



HAL
open science

Le sacrifice symbolique aura-t-il raison du sacrifice réel ?

Florence Burgat

► **To cite this version:**

Florence Burgat. Le sacrifice symbolique aura-t-il raison du sacrifice réel? : Hypothèse structuraliste concernant le rôle des substituts carnés et lactés. INRAE Sciences Sociales, 2021, 2-3/2021, pp.1-6. hal-03612293

HAL Id: hal-03612293

<https://hal.inrae.fr/hal-03612293>

Submitted on 17 Mar 2022

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.

Le sacrifice symbolique aura-t-il raison du sacrifice réel ?

Hypothèse structuraliste concernant le rôle des substituts carnés et lactés

Florence Burgat

UMR IRISSE, INRAE, CNRS, Université Paris-Dauphine
et ENS Archives Husserl, Paris, France
florence.burgat@ens.fr

Ce sera, à n'en pas douter, contrainte et forcée par le contexte actuel (écologie, pression démographique), peut-être même à son insu, que l'humanité passera probablement à un régime végétal, non par choix moral. Le carnivorisme exprime un désir, il ne répond plus depuis longtemps, à un besoin ; c'est pourquoi il suscite une interrogation d'anthropologie philosophique (Burgat, 2017). Aussi l'institutionnalisation de l'option carnivore n'est-elle alimentaire et culinaire que de manière seconde ; si les aspects nutritionnels et les explications de type matérialiste, d'une part, et les perspectives culturelles et idéalistes, d'autre part, ont capté la quasi-totalité des analyses, c'est parce que le champ de l'alimentation carnée est d'emblée cantonné à une sphère de pratiques et de représentations où l'animal n'est bon à penser que comme bon à manger.

Les ressources de la structure

Selon notre hypothèse, un passage du sacrifice réel au sacrifice symbolique pourrait avoir lieu selon des modalités qui échapperont en partie à la conscience des êtres humains. La dimension sacrificielle (la mise à mort) serait, dans une certaine mesure, maintenue. Nous prendrons au sérieux l'existence de ce que Jacques Derrida nomme une « structure sacrificielle ». Or, par définition, une structure est indépassable pour des raisons que Claude Lévi-Strauss a précisées. La structure définit la trame sous-jacente aux faits qui se déroulent dans la réalité. C'est pourquoi « *le fait de la structure est premier* » (Lévi-Strauss, 1971, p. 561). Cette structure est donnée : elle se déduit de l'état des choses, elle ne s'impose pas d'emblée à l'esprit. La place nous manque pour faire un exposé sur la notion de structure et le courant structuraliste, et nous sommes forcée d'en supposer chez le lecteur une certaine connaissance.

L'hypothèse proposée ici s'appuie sur un sens rigoureusement structuraliste de la notion de structure : elle est un fait en-deçà duquel la pensée ne peut pas aller et, si sa forme est fixe, son contenu ne l'est pas, pour autant que les rapports entre les éléments qui la composent sont maintenus. Ce dernier aspect est fondamental. La structure se caractérise par les trois traits suivants : le tout représente plus que la somme des parties ; prises de manière indépendante, celles-ci n'ont pas de réalité ; l'interdépendance des parties constitue le fait dominant de la structure. La valeur d'un élément (ou d'une partie) dépend de sa place et de sa fonction dans un ensemble. Cela implique que le changement de place d'un élément modifie l'ensemble mais que, en revanche, le remplacement des éléments initiaux par d'autres éléments ne porte pas atteinte à la forme, *pour autant que le système des rapports est conservé*. La métaphore de la mélodie illustre classiquement la notion de structure. Jouée sur plusieurs tons la mélodie demeure reconnaissable, et les notes (unités élémentaires) n'existent

que par la relation qui les unit les unes aux autres : « On peut la transcrire dans un ton différent, la convertir du majeur en mineur ou inversement, agir sur les paramètres qui transformeront son rythme, son timbre, sa charge émotive, les écarts relatifs entre les notes consécutives, etc. » ; et même si une oreille peu exercée ne la reconnaît pas, il s'agit pourtant de la même « forme mélodique » (*Ibid.* p. 577).

La structure est à penser comme une « matrice » (ou une « superstructure », qui se trouve au plan le plus fondamental) qui engendre d'autres structures. Toutes relèvent « d'un même ensemble, sans devoir rester identiques » (*Ibid.*, p. 561). La structure se nourrit de permutations et de substitutions, de modifications de contenus qui n'affectent pas la trame qui les ordonne : un système de rapports. C'est là l'originalité et la force de la notion de structure, dont nous allons exploiter la fécondité.

Notre hypothèse est fondée sur les possibilités de liberté caractéristique de la structure, et grâce à laquelle le principe d'équivalence entre l'offrande végétale et l'offrande sanglante, décelé au cœur du système sacrificiel par plusieurs anthropologues, pourrait jouer ici un rôle aussi inattendu que décisif.

Manger les animaux : du besoin au désir

Notre réflexion sur le devenir de l'humanité carnivore ne se fonde pas sur des éléments d'ordre écologique ou économique. La perspective de la végétalisation de l'alimentation surgit cependant au moment où, dans les élevages toujours plus intensifs, les animaux eux-mêmes sont devenus des problèmes : ils ne sont pas les parfaites machines à produire que décrivent les manuels de zootechnie. Fragilisés par la sélection génétique dont ils sont issus, ils ne demeurent en vie, durant les quelques semaines ou mois que le système leur accorde, que grâce à une lourde pharmacopée. Quoique confinés, les animaux, trop nombreux, polluent. Suggérée par les désordres qu'il engendre et par l'aberration qu'il constitue à bien des égards, la fin de l'élevage se profile, encore que son règne s'étende, mais pour combien de temps encore ?

La question qui surgit est la suivante : à quoi tenons-nous tant dans le maintien de la manducation de la chair animale et qui serait mis en péril avec son terme ? Car, s'il est aisé de comprendre que ceux qui vivent de la production de viande, de laitages, de poissons et de leurs activités dérivées soient en guerre contre les mouvements pour les droits des animaux, il l'est moins venant d'un ensemble beaucoup plus large de personnes, dont certaines sont, qui plus est, sincèrement soucieuses de la condition animale.

Plusieurs motivations cohabitent au cœur de la justification de l'alimentation carnée. Elles ne prennent pas place au même niveau de profondeur et s'allient à des stratégies individuelles et collectives (Gibert, 2015). À l'heure où elle ne répond plus du tout à une nécessité vitale (ce qu'elle a pu être ponctuellement ici ou là), la manducation des animaux affirme et réitère de manière virtuellement infinie la séparation radicale entre « l'humanité et l'animalité », une séparation que seule la manducation réalise absolument. Mastiquer, digérer, mais aussi rejeter sous forme d'excréments, c'est anéantir de façon singulière. Ainsi le carnivorisme normaliserait-il d'abord un certain type de rapport aux animaux : ils sont ceux que nous mangeons.

Le principe d'équivalence dans le système sacrificiel

Le principe d'équivalence, qui rend possible la substitution d'une offrande végétale à une victime de chair et de sang a été mis au jour par les anthropologues. Caractéristique du système sacrificiel, ce principe permet de substituer un végétal (ou des céréales pâtissées) à un

animal *sans porter atteinte à l'efficacité du sacrifice*. Cette équivalence est strictement épistémologique : il ne s'agit pas d'épargner une vie ; il ne s'agit pas d'un acte moral.

Cette équivalence permet de dissocier, *théoriquement et pratiquement*, sacrifice et meurtre. Pourquoi tuer ? La question se pose clairement lorsqu'il s'agit d'offrandes qui sont détruites (par exemple, brûlées), et qui ne font par conséquent l'objet d'aucune récupération. Mais, la plupart du temps, ce sont des animaux appartenant au répertoire des espèces consommées qui sont choisis, de sorte qu'il est difficile de faire le partage entre les sacrifices oblatoires et les sacrifices alimentaires. Selon Théophraste, dont les thèses sont rapportées par Porphyre, le sacrifice était à l'origine et par essence non meurtrier ; c'est sous l'effet d'une perversion qu'il le serait devenu. Nous découvrons alors que l'offrande végétale peut être soit un équivalent épistémologique de l'animal, soit la mise en œuvre d'une prescription morale qui remet le sacrifice dans le droit chemin, à en croire Théophraste. La formule védique « sacrifier n'est pas tuer » se donnerait alors à entendre tout autrement que comme l'idéalisation du meurtre ; elle affirmerait que le sacrifice ne doit jamais être un meurtre, que cela ne se peut pas. Il existe donc deux figures de la substitution, mais c'est sur l'équivalence épistémologique que nous étayons notre démonstration.

En voici quelques exemples remarquables.

Commençons par le cas Nuer (Afrique), où un concombre vaut un bœuf. *C'est faute de disposer d'un bœuf*, et non dans l'optique de refuser la violence sacrificielle, qu'est utilisé ce légume.

« Quand un concombre tient lieu de victime sacrifiée, les Nuer en parlent comme si c'était un bœuf, et, en s'exprimant de la sorte, ils vont un peu au-delà de la simple affirmation que le concombre remplace le bœuf. Bien sûr, ils ne prétendent pas que les concombres sont des bœufs, et quand ils se réfèrent comme à un bœuf à tel concombre particulier en situation d'être sacrifié, ils disent seulement qu'il est assimilable à un bœuf dans ce contexte particulier [...] La ressemblance est conceptuelle, non perceptuelle ; le "est" se fonde sur une analogie qualitative qui n'implique pas l'expression d'une symétrie : un concombre est un bœuf, mais un bœuf n'est pas un concombre. » (Evans-Pritchard, 1956, p. 128. Cité par Lévi-Strauss, 1962, p. 268).

On décide que telle chose en vaut une autre. On fait délibérément *comme si*, on joue à croire ; et l'on croit, selon une attitude commandée par le sacrifice. On prend un concombre faute de bœuf et l'on pose que, le temps du sacrifice une chose en vaut une autre. Dans le système sacrificiel, les victimes ne valent pas par elles-mêmes, mais sont toujours déjà et arbitrairement chargées des significations dictées par le contexte du sacrifice. Toujours en Afrique, Bernard Masquelier (1994, p.21) note que « l'offrande de produits végétaux et de libations peut parfois suffire », alors que c'est la mise à mort d'un animal domestique qui est le plus souvent effectuée. Le sacrifice a cependant bien lieu et n'est pas jugé moindre par les acteurs ou les spectateurs. En Chine ancienne, des fruits et des légumes sont offerts en lieu et place d'une victime animale (Lagerwey, 1994) ; en Egypte ancienne, des gâteaux ressemblant aux animaux habituellement sacrifiés sont réduits en miettes et mangés (te Velde, 2007, p. 128) ; en Inde ancienne, une victime humaine pouvait être substituée à une autre (*vicarious sacrifice*, Parpola, 2007, p.165)¹. Le principe de substitution n'est en rien animé par un souci moral, comme ce dernier cas l'indique bien ; l'atténuation de la violence effective n'est pas au fondement de ce principe.

¹ L'auteur s'appuie sur les recherches de H. H. Wilson (« On the Sacrifice of Human Beings as an Element of the Ancient Religion of India », *Journal Royal of Asiatic Society*, 13 (1852), p. 96-107), confirmées par le sanskritiste Max Müller.

Quelques mots sur les sacrifices à Rome en l'honneur de *Dea Dia*. Certains d'entre eux sont composés de gâteaux, de galettes et de pâtisseries offerts aux déesses, mais une truie pleine est tuée pour la Terre mère. John Scheid (2005, p. 101) relève entre ces sacrifices un principe d'équivalence : la conformité analogique clairement décelable entre la séquence des sacrifices non sanglants et celle des sacrifices sanglants « prouve » que les uns sont « l'équivalent » des autres. Ces sacrifices appartiennent à la même séquence rituelle, sont accompagnés des mêmes prières, le vocabulaire qui les décrit est le même. Pareillement, lors de l'offrande diurne à Apollon et à Diane de ces mêmes pâtisseries, la prière est identique à celle qui est récitée pour l'immolation des victimes animales. « En tout cas, même si l'on ne comprend pas pourquoi les *Ilithyies* [déesses de l'enfantement], pendant les rites nocturnes, ou Apollon ou Diane, pendant les sacrifices diurnes, recevaient des sacrifices de pâtisseries plutôt que des victimes animales, le contexte met en garde contre une trop forte opposition entre sacrifices sanglants et sacrifices non sanglants. On peut même poser le principe que les gâteaux étaient sacrifiés dans les mêmes conditions que les animaux. » (Scheid, 2005, *op.cit.*). John Scheid ou Marcel Détienne (1970, p. 152) mentionnent d'autres cas où le sacrifice végétal équivaut au sacrifice sanglant (Detienne, 1970, p. 134).

Faut-il que le principe d'équivalence soit inhérent au système sacrificiel pour le rencontrer chez les Aztèques, société où les sacrifices humains et animaux furent perpétrés dans des proportions et selon une cruauté inégalées. Au seizième mois selon le calendrier aztèque, avait lieu un sacrifice « symbolique » des nains protecteurs des montagnes, les *tepicototot*, façonnés en pâte d'amarante, « selon un rituel qui démarquait très exactement le rite sanglant », nous apprend Christian Duverger (1979, p.107). Ce n'est pas le seul cas de sacrifices appliqués à des « victimes symboliques pourtant considérées par les Aztèques comme de véritables victimes vivantes » (*Ibid.* p. 179) ; au cours de la fête du dieu *Uitzilopochtli*, une effigie en pâte d'amarante figurant le dieu guerrier était mise à mort d'un coup de dard dans le cœur, ce à la suite de quoi les participants mangeaient un morceau du dieu (*Ibid.* p. 206). Au cours d'une autre fête (*Atemoztli*) où il est rendu hommage aux montagnes par les gens du peuple, des figurines représentant ces éléments de la nature sont confectionnées de cette même pâte, habillées de papier par les prêtres qui, le lendemain, plongeaient un couteau dans les entrailles de ces montagnes, leur arrachaient le cœur et les décapitaient (*Ibid.* p. 180). Est donc reproduite avec précision la violence meurtrière sur une matière inerte ; le principe de substitution fonctionne à plein régime.

Découvrir, à des époques et dans des aires géographiques et culturelles si diverses, que les gâteaux étaient *sacrifiés* dans les mêmes conditions que les animaux valide le principe d'équivalence et accrédite l'idée que si ce n'est pas dans la mise à mort que tient le sacrifice, il peut donc alors ne *pas* être sanglant, *sinon symboliquement*. La substitution symbolique n'est pas peu de chose.

L'hypothèse d'une structure sacrificielle et d'un sujet carnivore

Des pistes de recherche sur l'archéologie du sujet carnivore occupent un article de Jacques Derrida, dans lequel il s'interroge sur l'existence du dispositif conceptuel suffisamment puissant pour innocenter *par avance* toute mise à mort des animaux. Ce dispositif, c'est la « structure sacrificielle », et le concept de « sujet » dont il est indissociable. L'examen révèle que ce sujet ne peut qu'être carnivore : il est produit par la structure, « fait premier ».

« Je ne sais pas si "structure sacrificielle" est l'expression la plus juste, écrit Derrida. Il s'agit en tout cas de reconnaître une place laissée libre,

dans la structure même de ces discours qui sont aussi des "cultures", pour une mise à mort non criminelle : avec ingestion, incorporation ou introjection du cadavre » (Derrida, 1989, p.107). Sont instaurées du même coup « l'autorisation et la justification de la mise à mort, de la mise à mort comme dénégation du meurtre » (*Ibid.* p.110). Parce qu'elle est d'emblée jugée non criminelle, cette mise à mort est *ipso facto* autorisée et justifiée ; la « viande » en est exemplairement le produit. La notion pythagoricienne, puis plutarquienne, de « meurtre alimentaire » agace certaines personnes, précisément parce que, dans la structure sacrificielle, la viande est tautologiquement de la viande – elle ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même – et non le résultat d'un meurtre.

Comment sortir du meurtre alimentaire, alors que l'on ne se débarrasse pas d'une structure, mais que celle-ci permet, rappelons-le, de remplacer des éléments initiaux par d'autres éléments, *pour autant que le système des rapports est conservé* ? Qu'est-ce qui pourrait prendre la place de la viande dans la structure sacrificielle ? En quoi le végétarisme pourrait-il répondre à cette possibilité ? Derrida estime que le végétarisme demeurerait *symboliquement* lié au sacrifice, comme si cet ancrage dans le « meurtre alimentaire » ne disparaissait pas dans l'imaginaire, même lorsqu'un individu a décidé de renoncer *effectivement* au sacrifice sanglant. (Sorgeons, *mutatis mutandis*, à la communion chrétienne où le croyant mange une hostie, fine tranche de pain, tandis que le prêtre la dépose dans sa bouche en prononçant ces mots « le corps du Christ ». Laissant de côté la croyance dans la transsubstantiation, retenons que ce disque blanc prend, dans le rituel, la place du corps du Christ. Du reste, *hostia*, en latin désignait la « victime expiatoire » et chez les Hébreux, la victime offerte en sacrifice.) Mais le végétarisme, quelles que soient ses possibles attaches symboliques au carnivorisme (des *steacks* végétaux, par exemple), instaure *de fait* un nouveau rapport, dans le réel, au sacrifice sanglant.

Quand le sacrifice symbolique prend la place du sacrifice réel grâce au principe d'équivalence

Y aurait-il lieu de faire peu de cas du gain réalisé dans le passage du réel au symbolique quand il s'agit de se débarrasser de la mise à mort réelle ? En quel sens se méfier, s'il faut s'en méfier, de la persistance de substituts équivalents à la chose carnée ? Est-il possible de se débarrasser sans reste d'une structure, si nous avons bien affaire à une structure ? Cela serait bien le cas si, « les cultures non anthropophagiques pratiquent une *anthropophagie symbolique* » (Derrida, 1989, p.109) et s'il « ne suffit pas de s'interdire de manger de la viande pour devenir non carnivore. Le processus carnivore inconscient a beaucoup d'autres ressources, et je ne crois pas à l'existence du non-carnivore en général [...] les "végétariens" peuvent aussi incorporer, comme tout le monde, et *symboliquement*, du vivant, de la chair et du sang – d'homme ou de Dieu. » (Derrida, 2000, p.106). Le carnivorisme persisterait, quoi qu'il en soit, sous d'autres formes.

Loin d'invalider toute perspective de sortie du carnivorisme réel, - ne croire ni « au "végétarisme" absolu, ni à la pureté éthique de ses intentions, ni même qu'il soit tenable en toute rigueur, sans compromis ni substitution symbolique », et penser qu'un « certain cannibalisme reste indépassable » (Derrida, 2000, p.113) - le sacrifice symbolique ne constitue-t-il pas la façon la plus plausible car la moins coûteuse sur le plan du renoncement au désir, d'envisager une mutation ?

La question est donc bien celle-ci : faut-il se débarrasser du sacrifice symbolique car il maintient quelque chose de la structure sacrificielle, fût-ce sur un mode déplacé ? ou faut-il considérer qu'étant donné qu'il est impossible de sortir vraiment de cette structure, l'on doit tenter de s'engager vers des formes de sacrifice exclusivement symboliques ?

Nous avons vu que, selon un principe d'équivalence, la substitution d'une victime de chair et de sang à une offrande végétale était un trait caractéristique du système sacrificiel, et que, grâce à lui, il s'avère possible d'opérer une substitution sans porter atteinte à l'efficacité du sacrifice, c'est-à-dire à la croyance collective qu'il produit. L'on ne prend pas grand risque à extrapoler le dispositif des sacrifices sanglants, omniprésents dans les sociétés et les cultures, à la structure sacrificielle dans laquelle nous vivons encore aujourd'hui.

Six aspects au moins, en partie récapitulatifs des analyses précédentes, sont imbriqués dans notre question.

– Premièrement, l'alimentation carnée relève par excellence de la structure sacrificielle au sens de la place laissée libre pour une mise à mort non criminelle.

– Deuxièmement, l'institution de l'alimentation carnée révèle le désir d'une relation meurtrière d'un type particulier, que la répulsion inspirée par le cannibalisme met en lumière. La banalité de notre alimentation zoo-carnée normalise cette relation pour en faire quelque chose qui va de soi ; cette normalisation est consubstantielle à son institution.

– Troisièmement, les membres des sociétés (industrielles en tout cas) ont partiellement « oublié » que la viande qu'ils mangent provient d'un animal, qui n'est né que par la volonté de l'intervention humaine, a été engraisé et tué à cette fin. Manger *de la viande* tend à effacer cette réalité. La viande comme *chair générique manducable* ne dit pas la vérité sur ce qu'elle est.

– Quatrièmement, cet oubli – méconnaissance construite et entretenue par l'ensemble des filières commercialement impliquées dans cette production – contribuera (pensons-nous) à faire fonctionner le principe d'équivalence. La liberté propre à la structure est d'une certaine manière déjà à l'œuvre. En effet, si ce sont bien encore des animaux qui sont mangés, mais que nous l'avons partiellement oublié ou ne le savons que d'un savoir qui ne se sait pas vraiment, alors le devenir de la structure est en route. Si la substitution du concombre au bœuf, ou de la figurine en pâte d'amarante à l'être humain, est parfaitement assumée par les officiants et par les observateurs du sacrifice, c'est par une sorte de même duperie consentie par tous, *mutatis mutandis*, de croyance conçue et entretenue par le marketing – n'a-t-il pas forgé l'idée de l'animal consentant à sa mise à mort ? et n'en sommes-nous pas satisfait ? – que la substitution de viandes non issues de la boucherie aux viandes de boucherie se fera.

– Cinquièmement, si, comme les sondages d'opinion effectués à propos de la viande cultivée le révèlent, une partie des carnivores disent qu'ils refuseront de manger de la viande ne provenant pas d'un animal élevé et mis à mort à cette fin, il faut y voir une résistance équivalente en force à celle qu'expriment une autre partie des carnivores qui veulent manger de la viande sans pourtant savoir ni vouloir participer à la mise à mort des animaux, et qui, finalement, les mangent quand même...

– Sixièmement, si grâce au principe d'équivalence, des viandes de substitution prennent peu à peu la place des viandes de boucherie *sans rien changer aux relations au sein de la structure*, faut-il envisager différemment le cas des viandes et des fromages végétaux, auxquels leurs créateurs s'efforcent de donner le goût, la texture et l'odeur de telle viande, tel fromage, tel poisson, et qui sont nommés par les termes de l'alimentation carnée ordinaire, du cas des viandes qui seront véritablement de la viande (du tissu musculaire), mais ayant poussé en laboratoire ? Les promoteurs de la viande cultivée voient en elle une viande dont la production n'aurait nécessité la mort d'aucun animal, non polluante (« clean meat »), non chargée d'antibiotiques, peu grasse, préservant le plaisir humain de manger de la viande, qui

est « quelque chose que nous avons appris à apprécier même si nous pouvons nous en passer » (Hopkins et Dacey, 2008, p. 585).

Objections et réponses

Pourtant les objections à son encontre mises en évidence par des enquêtes d'opinion ne manquent pas.

1) *Cette viande n'est pas naturelle*. Quoique les animaux d'élevage soient saturés de substances chimiques, notamment d'antibiotiques, qu'ils soient issus de l'insémination artificielle, qu'ils appartiennent à des races façonnées par la sélection génétique qui les « spécialise », etc., l'élevage continue d'évoquer la « nature », image à laquelle le laboratoire ne peut bien évidemment prétendre. Comprise dans cette objection, se tient probablement aussi l'idée de naturalité de l'alimentation carnée.

2) *Cette viande inspire du dégoût*. Le dégoût est un sentiment difficile à caractériser, mêlant le physique et le moral. En l'occurrence, il donne en creux, crédit à l'élevage, qui serait la façon non dégoûtante d'obtenir de la viande. Ce dégoût pour la viande cultivée témoigne d'une méconnaissance de l'état des animaux au terme de leur engraissement et de leur parcours de production (os brisés, le plumage clairsemé, ecchymoses, boiteries, mammites, ..., pathologies inhérentes à l'élevage industriel²). Ni l'abattage, ni le dépeçage ne seraient dégoûtants. Spontanément exprimé, ce sentiment de dégoût apparaît, à l'examen, inapproprié à la viande cultivée.

3) *Cette viande fait peur*. La notion de « viande de Frankenstein » apparaît dans la littérature. Fruit d'opérations diverses aboutissant à une réalité inédite, et en vérité assez difficile à penser, cette matière vivante cependant non engendrée et non individualisée poussant dans une boîte de pétri ou dans une cuve ne pourrait-elle devenir, qui sait, géante, s'autonomiser, se comporter de façon imprévue ? Le terme « *carniculture* » (Hopkins et Dacey, 2008, p. 582) remplace alors avantageusement ceux qui ont été jusqu'à présent forgés pour qualifier cette viande : la référence à la culture, qui évoque la vie végétale, est de nature à apaiser ces angoisses. Le choix des termes ne saurait être sous-estimé : voudra-t-on la donner, sur les étals, pour de la viande qui se fondera avec les viandes de boucherie (qui ne disparaîtront pas d'un coup), quoique discrètement étiquetée comme n'en étant pas ? ou voudra-t-on au contraire souligner son caractère singulier ? Car il existe au moins deux sortes de carnivores : ceux qui veulent clairement manger des animaux et ceux que cette idée gêne, mais qui ne veulent pas pour autant renoncer au goût de la viande ni au pacte que la nourriture carnée scelle dans une société.

4) *Cette viande ne garantit pas absolument du cannibalisme*. En effet, comment connaître l'origine des premières cellules utilisées ? Et si le chercheur, convaincu d'un meilleur résultat avec des cellules humaines, avait tenté l'expérience à partir de ses propres cellules ? On le voit, cette viande fait rêver les uns, cauchemarder les autres.

Hopkins et Dacey font le pari que ce qu'ils appellent « viande végétarienne » – entendons ici de la « vraie viande » et non son imitation végétale (qu'il n'est du coup peut-être pas judicieux de qualifier de « végétarienne ») – pourra à la fois « sauver les animaux et satisfaire les carnivores » ; car tel serait le défi à relever. Les auteurs s'appuient sur le fait que tous les carnivores ne s'équivalent pas, pour s'intéresser en particulier aux « carnivores qui ne sont pas à l'aise de l'être » et qui « espèrent vaguement qu'ils pourraient être végétariens » (*Ibid.*

2 On se reportera à l'ouvrage pionnier des vétérinaires Robert Dantzer et Pierre Mormède, *Le stress en élevage intensif*, préfacé par Gilbert Jolivet, Paris, Masson, « Actualités scientifiques et agronomiques de l'INRA », 1979.

p. 580) ; tels sont ceux que la viande cultivée mettrait en accord avec eux-mêmes.

Pourtant, comme le notent du reste Hopkins et Dacey, ces carnivores qui seraient horrifiés ou bouleversés à la vue des opérations de boucherie parviennent si aisément à dissocier la souffrance et la mise à mort animales de la manducation carnée que « les pratiques incohérentes se poursuivent sans relâche » (*Ibid.*, p. 581). Faut-il gager que, malgré la stratégie mentale dont ils usent, et qui remplit parfaitement sa fonction, ces carnivores mécontents d'eux-mêmes opteront délibérément pour cette « Animal-Friendly Meat » ? (*Ibid.*)

A quoi tenons-nous dans la viande ?

La viande cultivée pose la question de savoir ce qu'est la viande *en vérité*. La viande cultivée a été égarée à l'aide d'un rasoir d'Occam : il ne reste de la viande de boucherie que de la viande à l'état pur. Le « mal nécessaire » de quelques semaines ou mois lugubres d'engraissement et de la mise à mort serait maintenant inutile, tout comme la peau et les os ; et tous les carnivores devraient forcément s'en réjouir.

Il se pourrait qu'il n'en aille pas ainsi ; et que ce qui plaise dans la viande (de façon peut-être obscure au plus grand nombre, tandis que certains disent clairement que ce qu'ils veulent manger c'est bien un animal et non de la chair générique) soit d'abord la manducation d'un animal, dont certes on aime le goût et la texture de la chair mais indissociablement du fait que c'est un animal qui a vécu et qui a été tué pour nous, et ce dans le sillage d'une histoire longue de savoir-faire, de techniques d'élevage, de cuisine, etc.

Ce que rend possible cette nouvelle situation technologique est « précisément que le mot *viande* peut être conceptuellement dissocié du mot *animal* » – divorce conceptuel, et réel, entre la viande et l'animal, de sorte que la *viande in vitro* « peut à juste titre être reconceptualisée » (*Ibid.* p. 594) : de la véritable viande qui n'est pas une véritable partie d'un individu car ne devant rien à une vie individuée. Il n'est pas aisé de penser cette viande. Sa production bouleverse certains repères biologiques fondamentaux. Pourtant, quelque chose nous est familier dans cette viande-là : une matière continue, sans identité, qui n'a jamais été la chair de quiconque, quelque chose qui n'existe que sous cette forme, qui nous est donné comme tel – n'est-ce pas en effet ainsi que la viande de boucherie apparaît au plus grand nombre ?

Hopkins et Dacey tablent sur la *réalité matérielle* de la viande produite en laboratoire (du muscle animal véritable) pour surmonter la prévention des carnivores, si certains d'entre eux voient dans cette viande quelque chose d'équivalent aux fausses viandes réalisées à partir de végétaux ou de champignons. S'ils goûtent la cuisine de la matière musculaire animale, ne pourront-ils continuer à le faire ? Mais est-ce bien là ce qu'ils goûtent en vérité ? C'est à tort, jugent les auteurs, que certains carnivores « déprécient la valeur de cette viande de la même manière qu'ils le feraient avec des fleurs artificielles ou des diamants synthétiques » (*Ibid.*, p. 586), car elle est « réelle, authentique » : « de vrais steaks, de vraies côtes de bœuf, de vraies poitrines de poulet, du vrai veau, mais ayant poussé en laboratoire » (*Ibid.*, p. 582). La réalité de la viande tient selon Hopkins et Dacey dans ce qui constitue sa *substance*, et non dans son mode de production ; nous aurions donc affaire à une viande « aussi réelle que possible » (*Ibid.*, p. 586). Si la carniculture se développe au point d'être présente dans les rayons des supermarchés, alors la seule différence avec la viande de boucherie sera, selon les auteurs, de ne causer ni souffrance ni mort animales. Seul l'amour de la viande – « Le problème est que les gens adorent la viande » *Ibid.*, p. 580) – ferait obstacle au végétarisme et à ses viandes factices, un amour que la vraie viande cultivée ne malmènerait pas.

Mais cet amour porte-t-il uniquement sur la *matière* viande ? En d'autres termes, aime-t-on cette matière sans en même temps aimer sa forme, qui est ici celle d'un individu, à bien des égards, si proche de nous ?

Prendre au sérieux le goût de la viande est important et justifié, mais dans une certaine mesure seulement. Longue est, il est vrai, l'habitude contractée par l'humanité de manger de la chair animale, mais très récente celle d'en manger autant. En outre, la diversité des cuisines, dont beaucoup ne sont pas fondées sur la viande, le poisson et les laitages ne doit pas être sous-estimée, de même que les potentialités presque infinies et encore si peu explorées de la cuisine des végétaux. C'est ainsi que la marginalisation progressive de la viande, qui passerait par sa diminution et par son remplacement graduel, est d'autant plus envisageable que cette situation n'est pas inouïe. Paradoxalement, la pléthore de viande, de poisson, de lait et d'œufs qui entrent dans la composition de maintes préparations sous une forme peu identifiable, transformée, prépare leur substitution. L'industrie des substituts excelle en effet dans les copies de viandes et de poissons transformés (saucisses, steak panés, jambon fumé), et ils permettent de ne pas modifier les habitudes alimentaires. Cette cuisine végétale se développe d'ailleurs, reproduisant bon nombre de plats traditionnels, sucrés et salés.

Songeons aussi que la viande cultivée ne remplacerait pas d'un coup et entièrement les viandes de boucherie, et que sa mise en place serait soignée par la publicité. On peut imaginer que la viande conservera la place qu'elle occupe ; et c'est peut-être ce qu'il faut viser si l'on prend au sérieux le goût de la viande, mais un goût intimement lié à la manducation de la chair d'un animal. Cette viande cultivée devrait conserver ses références animales, lesquelles seraient alors mises en avant. Les représentations appropriées à l'appréciation de ce produit seraient façonnées par le marketing ; ce qui était mis à l'arrière-plan pourrait être mis au premier plan, certains traits pourraient continuer à être valorisés comme la qualité diététique, l'association du goût à une chair (rappelons-nous : « Du goût. Du bœuf »). La communication compense, rectifie, corrige les défauts de ce qu'elle a la charge de vendre. Ses ruses sont intarissables.

Conclusion

Si le principe d'équivalence remplit son office, il ménagera une place aux viandes factices, qui n'ont pas encore révélé tout leur potentiel ni les capacités d'imitation dont elles sont capables. Étant donné les obstacles non encore surmontés à la production à grande échelle de viande cultivée, gageons que les viandes et les fromages végétaux, dont la production est en plein essor aux États-Unis et en Europe, occuperont une place de plus en plus importante. Portant le nom de ce qu'elles visent à imiter par la texture, par le goût et par la présentation, elles se donnent clairement pour des substituts destinés à *prendre la place* des viandes, poissons, yaourts, lait et fromages, dans la structure inchangée des repas. Des carnivores pourraient y venir pour des raisons diverses, de façon d'abord partielle, en mêlant à leur alimentation des viandes végétales, des viandes cultivées et des viandes de boucherie devenues rares.

Si nous voulons bien garder à l'esprit que la viande de boucherie bénéficie de représentations propres à faire cohabiter dans le même environnement les mangeurs de chair qui ne veulent pas se voir rappeler qu'ils mangent un animal et les mangeurs d'animaux qui apprécient de le savoir ; que le marketing saura encore et toujours répondre à nos désirs avant même que nous ne nous les formulions, en les créant au besoin de toutes pièces ; alors, il n'est pas impensable que l'alimentation carnée continue d'exister dans les esprits alors qu'à la boucherie se seront substituées d'autres viandes.

Pour en savoir plus :

Burgat F. (2017). *L'humanité carnivore*. Paris, Seuil.

Derrida J. (1989). « Il faut bien manger » ou le calcul du sujet. *Cahiers Confrontation*, n° 20, hiver 1989.

Derrida J. (2000). *De quoi demain... (dialogue avec Élisabeth Roudinesco)*. Paris, Fayard/Galilée.

Detienne M. (1970). *La cuisine de Pythagore*. Archives de sociologie des religions, n°29.

Duverger C. (1979). *La Fleur létale. Economie du sacrifice aztèque*. Paris, Seuil.

Evans-Pritchard E. E. (1956). *Nuer Religion*. Oxford, At the Clarendon Press.

Gibert M. (2015). *Voir son steak comme un animal mort*. Montréal, Lux.

Hopkins P.D. et Dacey A. (2008). Vegetarian meat: could technology save animals and satisfy meat eaters? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 21(6), 579-596.

Lagerwey J. (1994). *Le sacrifice taoïste*. in Marcel Neusch (dir.), *Le Sacrifice*

dans les religions, Paris, Beauchesne, Institut de science et de théologie des religions.

Lévi-Strauss C. (1971). *L'Homme nu. Mythologiques 4*. Paris, Plon.

Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.

Masquelier B. (1994). *Le sacrifice dans les religions issues de l'Afrique*. in Marcel Neusch (dir.), *Le Sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, Institut de science et de théologie des religions.

Parpola A. (2007). *Human Sacrifice in Vedic Times and before*. in Bremmer J.N. (ed.) *The strange world of human sacrifice* (Vol. 1). Peeters Publishers.

Porphyre. *De l'abstinence*. Texte établi et traduit du grec par J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, Les Belles Lettres, 1979 tome II, livre II, § 7, p. 77.

Scheid J. (2005). *Quand faire c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*. Paris, Aubier, Collection historique.

Velde H. (2007). *Human Sacrifice in Ancient Egypt*. in Bremmer J.N. (ed.) *The strange world of human sacrifice* (Vol. 1). Peeters Publishers.