

DES VOIX EN FAVEUR DES ANIMAUX

Une fantaisie sur la représentation des animaux

[Peter Sloterdijk](#), Traduit de l'allemand par [Hicham-Stéphane Afeissa](#)

Érès | « Chimères »

2013/3 N° 81 | pages 19 à 29

ISSN 0986-6035

ISBN 9782749239552

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-chimeres-2013-3-page-19.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Érès.

© Érès. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Des voix en faveur des animaux

Une fantaisie sur la représentation des animaux*

Le pré-monde dans le monde

Il est une séparation des pouvoirs (*Gewalten*) dont la philosophie politique ne sait rien. Nous devons à la mythologie grecque d'inoubliables intuitions (*Intuitionen*) quant aux drames primitifs qui se jouent dans les profondeurs entièrement voilées de l'Être bien avant qu'un quelconque monde ordonné puisse émerger. Si les êtres et les choses qui adviennent au monde (*Welt-Geschehen*) ne se laissent pas encore d'eux-mêmes représenter (*darstellt*) – comme voudra nous le faire croire par la suite une philosophie plus édifiante – au sein des cercles paisibles de l'ordonnancement de l'Être, mais déterminent bien plutôt une position (*Stellung*) dans l'affrontement des puissances (*Mächte*) cosmogoniques, alors chaque état du monde (*Welt-Zustand*), dans son actualité, ne peut être compris que comme une « posture » (*Lage*), au sens stratégique que ce mot revêt. Les âges du monde (*Weltalter*) et le canon des divinités portent l'empreinte de

• P. Sloterdijk, « Stimmen für Tiere. Phantasie über animalische Repräsentation ». Cet article a été initialement écrit pour accompagner le catalogue de l'exposition *Herausforderung Tier: Von Beuys bis Kabakov* qui s'est tenue entre le 15 avril et le 30 juillet 2000 à la Städtische Galerie de Karlsruhe. Il a été publié dans le volume éponyme dirigé par Regina Haslinger aux éditions Prestel (Munich-Londres – New York, 2000, p. 128-133).

Nous remercions Peter Sloterdijk de nous avoir gracieusement autorisés à en publier une traduction.

cet affrontement initial. Mêmes les formes politiques selon lesquelles s'organise la vie des hommes, leur existence au sein d'empires et de cités, reposent sur les fondements éphémères d'un ordonnancement de l'Être, lequel n'est que le résultat provisoire de l'affrontement formidable qui se joue dans les profondeurs entre les puissances (*Mächte*). Il est dans la nature des choses que les puissances colossales – celles-là mêmes que les Grecs attribuaient aux Titans – préparent leur percée, telle une source trop longtemps comprimée dans le sous-sol dont la puissance s'accumule pour jaillir brutalement. Les conteurs de mythes de la période classique étaient bien conscients que le règne des dieux olympiens sous le commandement de Zeus ne constituait rien d'autre qu'un compromis historique. Le monde antérieur au règne des dieux de l'Olympe, situé dans les profondeurs, où bouillonnent les éléments premiers et le titanesque, le surpuissant et le monstrueux, a été momentanément mis en sommeil, mais il peut à tout instant se réveiller; il est recouvert par le vernis des images (*Bilder*) de la représentation du monde (*Welt-Anschauung*) qui a pris forme au-dessus de lui; les abstractions (*Abstraktionen*) olympiennes le rendent difficilement perceptible.

Mais dans la mesure où les inventions techniques des dieux de l'Olympe sont utilisées par les hommes pour la commodité de la vie civilisée, en leur apportant stabilité et sécurité, la victoire des nouveaux dieux sur les anciens trouve dans l'établissement du monde des hommes une sorte de prolongement. Les hommes jouissent du *statu quo* en recueillant les fruits de la domestication du monstrueux. Ils mettent dans leurs fourneaux l'élément volcanique – le feu; ils transportent la mer dans leurs cruches; ils laissent la tempête se déchaîner dans leurs voiles; ils offrent l'occasion à la Terre mère d'exercer ses pouvoirs de croissance dans leurs champs; ils domestiquent les forces élémentaires de la reproduction pour mieux sélectionner les espèces animales.

Les conteurs de mythes n'ignoraient pas que l'ordre paisible du règne olympien n'était qu'un simple cessez-le-feu, conquis de haute lutte aux temps préhistoriques de la guerre des dieux, qu'un nouveau soulèvement des puissances (*Mächte*) pré-olympiennes pouvait rompre à tout instant. La séparation des pouvoirs (*Gewalten*) n'est jamais achevée une bonne fois pour toutes, parce qu'elle est elle-même la bataille de formation du monde (*weltbildende Streit*). Il en va dans cette guerre mondiale de l'indemnisation des sans-part, de ceux dont l'existence est toujours ramenée au simple paraître (*Schein*) – il en va

de la représentation (*Repräsentation*) du pré-monde dans le monde. Ce que l'on appelle la civilisation n'est jamais rien d'autre qu'une pause dans la bataille interminable qui oppose la puissance (*Gewalt*) des éléments au pouvoir (*Macht*) configuré.

La civilisation ne s'est-elle pas vue par là prescrire une tâche qu'il ne lui est pas possible d'accomplir? Car si les éléments, comme forces pures et irréfléchies de la nature, précèdent toute représentation (*Repräsentation*), alors comment l'irreprésentable (*Unrepräsentierbaren*) peut-il se voir attribuer un lieu, une place, une voix, dans l'ordre représentatif (*repräsentativen Ordnung*)? L'archaïque peut-il trouver une représentation (*Vertretung*) dans le monde contemporain, qui ne soit pas une manière de reconduire par d'autres moyens la mise sous tutelle initiale dont il a fait l'objet?

Le contrat naturel

La tradition biblique caractérise la cohabitation des hommes avec la nature qui les précède, tout particulièrement avec les créatures animales, de deux manières: tout d'abord, en référence à Adam, puis en référence à Noé. Lorsqu'Adam, la créature tardive du sixième jour, s'éveille à la vie paradisiaque, il découvre qu'il a été précédé dans l'existence par une abondance de créatures apparues au cours des jours précédents de la création. Pour compenser le privilège de ne pas avoir été créé le premier, Adam se voit reconnaître le privilège du nomothète: c'est au dernier-né de la création que revient la prérogative spirituelle de donner un nom à la création plus ancienne, et donc de marquer cette dernière du sceau de son propre pouvoir de création. La créature douée du pouvoir de nommer atteste par là même qu'elle est bien plus proche du Créateur (*Über-Wesen*) qui, au septième jour de la création se reposera, que ne le sont les êtres qui ont été créés avant elle. Le langage lui-même pourra permettre aux hommes de renvoyer (*vertreten*) aux créatures anciennes, à la condition toutefois qu'ils ne les nomment pas arbitrairement, mais en faisant usage du don, qui les rend semblables à Dieu, d'attribuer à chaque animal son véritable nom. Adam possède la grâce de la création tardive, dans la mesure où sa venue au sixième jour signifie que le privilège lui est reconnu de pouvoir embrasser du regard la création précédente, en donnant à chaque créature le nom qui lui convient.

Nous savons que cette grâce adamique a été révoquée. La Bible justifie le Déluge par les regrets que Dieu en est venu à concevoir d'avoir créé les hommes. Dans un mouvement d'emportement à l'égard de sa propre création, Dieu – amer et déçu – décide de supprimer de la surface de la terre toutes les formes de vie incapables de nager. Le Déluge détruit ainsi de manière égale hommes et animaux de plaine, sans faire de distinction au sein de la création entre les créatures les plus jeunes et les créatures les plus anciennes. Seul Noé le juste et l'équipage d'animaux présent sur l'arche sont épargnés par l'holocauste. Lorsque l'heure sera venue pour eux de sortir du bateau, après que les eaux se sont retirées, ils participeront à un nouveau départ de la vie, où désormais hommes et animaux se trouveront sur un pied d'égalité. L'arche de Noé est le symbole, insuffisamment compris comme tel, de l'égalité ontologique des créatures postdiluviennes. Après le Déluge, l'antique priorité des animaux de la Genèse par rapport aux hommes ne vaut plus. Noé dépasse Adam, en ce qu'il ne se contente pas de donner à chaque animal son véritable nom, mais en ce qu'il établit la première réserve animale. Pour la première fois, il met les créatures naturelles à l'abri de la nature. Les animaux postdiluvien partageront avec les hommes la même dépendance à l'endroit d'une enveloppe (*Hülle*) qui n'est pas seulement d'ordre technique, mais encore d'ordre juridique. Même s'il est vrai que, à proprement parler, après le Déluge, seul un petit nombre d'entre les animaux ont été domestiqués – symbiotes, commensaux, et autres prolétaires animaux du genre humain –, le symbole de l'arc-en-ciel tendu au-dessus d'une terre encore détrempée signifie que dorénavant les créatures, en tant qu'elles sont des êtres de l'arche, bénéficieront toutes également d'une promesse jusqu'alors inouïe : au temps de l'alliance avec Noé, aucune des espèces créées par Dieu ne périra plus sous le coup de sa colère ou suite au déchaînement des éléments.

L'arche de bois peut bien être abandonnée une fois que les eaux ont reflué ; l'arche métaphorique, quant à elle, demeurera à tout jamais comme une enveloppe autour des vies qui ont été épargnées. Elle signifie que la vie ne se suffit plus à elle-même et qu'elle n'a plus en elle-même sa propre consistance (*Bestand*). Elle n'est plus le don originaire d'où tout procède sans procéder soi-même d'autre chose ; après la catastrophe, la vie elle-même n'est plus donnée qu'à la façon d'une promesse. Et en tant qu'il est le partenaire de l'alliance et sa partie contractante, Noé est le premier d'une longue lignée de défenseurs de la cause animale à vouloir conférer des droits juridiques à la vie pré-

humaine. Il est le législateur terrestre du premier contrat naturel, aux termes duquel Dieu – dans une conscience postdiluvienne – s’engage à l’endroit des hommes et des animaux à ne plus déclencher contre eux de catastrophe, et à ne plus recourir à de semblables moyens comme *ultima ratio*.

Mais, ainsi que les contemporains du monde industriel ont eu tout loisir de s’en rendre compte, le premier contrat naturel s’est révélé insuffisant : notre mode de vie (*way of life*)¹ technique, tel un second Déluge, met en danger la permanence de la vie animale sur terre bien plus encore que ne le fit le premier.

Advocatus bovis

Très tôt la morale et l’appétit se sont séparés au sujet des animaux. Tandis que les lois du mode de vie rural ont contribué à la diffusion d’une norme de protection des animaux, en rendant à peu près obligatoire un végétarisme fonctionnel au regard du soin à apporter à une ressource considérée comme rare, le mode de vie (*way of life*)² des bergers nomades a contribué à la promotion de l’alimentation carnée, ainsi qu’à mettre en évidence l’intérêt que présente l’élevage sélectif des troupeaux. La sagesse de la cuisine paysanne rappelle que l’on ne peut pas à la fois manger son gâteau et le garder pour le lendemain ; mais la sagacité du berger montre comment l’on peut à la fois garder le bétail et le dévorer. Deux sagesse, deux économies, deux styles, deux manières d’être au monde. L’histoire humaine se développe à l’ombre de l’opposition entre les bons et les mauvais bergers ; en elle se déploient l’antithèse entre la moralité agricole et la moralité nomade, la lutte entre l’enracinement (*Bodenständigkeit*) et la spéculation, entre l’esprit de parcimonie et le goût du gaspillage, entre les réserves de légumes et les cheptels de bestiaux.

L’idée de défendre la cause des animaux ne peut émerger que dans une zone de friction intense entre les deux modes de production du monde (*Welterzeugung*), lorsque l’apparition de l’écriture au sein du monde agricole lui fournit tout à coup les moyens d’explicitier les principes sur lesquels il repose. Il y a sans aucun doute un élément de radicalisme initial dans le geste audacieux par lequel Pythagore de Samos a avancé une métaphysique végétarienne condamnant toute forme de tuerie.

1. En anglais dans le texte.

2. En anglais dans le texte.

Le philosophe a ainsi élevé les animaux herbivores au rang de modèles, valables pour l'humanité dans son ensemble, en condamnant les membres génériques qui sont pour la communauté humaine ce que sont les animaux prédateurs pour leurs congénères. Étant donné qu'il ne peut y avoir, semble-t-il, plusieurs natures humaines existant les unes à côté des autres, mais seulement une seule et véritable nature humaine et une fausse, il faut supposer que l'existence de mangeurs de viande procède d'une corruption ultérieure. Les mangeurs de viande n'émergent pas de la nature originelle, mais de son amollissement (*Verweichlicung*), d'une perte de sens (*Unsin*) et d'une dégénérescence (*Entartung*).

Fort opportunément, Ovide fait déclarer à son Pythagore : « Le premier, quel qu'il soit, qui, donnant un exemple funeste, convoita la nourriture des lions et engloutit de la chair dans son ventre avide, celui-là ouvrit le chemin du crime³ ». Le premier défenseur de la cause animale se devait par conséquent d'être aussi bien le premier défenseur de la nature en lutte contre son déclin.

Les critères originaires de la solidarité entre les hommes et les animaux, qui fondent l'obligation morale de régler sur la base de normes nos rapports aux animaux, résident pour Pythagore dans le fait que nous partageons avec eux la même âme et la même capacité à suivre un régime végétarien (l'existence de prédateurs dans la nature elle-même – fait en soi assez embarrassant – est purement et simplement passée sous silence). L'argument faisant valoir que les animaux et les hommes partagent la même âme vise à intégrer le monde animal dans une communauté élargie des êtres vivants, de sorte à attribuer à toute consommation carnée la structure d'un acte de cannibalisme. Celui qui mange des animaux, tout particulièrement des animaux domestiques, dévore ses propres compagnons, et il enfonce ainsi l'interdiction du cannibalisme sur laquelle reposent, au même titre que le tabou de l'inceste, toutes les civilisations. Le plaidoyer pythagoricien montre de quelles illusions aime à se bercer celui qui s'apprête à sacrifier rituellement des animaux en se convaincant que les dieux se délectent du sang qui coule sur les autels et hument avec satisfaction l'odeur de la chair cuite. Or, ce que les dieux ont en horreur devrait être plus abominable encore aux êtres humains : « Arrêtez, je vous en supplie, écoutez mes avis ; quand vous donnerez en pâture à votre palais

3. Ovide, *Métamorphoses*, XV, 103-105, trad. fr. G. Lafaye, Paris, Folio, 1992, p. 483.

les membres des bœufs égorgés, sachez bien, comprenez, que vous mangez vos cultivateurs! »⁴ (140-143).

Avec la critique dans l'Antiquité du sacrifice rituel débute l'histoire de la résistance contre cette faim tirant prétexte de la soif des dieux pour mieux se donner libre cours. Dès lors, la représentation (*Stellvertretung*) sera le paradigme d'une critique qui ne plaide pas seulement pour sa propre cause. Objecter contre l'alimentation carnée, c'est aussi bien militer en faveur d'une existence intacte des animaux, c'est défendre la noble intuition selon laquelle le sens de l'intégrité transcende l'appétit.

Demi-monde

Bien que la tentative pythagoricienne visant à intégrer les animaux dans la communauté des êtres doués d'une âme et à les placer sous la protection du tabou du cannibalisme ait échoué au sein de la tradition européenne, elle a au moins eu le mérite d'ouvrir une série de tentatives visant à établir sur des fondements plus profonds la proximité ontologique de l'homme et de l'animal. Ainsi l'animal est-il devenu, dans le cadre de la métaphysique platonico-chrétienne, le camarade de l'homme au sein de la création, son *compagnon de route*⁵ en cette vallée de larmes. Ceci ne vaut pas seulement des animaux qui, à la faveur de la domestication, sont devenus les plus proches compagnons des hommes; c'est bien plutôt le règne animal tout entier qui a été inclus dans cette proximité caractéristique, pour autant que, du fait de sa constitution, il atteste de sa parenté corporelle avec l'homme. La tradition n'a pas seulement défini l'homme comme *animal rationale*, mais elle a aussi reconnu la communauté de constitution charnelle entre l'homme et l'animal – en ajoutant toutefois ce codicille important, et peut-être fatal, que l'homme, parce qu'il est doué de raison (*ratio*), ou, devrait-on dire, d'une âme spirituelle (*Geistseele*) s'élève au-dessus de la condition animale tout en lui demeurant assujetti. Tandis que les animaux sont, métaphysiquement parlant, ceux qui ne sont rien-de-plus-que-mortels (*Nichts-als-Sterblichen*), les hommes mortels participent en même temps d'une substance immortelle. À cet égard, les animaux apparaissent encore plus directement concernés par la formule de l'« être-en-direction-de-la-mort » que ne sont les êtres hommes existants, même s'ils ne savent rien de leur direction vers la

4. Ovide, *Métamorphoses*, XV, 140-143, trad. fr. G. Lafaye, Paris, Folio, 1992, p. 484.

5. En français dans le texte.

mort. Sans doute l'homme est-il dans le monde à la façon de celui qui connaît le secret de l'animal : il a acquis la compréhension de la condition mortelle de tout ce qui vit, et il peut embrasser du regard ses compagnons mortels qui, à sa différence, semblent ne rien savoir de ce qui les attend. Mais cette ignorance n'est pas l'indice d'une quelconque déficience, elle est liée à un indépassable ancrage dans l'être, que manifestent stoïquement les animaux les plus évolués par leur *savoir mourir*⁶, tandis que les animaux les moins évolués rencontrent leur fin à la façon d'un accident qui ne jette aucune ombre sur leur existence.

L'homme a payé sa prescience d'une instabilité ontologique, qui le rend à la fois inférieur et supérieur à l'animal. C'est de l'infériorité de l'homme par rapport à l'animal que prend acte la tradition en recommandant, comme le font de nombreuses cultures, que certains animaux soient adorés tels des dieux – comme si leur mission était de représenter l'homme, dans sa faiblesse, devant l'Éternel. C'est en voyant l'animal souffrant en silence représenter devant l'Éternel la faiblesse, qu'en retour l'homme peut incidemment entendre l'appel à représenter les animaux devant la communauté des hommes.

La plus importante ébauche d'une théorie moderne de la différence et de la parenté entre l'homme et l'animal se trouve dans les notes de philosophie naturelle que Heidegger a consignées en vue d'un cours délivré à Fribourg au cours de l'hiver 1929-1930 sous le titre de *Concepts fondamentaux de la métaphysique*. Ici le pouvoir-être-dans-le-monde des êtres détermine le critère de leur rang ontologique.

Ce qui est le plus fermé au monde – à savoir, les pierres, lesquelles sont, selon Heidegger, « sans monde » parce qu'elles n'ont absolument aucun accès à ce parmi quoi elles se trouvent – occupe par là même la position la plus basse dans cette échelle d'ek-stase, tandis que l'homme – en tant qu'il est celui qui est le plus pleinement ouvert-au-monde – est l'être qui se tient constamment exposé au risque du monde (*Weltgefahr*), en raison de son caractère de « configurateur de monde » qui le situe à la limite supérieure dans la clairière de l'Être. De ce point de vue, l'on pourrait dire que Dieu lui-même est plus proche des pierres qu'Il ne l'est des êtres humains, parce que le surplomb d'où il contemple le monde le rend plus semblable à l'absence de monde minérale qu'à l'exposition humaine au fond sans

6. En français dans le texte.

fond des circonstances globales (*den abgründigen Gesamtumstand*) que l'on appelle le monde.

Au sein de cette échelle d'ouverture progressive au monde, l'animal occupe une position médiane: il est assurément sensible au monde qui l'entoure, tendu vers l'extérieur, capable de souffrir, doué d'un métabolisme, ouvert à ses congénères. Cet état de fait n'a jamais été méconnu, comme l'atteste la discussion classique sur l'âme de bêtes, même si cette dernière a conclu à l'absence de preuve sur ce sujet. L'ouverture des animaux s'accompagne toujours d'un accaparement (*Bennommenheit*): l'animal ne se meut pas en tant que tel dans un espace illimité, dans le cosmos ou dans l'univers, mais plutôt au sein d'un milieu environnant (*Umgebung*), d'un cercle environnant (*Umringung*), auquel la biologie moderne renvoie justement sous le nom de monde environnant (*Umwelt*) – *environnement*⁷. L'alentour au sein duquel vivent ces êtres-au-milieu-de que sont les animaux, qui ne saisissent pas à ciel ouvert le monde en tant que tel, caractérise la position moyenne qu'ils occupent sur l'échelle de l'ek-stase. Telle est la raison pour laquelle la saisie empathique par l'homme de la condition animale (*tierische Sosein*) est en son fond empreinte de tristesse – comme si les hommes, en se mettant à l'écoute de leur propre condition animale, comprenaient la tension constitutive de l'existence animale bien mieux que les animaux eux-mêmes ne pourraient le faire.

Heidegger, pour désigner l'accaparement de l'animal qui, à travers un circuit de réflexes et de stimuli, est lié à un environnement borné, a suggéré le terme de « pauvreté en monde » – terme qui devrait être strictement réservé aux animaux et qui, pourtant, jette de toute évidence un pont entre la condition animale et la condition humaine. Pauvreté en monde: le mot lui-même, en vertu de sa propre logique, évoque la possibilité de venir en aide aux pauvres en les représentant dans leur déficience essentielle. Si le monde animal est sur le chemin de la parole sans arriver jamais à destination, alors les « êtres vivants doués de parole » peuvent faire usage de leur privilège pour protéger les membres silencieux de la famille animale contre l'exploitation de leur pauvreté. Mais l'histoire des classes animales ne montre-t-elle pas aussi que les riches vivent aux dépens des pauvres, et les pauvres au détriment des plus pauvres?

7. En anglais dans le texte.

Animaux choisis

Une légende indienne raconte l'histoire d'un maître qui apprend que l'un de ses élèves est mort des suites d'une morsure de serpent. Après un moment de réflexion, il répondit : « Cet homme n'a pas dû embrasser le monde du serpent d'un amour indivisé ». Ces histoires témoignent de la capacité du milieu monastique à mettre pratiquement en œuvre une métaphysique de l'unité de toutes choses, allant jusqu'à l'inclusion cosmique de tous les êtres. Il en va dans ces écoles de la coexistence illimitée, surmontant l'amour préférentiel et l'empathie ciblée, en vue de s'initier à une forme surhumaine de solidarité inter-animale. Mais les mystiques monistes sont demeurés dans l'histoire des fleurs plutôt rares et fragiles sur le tronc massif des principales cultures. La vérité est que l'amour des hommes pour les animaux est un amour conditionnel et sélectif, lequel a certes dépassé le stade de l'attachement infantile et exprime bien plus qu'une simple affectivité débordante. À l'instar de l'argent et de l'attention, la sympathie est une ressource rare pour la dépense de laquelle le hasard et le caprice jouent un rôle essentiel. Un tel amour retient toujours en soi les traits d'un geste féodal. Il n'est pas étonnant que pour cet amour aussi, une révision s'imposa au commencement de la période moderne. Ce n'est pas sans raison si les modernes défenseurs des animaux ont été tentés de modifier leur argumentaire en faveur du monde animal, en se prévalant, non plus de la sympathie que les animaux inspirent, mais de la reconnaissance à laquelle ils ont droit, afin de ne plus avoir à compter sur la contingence de sentiments rares. Une telle modification stratégique était inévitable à une époque où la production et l'exploitation des êtres vivants s'effectuent désormais à une échelle industrielle. Dans de telles conditions, seul le droit, et non plus seulement les sentiments d'empathie, peut garantir une forme de protection aux êtres vivants pris dans le processus de marchandisation. De nos jours, même les animaux les plus évolués se voient concernés par le régime de légalisation des conditions modernes d'existence, comme si la démocratie de masse des temps modernes jetait ses lumières et ses ombres jusque dans le règne animal.

Mais ne retrouvons-nous pas, parmi les animaux d'aujourd'hui, les distinctions du riche et du bienheureux, du beau et du privilégié ? Il semble bien que certaines espèces et races d'animaux domestiques aient pour ainsi dire décroché le gros lot dans le processus de la civilisation. Cette remarque vaut particulièrement dans le cas des chevaux, dont

la souffrance multiséculaire n'a longtemps obtenu aucun écho, avant de trouver soudainement un terme. L'animal, qui avait été exploité pendant des millénaires comme machine de guerre ou comme machine à énergie motrice, est apparu au cours de la révolution industrielle sous les mêmes traits sous lesquels de nombreux socialistes de la première heure avaient prophétisé la venue d'une nouvelle humanité : à savoir sous les traits d'un être émancipé de toute aliénation, libre de pouvoir se consacrer, dans une posture post-métaphysique, à ce qu'il reste à faire quand tout le reste a été accompli.

En fait, la grande majorité des chevaux d'aujourd'hui sont des retraités bienheureux, et même si certains marchent encore en rond dans des foires, tandis que d'autres participent à des courses dans des hippodromes comme aux pires heures de l'histoire, la plupart des chevaux en Occident ont été soustraits à ces servitudes et libérés dans la post-histoire. Il est réconfortant de penser que pour une espèce animale au moins les promesses de la philosophie de l'histoire auront été tenues.

Traduit de l'allemand par Hicham-Stéphane Afeissa.