Par suite de l'immortalité de l'âme, en effet, l'être humain apparaît infiniment distinct des autres créatures et dans une position qui le privilégie par rapport à tous les êtres vivants. » ; p. 19 : « La doctrine chrétienne de la résurrection a manifesté avec raison la grandeur et le prix infini de l'existence humaine. Mais elle a payé cet acquis [...] au prix d'un inconvénient insupportable : cette doctrine vaut exclusivement pour l'être humain. La doctrine chrétienne a ainsi fondé l'estime absolue qu'elle a de l'homme sur un mésestime relative de toutes les autres créatures ; elle a rompu de cette façon, idéologiquement, le lien commune la vie qui relie entre eux les hommes et les animaux. »

¹³ Luc, 24,36-39.

Les dictionnaires de théologie ont tous une ou plusieurs entrées consacrées à la résurrection en distinguant la résurrection de Jésus de la « résurrection des morts ou de la chair »¹⁴. La résurrection de Jésus est considérée comme une « vérité incontestable », véritable « fondement de la religion chrétienne »¹⁵ donnant raison aux prophètes et la qualité d'autorité divine aux Ecritures Saintes. On trouve à cette entrée une argumentation qui vise à étayer cette vérité par une accumulation de preuves sans pertinence pour notre sujet. En revanche, au titre de la résurrection des morts, « les chrétiens font profession de croire que les morts ressusciteront ». Le *Credo in carnis resurrectionem* est un article de foi dont il n'est pas permis de douter sans renoncer au christianisme. C'est un ressort fondamental de la croyance, un espoir au cœur de la perfection chrétienne par-delà la frontière de la vie et de la mort. Les Ecritures Saintes offrent un certain nombre d'exemples qui sont des preuves que le réveil des morts est non seulement possible mais réel, et qui enracent l'espoir de la résurrection pour tous, ce qui nous intéresse plus directement : l'enfant de la veuve de Naïn ou Lazare sont des morts dont le retour avait été espéré qui par une mère, qui par une sœur.

« Ton frère se relèvera, dit Jésus [...] »

Otez la pierre ! dit Jésus. Et Marthe, la sœur du mort : Seigneur, quatre jours ont passé déjà, il sent. [...]

On ôte la pierre. [...]

Après quoi, il crie d'une voix forte : Lazare, viens dehors ! Pieds et mains liés par des bandelettes, le visage recouvert d'un suaire, le mort est sorti. »¹⁶

Pour le commun des mortels, la mort est rendue moins difficile à accepter étant donné qu'elle ne touche que le corps. L'immortalité de l'âme assure en outre la récompense des justes et la punition des pécheurs : il n'y a de justice véritable que dans la justice divine et elle s'exercera pleinement lors du jugement dernier. Il y a donc un bienfait à mourir pour le chrétien qui trouve, dans la mort, la perfection d'une vie près de Dieu. On peut donc parfois trouver, dans le christianisme, un enthousiasme face à une mort... qui n'en serait finalement pas une ! Dans le même ordre d'idée mais du côté des animaux, Julien Delord évoque le mysticisme du spécialiste d'histologie des années 1960, Maurice Marois, selon lequel les espèces disparues seraient mortes « pour un plus grand bien de la vie ». Si l'optimiste face à la mort individuelle du chrétien s'appuie sur la croyance en la résurrection, on perçoit mal sur quoi se fonde Maurice Marois, si ce n'est sur son mandat de président de la Société de Thanatologie, pour déceler le bien de la vie dans l'extinction. La carrière de Maurice Marois éclaire ses propos : ayant aussi créé l'Institut de la vie en 1960 pour envisager « les problèmes que posent à l'homme la conservation et le développement de la vie », il s'agit de valoriser le processus vital, que nous découvrons à cette occasion comme un trait d'union possible entre les philosophes, les scientifiques et les croyants, et qui impose le principe premier de la mort pour pouvoir penser la vie. Si l'extinction n'est pas à première vue un bien pour l'individu, l'extinction d'une espèce doit se penser à un niveau plus global pour se révéler sous un jour moins négatif.

Cependant, pour réfléchir à la déextinction, il faut pourtant passer par une première étape, celle de la disparition, pour ensuite, des décennies ou des siècles plus tard, réapparaître... et c'est bien le procédé de restauration qui tend au surnaturel, voire au divin. Prodige au crédit de Jésus, la résurrection de Lazare prouve la divinité du fils de Dieu, lui qui « ressuscite les morts comme il fait les actions les plus communes »¹⁷. Nous tenons là une piste décisive : celui qui relève les morts atteste de sa nature divine. On comprend mieux pourquoi les théologiens contemporains incitent tout naturellement à « accepter l'altération » de la biodiversité, à s'inscrire dans « une dynamique du provisoire » plutôt que dans une

¹⁴ *Dictionnaire théologique-portatif*, chez Didot, Nyon, Savoye et Damonville, 1756, p. 562, v° « résurrection de Jésus-Christ (la) », p. 558 sq.

¹⁵ *Dictionnaire théologique-portatif*, chez Didot, Nyon, Savoye et Damonville, 1756, p. 562, v° « résurrection des morts ou de la chair (la) ».

¹⁶ Jean, 11, 23-44.

¹⁷ *Dictionnaire théologique-portatif*, chez Didot, Nyon, Savoye et Damonville, 1756, v° « divinité de Jésus-Christ (la) », p. 175.

gestion de conservation¹⁸. On peut sans aucun doute affirmer, même s'il ne l'exprime pas de manière explicite, que l'historien des sciences et théologien Jacques Arnould s'oppose aux projets de déextinction quels qu'ils soient. Les réflexions de l'auteur sur la vision patrimoniale de la biodiversité confrontée à cette idée d'acceptation des dégradations intéressent notre propos sur la déextinction car les questionnements se recourent : quels sont les *espèces-monuments* que l'homme devrait impérativement conserver, voire même ranimer lorsqu'elles ont disparu ?¹⁹

Dans le même sens, le philosophe Julien Delord montre très bien en quoi l'obsession de la conservation dénote en réalité une méconnaissance de ce qu'est une extinction et comment les acteurs de la conservation cultivent un déni de la valeur de l'altération : le principe de vie doit-il être un « principe indépassable » ? L'immortalité d'une espèce peut-elle constituer un objectif pour elle-même²⁰ ? Selon l'auteur, il faut au contraire considérer la valeur des phénomènes négatifs et le « processus vital » – le parallèle avec la pensée de Marois se fait autour de cette idée de processus vital qui insiste sur une dynamique plutôt que sur un état des choses – tout comme l'extinction doivent nourrir la réflexion écologique²¹. On peut revenir ici vers le théologien Jacques Arnould qui invite les chrétiens à ne pas « s'arrêter au seul présent ou à un quelconque idéal perdu »²². Le philosophe Jean-Michel Besnier ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme que les utopies qui alimentaient les récits d'anticipation sont, avec le clonage et les manipulations génétiques, devenues plutôt des obsessions notamment celle de « contraindre la nature à une bouleversante perfection »²³.

La réprobation des théologiens rejoint donc les considérations de nombreux intellectuels même si les réticences ne reposent pas sur les mêmes fondements. Car lorsqu'il reprend les propos de Teilhard de Chardin qui exprime sa confiance dans « une puissance souverainement maîtresse des éléments qui (...) composent [l'univers] »²⁴ tout en affirmant que l'homme ne doit pas conserver ou entretenir à tout prix la biodiversité, Jacques Arnould dénie à l'homme le droit de le faire. Il n'est pas anodin, en effet, que les termes de puissance ou de maîtrise des éléments interviennent dans le propos du théologien même par le biais d'une citation. Paroxysme de l'anthropocène, l'ingérence de l'homme dans la création s'accroît avec les projets de déextinction et c'est bien le fait que l'homme s'institue créateur qui constitue le scandale pour les uns, le risque, voire le danger, pour les autres. Du côté des théologiens, l'usurpation de l'homme prenant les rênes de la création doit être par principe condamnée. Andrew Linzey avait déjà vivement critiqué les manipulations génétiques opérées par l'homme sur l'animal à partir des mêmes fondements²⁵. Prenant l'exemple du brevet pour la souris de laboratoire OncoSouris, le théologien rappelle que conférer un brevet signifierait considérer les animaux comme des « inventions humaines »²⁶ ce qui est incompatible avec la doctrine chrétienne selon laquelle les animaux sont des créatures de Dieu. Certes, on peut considérer que la production de souris génétiquement conçues pour

¹⁸ Jacques Arnould, « Et Dieu créa la biodiversité », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2005/3, n°235, p. 59-76, ici p. 72-73. L'auteur ne dit pas qu'il ne faut rien faire mais s'interroge sur une vision patrimoniale de la biodiversité

¹⁹ Cf. Beth Shapiro, *How to clone a mammoth. The science of deextinction*, Princeton University Press, 2015.

²⁰ Julien Delord, p. 30. En quoi l'immortalité constituerait-elle une consolation pour les individus ? L'auteur reprend Vladimir Jankélévitch : « quelle compensation l'immortalité de l'espèce apporterait-elle à l'individu guetté par la mort ? Que m'apporte, à moi, cette survivance d'un monde futur d'où je serai absent ? ». Il faut ici opérer un déplacement par rapport aux propos de Julien Delord en plaçant en relation espèce humaine et espèce animale ou peut-être même individu humain mortel et espèce animale vouée à l'immortalité via les projets de déextinction.

²¹ Julien Delord, p. 24.

²² Jacques Arnould, p. 74.

²³ Jean-Michel Besnier, *Demain, les post-humains, Une éthique à l'âge du clonage*, Paris, Hachette Littérature, 2009, p. 35.

²⁴ Jacques Arnould, p. 75, citation de Pierre Teilhard de Chardin, « Mon Univers », dans *Œuvres*, t. 9, Paris, Le Seuil, 1965, p. 71.

²⁵ Andrew Linzey, *Théologie animale, One Voice*, 2009 [1994], chap. 9 : « Les manipulations génétiques comme maltraitance des animaux », p. 167-184.

²⁶ *Ibid.*, p. 173 : « les brevets et la doctrine de la création ».

développer des cancers ne poursuit pas les mêmes objectifs que la (re)production de mammouths laineux pour sauver le permafrost²⁷, mais le rôle actif que l'homme doit jouer dans le développement de la création déchue doit trouver des limites : « La tentation, c'est d'usurper la place de Dieu en tant que créateur... »²⁸

Pour les théologiens, les philosophes ou les chercheurs en sciences humaines, c'est la question de la légitimité du projet de déextinction lui-même qui se pose et certains scientifiques insistent en outre sur les obstacles en aval du projet, notamment en ce qui concerne la réintroduction des espèces dans leur – mais est-ce encore le leur ? – milieu²⁹. On peut ajouter, à ces réflexions, les questions qui se trouvent à la frontière de la science, de la philosophie, de la morale et de l'éthique relatives aux manipulations qui permettent une telle emprise sur le corps animal. Nous quittons là le projet global qui concerne l'espèce pour recentrer le propos sur l'animal lui-même.

Lorsque le juriste Daniel Borrillo retrace l'histoire de l'instrumentalité du corps³⁰, il lie le développement des biotechnologies avec l'usage du corps comme « pur produit industriel » ou « commercial »³¹. Or, ce qui a rendu possible cette instrumentalisation, l'expérimentation sur la vie et ensuite celle sur la mort, c'est le dénigrement du corps au profit de l'âme. Pour mieux comprendre le processus qui participe à la réification de l'animal dans la pensée occidentale, il faut encore et toujours revenir à l'animal-machine issu de la philosophie de Descartes. La fable de l'animal-automate a permis au philosophe de consolider la distinction entre l'homme et l'animal. Elisabeth de Fontenay explique très bien que l'objectif de Descartes n'est absolument pas d'affirmer que l'animal est dénué de sensibilité ou même d'âme mais de distinguer entre l'âme spirituelle des hommes et l'âme matérielle, liée au sang, des animaux. Donner une âme de même nature aux hommes et aux animaux revenait à générer une « inflation spirituelle » et à tourner le salut en dérision en l'offrant à tous³². L'enjeu de cette distinction est donc bien la promesse d'immortalité. On ne peut que remarquer que, paradoxalement, c'est l'atomisation du corps animal qui rend possible aujourd'hui l'immortalité de l'espèce : la disparition du dernier animal, en tant qu'individu, est relativisée par la conservation du patrimoine génétique de son espèce dans un laboratoire.

Au-delà du projet de Descartes, l'idée plus radicale d'un animal sans âme a contribué à réduire l'existence animale au niveau physiologique. Les animaux, dénués d'âme comparable à l'âme humaine, se trouvent légitimement dépouillés de toute perspective de résurrection dans l'au-delà et, rabaissés au rang de chair animée, offerts à tous les holocaustes. Dans le contexte d'une civilisation carnivore obnubilée par le progrès technologique et industriel, le corps animal a pu devenir viande (élevage), cible (chasse), objet d'admiration (parcs zoologique), spécimen conservé (espaces protégés), cobaye (expérimentation animale). Dans tous les cas, la mort de l'animal est un non-événement : l'existence de

²⁷ Il faut ici évoquer les travaux de Sergey Zimov et le parc du Pléistocène (<https://pleistocenepark.ru>). Si le scientifique russe cherche à restaurer l'écosystème du mammouth, d'autres envisagent de restaurer le mammouth lui-même ! <https://reviverestore.org/projects/woolly-mammoth/>

²⁸ Andrew Linzey (p. 177) cite un autre théologien, Robert Runcie, « Address at the global forum of spiritual and parliamentary leaders on human survival », p. 13-14...

²⁹ Pour une synthèse succincte qui suffira pour comprendre les enjeux en question, on peut se référer à la contribution de Jean-Jacques Gouguet dans ce même dossier et à l'article de Jean-Louis Fabiani, « Ethique et politiques de la techno-nature. A propos de la biologie de la conservation », *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXXVIII, 2000, n° 118, p. 15-28 : l'auteur évoque les controverses que l'écologie de la restauration suscite et les plus fondamentales d'entre elles qui portent sur la légitimité des interventions restauratrices (p. 16).

³⁰ Daniel Borrillo, « De la chair grotesque au corps instrumental : le corps, la science et le droit », INSERM, comités d'éthique à travers le monde, 3, Tierce-médecine, 1989, hal-01238528.

³¹ On retrouve ici les travaux de Marie-Angèle Hermitte, « Le corps hors du commerce hors du marché », *Archives de philosophie du droit*, t. 33, Sirey, Paris, 1988 ; avec B. Edelman, *L'homme, la nature et le droit*, Ch. Bourgeois, Paris, 1983.

³² Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes*, chap. 2 : « la fable des machines », p.375-394, ici p. 378.

l'animal est réduite au strict minimum du « vivant » et la mort de l'animal est sans conséquences puisque définitive. Pour les bêtes, « il n'y a que le néant après la vie »³³.

Pourtant, la marge de manœuvre que l'homme s'est offerte sur le corps animal est la porte ouverte sur une violence de même nature, celle qui peut s'exercer sur le corps humain³⁴. Toute expérience faite sur l'animal est une expérience faite sur le vivant animé et sensible... et l'homme n'est jamais très loin. En outre, les manipulations sur le vivant précèdent celles qui concernent la mort : « de la maîtrise de la vie – par sa création sur commande – à celle de la mort, il n'y a qu'un pas aisément franchi. »³⁵ La déextinction de l'animal, de ce point de vue, peut se rapprocher d'autres mirages comme celui de la cryogénéisation de l'homme³⁶. Il y a, dans les deux cas, l'idée de conserver ce qui est voué à disparaître et de le faire au prix d'une science hasardeuse.

Si l'homme se distingue de l'animal par la présence d'une âme spirituelle, le corps de l'homme n'est pas protégé par la seule présence de celle-ci. Bien au contraire. Daniel Borrillo rappelle ainsi que le corps instrument se trouve en germe dans la culture monastique qui professe une distanciation au corps. La séparation de l'âme et du corps a comme disqualifié ce dernier « destiné par le Créateur à être l'organe et comme l'instrument de l'esprit »³⁷. La rupture est consommée au moment de la mort : c'est le corps qui est voué à la putréfaction, et non l'âme. Saint Augustin est ici très explicite : le salut consiste pour l'homme à se libérer de son « corps animal » qui emprisonne l'âme³⁸.

« 3° Sur les conséquences affreuses qu'entraîne l'idée que l'âme mourrait avec le corps. Car, si tout meurt avec nous, tout est confondu sur la terre, toutes les idées de vice et de vertu sont renversées, puisque les loix qui nous unissent et les devoirs les plus sacrés de la société ne sont fondés que sur la certitude d'un avenir. [...] les adultères, les meurtres, les crimes abominables ne seroient à nos yeux et dans le fond de notre cœur que des défenses humaines, des loix de police établies par la politique des législateurs³⁹. D'où il suit que les crimes les plus affreux et les vertus les plus pures pourroient être mises dans le même niveau, puisqu'un anéantissement éternel doit tôt ou tard égaler le juste et l'impie. »⁴⁰

La perspective du salut a participé à la valorisation de l'âme et à la perte du corps. Et dans une certaine mesure, c'est parce qu'il s'est trouvé abandonné aux choses terrestres que le corps a pu devenir un terrain d'expérimentations. On perçoit bien, dans deux domaines distincts, comme il faut faire abstraction de la réalité complexe des animaux, pour justifier l'usage qu'en font les hommes. Ainsi, le corps animal est encore moins considéré que le corps instrument : dans le cadre de l'élevage, c'est même un corps aliment. Envisagé en termes de rendement, constamment détaché de l'être qui l'habite alors même que le code civil reconnaît l'animal comme « un être vivant doué de sensibilité »⁴¹, le corps de l'animal domestique voué à être mangé est produit, débité, digéré puis déféqué. L'homme moderne qui mange l'animal croit en une frontière infranchissable entre celui dont la chair ne serait pas mangeable –

³³ Joseph de Félicité, *La résurrection dans le système de la régénération du monde*, Bruxelles, 1869, p. 37.

³⁴ Florence Burgat, *L'humanité carnivore*, Le Seuil, 2017 : la philosophe montre bien que l'alimentation carnée est un « projet générateur de violence » (p. 327), une violence qui s'est, à l'occasion, abattue sur les hommes au même titre que sur les animaux (p. 259 *sq*) et c'est lorsque l'homme se trouve traité comme l'animal que l'on prend la mesure de ce que l'animal subit. En réalité, cela est rendu impossible par l'interprétation des faits de cannibalisme qui se trouvent comme blanchis par leur qualification de rites sacrificiels (p. 159 *sq* : « Le génie du sacrifice »)

³⁵ Daniel Borrillo, « De la chair grotesque au corps instrumental », p. 317.

³⁶ Ibid. : la recherche de l'immortalité s'illustre par exemple par la cryogénéisation, véritable « capitalisation » de la vie [...] économisée et potentiellement réinvestie dans un monde débarrassé de la mort... »

³⁷ *Dictionnaire théologique-portatif*, chez Didot, Nyon, Savoye et Damonville, 1756, v° « âme (l') », p. 15.

³⁸ Saint Augustin, *La cité de Dieu*,

³⁹ La théologie témoigne ici du peu de confiance qu'elle accorde au droit séculier et à la justice humaine dans la punition des crimes : seule la peur du châtement divin peut effrayer le criminel-pécheur, seule la perspective du salut peut consoler l'homme pieux dont les bonnes œuvres n'auraient pas été récompensées ici-bas.

⁴⁰ *Dictionnaire théologique-portatif*, chez Didot, Nyon, Savoye et Damonville, 1756, v° « âme (l') », p. 18.

⁴¹ Art. 515-14, L. n° 2015-177, 16 février 2015.

lui – et celui dont on peut se régaler – l'autre, qui est en réalité son semblable⁴²... Et pourtant, outre la prédilection des incas pour la chair humaine⁴³, le corps humain comme aliment apparaît dans des ouvrages de théologie, justement au sujet de la résurrection. Au II^e siècle, Tertullien expose ainsi le scepticisme des païens qui s'étonnent de la résurrection des cadavres humains : « faut-il qu'elle [cette chair] soit rendue par les flammes, par les eaux, par l'estomac des bêtes féroces, par les entrailles des oiseaux, par les poissons [...] ?⁴⁴. Si le corps des premiers chrétiens a été dévoré par les bêtes sauvages, le devenir des cadavres de nos contemporains est moins glorieux mais comparable : à la suite de l'ouvrage pionnier de Jean Pierre Mégnin intitulé *La faune des cadavres* et publié en 1894, l'entomologie médico-légale étudie le rôle des « escouades » d'insectes dans la décomposition du corps humain. Seuls les os redeviennent poussière, la matière organique du corps mort vient nourrir les nécrophores, ce qui ne manque pas de susciter l'imagination d'auteurs littéraires autour de « la vie » des cadavres⁴⁵. C'est bien ce qui vient ridiculiser la foi en la résurrection chez les païens : « Dites-moi un peu, je vous prie, ressuscitez-vous sans corps, ou avec un corps, et sera-ce avec celui que vous avez eu, ou avec un autre ? Est-ce sans corps ? mais je ne crois pas que sans corps il y ait ni vie, ni âme, ni sentiment. Comment donc ressusciter avec son corps ? Mais il y a longtemps que le vôtre n'est plus. Avec un autre ? Ce ne sera donc plus le même homme. D'ailleurs tant de siècles se sont écoulés, il s'est passé tant d'années ! »⁴⁶

Jésus, Lazare, l'enfant de la veuve de Naïn⁴⁷ sont ranimés tels quels. Quant à tous les chrétiens, ils « ressusciteront[t] tous dans [leur] propre corps qu[']ils avaient] sur la terre » « dans une parfaite intégrité »⁴⁸. Lorsqu'elle est envisagée très concrètement comme un retour physique dans le monde des vivants, la résurrection de la chair pose forcément question. Or, l'animal produit à l'issue de l'expérience de déextinction interroge de la même manière : en ravivant des spécimens d'une espèce disparue, quel animal fera concrètement sa réapparition ? Et où fera-t-il sa réapparition ? A l'occasion d'une controverse entre deux théologiens au XIX^e siècle au sujet de la régénération du monde, Joseph de Félicité, répondant à l'ouvrage de Dominique-Joseph Vercauteren Bruneel, estime que la résurrection s'opère dans « une corporalité réformée et appropriée à [une] nouvelle existence ». C'est ici que l'on trouve une nouvelle passerelle entre résurrection et déextinction. Car les animaux produits pour faire renaître une espèce auront un corps réformé et une nouvelle existence. « Réformé », parce qu'une espèce ne peut être *contenue* pourrait-on dire dans un individu produit à partir d'un ADN. L'espèce est irréductible à un patrimoine génétique unique et considéré comme immuable ; « une existence nouvelle », parce que les animaux créés trouvent un environnement différent, parce que les animaux créés vont réagir et faire évoluer l'espèce en fonction du nouveau contexte... Il s'agit donc, à bien y réfléchir, d'une nouvelle espèce, potentiellement perturbatrice pour son environnement.

La déextinction suppose de faire « advenir des êtres⁴⁹ » qui ne seront pas vraiment les animaux perdus, qui ne vivront pas vraiment dans leur milieu d'origine. On rejoint ici Bernard Andrieu : « A l'heure du

⁴² Florence Burgat, p. 311. Les réflexions de Florence Burgat sur la cuisine anthropophage viennent fragiliser cette frontière imaginaire : le zoo-carnivorisme se dévoile par le détour du cannibalisme tant du point de vue du traitement des victimes que dans les pratiques culinaires. Les corps démantelés des animaux en vitrine des boucheries illustrent la banalisation de cette violence que le droit contribue à instituer.

⁴³ Ibid., p. 259 sq ; chap. 5 : « le goût de la chair humaine. L'institution du cannibalisme gastronomique ».

⁴⁴ Tertullien, *De la résurrection de la chair*, IV.

⁴⁵ Mary Roach (trad. Cécile Deniard, *Macchabées : la vie mystérieuse des cadavres*, Calmann-Lévy, 2005)

⁴⁶ A la fin du II^e siècle, Minucius Felix, lui aussi d'origine berbère, fait s'exprimer ainsi le païen de son célèbre dialogue *Octavus*, XI.

⁴⁷ Luc, 6, 14-15 : « Il [Jésus] s'avance et touche le cercueil. [...] Il dit : Jeune homme, je te dis de te réveiller. Le mort s'assied et se met à parler. »

⁴⁸ *Dictionnaire théologique-portatif*, chez Didot, Nyon, Savoye et Damonville, 1756, p. 562, v^o « résurrection des morts ou de la chair (la) », p. 563, 4^o et p. 564, 5^o.

⁴⁹ Bernard Andrieu, « Quelle éthique pour les hybrides ? », dans Christian Hervé, Patrick A. Molinari, Marie Angèle Grimaud, Emmanuelle Laforêt (dir.), *L'humain, l'humanité et le progrès scientifique*, Dalloz, 2009, p. 75-95, ici p. 76.

clonage et des manipulations génétiques, l'âge posthumain ne relève pas de l'anticipation. Nous y sommes ; ses utopies sont devenues nos obsessions : obsession de faire advenir par nos techniques des êtres qui ne connaîtraient ni naissance ni maladie ; obsession de contrôler la sélection naturelle ; obsession d'en finir avec les limites du corps... » Bernard Andrieu évoque plus loin l'atomisation des corps et leur recomposition en « de nouveaux corps et de nouvelles espèces » avant de conclure que « le productivisme procréatif remplace le jeu des possibles ». Nous retrouvons bien là le propos sous-jacent du théologien Jacques Arnould : l'impératif de conservation de la biodiversité, dont les projets de déextinction font partie, suppose que l'homme déjoue l'évolution *naturelle* de la création pour s'instituer en producteur, en programmeur, en créateur. Pour autant, si l'aléa de la procréation n'existe plus, l'incertitude porte dorénavant sur la viabilité des animaux créés et sur « les conséquences de leur fabrication sur l'environnement. »⁵⁰

La naissance ou la production du premier animal-specimen de l'espèce (re)produite et réintroduite ne coïncide en effet pas exactement avec la déextinction qui suppose, pour être un succès, l'autonomie de l'espèce dans son milieu. On ne trouve pas autre chose dans la Bible lorsque Dieu s'adresse à Noé et lui donne ses directives pour que le vivant survive au déluge :

Moi, je vais faire s'abattre le déluge
des trombes d'eau sur la terre
pour ruiner toute chair qui respire
et vit sous le ciel
Plus rien sur la terre ne survivra
[...]
Tu feras entrer dans la boîte
pour y survivre avec toi
une paire vivante de toute chair
mâle et femelle
de tout ce qui vole
selon chaque espèce
de toutes les bêtes
selon chaque espèce
de tout ce qui se faufile ras du sol
selon chaque espèce
une paire de chaque
pour survivre avec toi...

A l'époque de la rédaction des livres bibliques sur la Genèse, on énonce le principe premier naturel de la génération chez de nombreux animaux, y compris humains : la rencontre de deux individus, mâle et femelle, qui auront pour mission de croître et de se multiplier. Et on considère déjà que le monde viable est un monde de diversité biologique. La création est bien une œuvre complexe et riche d'êtres différents mais complémentaires. Le vivant rassemble l'homme et les animaux, comme « chair qui respire et vit sous le ciel ». Finalement, sauver l'animal de l'extinction, c'est assurer aux hommes leur propre survie. Rendre au monde un animal d'une espèce éteinte, c'est tenter d'atténuer la responsabilité de l'homme suite aux abus dont il est responsable et qui abîment la création dont il était supposé être le gardien. *Mutatis mutandis*, le retour des animaux et des hommes après leur extinction ou leur mort repose sur une espérance de même nature : la mort n'est pas disparition, l'extinction n'est pas la fin. La destruction du monde est impossible. Avec la foi dans la résurrection et la perspective offerte par les projets de déextinction, l'homme s'imagine à l'abri de toute finitude. Si l'illusion du salut ne peut être débattue sur le terrain scientifique, le mirage de la déextinction doit être sérieusement discuté et définitivement détaché de toute idée de « conservation ». Car ce qui est irrémédiablement perdu, c'est justement la valeur naturelle qui se jauge en termes d'authenticité. La restauration écologique et la déextinction

⁵⁰ Ibid.

proposent un faux, une contrefaçon que le philosophe Robert Elliot a très justement baptisé « faking nature »⁵¹.

⁵¹ Robert Elliot, « Faking Nature », *Inquiry*, Janvier 1982, p. 381 suiv., DOI: 10.1080/00201748208601955