

Valeurs du bestiaire *queer* : entre vitalisme, biologisme et naturalisme

Values of the Queer Bestiary: Between Vitalism,
Biologism, and Naturalism

Thierry Hoquet



Pour citer cet article

Thierry Hoquet, « Valeurs du bestiaire *queer* : entre vitalisme, biologisme et naturalisme », *Fabula / Les colloques*, « Savoirs et valeurs en débat. Espèces en voie d'apparition. Bestiaires imaginaires et encyclopédies fictives », URL : <https://www.fabula.org/colloques/document15684.php>, article mis en ligne le 24 Octobre 2025, consulté le 11 Janvier 2026

Valeurs du bestiaire *queer* : entre vitalisme, biologisme et naturalisme

Values of the *Queer* Bestiary: Between Vitalism, Biologism, and Naturalism

Thierry Hoquet

L'histoire naturelle est un vaste répertoire de comportements. Sur le plan sexuel, elle présente une grande variété de pratiques et d'agencements, présentant les linéaments de ce qu'on peut appeler « une nature *queer* » ou un « arc-en-ciel » de l'évolution (Ah-King et Roughgarden, 2013) et donnant lieu, dans sa forme populaire, à la constitution d'un bestiaire alternatif : où l'hippocampe constitue un exemple de soin paternel aux petits ; où les phalaropes ou les jacanas, des espèces d'oiseaux des marais, témoignent qu'être une femelle n'est en rien contradictoire avec de vives couleurs et beaucoup d'agressivité, et qu'être un mâle n'interdit pas d'être terne et peu combatif. En poussant plus loin, on arrive à l'image d'Épinal de la mante religieuse qui dévore son mâle après qu'il a servi, comme exemple d'une féminité souveraine qui remettrait les mâles à leur place de simples accessoires de la reproduction ; ou aux femelles bonobos qui incarnent une sexualité débridée, se masturbant mutuellement (Judson, 2004 ; De Waal, 2023). Ce catalogue raisonné de la diversité naturelle paraît une voie prometteuse permettant de desserrer le carcan moraliste qui use de la « nature » pour déterminer ce qui en matière de sexe est jugé acceptable ou rejeté comme pervers.

Il y a en effet plusieurs manières de se rapporter à ce bestiaire *queer* et à l'histoire naturelle des pratiques sexuelles. En 1996, dans un ouvrage intitulé *Queer science*, le biologiste Simon LeVay, lui-même militant homosexuel, exposait les théories biologiques de l'homosexualité et des réalités *queer*¹. Dans ses travaux antérieurs, LeVay suggérait que l'orientation (homo)sexuelle a un substrat biologique et s'affirmait fortement en faveur des facteurs innés dans la détermination des comportements sexuels et même parentaux. Dans un autre genre, André Gide, dans *Corydon* (1924), utilisait toutes les occurrences répertoriées de comportements homosexuels dans la nature pour contrer les condamnations de l'homosexualité

¹ On pourra se reporter également à son précédent ouvrage : *The Sexual Brain*, Cambridge MASS, MIT Press, 1993, trad. M. Robert, *Le Cerveau a-t-il un sexe ?*, Paris, Flammarion, 1994.

humaine, souvent présentée comme vice ou dégénérescence. Là où les censeurs parlent de l'homosexualité comme d'amours « bestiales » et donc, « contre-nature », Gide renversait l'argument en montrant qu'elle était répandue chez les animaux, et donc naturelle². Condamner ou légitimer : voici les deux orientations de la référence animale dans l'évaluation des comportements humains. Il y a donc usage ou mésusage de la référence à la nature. C'est le cas notamment lorsque les données de la biologie sont convoquées pour justifier le racisme, le sexismme et l'homophobie ; on tentera de ruser avec ces données, plutôt que de leur accorder une signification univoque.

En un sens, tout bestiaire *queer* est un nouveau *Corydon*, prolongeant l'idée d'une nature *queer*. L'histoire naturelle de la fin du xx^e siècle lui a donné corps par un inventaire attestant l'existence de comportements homosexuels dans plus de 450 espèces animales, situées dans toutes les régions du monde et dans tous les groupes majeurs d'animaux (Bagemihl, 1999). Cet inventaire se plaçait sous l'égide d'une citation du biologiste britannique J. B. S. Haldane : « L'univers est non seulement plus *queer* que nous ne l'imaginons, mais il est plus *queer* que tout ce que nous pouvons imaginer » [« *The universe is not only queerer than we suppose, it is queerer than we can suppose.* », nous traduisons] (Haldane, 1927, p. 298) – formulant l'idée d'une nature qui serait *queer* non pas parce que nous la *queerons* volontairement, mais parce que nous-mêmes ne serions jamais assez *queer* pour elle : comme la nature de Buffon qui « ne fait pas un seul pas qui ne soit en tout sens ; en marchant en avant, elle s'étend à côté et s'élève au-dessus », passant largement les bornes de notre esprit qui va toujours sur une seule ligne (Buffon, 1766, 22) ; comme la substance de Spinoza, monstre mugissant qui produit tout ce qui est en lui, sans considération du bien ou du mal, du bon ou du mauvais.

De fait, la « nature *queer* » passe les bornes de notre imagination et présente quantité de comportements que la morale conventionnelle réprouve. Faut-il dès lors compter comme *queers*, tous les travaux documentant, chez les animaux, des copulations ou une parentalité extra-conjugales, extrêmement répandues chez des espèces pourtant longtemps décrites comme « monogames » (Tong, 2020) ? Aux aspects sympathiques de la nature *queer* (un gentil couple de pingouins mâles qui élèvent ensemble un petit), il faut opposer une face sombre : car l'étude de la diversité animale confirme aussi l'existence de violents conflits sexuels pour la possession de partenaires, la pratique de l'infanticide (assassinat des rejetons) ou du caïnisme (meurtre entre frères et sœurs). Ainsi, l'histoire naturelle se moque bien de toute

² Cette qualification de « contre-nature » peut prendre différents sens, comme l'a noté Dominique Fernandez (*Le Rapt de Ganymède*, Paris, Grasset, 1989, p. 14-15) : « ... quand les naturalistes eurent établi que les animaux eux-mêmes pratiquaient des accouplements homosexuels, on tira parti de cette observation pour rabaisser l'homosexualité au rang d'une activité bestiale. Jusqu'à ce qu'André Gide, dans *Corydon*, utilisât la même observation pour aboutir à la conclusion opposée : si l'homosexualité est répandue chez les animaux, c'est qu'elle est naturelle ; voilà donc la meilleure justification de l'homosexualité humaine. »

norme morale, comme de toute vision riante et accueillante des « familles » animales. L'effet du bestiaire *queer* est libératoire, mais un examen plus complet de la nature ne manque pas de créer un sentiment d'inquiétante étrangeté. Et cela d'autant plus qu'un vocabulaire profondément anthropomorphique est employé pour décrire un monde animal composé d'individus libertins, trompeurs, cocus, déserteurs, manipulateurs, divorcés, engagés dans une course aux armements entre les sexes, pratiquant l'inceste, la copulation forcée, voire le « viol » (Thornhill et Palmer, 2020). Que faut-il en déduire ?

Le bestiaire *queer*, de même que sa contrepartie sombre, dérange profondément notre habitude d'associer le terme « nature » non à une simple description de ce qui existe, mais à la prescription de ce qui doit être. « Nature » vaut donc généralement non comme un terme physique mais comme un terme moral (voire métaphysique). La norme n'y est pas descriptive mais injonctive. En présentant une nature déconcertante voire inconvenante, l'approche *queer* travaille nos représentations de ce qui est naturel (donc normal) et inquiète notre définition de ce qui est moralement acceptable. Pour cela, le bestiaire *queer* dévoile la télologie reproductive, voire l'hétéronormativité qui sous-tend la pensée biologique et il nous invite à élargir nos vues. Le bestiaire *queer* fait comprendre que les prétendues « évidences » de la morale ne sont qu'une partie, partielle et partielle, de ce que la nature a à nous dire. Il nous oblige ainsi à ne pas faire fond aveuglément sur les définitions biologiques du mâle et de la femelle, pour en déduire par exemple des généralités sur les comportements humains.

En identifiant chez les animaux l'analogie de pratiques sexuelles connues (et condamnées) chez les humains, l'étude des mœurs animales opère une critique de la norme : celle-ci se trouve relativisée, voire provincialisée, de même que la position dite « du missionnaire », par l'étude des sexualités indigènes. De même, l'inventaire des sexualités animales élargit le catalogue des sexualités possibles et suscite un retour réflexif sur ce que nous jugeons immoral ou monstrueux dans les sexualités humaines. L'histoire naturelle offre donc un analogue de l'étude ethnographique des pratiques sexuelles, aboutissant à une forme de relativisme : *ce qui nous paraissait « naturel » et inévitable* se trouve n'être qu'une manière de faire parmi d'autres possibles. La comparaison revient donc à *décentrer notre perspective* par la découverte de modes de vie et d'organisation que nous n'avions pas anticipés ou que nous avions jugés irrecevables. La comparaison fait tomber les préjugés. Elle révèle le statut culturel (contingent) de notre conception de ce qu'est une sexualité *bonne ou mauvaise*.

Trois approches de la sexualité animale

Il faut pourtant distinguer trois manières de se rapporter au bestiaire *queer*, trois grands types que j'appellerai *vitalisme*, *biologisme* et *naturalisme*. J'appelle « vitalisme » toute tentative de mettre en continuité les êtres humains et le monde vivant en général. Le vitalisme est la thèse philosophique soulignant l'appartenance ou la participation des humains au monde vivant. Le cœur de l'approche vitaliste consiste dans l'incessant rappel qu'*in fine*, les humains sont des êtres vivants et plus particulièrement des animaux. Charles Darwin se rattache à cette tradition vitaliste bien sûr quand il écrit *La descendance de l'homme* (1871). Mais, dès le xviii^e siècle, Buffon et Linné initient clairement la tradition vitaliste lorsqu'ils inscrivent l'espèce humaine dans la classification zoologique. Avant eux encore, Aristote est vitaliste lorsqu'il étudie l'être humain en le comparant aux animaux. Pourtant, ni Buffon, ni Linné, ni Aristote ne font de l'être humain un être vivant *comme les autres*. De même, lorsque Georges Canguilhem affirme qu'il y a toujours un organisme derrière une machine, que les activités technique, scientifique ou même mathématique trouvent leur origine dans l'activité des êtres vivants, il est vitaliste. Le vitalisme est une déclaration de principe, qui n'interdit nullement de déployer d'autres approches que la biologie pour étudier les phénomènes humains. Le projet vitaliste – l'idée que, chez les humains, leur pensée, leur morale, leur art, leur architecture, leur technique, leur religion, sont des activités exercées par des êtres vivants, de même que leur sexualité, leur gymnastique ou leur alimentation – débouche aisément sur un programme que j'appelle *biologiste*. En effet, dire par exemple que la pensée est une propriété de certains êtres vivants, c'est *vitaliste*, mais dire (comme le fait par exemple La Mettrie) que la pensée n'est qu'une sécrétion dont le cerveau est l'organe de même que la bile est sécrétée par le foie, c'est aller plus loin : c'est être *biologiste*. Le biologisme ainsi compris considère que la biologie est la clef de voûte de l'anthropologie, que la science biologique livre la clef de tout phénomène humain (Hoquet, 2022, p. 229-235). Ce biologisme formule à la fois un réductionnisme méthodologique pour qui la dimension biologique des phénomènes est seule accessible à l'investigation scientifique³, et un postulat ontologique, selon lequel il serait aberrant que les humains ne soient pas fondamentalement, dans toutes leurs dimensions, des animaux explicables par leur matière biologique. Une troisième approche que j'appelle « *naturaliste* » vise à trouver dans la nature des règles de comportement pour les humains, dont la forme extrême est un « *naturisme* » – l'idée que la seule vie bonne est celle que l'on mène

³ Voir par exemple le dernier ouvrage de Kevin Laland, *La Symphonie inachevée de Darwin. Comment la culture a façonné l'esprit humain*, Paris, La Découverte (« Sciences sociales du vivant »), 2022, qui synthétise différentes études approchant les langues et les cultures humaines comme des phénomènes biologiques, c'est-à-dire à l'aide des instruments utilisés pour décrire le comportement animal.

selon (*les principes de*) la nature. Ce naturalisme est donc profondément moral, comprenant une prescription normative.

Pour résumer, on peut dire que *vitaliser* une activité humaine, c'est l'inscrire dans le règne animal – et potentiellement, la dégonfler ontologiquement, la réduire sur le plan métaphysique ; la *biologiser*, c'est la reconduire à des lois, l'inscrire dans un corpus théorique et conceptuel qui est celui de la biologie, de son langage et de ses principes explicatifs ; la *naturaliser*, c'est la moraliser en légitimant certaines pratiques comme bonnes et en disqualifiant les autres comme mauvaises (*contre-nature*). En sus de ces trois tendances dont je développerai quelques illustrations, je proposerai un usage « alternaturaliste » du bestiaire qui permet de desserrer l'aspect implacable du biologisme et la dimension normative du naturalisme : approche de caractère sceptique, visant à suspendre le jugement ou plutôt à élargir notre définition de ce qui est « naturel » – en transformant notre image même de la nature.

Vitaliser : les animaux sont comme nous

Plusieurs philosophes ont adopté une posture vitaliste, insérant les humains parmi l'ensemble des animaux, sans faire de différence entre eux. Ainsi, dans *l'Apologie de Raymond Sebond (Essais, II, 12)*, Montaigne explique que nous devons interpréter de la même manière les comportements des animaux, qu'ils soient humains ou non. Il part du sentiment de la proximité entre les bêtes et nous et de l'étrange manière dont nous nous accordons une supériorité sur eux : celle de la raison. Nous leur dénions certaines fonctions et nous nous en réservons le privilège. Au contraire, Montaigne soutient que, lorsque nous observons chez les animaux « pareils effets », ceux-ci doivent être expliqués par « pareilles facultés ». Il rejette l'alternative selon laquelle les bêtes seraient déterminées par l'instinct alors que nos comportements seraient régis par des choix conscients : « il n'y a point d'apparence d'estimer que les bêtes fassent par inclination naturelle et forcée les mêmes choses que nous faisons par notre choix et industrie » (Montaigne, [1588], 1962, p. 437). Pour Montaigne, les bêtes sont, comme nous, capables de « certaines inclinations d'affection qui naissent quelquefois en nous sans le conseil de la raison » : tous les animaux ressentent, de la même façon, la sympathie et l'antipathie, l'amitié et la haine. « Les animaux ont choix *comme nous* en leurs amours et font quelque triage de leurs femelles. Ils ne sont pas exempts de nos jalousies et d'envies extrêmes et irréconciliaires (p. 450, je souligne).

Le *Traité des animaux* d'Étienne Bonnot de Condillac (1755) est aussi tout entier construit en vue de montrer que « si les bêtes sentent, elles sentent *comme*

nous » (ch. I, 2) ; que les mots « instincts », « ébranlements », ou « appétits » par lesquels on décrit d'ordinaire les comportements des bêtes comme des mécaniques ne veulent rien dire et qu'il faut au contraire leur accorder jugement et comparaison (ch. I, 4 et 5) ; que nous ne voyons entre l'humain et les bêtes que « du plus ou du moins » (ch. II, 4) et que tout en eux est guidé par « le besoin de fuir la peine et de rechercher le plaisir » (ch. II, 9).

Les animaux sont « comme nous », ou nous comme eux, mais en les imitant, nous n'en courons pas moins le risque d'être « bestialisés ». On peut relever, dès l'Antiquité, un ensemble de notations où la bête offre le modèle de ces plaisirs *tactiles*, que sont l'amour, le boire et le manger. Aristote accorde que les bêtes sont dotées de tous les sens, mais considère qu'elles n'ont de plaisir qu'à la nourriture et au sexe, c'est-à-dire aux actions qui impliquent le toucher. On a simplement l'illusion qu'elles prennent du plaisir à une image, un son ou une odeur. Symétriquement, ces plaisirs sont innocents pour l'humain et il ne doit faire preuve de modération que sur ceux qu'il a en partage avec les autres animaux, — les plaisirs du toucher et du goût. Aristote distingue en outre ce qui, dans ces plaisirs, est « commun à tous les humains » (donc naturel), et ce qui, au contraire, relève de préférences individuelles et est variable selon les individus. Aristote remarque, par exemple, que, parmi les plaisirs liés au goût, certains sont liés au fait d'avoir une langue, capable de sentir les sucs, d'autres sont liés à la mastication, d'autres enfin à la pure et simple déglutition (*Parties des animaux*, IV, 11, 690 b 25-30, dans Aristote, 2014, p. 1524-1525 ; *Histoire des animaux*, IV, 8, 533 a 25-30, dans Aristote, 2014, p. 1222, sur les organes sensoriels des poissons). La réputation de différents animaux du bestiaire a largement été développée par les auteurs de l'Antiquité. L'âne, par la taille de son sexe et son penchant pour l'accouplement incarne les plaisirs charnels. Le jars est associé à Aphrodite et à son fils Priape auquel on sacrifiait des ânes ; sa fougue le classe parmi les animaux chauds et le pousse à rechercher le froid. La jument et le cheval manifestent un désir particulier à l'accouplement. Pour Aristote, « les juments désirent les chevaux avec fureur », au point que leur nom est devenu synonyme de dérèglement érotique (*Histoire des animaux*, VI, 18, 672 a 9-14, dans Aristote, 2014, p. 1292). Toujours pour Aristote, la jument est la seule femelle, avec la femme, à accepter l'accouplement lorsqu'elle est gravide (*Génération des animaux*, IV, 5, 733 b 25, dans Aristote, 2014, p. 1699). Le cheval évoque aussi fortement la sexualité. La figure de l'étalon hennissant après la jument symbolise les désirs sexuels effrénés de l'humain, chez de nombreux auteurs tels que Plaute, Cicéron, Apulée ou Ovide. Les animaux réputés pour l'ardeur de leur désir et la force de leur accouplement entrent dans la composition de potions aphrodisiaques ou de rituels magiques (le contact de la verge d'âne). On comprend par là qu'il y a une inscription très large et donc vitaliste de la sexualité dans l'ensemble du règne animal – ce

vitalisme ne prétendant pas donner les bêtes comme « modèles », mais simplement souligner les principes communs qui gouvernent les humains et les autres animaux.

Biologiser : à la recherche de l'humain physique

Biologiser, c'est ramener aux lois générales de la science biologique. La version « biologiste » du bestiaire consiste à souligner que tous les phénomènes vivants (et donc humains) ne sont accessibles à l'investigation et donc à la connaissance scientifique qu'à travers les principes explicatifs développés par la science biologique. Il est remarquable ici que ce biologisme peut avoir quelque chose de dévitalisant et que le biologisme n'est donc pas nécessairement un vitalisme. Descartes, par exemple, y recourt quand il développe sa théorie des animaux-machines. Pour lui, l'animal-machine, pure matière, permet d'analyser ce que peut le corps : tout ce dont il est capable, sera autant de retiré au principe (vitaliste) d'une âme immatérielle. On pourrait dire que, de même, dans l'étude de la sexualité animale, tout ce que l'animal pratique sera autant de retiré à la variété des cultures. Plus directement, l'étude de la sexualité animale peut fonctionner comme un prisme qui « biologise », c'est-à-dire qui révèle le biologique (chez Descartes : la machine) en l'humain.

Une posture « biologiste » est tentée par Buffon dans sa tentative de connaître l'humain au moyen de l'étude des animaux. Lorsqu'il écrit en 1749 le *Premier Discours* qui ouvre son *Histoire naturelle*, son orientation est simplement vitaliste : « La première vérité qui sort de cet examen sérieux de la Nature, est une vérité peut-être humiliante pour l'homme ; c'est qu'il doit se ranger lui-même dans la classe des animaux, auxquels il ressemble par tout ce qu'il a de matériel... » (Buffon, 1749, p. 12). Il s'agit d'affirmer le grand postulat métaphysique que les humains sont des animaux. La même intuition est poursuivie en 1753, en tête du tome IV de l'*Histoire naturelle*, lorsqu'il souligne : « S'il n'existant point d'animaux, la nature de l'homme serait encore plus incompréhensible. » (Buffon, 1753, p. 3). À partir de là, en bon disciple d'Aristote, Buffon fait de la comparaison avec les bêtes une voie d'accès privilégiée, et même nécessaire, à la connaissance de l'humain. Mais il va plus loin et outrepasse les bornes du simple vitalisme. En effet, Buffon paraît biologiser l'ordre social lorsque, dans son *Discours sur la nature des animaux*, il indique : « Une famille est une société naturelle, d'autant plus stable, d'autant mieux fondée, qu'il y a plus de besoins, plus de causes d'attachement. » (Buffon, 1753, p. 97). De même, dans le *Discours sur les animaux sauvages* (Buffon, 1758, p. 28) : « d'autres en plus petite société ne sont soumis qu'à des usages ; qu'enfin les plus

solitaires, les plus indépendants, ne laissent pas de former des familles et d'être soumis à leurs pères. Un Empire, un Monarque, une famille, un père, voilà les deux extrêmes de la société : ces extrêmes sont aussi les limites de la Nature. » Ici, le texte oppose nature et société mais le parallèle établi entre l'ordre patriarchal et l'ordre monarchique – le Père comme le Roi régnant, l'un sur sa famille, l'autre sur son empire – est particulièrement éloquent : si haut qu'on s'élève dans la hiérarchie des pouvoirs politiques, on ne sort jamais de la métaphore paternaliste et du schème que constitue l'engendrement biologique. De même, les textes sur les Américains précisent : « la société la plus intime de toutes, celle de la même famille, n'a donc chez eux que de faibles liens ; la société d'une famille à l'autre n'en a point du tout : dès lors nulle réunion, nulle république, nul état social. Le physique de l'amour fait chez eux le moral des mœurs. » (Buffon, 1761, p. 105). L'emploi du mot « physique » signifie ici « naturel » – nous dirions « biologique ». Ou encore lorsque la *Nomenclature des singes* fait la différence entre deux types d'éducation : « Or cette habitude nécessaire, continue et commune entre la mère et l'enfant pendant un si long temps suffit pour qu'elle lui communique tout ce qu'elle possède. » (Buffon, 1766, p. 36).

Quand on veut étendre à l'humain la « leçon » animale, un problème se pose toutefois immédiatement : c'est de savoir dans quelle mesure on peut appliquer aux humains les principes identifiés chez les animaux. Autrement dit, dans quelle mesure le comportement humain est-il régi par les mêmes déterminismes que l'animal ? Or, sur ce point, en dépit de cette forte orientation biologiste, Buffon refusera toujours de considérer l'humain comme un animal comme les autres : il maintiendra toujours fermement le cap de la différence humain/animal, âme/mécanisme, société/regroupements ou amas. Pour Buffon, et en dépit de ce que suggère son approche biologiste, l'être humain est comparable aux bêtes par tout ce qu'il a de « matériel », mais il s'en distingue par le spirituel et la possession d'une âme. Buffon reste donc un « biographe » inaccompli : il ne renoncera jamais à une définition métaphysique de l'humain.

Naturaliser, ou l'animal moraliste.

Enfin, de nombreuses approches de la sexualité animale sont inscrites dans une optique « morale », ce que nous appelons ici « naturaliste ». Cela s'entend en deux sens : tout d'abord, « l'histoire » des animaux, c'est-à-dire la description de leurs comportements ou de leurs mœurs, est une source d'*exemples*, c'est-à-dire de modèles moraux proposés aux humains jugés dépravés ; mais plus encore, d'un point de vue finaliste, l'ordre général, moral et divin du monde forme le cadre où s'analyse la sexualité animale, qui devient alors un cas particulier de la providence

divine. Dans les deux cas, les comportements animaux sont analysés comme des exemples de la nature brute, droite et pure. Par contraste, les comportements humains sont jugés déréglés, et sont enjoins à se conformer à l'ordre naturel, d'où le caractère moralisateur du naturalisme et de son idéal, « vivre selon la nature ». Autrement dit, il ne s'agit pas de comprendre comment les comportements ou caractères sexuels animaux ont été produits, mais de les prendre comme des données premières, *faits de nature sans équivoque*, puis de les faire servir dans un discours moraliste où la Nature en général sert de règle aux humains.

Platon et Aristote par exemple ne sont pas naturalistes en ce qu'ils ne considèrent pas que la connaissance des comportements animaux constitue un point de départ solide pour la réflexion éthique (Benatouïl, 2006, p. 19-20 ; Wolff, 2000, p. 113-138)⁴. C'est seulement à partir de la philosophie hellénistique, et plus encore au Moyen Âge que la référence aux comportements animaux se déploie en éthique. L'approche naturaliste de la sexualité animale se déploie dans toute une tradition de « bestiaire moral », dont Saint-François d'Assise et le franciscanisme constituent sans doute la forme ultime. Injonction y est faite de se conformer à des modèles de sexualité animale. Si les bêtes peuvent servir d'emblèmes ou de modèles de vertu, cela tient à des arguments théologiques : les bêtes sont exemptes de péché et ne peuvent donc vivre dans le désordre, puisqu'il n'y a rien dont elles doivent être punies. Tous les peuples animaux se trouvent ainsi logés à même enseigne devant Dieu : il n'y a ni peuples châtiés en raison d'une faute, ni peuples récompensés pour leurs bonnes œuvres. Tout ce qu'elles sont ou font est également réglé.

Les recherches en écologie comportementale sur la sexualité animale, menées dans le monde anglo-saxon dans les années 1970-1980, ont permis de « biologiser » mais aussi de « naturaliser » – c'est-à-dire au fond de justifier – les errances conjugales : « et si l'infidélité était dans nos gènes ? » se demandait le *Time Magazine* en 1994. Cette écologie comportementale ne cherchait certes pas à « naturaliser » explicitement (elle était plus strictement « biologiste »), mais cette tendance n'en est pas moins très prégnante dans l'emploi d'une terminologie évocatrice et anthropomorphique (« viol », « harem », « monogamie » et « polygamie »), qui contribue à semer le trouble : « naturaliser » par exemple le « viol », n'est-ce tendanciellement le légitimer ? » (Hoquet, 2018).

C'est ce même naturalisme par exemple que tente de contrer Simone de Beauvoir au début du *Deuxième Sexe*. Il est remarquable en effet qu'elle juge incontournable de commencer par l'examen des « données de la biologie ». Elle s'emploie à montrer

⁴ L'animal constitue pour Platon et Aristote une « essence négative » dont l'humain doit être distingué. Comme le note Benatouïl (2006, p. 19, n. 2) : « À l'époque hellénistique, "l'essence négative" de l'animal se maintient, mais elle n'empêche pas que l'on recherche aussi chez les animaux des préfigurations du bien humain. » Cf. Brunschwig, 1995. L'argument des berceaux utilise le comportement des nouveaux nés et des animaux comme une preuve de la possession par l'être humain de certains attributs naturels du point de vue moral.

qu'on ne peut rien déduire de la différence entre l'ovule et le spermatozoïde, entre l'anisogamie et l'isogamie ou entre le gonochorisme et l'hermaphrodisme. Déconstruire la biologie et son naturalisme implicite est essentiel pour démontrer que l'anatomie n'est pas une destinée.

L'alternaturalisme : la critique sceptique du bestiaire moral

Face aux usages moralistes du bestiaire, on peut faire varier le naturalisme sur ses bases pour assouplir les conclusions morales qu'on voudrait en tirer. C'est ce que j'ai appelé « alternaturalisme » dont la fonction est de réintroduire de l'équivoque là où les moralistes voudraient que tout soit univoque (Hoquet, 2015a et 2015b). La nature en effet ne dit jamais une seule chose, et elle ne prescrit donc rien, ne présentant pas pour tous les vivants une manière uniforme de se comporter.

Montaigne fait basculer le naturalisme en alternaturalisme dans un très beau passage tel que celui-ci : « Les animaux sont beaucoup plus réglés que nous ne sommes et se contiennent avec plus de modération sous les limites que nature nous a prescrites : mais non pas si exactement qu'ils n'aient encore quelque convenance à notre débauche. Et tout ainsi comme il s'est trouvé des désirs furieux, qui ont poussé les hommes à l'amour des bêtes, elles se trouvent aussi parfois éprises de notre amour, et reçoivent des affections monstrueuses d'une espèce à autre. » (Montaigne, II, 12 [1588], 1962, p. 450-451). La première partie de la phrase fait référence aux usages naturalistes du bestiaire : les animaux, « beaucoup plus réglés que nous ne sommes », peuvent toujours passer pour des parangons de vertu. Mais la suite de la phrase vient démentir ceci : ils procurent également d'excellents exemples de « désirs furieux » et peuvent donc faire argument pour toutes nos débauches, dont ils donnent aussi la défense et illustration. Montaigne évoque ainsi un éléphant rivalisant avec des hommes pour obtenir l'amour d'une femme, ou encore un dragon ou une oie poursuivant ardemment l'objet de leur passion, et parfois même de petits enfants ! Si le naturalisme moralise la nature et décrit des bêtes respectant le mariage ou la parenté, l'alternaturalisme produit un autre bestiaire, qui nous fait voir le contraire : « il se voit *tous les jours* des magots furieusement épris de l'amour des femmes. On voit aussi certains animaux s'adonner à l'amour des mâles de leur sexe. » (*Ibid.*, nous soulignons)⁵.

⁵ Montaigne rapporte les propos de Myrrha qui, dans les *Métamorphoses* (Livre X), s'emploie à justifier l'amour criminel qu'elle voue à son père en faisant référence aux mœurs animales.

C'est cette tradition de « bestiaire moral » que Bayle critique dans l'article « Barbe » de son *Dictionnaire*. Barbe de Cilley ou Barbara de Cillei (1390 ?-1451), impératrice du Saint-Empire, épouse de Sigismond I^{er} du Saint-Empire (1368-1437), est surnommée la « Messaline d'Allemagne » et passe pour une athée qui ne croyait ni au Paradis ni à l'Enfer. Bayle prend prétexte de ce personnage pour traiter le problème des vertus animales : on exalte souvent les vertus conjugales de la tourterelle, mais pourquoi ne pas donner en modèles d'autres espèces moins continentales, tels les pigeons ou les moineaux (Bayle, [1697], 1820, p. 97) ? La fonction normative (naturaliste) du bestiaire moral échoue devant la disparité des comportements animaux. Certains animaux, hâtivement décrits, peuvent servir de modèle, mais une morale, ainsi appuyée sur de tels exemples serait bien fragile. Comme l'écrit Bayle : « en tournant la médaille, on gagnera le vent sur le moraliste. » (Bayle, [1697], 1820, p. 99). Il suffit pour cela de changer l'exemple : en matière de sexualité animale, il n'y a pas davantage de raisons de se ranger aux mœurs de la tourterelle que de suivre celles du moineau. Mais de même, dans tous les domaines du comportement : les coqs ne s'acharnent-ils pas furieusement l'un contre l'autre ? un dogue plus fort qu'un autre se privera-t-il d'accroître sa ration ? L'école des bêtes, bien loin de donner l'exemple d'un monde régi par l'ordre et l'honnêteté, enseigne en bien des cas « la barbarie la plus dénaturée » (Bayle, [1697], 1820, p. 99) et on a sans doute au moins autant de chances d'y apprendre l'inceste et l'infanticide que la pudeur et la débonnaireté. Bayle suggère que l'école des animaux apprend aux humains à soumettre le droit à la force mieux qu'à pratiquer les vertus. En conséquence, il vaut mieux couper la morale de la nature et renvoyer les bêtes aux bêtes.

Par sa portée critique, le bestiaire *queer* constitue un utile contrepoin, permettant de défaire les fausses évidences du bestiaire classique, machiste ou patriarcal, fait de mâles dominants et infidèles, et de femelles prudes et soumises. Toutefois, la stratégie du bestiaire *queer* paraît limitée, et l'on risque de s'y fourvoyer en prétendant que ces « espèces *queer* » nous montrent, davantage que les espèces traditionnelles, la voie de ce que la nature est ou doit être. Si l'on suivait cette voie, on remplacerait une norme par une autre. Dans tout bestiaire, l'assimilation de l'animal au « naturel » et du naturel au « bon » ou au « bien » demeure très présente. La référence à la nature indique un « modèle » à imiter, voire une « légitimation ». Ainsi, le marquis de Sade ne fait autre chose que rechercher dans la « nature » les préceptes d'une nouvelle morale, simplement *contraire à la morale chrétienne* mais tout aussi *intransigeante dans ses commandements*.

L'ambiguité du bestiaire *queer* est qu'elle peut jouer à contresens. De même que l'impératrice Barbe répond pigeon ou moineau à ceux qui lui prêchent tourterelle, le féminisme a pu être tenté de répliquer au mâle agressif et violeur de la

sociobiologie, par le tableau de femelles pacifiques en connexion empathique avec la nature ; mais en vérité aucun de ces stéréotypes ne vaut plus que l'autre et il faut dénier aux uns comme aux autres une quelconque pertinence pour déterminer ce que doivent être les rapports sociaux entre femmes et hommes dans les sociétés humaines.

La biologiste féministe Marlene Zuk a émis ainsi des réserves contre le bestiaire *queer*. Il faut certes être conscient du caractère biaisé ou stéréotypé d'un grand nombre d'affirmations sur les mâles et les femelles ; mais, d'un autre côté, mettre la science biologique au service d'un *programme politique émancipateur* (féministe ou *queer* etc.) ne servira peut-être aucune « cause », tout en desservant la science (Zuk, 2002). Zuk pense que le débat est infini : les sexistes mettront en avant que les mâles sont, chez un grand nombre d'espèces de mammifères, plus grands physiquement que les femelles, et ajouteront qu'ils ont indéniablement un comportement dominant ; mais les féministes pourront toujours objecter que, dans de nombreuses interactions sociales, la taille corporelle des animaux n'est pas déterminante. Pour Zuk, de telles arguties conduisent à l'impasse : non seulement il ne sert à rien d'utiliser telle ou telle espèce pour appuyer nos revendications d'un monde social plus juste ; mais cela risque, par un effet de retour, de nourrir l'illusion que la naturalisation est pertinente, et de laisser penser qu'on a raison de transposer simplement à l'humain les leçons d'un modèle animal.

Le bestiaire non conventionnel rend visible différentes instances qui réfutent ce que nous pensions savoir de la « nature », du « sexe », des « mâles » et des « femelles ». L'*alternaturalisme queer* soumet le naturalisme à la stratégie sceptique de la variation (Markovits, 2011). Il fait place aux fluctuations et aux variations qui existent entre les individus et à différents moments de la vie d'un individu ; ainsi qu'aux variations qui existent entre les différentes espèces, et entre les différents niveaux taxinomiques. En réalité, le seul usage que l'on peut faire du bestiaire *queer* est critique ou sceptique : il défait les fausses évidences du sexe et pas davantage. Il établit que toutes les formes de sexualité ou de rapports entre mâles et femelles sont dans la nature. On ne peut en revanche aucunement en conclure qu'il y a là *des modèles à suivre pour notre espèce*.

Le bestiaire alternaturaliste propose une synthèse originale entre les recherches biologiques et les études de genre. Il s'agit de mobiliser les données de l'histoire naturelle au service d'une pensée critique des conservatismes politiques qui s'appuient trop aisément sur l'idée des « leçons de la nature ». Par un travail sur l'histoire naturelle des sexes, il s'agit d'interroger la diversité des mécanismes et des formes désignées par le mot « sexe ». *L'alternaturalisme* n'est donc pas du tout un *naturalisme* au sens ici défini : il n'a aucunement vocation à moraliser ; il entend simplement mettre la nature au pluriel, et par-là, desserrer l'étau d'une nature

univoque et simpliste. Son objet est donc plutôt de nous faire voir à quel point notre compréhension du sexe animal est entachée d'un dangereux *anthropomorphisme terminologique*. L'alternaturalisme quant à lui refuse le raisonnement circulaire : celui qui projette sur l'animal des notions humaines qui servent en retour à renforcer, à l'aide d'exemples animaux, l'ordre social et sexuel qui domine les humains.

BIBLIOGRAPHIE

Ah-King Malin, « La nature queer. Pour une conception non normative de la diversité biologique », dans Th. Hoquet (éd.), *Le Sexe biologique*, Paris, Hermann, 2013, t. I, p. 40-63.

Aristote, *Œuvres complètes*, sous la direction de P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014.

Bayle Pierre, article « Barbe », *Dictionnaire historique et critique* (1697), rééd. Paris, Desoer, 1820, t. III, p. 96-100.

Benatouïl Thomas, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006.

Bagemihl Bruce, *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*, London, Profile Books, 1999.

Bonnot de Condillac, Étienne, *Traité des sensations* (1754), suivi du *Traité des animaux* (1755), textes de l'édition de 1798, Paris, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1984.

Brunschwig Jacques, « L'argument des berceaux chez les Épicuriens et les Stoïciens », in *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, PUF, 1995, p. 69-112.

Buffon G. L. Leclerc de, *Histoire naturelle générale et particulière*, tome I, Paris, Imprimerie Royale, 1749.

Buffon G. L. Leclerc de, *Histoire naturelle générale et particulière*, tome IV, Paris, Imprimerie Royale, 1753.

Buffon G. L. Leclerc de, *Histoire naturelle générale et particulière*, tome VII, Paris, Imprimerie Royale, 1758.

Buffon G. L. Leclerc de, *Histoire naturelle générale et particulière*, tome IX, Paris, Imprimerie Royale, 1761.

Buffon G. L. Leclerc de, « Nomenclature des singes », dans *Histoire naturelle générale et particulière*, tome XIV, Paris, Imprimerie Royale, 1766.

De Waal Frans, *Différents : le genre vu par un primatologue*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2023.

Fernandez Dominique, *Le Rapt de Ganymède*, Paris, Grasset, 1989.

Haldane J. B. S., *Possible worlds and other papers*, London, Chatto and Windus, 1927.

Hoquet Thierry, « Alternaturalisme ou le retour du sexe », in Joëlle Wiels et Evelyne Peyre (éds), *Mon corps a-t-il un sexe ?*, Paris, La Découverte, 2015, p. 224-243.

Hoquet Thierry, « L'alternaturalisme : Comment travailler le naturalisme de l'intérieur », in « Nouvelles politiques du vivant », ensemble coordonné par Frédéric Worms, *Esprit*, 411 (janvier 2015), p. 41-51.

Hoquet Thierry, « La terminologie biologique. Cocus naturels ou le langage de la biologie », dans *Le sexe biologique. Anthologie historique et critique*, tome III, « Les Comportements sexuels », Paris, Hermann, 2018.

Hoquet Thierry, *Le Nouvel esprit biologique*, Paris, PUF, 2022, p. 229-235.

Judson Olivia, *Manuel universel d'éducation sexuelle à l'usage de toutes les espèces*, trad. J.-B. Grasset avec le concours de F. Raimbault, Paris, Éd. du Seuil, 2004.

Laland Kevin, *La Symphonie inachevée de Darwin. Comment la culture a façonné l'esprit humain*, Paris, La Découverte, coll. « Sciences sociales du vivant », 2022.

LeVay Simon, *The Sexual Brain*, Cambridge MASS, MIT Press, 1993/ *Le Cerveau a-t-il un sexe ?*, trad. M. Robert, Paris, Flammarion, 1994.

LeVay Simon, *Queer science : the use and abuse of research into homosexuality*, Cambridge (MA), MIT Press, 1996.

Markovits Francine, *Le Décalogue sceptique. L'universel en question au temps des Lumières*, Paris, Hermann, 2011.

Montaigne Michel de, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.

Roughgarden Joan, *Evolution's rainbow : diversity, gender, and sexuality in nature and people*, Berkeley, University of California Press, 2004, partiellement traduit dans Th. Hoquet (éd.), *Le Sexe biologique*, t. I, p. 35-39.

Thornhill Randy et Palmer Craig T., *A natural history of rape. Biological bases of sexual coercion*, Cambridge (Mass)-London, MIT Press, 2000.

Tong Wenfei, *Bird Love : the family life of birds*, Princeton University Press, 2020.

Wolff, Francis, « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme », dans *L'être, l'homme, le disciple*, Paris, PUF, 2000, p. 113-138.

Zuk Marlene, *Sexual selections : what we can and can't learn about sex from animals*, Berkeley, University of California Press, 2002.

PLAN

- [Trois approches de la sexualité animale](#)
- [Vitaliser : les animaux sont comme nous](#)
- [Biologiser : à la recherche de l'humain physique](#)
- [Naturaliser, ou l'animal moraliste.](#)
- [L'alternaturalisme : la critique sceptique du bestiaire moral](#)

AUTEUR

Thierry Hoquet

[Voir ses autres contributions](#)

Institut de recherches philosophiques, Université Paris Nanterre, t.hoquet@parisnanterre.fr