

II. Pourquoi, nous, humains, nous distinguons-nous des animaux, alors que nous sommes, d'un point de vue zoologique*, des animaux ?

[* Zoologie : *"Science des animaux". Ce terme "zoologie" n'apparaît pas, avec ce sens, avant le milieu du XVIIIe siècle.]

Introduction.

Dans plusieurs pays, essentiellement "occidentaux", un regain d'intérêt pour ce que l'on pourrait appeler la "condition animale" se manifeste soit par des débats, des actions médiatiques, soit par des actes "terroristes" c'est-à-dire des actions visant à propager la terreur et par là à provoquer une réaction en faveur des animaux (de laboratoire, d'élevages dits "intensifs"), de la part de l'opinion publique et des instances concernées.

Cette réflexion sur la "condition animale" est intrinsèquement liée à une interrogation sur notre "condition humaine", notre "nature" humaine : qu'est donc le "propre" de l'Homme ? La théorie de l'Evolution et les nouvelles connaissances éthologiques provoquent nécessairement une telle question en posant l'idée d'un ancêtre commun à tous les vivants, en pointant notre parenté avec les animaux. Quel peut être le statut de l'Homme ? A-t-il droit à un statut spécifique, et si oui, pourquoi ? Autrement dit, sommes-nous identiques aux animaux ? Et si la réponse est affirmative, qu'en est-il de la morale, de la politique ?

Ce rapide constat génère plusieurs questions :

- Pourquoi traiter de nouveau cette question de la "condition animale" - que nos Anciens ont longuement travaillée - ? Est-elle sérieuse ?
- N'y a-t-il pas une irréductible différence - de nature ? de degré ? - entre les animaux et nous de telle sorte qu'une telle préoccupation est au mieux oiseuse au pire indécente face à la misère voire à l'horreur que subissent chaque jour certains humains, dans notre pays et ailleurs ?
- Où serait notre intérêt - ou bien s'agit-il d'un devoir ? - dans le soin accordé aux animaux ?

Quel peut être l'intérêt philosophique de telles questions ? Y aurait-il, derrière toutes ces manifestations et interrogations, un retour, sur le mode de l'urgence et de l'inquiétude quasi panique, de la question toujours lancinante que l'on pourrait formuler ainsi : que signifie être (un) humain ?

"Les arbres, c'est bien possible, naissent arbres," - nous dit Erasme (1467-1536) - "même ceux qui ne portent aucun fruit ou des fruits sauvages ; les chevaux naissent chevaux, quand bien même ils seraient inutilisables ; mais les hommes, crois-moi, ne naissent point hommes, ils le deviennent par un effort d'invention."

Afin de nous préparer au traitement de ces difficultés, nous allons d'abord effectuer un cheminement par détours, comme nous l'avons fait pour le premier thème. Nous allons donc travailler les points suivants :

- Que peuvent nous apprendre les représentations imaginaires que nous nous faisons communément des animaux ?
- Que peuvent nous enseigner certaines tentatives d'explications scientifiques et de réflexions philosophiques sur les animaux au cours de notre histoire ?
- Pourquoi la question de notre animalité est-elle si difficile à traiter ?
- Pourquoi, nous, humains, nous distinguons-nous des animaux ? Quelle est la nature de cette distinction ? Quelle est/peut être sa légitimité ? Quel est son intérêt ?
- Pourquoi certains s'interrogent sur la question des droits des animaux ? Quel peut être le sens de cette question ?

Et, en guise de conclusion, une question vertigineuse : que signifie être (un) humain ? Y a-t-il une réponse possible à une telle question ? Une définition de l'humain est-elle souhaitable ?

Avertissement méthodique. La position philosophique n'est pas une position de savoir. C'est une position de réflexion, de méthode sceptique : il s'agit de mettre en doute les représentations communément admises, les évaluer à l'aune de certains concepts faisant eux-mêmes l'objet d'analyse.

Textes d'introduction de Robert Antelme, rédacteur au Ministère de l'Intérieur, il est arrêté le 1er juin 1944 pour ses activités résistantes. Emprisonné à Fresnes, il est déporté en Allemagne, dans un commando, à Gandersheim, dépendant du camp de Buchenwald. "Nous voulions parler, être entendus enfin, mais ce que nous avions à dire était inimaginable." "Je me suis senti contesté comme membre de l'espèce humaine." L'extrait suivant est issu de *L'espèce humaine* 1947, "Avant-Propos", Gallimard, 1997.

"Les dimensions seules de notre kommando entraînaient le contact étroit et permanent entre les détenus et l'appareil directeur SS. Le rôle des intermédiaires était d'avance réduit au minimum. Il se trouve qu'à Gandersheim, l'appareil intermédiaire était entièrement constitué par des détenus allemands de droit commun. Nous étions donc cinq cents hommes environ, qui ne pouvions éviter d'être en contact avec les SS, et encadrés non par des politiques, mais par des assassins, des voleurs, des escrocs, des sadiques, ou des trafiquants de marché noir. Ceux-ci, sous les ordres des SS, ont été nos maîtres directs et absolus.

Il importe de marquer que la lutte pour le pouvoir entre les détenus politiques et les détenus de droit commun n'a jamais pris le sens d'une lutte entre deux factions qui auraient brigué le pouvoir. C'était la lutte entre des hommes dont le but était d'instaurer une légalité, dans la mesure où une légalité était encore possible dans une société conçue comme infernale, et des hommes dont le but était d'éviter à tout pris cette légalité, parce qu'ils pouvaient seulement fructifier dans une société sans lois. Sous eux ne pouvait régner que la loi SS toute nue. Pour vivre, et même bien vivre, ils ne pouvaient être amenés qu'à aggraver la loi SS. Ils ont joué en ce sens un rôle de provocateurs. Ils ont provoqué et maintenu parmi nous avec un acharnement et une logique remarquables un état d'anarchie qui leur était nécessaire. Ils jouaient complètement le jeu. Non seulement ils s'affirmaient aux yeux des SS comme différents de nous par nature, ils apparaissaient aussi à leurs yeux comme des auxiliaires indispensables et méritaient effectivement de bien vivre. Affamer un homme pour avoir à le punir ensuite parce qu'il vole des épluchures et, de ce fait, mériter la récompense du SS et, par exemple, obtenir en récompense la soupe supplémentaire qui affamera davantage l'homme, tel était le schéma de leur tactique. [...]

En face de cette coalition toute puissante, notre objectif devenait le plus humble. C'était seulement de survivre. Notre combat, les meilleurs d'entre nous n'ont pu le mener que de façon individuelle. La solidarité même était devenue affaire individuelle. [...]

Le ressort de notre lutte n'aura été que la revendication forcenée, et presque toujours elle-même solitaire, de rester, jusqu'au bout des hommes.

Les héros que nous connaissons, de l'histoire ou des littératures, qu'ils aient crié l'amour, la solitude, l'angoisse de l'être ou du non-être, la vengeance, qu'ils se soient dressés contre l'injustice, l'humiliation, nous ne croyons pas qu'ils aient jamais été amenés à exprimer comme seule et dernière revendication, un sentiment ultime d'appartenance à l'espèce.

Dire que l'on se sentait alors contesté comme homme, comme membre de l'espèce, peut apparaître comme un sentiment rétrospectif, une explication après coup. C'est cela cependant qui fut le plus immédiatement et constamment sensible et vécu, et c'est cela d'ailleurs, exactement cela, qui fut voulu par les autres. La mise en question de la qualité d'homme provoque une revendication presque biologique d'appartenance à l'espèce humaine. Elle sert ensuite à méditer sur les limites de cette espèce, sur sa distance à la "nature", et sa relation avec elle, sur une certaine solitude de l'espèce donc, et pour finir, surtout à concevoir une vue claire de son unité indivisible."

de **Levinas** (1906-1995) : "(...) l'accès au visage est d'emblée éthique. C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas." *Ethique et infini* dialogues avec P. Nemo.

et de **H. Atlan**, Biologiste : "(...) un individu n'est considéré comme un enfant, avec un statut différent d'une chose ou d'un animal, que si nous y percevons la forme humaine, et notamment son visage. Il s'agit là, semble-t-il, d'une tradition aristotélicienne, reprise plus tard par Averroès, Maïmonide et Thomas d'Aquin. *Des embryons et des hommes*

I. Que peuvent nous apprendre les représentations que nous nous faisons communément des animaux ?

Nous avons tous à l'esprit de nombreux contes et fables habités par des personnages animaliers fantasmagoriques nous représentant sur le mode métaphorique. D'autre part, notre usage courant de la langue fait très souvent référence aux animaux en vue de désigner tel ou tel trait de caractère ou telle ou telle population humaine. Enfin, notre vocabulaire appartenant au registre des sentiments use de divers noms d'animaux lorsqu'il s'agit de s'adresser à un enfant, un être aimé, ou haï. Chacun d'entre nous a suffisamment de références à sa disposition pour ne pas aller plus avant, en songeant par exemple, aussi, à certains signes du zodiaque.

Les images d'animaux occupent voire hantent notre imagination : par leur intermédiaire, nous disons beaucoup de choses, plus ou moins à notre insu, sur la place que nous nous accordons (individuellement et collectivement), la représentation que nous nous faisons de l'autre (individuellement et collectivement, selon sa nationalité, sa classe ou caste, son sexe, sa religion, etc.), celle que nous nous faisons de l'animal en général, de certains animaux en particulier.

Pour quelles raisons l'animal (et plus précisément : certains animaux et/ou l'animalité) est-il aussi présent, fascinant (c'est-à-dire simultanément attirant et repoussant) ? Probablement parce qu'il assure plusieurs fonctions.

D'abord, il constitue un repère (1) par rapport auquel nous pouvons nous situer en vue de construire la représentation que nous nous faisons de nous-mêmes et ce, afin d'élaborer - ou plutôt d'essayer, inlassablement - une définition de notre identité humaine (collective et individuelle). Nous sommes ce que les animaux ne sont pas, et ne sommes pas ce que les animaux sont (2) : nous parlons, nous sommes des êtres assujettis à la Loi morale, confrontés à la liberté, etc., tandis que les animaux sont déterminés par les instincts, etc. L'animal représente alors la figure de l'altérité quasi radicale.

Mais nous repérons rapidement que cette dite altérité est associée à des liens de parenté, qui nous troublent, nous inquiètent. L'animal est comme ce "même et l'autre" qui nous intrigue tant.

Et c'est parce que nous soupçonnons des ressemblances entre lui et nous, sur les plans morphologique, émotionnel, par exemple, que nous nous voyons contraints de réfléchir sur notre propre animalité qui, souvent, nous répugne, nous fait parfois horreur. La bête nous fait peur lorsque nous la rencontrons dans la nature - ou dans la rue - mais aussi lorsque nous la rencontrons dans notre propre "nature" : la bête humaine, la bête immonde, la bête pulsionnelle... où le sang du sexe et de la mort, associé aux entrailles et aux excréments, repousse violemment. Et là, nous songeons à nos *inter-dits* fondamentaux tels que : l'interdit du meurtre, de l'inceste (3), de l'anthropophagie, en soupçonnant que nous ne nous interdisions que ce qui nous tente puissamment et en constatant que l'objet de l'interdit nous fascine.

Enfin, l'analogie entre certains humains et certains animaux, et même l'assimilation identificatrice des uns aux autres, a permis et permet encore de prétendre justifier - avant l'horreur ou après coup - l'humiliation (à connotation, le plus souvent, obscène), le massacre, voire le génocide. Le fait de parler habituellement de tel individu, de telle partie de la population (esclave, serf, ouvrier, femme, immigré, étranger, etc.), de tel peuple en termes animaliers humiliants rend les mauvais traitements et/ou la mort de ces bêtes de somme, poules, rats, poux, cochons, fourmis, ânes, lapins, singes, etc. aussi banals que la mort d'un animal.

On va parfois jusqu'à user de termes appartenant au vocabulaire religieux sacrificiel : Hécatombe (gr hekatombè (sacrifice) de cent (*hekaton*) bœufs (*bous*), pour la Première Guerre mondiale ; Holocauste (lat. ecclés. d'o. gr. *holocaustum* "brûlé tout entier", (un bélier, par ex.) pour le génocide juif...

Les animaux peuplent donc nos représentations imaginaires et c'est en étudiant les figures qu'ils représentent que nous pouvons mieux cerner ce que nous nous racontons sur nous-mêmes et les autres, individuellement et collectivement.

[(1) Wittgenstein (1889-1951) illustre cette idée d'un point fixe indispensable au travail de notre pensée par l'image suivante : "Les questions que nous nous posons, et nos doutes reposent sur ceci : certaines propositions sont soustraites au doute, comme des gonds sur lesquels tournent ces questions et ces doutes." in *De la certitude*. Cela dit, ces gonds sont parfois eux-mêmes soumis à la question...]

[(2) Armengaud Françoise, Docteur en philosophie, in *Si les lions pouvaient parler* Essais sur la condition animale. p 858 "(...) La caractérisation de l'animalité constitue une entreprise strictement humano-humaine. Définir l'animal reste une "affaire d'hommes". Mais la définition de l'homme n'a jamais su se passer de la référence à l'animal. Qu'il s'agisse en effet de nommer l'humain "animal raisonnable" (le *zôon logikon* des Grecs) ou "animal politique" (le *zôon politikon*), l'humain, c'est toujours l'animal, c'est-à-dire étymologiquement le vivant (tel est le sens du terme grec de *zôon*), ou encore l'"animé", avec quelque chose en plus. Ce quelque chose en plus, nous l'appelons raison, *logos*, justice, âme, langage, conscience, liberté, parole, sens de la mort, sens de l'histoire, sens de l'éternité, sens du sens... De telle sorte que l'animal, lui, est virtuellement toujours représenté en *manque*."]

[(3) Cf. *L'empêchement de l'inceste* B. Cyrulnik p 960 in *Si les lions pouvaient parler* Essais sur la condition animale.]

A ce point de notre cheminement, nous pourrions dire, sur un mode un peu léger, que l'humain est cet animal qui n'arrête pas de (se) raconter et de faire des histoires...

DOCUMENTS : Exemples de représentations imaginaires concernant des animaux et nous-mêmes.

Cyrułnik Boris, Neuropsychiatre, *Les animaux humanisés* in *Si les lions pouvaient parler* Essais sur la condition animale. p 46 "Deux dangers menacent l'Homme qui observe les animaux : le premier serait de croire que les animaux sont des hommes. Et le second, de croire que les hommes sont des animaux."

p 37 "(...) Pendant plus de mille ans, du Ve au XVe siècle, la haine de l'observation a laissé émerger toutes les confusions. Le diable(*) habite les animaux qui ne sont que des corps et pénètre les humains qui commercent avec eux. Cette représentation d'un Malin fourbe et séducteur, logé dans un animal comme le serait une personne dans sa maison, est à la source de la diabolisation des animaux. [*La première mention de Satan dans la Bible figure dans le prologue du Livre de Job : "Le jour advint où les fils de Dieu se rendaient à l'audience du Seigneur. L'Adversaire/Accusateur (hébreu) vint aussi parmi eux." (Job, I,6) Le terme grec de *diabolos* est un péjoratif désignant l'action d'accuser, de calomnier, de tromper.]

"La représentation clivée du monde réel, issue de la fabrication du paysage chrétien médiéval explique que, jusqu'au XVIIe siècle, on ait pu si facilement faire des procès aux animaux. On les considérait comme des personnes responsables, et non comme des brutes sans âme, puisqu'ils étaient habités par un ange déchu. L'étude de la zoologie déclenchait une sensation de blasphème, puisque les corps n'étaient que des logements d'âme, sacrée chez les hommes et diabolique chez l'animal.

p 42 Les tribunaux des procès d'animaux ne cherchaient pas à découvrir le monde mental des poules ou des taureaux qu'ils condamnaient à mort. Une machine, même biologique, ne pense pas. Mais quand un témoignage affirmait que cette machine avait parlé ou effectué un comportement sacrilège, les juges se soumettaient à l'impression qu'ils éprouvaient et condamnaient le Malin dans la poule ou dans le bœuf. C'est ainsi que plusieurs coqs furent brûlés vifs à Bâle en 1474, après avoir commis un crime contre nature, en pondant des œufs, de préférence le Vendredi saint. Et, le 16 mai 1499, les autorités judiciaires de l'abbaye cistercienne de Beauvais, condamnaient un taureau rouge à "être exécuté jusqu'à la mort inclusivement, pour avoir avec furiosité occis un jeune garçon de 14 ou 15 ans qui était employé chez le fermier Jean Boule".

L'âne avait la part belle, dans ces cérémonies projectives où l'on attribuait aux animaux nos représentations intimes. Parfois on le glorifiait car, en compagnie du bœuf, il habitait la crèche (...) Mais très rapidement l'âne gentil fut orienté vers la dérision. La fête de l'Âne qui avait été inventée pour annoncer la Circoncision, devint en quelques décennies la fête des fous quand les fidèles crevaient les tonneaux de vin sur la pierre de l'autel, dans une sorte de bacchanale anticléricale. (...) L'âne (...) devint le représentant de la bêtise, de l'obstination et même de la dangerosité des idiots. Il mordait avec ses dents jaunes et bousculait les innocents. Il fallait le juger et même le punir : "Mais si d'autres bêtes ou des Juifs sont coupables, ils doivent être pendus". "Le droit bourguignon mettait le cheval et l'âne un peu au-dessous du chrétien, dans l'échelle des valeurs, mais plaçait le Juif tout en bas, sur la même ligne que le pourceau."

Encore aujourd'hui, les animaux donnent une forme vivante à nos projections psychiques : quand un élève ne comprend pas, on le traite de "face d'âne". Et quand un âne refuse d'avancer, il y a des paysans qui le traitent de "sale juif".

Les Humains du Moyen Age vivaient dans la mort chaque jour. Le sang, le pus et la diarrhée emportaient ceux qu'ils aimaient. Pour vivre encore un peu, ils devaient donner la mort aux animaux et aux envahisseurs. L'énergie de cette époque était fournie par les muscles aidés par la technique, mais la moindre défaillance entraînait la famine. Un homme incompetent ou aux muscles fragiles se sentait responsable du regard affamé de ses proches. Dans cette vie sur le fil du rasoir, la seule dignité se réfugiait dans une quête incessante de l'âme, sous peine de ne vivre que dans l'horreur, la souffrance, la mort, la pourriture.

Aujourd'hui où la technique a résolu la famine, qui reste un phénomène politique, elle crée un contexte de représentations culturelles qui donne à l'Homme la place de l'être vivant dominateur. Possédant la parole et les armes, il contraint les animaux qu'il fabrique à vivre dans un statut de chose biologique. La maîtrise du vivant est actuellement couronnée par un nombre impressionnant de prix Nobel, reconnaissant ainsi une politique de l'espèce humaine qui, grâce à la Connaissance, ne doit plus se soumettre aux "lois" de la Nature.

p 40 Souvent l'humanisation des animaux révèle nos projections fantasmagoriques. La bestialisation des hommes laisse échapper l'aveu de nos intentions idéologiques. Le fixisme social est justifié par une métaphore animalière. Quand un brahmane dit que : labourer, garder les troupeaux, commercer, c'est ce qui marque les Vaishya, tandis que les Shudra (les intouchables), leur nature les conduit à servir", il ne tient pas un discours naturaliste, il donne forme à son idéologie où il convient de dire qu'il y a un ordre dans le monde et que nous devons nous y soumettre. Le mot "nature" prend ainsi une signification sociale qui sous-entend que rien ne doit changer.

Quand le Code pénal du IIIe Reich, du 26 mai 1933, "sanctionne les actes cruels infligés aux animaux dans le souci de préserver la morale publique, écoeurée et indignée par les brutalités et les mauvais traitements", (...) à la même époque, il y a désocialisation des juifs accueillis à partir du XVIIe siècle. Et pour ce faire, on les bestialisait en employant des métaphores animalières destinées à provoquer le dégoût.

p 48 Les animaux porte-parole s'expriment dans toutes les langues et dans toutes les espèces. Les fourmis nous ont permis de dire que l'Homme doit être laborieux, les abeilles ont plu à Napoléon parce qu'elles étaient socialement organisées pour donner le pouvoir à la reine, les aigles ont séduit les tyrans, les loups ont permis de parler de la cruauté des hommes et les biches ont incarné la tendresse maternelle. Le réel est ailleurs. Mais la manière dont les hommes utilisent les animaux pour parler d'eux-mêmes nous offre un excellent marqueur de l'histoire des mentalités.

p 50 Dans un monde humain, nous faisons parler les choses, mais plus nous en ignorons le réel, plus nous en faisons nos porte-parole.

L'hôpital psychiatrique de Bedlam à Londres était construit sur le principe des zoos. Des passerelles enjambaient la cour où s'agitaient les insensés. Les familles endimanchées venaient s'y promener et, pour amuser la galerie, on jetait des bouteilles d'alcool aux pauvres fous.

Les ménageries de la Renaissance entretenaient une collection de nègres, de Tartares et de Maures. L'enfant sauvage de l'Aveyron, avant d'être soigné par la gouvernante du bon docteur Itard, avait été logé au Jardin des Plantes. Barnum a fait cavalier dans son cirque les derniers Peaux-Rouges et lors de l'Exposition coloniale de 1931 à Paris, les enfants bien élevés pouvaient voir des négresses à plateau dépérir de honte sous le regard des visiteurs cultivés.

p51 Depuis les années 60, le sentiment de la familiarité animale s'est tellement développé qu'il redevient une personne, comme au Moyen Age. En 1983, il a fallu qu'un juge stipule qu'on n'avait pas le droit de léguer sa fortune à un chien. (...) Le mouvement du "Droit des animaux" s'inscrit dans la lignée de cet élan sensible qui consiste à respecter tout ce qui bouge et à souffrir personnellement de toute entrave à l'existence d'un autre être vivant.

L'animal, dans ce cas-là, parle du statut social de son propriétaire.

p 52 L'animal-tendresse parle de notre imaginaire social.

L'animal, marqueur d'imaginaire individuel et familial, nous offre aussi un excellent repère de nos valeurs collectives.

Pourquoi ces animaux-là (les animaux de famille) sont-ils nés en Occident, au milieu du XIXe siècle, au même endroit et en même temps que l'ère industrielle ?

p 53 Dès la IIe République, l'Assemblée nationale avait voté la loi Grammont (1850) interdisant la violence à l'égard des animaux domestiques.

(...) les chiens-kalachnikov, ces animaux tueurs : sélectionnés et élevés afin d'user un jour de la menace de mort.

(...) quand, en les aimant trop, des humains leur attribuent la place du maître, ces animaux, rendus dominants par l'amour des humains, ne supportent plus de ne pas être servis. C'est pourquoi les hospitalisations pour morsures de chiens augmentent régulièrement.

P 40 Tout discours constitue une représentation sociale qui provoque en nous des sentiments authentiquement éprouvés. Nous y enracinons nos conduites et nous y trouvons de quoi justifier nos lois."

Delort Robert, Historien chercheur, *Les abeilles* in *Si les lions pouvaient parler* Essais sur la condition animale.

p 454 "[...] Eprises de pureté ? En effet, les déjections, les morts sont expulsés et les qualités bactéricides de la propolis sont bien connues. Castes ? Assurément, puisqu'elle sont toutes vierges, excepté la reine (que les Anciens considéraient comme un roi, dans la plupart des cas). Leur société (selon Cicéron), leur conception de l'Etat (selon Virgile), leur maison et leurs possessions communes, leur équité et surtout la monarchie qui les régit en ont fait des archétypes d'autant plus exemplaires pour l'humanité qu'elles sont aussi courageuses, mesurées, efficaces, actives et travailleuses. Participant de la divinité, elles possédaient également un caractère oraculaire. (...)

Ces attributs, si vivaces dans l'imaginaire occidental jusqu'au XIXe siècle, sont hérités de l'Antiquité et sont presque tous présents dès Aristote. (...) image anthropomorphique de la ruche laborieuse, obéissante et harmonieuse, avec ses hiérarchies sociales, ses armées admirablement disciplinées et solidaires autour du roi équitable et plein d'amour."

Foucault Michel (1926-1984) *Histoire de la Folie à l'Age Classique* in *Si les lions pouvaient parler* Essais sur la condition animale.

p 564 "[...] c'est une sorte d'image de l'animalité qui hante alors les hospices. La folie emprunte son visage au masque de la bête. Ceux qu'on enchaîne aux murs des cellules, ce ne sont pas tellement des hommes à la raison égarée, mais des bêtes en proie à une rage naturelle : comme si, à sa pointe extrême, la folie (...) venait à rejoindre, par un coup de force, la violence immédiate de l'animalité. (...)

Pourtant cette peur animale, qui accompagne, avec tout son paysage imaginaire, la perception de la folie, n'a plus tout à fait le même sens que deux ou trois siècles plus tôt (Moyen Age) : la métamorphose animale n'est plus le signe visible des puissances infernales, ni le résultat d'une alchimie diabolique de la déraison. L'animal en l'homme n'a plus valeur d'indice pour un au-delà ; il est devenu sa folie (...) à l'état de nature.

(...) *le fou n'est pas un malade*. L'animalité protège le fou contre tout ce qu'il peut y avoir de fragile, de précaire, de maladif en l'homme. La solidité animale de la folie, et cette épaisseur qu'elle emprunte au monde de la bête, endurent le fou contre la faim, la chaleur, le froid, la douleur. Il est notoire, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, que les fous peuvent supporter indéfiniment les misères de l'existence. Il est inutile de les protéger ; on n'a ni à les couvrir, ni à les chauffer.

p 566 (...) la folie relève, moins que jamais, de la médecine ; elle ne peut pas appartenir davantage au domaine de la correction. Animalité déchaînée, on ne peut la maîtriser que par le *dressage* et l'*abêtissement*."

Baltrusaitis Jurgis, Philosophe et critique littéraire, in *Si les lions pouvaient parler* Essais sur la condition animale.

p 919 "L'identification de l'homme et de la bête remonte aux plus lointaines origines. Elle a donné naissance aux fables et aux dieux de toutes les civilisations anciennes. Elle est intervenue dans les systèmes de connaissances de la nature morale des êtres par l'entremise des apparences physiques. [...] *La Physiognomonie humaine* de Giambattista della Porta (1541-1615) paraît en 1586 à Naples. [...] La base de cette science, presque divine, qui ouvre la fenêtre sur les mondes que l'homme garde jalousement cachés, qui est pareille à l'art d'augure et d'oracle lisant dans la configuration du corps comme dans un livre est le zoomorphisme. Le principe, diversement dosé dans les ouvrages antérieurs, devient primordial et presque exclusif. Porta l'affirme, dans l'introduction de son traité, en constituant un syllogisme dont la *proposition majeure*, la *proposition mineure* et la *conclusion* affirment :

1 - chaque espèce d'animaux a sa figure correspondant à ses propriétés et à ses passions ;

2 - les éléments de ces figures se retrouvent chez l'homme ;

3 - l'homme qui possède les mêmes traits a, par conséquent, un caractère analogue.

Ainsi le lion, puissant et généreux, a la poitrine large, les épaules amples et les extrémités grandes. Les personnes qui ont ces signes sont courageuses et fortes."

Hassoun Jacques, Psychiatre et psychanalyste, *Une figure de l'autre* in *Si les lions pouvaient parler* Essais sur la condition animale.

p 1110 "A trois reprises dans la Genèse, l'animal apparaît comme celui qui doit dévoiler à l'homme son humanité. Le serpent [...] ; le Déluge qui voit sauvegarder les bêtes et à partir duquel Dieu accorde le droit de manger les bêtes [...] ; un bélier dont les cornes vont se trouver prises dans les rets d'un buisson, Abraham y verra un signe, et le bélier remplacera Isaac dans la grande scène sacrificielle fondatrice d'une légitimité à laquelle cette descendance abrahamique allait se trouver rattachée.

Ainsi, dès le livre de la Genèse, texte fondateur d'une partie importante de la culture dont nous avons hérité, l'homme se trouve confronté à l'animal, figure radicalement autre, tellement proche et tellement lointaine. Cette proximité va trouver son écho ultime dans le livre du Lévitique où il sera rappelé à ce peuple [...] que seuls certains aliments seront déclarés licites :

"L'Eternel parla à Moïse et à Aaron et leur dit : Parlez aux enfants d'Israël, et dites : Voici les animaux dont vous mangerez parmi toutes les bêtes qui sont sur terre. Vous mangerez de tout animal qui a la corne fendue, le pied fourché, et qui rumine. Mais vous ne mangerez pas de ceux qui ruminent seulement, ou qui ont la corne fendue seulement. Etc."

DES RELIGIONS ET L'ANIMAL : quelques exemples in *Si les lions pouvaient parler* Essais sur la condition animale.

Baratay Eric, Spécialiste de l'histoire religieuse de la France et de l'histoire des relations de l'homme et de l'animal, *L'anthropocentrisme du christianisme occidental*

p1430 Référence à la Bible "Le Pêché originel introduit l'hostilité et la violence. Les animaux sauvages se révoltent et doivent être contenus au loin par un incessant combat. Dieu accorde le droit de manger les bêtes à la suite du déluge et permet l'instauration des sacrifices rituels dès Abel et Caïn, Noé, Abraham. (...) La loi protège la bête au même titre que les pauvres, les faibles et les étrangers. Le meurtre de l'animal représente une transgression aussi grave que l'homicide et son auteur est passible d'une peine mortelle. (...) Si l'Ancien Testament insiste sur la communauté des créatures, il est plus elliptique sur les différences qui les séparent. L'homme et l'animal ont été modelés avec la même glaise et leurs âmes sont toutes deux liées au sang. Les destinées sont les mêmes et il n'existe pas de survie individuelle - une perspective présente du Pentateuque à l'Ecclésiaste (...).

La notion de résurrection des hommes émerge dans les textes des VI^e et Ve siècles av. J.C., puis elle est

clairement affirmée au II^e siècle av. J.C. L'écart avec l'animal se creuse encore un siècle plus tard lorsque le concept de spiritualité et d'immortalité de l'âme humaine est évoqué par l'auteur du Livre de la Sagesse, un juif hellénisé d'Alexandrie, influencé par la distinction platonicienne du corps et de l'âme. Un autre exemple réside dans le rapprochement esquissé entre les démons et les bêtes : le même auteur identifie implicitement le serpent du Pêché originel au diable, ce que la Genèse ne faisait pas. (...)

Dès les origines, l'image de la bête est forgée en opposition à celle de l'homme et c'est une constante du christianisme de ne regarder l'une qu'à travers l'autre. Les premiers auteurs chrétiens, notamment les Pères de l'Église, sont peu à peu gagnés au néoplatonisme qui présente à leurs yeux un triple avantage. Il semble proche du christianisme du fait de sa croyance en une divinité transcendante. Il paraît donner une interprétation convenable de l'image de Dieu dans la Genèse en soutenant que l'âme humaine est de nature intellectuelle et immatérielle, donc parente avec le divin. Cette conception est avalisée par saint Augustin, influencé lui aussi par le néoplatonisme, dont la philosophie domine sans partage le christianisme jusqu'au XIII^e siècle et reste bien ancrée par la suite. Pour lui l'âme est la partie supérieure de l'homme, indépendante du corps, spirituelle, source de la connaissance intellectuelle qui correspond à l'image de Dieu dans la Genèse.

A l'inverse, si l'animal est doté d'une âme comme l'indique l'Ancien Testament, elle est conçue matérielle et attachée au corps ("l'âme, c'est le sang"), puisqu'il n'est pas image de Dieu. Elle permet une sorte de connaissance, mais uniquement fondée sur les sens et toutes les facultés qui paraissent relever de la raison ne lui appartiennent pas.

Les grands traits de la distinction restent ainsi fixés jusqu'à nos jours, quelles que soient les philosophies qui se succèdent pour interpréter et compléter la Bible. Lorsque, au XIII^e siècle, saint Thomas d'Aquin tente de concilier la foi avec l'aristotélisme redécouvert, il rompt la continuité des âmes matérielles que le philosophe grec avait instituée de la plante à l'homme pour donner à celui-ci, et à lui seul, une âme intellectuelle, spirituelle, de type platonicienne. En conséquence, et bien qu'il adopte l'idée aristotélicienne d'une création hiérarchisée et graduée de créature en créature, il introduit des différences de nature dans les facultés les plus communes et les plus simples de l'homme et de l'animal, les attribuant à la raison pour l'un, aux sens ou à l'instinct pour l'autre.

Le christianisme était animé par la volonté d'imposer un dieu transcendant contre les divinités païennes, voire zoomorphes, contre tout panthéisme ou totémisme.

Au Moyen Âge, au XV^e siècle, les bêtes en viennent à figurer les péchés capitaux. Les sorcières au sabbat sont affublées d'allures bestiales et les hérétiques sont symbolisés par des animaux malfaisants. Mais l'animal est aussi un modèle pour les chrétiens, en se mettant au service de Dieu : l'âne, la colombe, etc. Il y a une sorte de sacralisation de la nature qui sert de théâtre à l'histoire divine. Les bestiaires produits entre les V^e et XIII^e siècles, empruntent à Aristote, à Pline l'Ancien, au *Physiologus* du II^e siècle, à Isidore de Séville, pour décrire des bêtes connues, exotiques ou fabuleuses, et ne retenir qu'un enseignement spirituel et moral. La faune n'existe que pour donner des exemples de foi. La réalité importe moins que le signe.

Les apôtres avaient interdit les immolations en faveur des idoles, et le sacrifice juif avait été remplacé par la messe, la transition étant assurée par la figure de l'agneau christique. L'abattage est transformé en opération profane. Les interdits alimentaires perdurent par contre plus longtemps. L'abstinence des viandes est conçue en vue de provoquer des désirs modérés, de libérer symboliquement l'âme des pesanteurs du corps pour lui permettre de penser plus aisément aux affaires spirituelles.

Un courant d'opinion, dès le XIX^e siècle, qui n'est pas spécifique au catholicisme, appelant au respect des animaux s'installe au nom d'un respect de l'animal en tant que créature vivante, sensible, intelligente et souffrante.

Aux XVII^e-XVIII^e siècles, et d'abord en Angleterre, des membres de groupes religieux protestants minoritaires, tels que les puritains, les quakers, les latitudinaires, les méthodistes ou les évangélistes, s'appuient sur une relecture de l'Ancien Testament et sur les philosophies sensualistes de l'époque pour affirmer de plus en plus que Dieu s'intéresse autant aux bêtes qu'aux hommes, qu'elles ont une âme, aux facultés développées, qui survivra après la mort.

En France, c'est Albert Schweitzer qui développe, à partir de l'entre-deux-guerres, la notion de respect de la vie comme base d'une nouvelle éthique.

De nos jours, la révision des concepts est avancée dans les pays d'Europe du nord-ouest et d'Amérique du nord. Des théologiens, des pasteurs soutiennent l'idée d'une culpabilité des Églises en la matière, insistant sur la continuité de l'évolution, de la molécule à l'homme, donc sur la ressemblance avec l'animal, sur la solidarité et le partenariat avec la nature.

Mayeur-Jaouen Catherine, Spécialiste de l'histoire de l'Islam, *L'animal dans l'Islam*

p 1461 L'animal dans l'Islam tient une place privilégiée, par rapport à celle qui lui est impartie dans le christianisme. L'Islam est né dans l'Arabie antéislamique de Bédouins éleveurs et nomades. Le Coran et la Sunna s'élevèrent contre les usages anciens mêlant animal et sacré, tels l'existence d'animaux tabous et les sacrifices d'animaux consacrés. Mais l'Islam retint la consécration des victimes immolées à

La Mecque, et des animaux sacrifiés lors de la clôture du Pèlerinage, à la Fête du Sacrifice. Une littérature juridique très abondante sur l'animal se greffa sur le corpus sunnite : impôt à payer sur le bétail, règle du sacrifice et de l'égorgeage, prohibition de la chair de certains animaux, règles du commerce des animaux et de la chasse. Le Coran insiste particulièrement sur les interdits alimentaires des bêtes égorgeées non rituellement et sur le porc.

Outre l'héritage antéislamique, l'islam reçut d'autres substrats, dont certains sont partiellement communs avec ceux du christianisme occidental : l'Ancien Testament, le judaïsme et le christianisme occidental, la traduction des ouvrages grecs, en particulier *l'Histoire des animaux* d'Aristote, traduite en arabe au VIIIe-IXe siècle. D'emblée, l'islam se trouva plus proche du judaïsme que du christianisme dans son traitement de l'animal. Les littératures orales de l'islam, qu'elles soient berbère, turque ou persane, ont accordé une place très large aux contes d'animaux, utilisant également la métaphore animale pour décrire la condition humaine.

Des êtres à mi-chemin entre homme et animal sont acceptés en islam. Les djinns, par exemple, dont l'existence est attestée par le Coran, peuvent prendre forme animale. Enfin, de nombreux hadiths, propos attribués au Prophète, insistent sur la douceur et la mansuétude que l'on doit observer à l'égard des animaux : l'homme qui donne à boire au chien assoiffé, un animal impur pourtant, est assuré de la grâce divine. Des versets coraniques font allusion à de possibles métamorphoses d'humains en porcs et en singes, transformation punitive et dépréciative.

La somme la plus importante de l'islam médiéval *Livre de l'animal* de Djâhiz (775-869), est un ouvrage à la fois littéraire et religieux qui étudie aussi la psychologie des animaux et croit à l'influence du milieu. Il y a là le souci de faire la démonstration de l'existence du Créateur par l'observation de la Création. La littérature de l'islam a été fécondée par la littérature persane, elle-même souvent héritière de la littérature indienne riche en contes d'animaux.

Si les parentés de certains miracles entre christianisme et islam sont évidentes, d'autres miracles animaliers des saints musulmans sont particuliers à l'islam. C'est le cas des métamorphoses du saint lui-même en animal : lion, oiseau, serpent ; parfois en apparition onirique, parfois à l'état de veille.

La différence de nature entre homme et animal est beaucoup moins affirmée en islam que dans le christianisme ; l'insistance est mise sur la communauté de la Création face à son Créateur. Plusieurs raisons peuvent expliquer cette fraternité plus grande de l'homme et de la bête : le patrimoine bédouin de l'islam classique ; les héritages orientaux - bouddhistes et hindouistes notamment - qui, en Asie centrale ou dans le monde indo-persan, ont pu léguer des acquis ; l'absence d'incarnation en islam (Dieu ne s'est pas fait homme, Dieu est radicalement autre) rapproche l'homme et l'animal, rassemblés dans une condition commune. A cette lumière, les animaux impurs eux-mêmes sont éclairés d'une grâce nouvelle. C'est pourquoi il n'est pas rare de rencontrer des chiens dans l'hagiographie musulmane. C'est le réformisme musulman contemporain, à la fin du XIXe siècle, qui a dévalué l'animal.

Les animaux peuplent donc notre imagination, il y a les animaux sauvages, les animaux domestiqués, les animaux de compagnie, les animaux totémiques, les animaux de sacrifice, les tabous alimentaires portant sur des animaux (1), il y a les animaux "logis" du Diable, cet être anthropomorphe, masculin, velu, caudé et sexué, il y a enfin le lycanthrope : homme le jour, loup la nuit... L'animal - ou plutôt les représentations que nous nous en faisons - supporte, comme à titre d'écran, de *bouc émissaire*, nos besoins d'identification, d'interdits, de règles, de limites, nos peurs et nos dégoûts, nos questions existentielles, nos fantasmes, rêves et cauchemars, ainsi que notre anthropocentrisme et notre anthropomorphisme, en un sens indépassables. L'animal que nous évoquons est alors un miroir en lequel se réfléchissent jusqu'à nos délires. Cela laisse supposer que nous ne pouvons pas parler de l'animal sans parler de nous.

Maillet Chantal, Psychanalyste, : "Chaque jour le passage à la civilisation est à poursuivre, chaque jour il ne suffit pas d'appeler un chat un chat, il faut encore reconnaître en soi, pour ne pas aller le trouver ailleurs, le fripon qui sommeille. Les animaux sont pour l'homme occasion intarissable de paroles. Nous nous saisissons de leur silence vivace et le transformons à loisir en porte-voix de nos langues secrètes. (...) En psychanalyse, l'origine n'est pas celle des commencements du monde mais celle de la parole et de la loi. Réflexion qui est étroitement liée à la compréhension des rapports du désir et de la loi. (...) Si la loi coupe dans le Réel des instincts, leur donnant forme de pulsions vecteurs du désir, il n'en reste pas moins, et du fait même qu'il n'y a plus d'instincts, que chacun doit à son tour intégrer cette loi et refaire, non sans conflits internes tenaces, le passage à la civilisation."

[1] Le végétarisme et l'idéal ascétique. Elisabeth **de Fontenay** *Le silence des bêtes, la philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Certains présocratiques ont instauré le végétarisme du fait, par exemple, de la croyance en la métempsychose. Bien que métempsychose, abstinence et respect des animaux aient fait système en ces premiers temps de la pensée, Platon, post-socratique, va abandonner le versant

pratique, l'aspect alimentaire de la croyance, et placer l'idéal ascétique de pureté au plus loin de la table (c'est-à-dire du ventre) afin de développer - sur un plan désormais spéculatif, quoique jamais dissocié de l'eschatologie - les présupposés et les conséquences de la transmigration des âmes.

Une filiation s'atteste de Platon à Plotin, de Plotin à Porphyre (*Traité de l'abstinence*) et de proche en proche s'établit une relation de plus en plus forte entre l'ascétisme - exercice en vue de la pureté, gage de l'union avec la transcendance - et l'abstinence de nourriture carnée. On pourrait ainsi résumer l'abstinence porphyrienne : pour que votre âme ne soit pas prise par le délire de l'*alogia*, de la déraison, il faut vous abstenir de manger ces *aloga* qui, du reste, sont probablement plus *logika* que vous n'avez intérêt à le dire. "La sensation est un clou qui fixe l'âme au corps et qui, grâce à la blessure même causée par la passion qui lui correspond, colle l'âme et la cloue à la jouissance corporelle."

Nietzsche a déployé une virulente critique de l'idéal ascétique - comme l'a fait plus tard Freud avec sa propre problématique - en considérant qu'il a pour origine une certaine haine et dévalorisation du corps, de la vie et pour manifestation un retour contre soi de forces intimes primitives telles que l'agressivité, instinct vital. L'idéal ascétique est la rationalisation de la souffrance que provoquent le retournement et l'intériorisation des instincts. L'ascétisme est une opposition de la vie à elle-même puisqu'elle use de ses forces propres pour s'empêcher de vivre, agir, jouir. C'est une des formes d'expression de la Volonté de puissance. cf. *La Généalogie de la morale*.]

Ainsi, les représentations que nous nous faisons communément des animaux parlent plus de nous que d'eux, parce qu'il nous est impossible de nous mettre à leur place (où alors nous serions des animaux et ne pourrions parler de cette expérience), parce qu'ils nous fascinent dans cette vie qui nous semble à la fois pleine, puissante et mutique (au point que nous pourrions dire qu'en quelque sorte eux sont leur corps alors que nous avons un corps), parce que nous projetons sur eux jusqu'à nos fantasmes...

II. Que peuvent nous enseigner certains exemples de tentatives d'explications scientifiques et de réflexions philosophiques portant sur les animaux au cours de notre histoire ?

De nombreuses archives montrent que nos Anciens ont longuement réfléchi sur les/des animaux, sur l'animalité, fort probablement chaque fois en vue d'opérer une distinction claire entre l'Animal et l'Humain. Diverses questions s'imposaient, et s'imposent encore, parfois dans les mêmes termes, parfois en d'autres termes.

L'une d'elles peut être formulée ainsi : les animaux ont-ils une âme ?

Avant de pouvoir prétendre répondre à une telle question ou de la refuser comme non opératoire, faut-il encore déterminer ce que l'on entend par âme. Et s'ils ont une âme, de quelle nature est-elle ? Quel doit être notre rapport à eux ? Sont-ils si différents de nous ? S'ils n'en ont pas, qu'est-ce qui les anime ? Qu'est-ce qui les distingue des machines ? Et qu'en est-il de nous ? Est-ce l'âme - un certain degré d'âme - qui nous distingue des animaux ? Et s'il n'y a pas d'âme, qu'est-ce qui nous distingue d'eux ? Ne sommes-nous pas alors des animaux ? En ce cas, pourquoi nous octroyer un statut spécial lié aux questions morales et politiques ? De quel droit ? S'agit-il d'un rapport de droit (*de jure*) ou de fait (*de facto*), c'est-à-dire de force, de domination ? N'est-ce pas par la force que nous nous accordons ce statut spécial ? S'il en est ainsi, notre rapport à l'animal est animal. Nous serions semblables alors au "plus fort", dont parle magistralement Rousseau, qui "n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir." Avec une différence radicale : cette prétendue justification, fallacieuse, sophistique, qui fait passer la force pour le droit, ne serait pas adressée, bien sûr, à l'animal, mais à nous-mêmes, afin de nous justifier à nos propres yeux.

Une autre question sera envisagée : sont-ils des "machines" nécessairement insensibles ou bien ont-ils une sensibilité ?

La question de la sensibilité animale est capitale car s'ils éprouvent plaisir/souffrance, alors leur souffrance devient un problème pour nous.

Problème religieux : pourquoi souffrent-ils alors que d'un tel point de vue la souffrance est une punition à visée purificatrice et rédemptrice, en vue du Jugement dernier. Cette punition n'a de sens que pour un sujet cause libre et par suite responsable de ses actes. Et c'est ainsi que se conçoit l'humain. Il semble donc plus cohérent de supposer que les animaux ne souffrent pas, qu'ils sont comme des "machines". En privilégiant cette position beaucoup de choses sont sauvées : la cohérence de la Création, la perfection divine, la possibilité de tuer, de manger, d'utiliser des animaux.

Problème éthique, aux conséquences politiques et économiques considérables : devons-nous prendre en compte cette souffrance dans notre rapport utilitaire à l'animal (animal de laboratoire, d'élevage, de compagnie) ? Si oui, comment, dans quelle proportion ? Si non, pourquoi ?

Deux outrances, pointées par Elisabeth de Fontenay, à titre de repères : "La réduction par Konrad

Lorenz* de la guerre à l'agression et la préférence que Peter Singer** accorde à la vie d'un animal domestique pour la refuser à un enfant arriéré." in *Le silence des bêtes*. *K. Lorenz *L'agression* - ** P. Singer *La libération animale*.

Différents DOCUMENTS vont nous permettre de déterminer plus précisément ces questions :

Lestel Dominique, Philosophe, *L'animalité* "L'animalité appartient à cette classe d'idées que nous définissons difficilement avec la rigueur espérée mais dont nous ne pouvons pas légitimement nous passer. [Pascal remarquait que nous ne pouvons pas "définir tous les termes, prouver toutes les propositions". Ce que pointent les Sceptiques avec vigueur.] L'animalité ne constitue pas seulement une notion renvoyant aux relations de l'homme à l'animal, mais aussi aux relations de l'animal à la machine et oscille sans cesse entre la question du statut du vivant et celle du statut de l'humain."

Quelques précisions au sujet des mots : bête, animal, âme. E. de Fontenay *Le silence des bêtes, la philosophie à l'épreuve de l'animalité*.

La langue classique a trois façons de nommer les vivants qui respirent.

Bellua signifie "bête", par opposition à "homme". Le mot accentue parfois la grandeur, la férocité, l'intelligence, et peut servir d'insulte : être bête, imbécile.

Il est d'emploi plus noble que *bestia*, terme populaire, qui désigne toute espèce d'animal, sauvage ou domestique. D'un usage moins familier, pour les grammairiens et les juristes, *bestia* dénomme plutôt les animaux féroces. Mais *bestia* sert aussi d'injure, non au sens "d'être bête", mais au sens "d'être une bête", un être bestial.

Animal signifie "être vivant", il vient d'*animalis*, "qui respire", lequel vient d'*animans*, "qui possède le souffle", ces mots traduisant le grec *empsychon* et *psychè*.

Animus et *anima*. Distinction opérée par Lucrèce : l'*animus* ou encore la *mens*, sont définis comme conseil et gouvernement de la vie, et l'*anima*, ensemble des éléments de vent et de chaleur qui maintiennent la vie dans nos membres où elle est dispersée. Ces deux termes viennent du grec *anemos*, le courant de vent, et désignent étymologiquement l'air, le souffle, le principe vital.

Quelques repères historiques : E. de Fontenay *Le silence des bêtes*. D. Lestel *L'animalité et Les animaux sont-ils intelligents ?*

Platon et Aristote placent l'humain plus près des dieux que des animaux.

Pour **Platon** (427-347 av. J.C.), la ligne de partage ne sépare que l'âme spiritualisée - ou purement spirituelle - de l'âme animalisée d'où s'est effacée toute trace de spiritualité. On ne peut parler de l'âme que métaphoriquement - au moyen des images de l'attelage, des chevaux ailés, du cocher, évoqués dans *Phèdre* - et l'âme ne peut s'exprimer que par son incarnation, car elle reçoit le corps que son degré de spiritualisation lui mérite. Dans cette perspective de l'animalité psychique, un corps, loin de n'être qu'un tombeau et de n'exprimer que la chute spirituelle et l'aliénation, comme il est dit dans le *Cratyle*, entretient toujours un rapport de symbolisation réciproque avec une âme. L'absolument animal serait le vivant complètement dépourvu d'âme. Cf. *Timée*. Pour Platon comme pour la plupart des Grecs, une ligne de partage effective et efficace est plus à trouver non point entre l'homme et l'animal, mais entre l'homme libre et l'esclave. Cf. le mythe du *Politique*.

Selon **Aristote** (384-322 av. J.C.), [*Bios*, la façon de vivre, dont la possibilité se trouve dans l'homme porteur du *logos* et capable de vivre bien (*eu zên*). *Zoè*, le contraire de la mort, ce qui fait qu'un vivant est vivant.] Quand Aristote parle d'un *Zôon*, il n'oppose pas l'animal à l'homme. Ce dernier peut être dit *politikon* et *logikon zôon*, animal civique et doué de *logos* ; Dieu peut être défini comme vivant suprême éternel. Les *zoa* comprennent donc les dieux, les astres, l'homme et les autres animaux. Mais le terme ne sert pas non plus à distinguer le vivant de l'inanimé : une plante vit (*zei*) et pourtant elle n'est pas un *zôon*, mais un *phuton*. Selon Aristote, c'est la sensation qui est à la base de l'organisation de l'animal. Platon avait pointé l'illogisme de la langue : "Tout être, quel qu'il soit, qui a part à la vie a droit d'être appelé *zôon*." *Timée*.

La nature se définit comme totalité hiérarchique et finalisée. "Si quelqu'un trouvait méprisable l'étude des autres animaux, il lui faudrait se mépriser lui-même, car ce n'est pas sans avoir une grande répugnance qu'on peut saisir de quoi se compose le genre homme, sang, chair, os veines et autres parties comme celles-là." Aristote, *Les Parties des animaux*. Il y a une affinité, une parenté qui lie tous les habitants du monde sublunaire. C'est dans l'âme que se découvrent l'indéchirable continuité et l'insistante parenté. Les fonctions primordiales de l'animal requièrent la présence d'une âme qui constitue le principe, la cause pleine et entière de cette vie élémentaire. Il y a différentes espèces d'âmes, ordonnées en hiérarchie fonctionnelle, allant du plus parfait au moins parfait, s'adjoignant et se subordonnant les unes aux autres. Les animaux inférieurs ne disposent que d'une âme végétative ou nutritive ; l'animal supérieur, l'homme, possède, outre l'âme végétative et l'âme sensitive, une âme intellectuelle ou noétique, dont une partie est peut-être capable d'exister à l'état séparé et de survivre au corps. Aristote, *Traité de l'âme*.

Au XIV^e siècle, la définition de l'animal le présente comme un mobile doté d'un "mouvement interne", à la différence des choses qui n'ont de mouvement qu'extérieur à elles-mêmes. Les liens de l'âme et du corps se renforcent, et le problème de sa liberté et de son immortalité prend une importance accrue. La question est alors celle du statut de l'humain, car si l'âme de l'homme est libre et immortelle, elle diffère ontologiquement de celle des bêtes.

Jusqu'au XVII^e siècle, l'homme est enfermé dans un statut que l'ange borne du côté supérieur et que l'animal limite du côté inférieur. Les animaux peuvent posséder une "âme sensitive", mais pas une "âme intellectuelle".

La réflexion sur l'animal, son essence et son rapport à l'humain, s'orientera dans deux directions souvent antagonistes, on cherchera à caractériser l'animal :

- comme machine ou,
- comme animal souffrant.

Descartes (1596-1650) a provoqué de nombreuses réactions avec ses célèbres "animaux-machines". Il est confronté à deux difficultés essentielles dont la fable, l'hypothèse des "animaux-machines" est une tentative de dépassement.

Il y a l'héritage scolastique dont il veut se défaire : les arguments d'autorité, la hiérarchie de l'âme végétative, sensitive et intellectuelle (Aristote), la nécessité de se débarrasser du vitalisme de Galien du fait de la découverte de la circulation du sang (1629) par Harvey et du modèle mécanique complexe qu'elle met à la disposition des savants, la substitution de l'étendue réelle et intelligible (la géométrisation de l'espace) au monde commun de la perception et de la tradition. En 1621 il y a les lois de Kepler (astronomie), en 1638 il y a la loi de la chute des corps de Galilée et le principe d'inertie, en 1642 Pascal invente la machine à calculer. Et avant, il y a eu Copernic, en 1643...

D'autre part, il y a la question de la distinction entre l'animal et l'humain, d'un point de vue épistémologique, métaphysique, moral. S'agit-il d'une différence de degré ou de nature ?

"On chercherait vainement dans la philosophie grecque, signale L. Ferry, *Qu'est-ce que l'homme ?*, en collaboration avec J.D. Vincent, les traces du conflit qui va traverser toute la philosophie moderne : celui du déterminisme et du libre arbitre. Lorsque Descartes entreprend de rédiger les principes d'une nouvelle physique contre l'animisme du Moyen Age, il peut encore légitimement avoir le sentiment de se heurter à des cosmologies qui voient dans l'univers, non un matériau brut et sans âme, mais au contraire une sorte de grand être vivant ("hylozoïsme") traversé par des forces invisibles et mystérieuses dont l'alchimie tente désespérément de se rendre maîtresse. La révolution cartésienne, celle du mécanisme, va consister à rejeter catégoriquement l'idée que la nature est traversée par des forces occultes et animée par des causes finales, au profit d'une réduction de toutes les formes de causalité aux seules causes efficientes. C'est là ce qui advient lorsqu'il énonce pour la première fois, au paragraphe 37 du Livre II de ses *Principes de la philosophie*, le fameux "principe d'inertie" selon lequel "chaque chose demeure en l'état qu'elle est pendant que rien ne la change".

Le raisonnement de Descartes peut être ainsi présenté : comme l'âme ne peut être qu'immortelle - car immatérielle, puisque Descartes distingue deux substances : la substance étendue, le corps ; la substance pensante, l'âme - si vous donnez l'âme à une espèce animale, il vous faudra l'accorder logiquement à toutes, et une telle situation aura quelque chose d'insensé. Et Descartes d'évoquer les "huîtres et éponges, etc." Descartes veut opérer une rupture. Son modèle des animaux-machines n'est pas totalement inédit, au milieu du XVI^e siècle, un médecin espagnol, Gomez Pereira, avait proposé la réduction du vivant à la machine. De même Aristote avait suggéré le modèle des automates. Mais pour Aristote, ce n'était qu'analogie rhétorique ; pour Descartes il s'agit d'une analogie à fonction théorique.

Descartes insiste sur le caractère hypothétique de sa représentation qui n'est pas totalement réductrice. Certes, les animaux n'ont pas d'esprit et ne parlent pas puisque ce qui agit en eux c'est seulement la nature et un mouvement mécanique, exact et limité comme celui de l'horloge.

"L'extrême perfection que l'on remarque dans certaines actions des animaux nous fait soupçonner qu'ils ne possèdent pas le libre-arbitre. Ce que les animaux font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit (...) mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes : ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures, et mesurer le temps, plus justement que nous avec toute notre prudence."

Certes ils n'ont pas d'âme, pas de conscience réflexive dont le *cogito* est une illustration, mais ils ont le sentiment : "Je parle de la pensée, non de la vie, ou du sentiment ; car je n'ôte la vie à aucun animal, ne la faisant constituer que dans la chaleur du cœur. Je ne leur refuse pas même le sentiment autant qu'il dépend des organes du cœur." En se référant au Lévitique et au Deutéronome, Descartes précise que l'âme des bêtes n'est autre que leur sang, "à savoir celui qui, étant échauffé par le cœur et converti en esprit*, se répand dans le cerveau, dans tous les nerfs et dans tous les muscles". Sur ce point, contrairement à Harvey, il ne tient pas le cœur pour une simple pompe, cela dit : "Je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux ou

ressorts, ou autres instruments qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir au lieu que les tuyaux ou ressorts qui causent les mêmes effets de corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens.” *Principes de la philosophie* P. IV § 203. * L’esprit, c’est-à-dire les “esprits animaux” : “un air ou un vent très subtil”]

La différence ici pointée souligne notre finitude par rapport à la perfection divine. Cette différence n’est plus d’actualité avec les nanotechnologies contemporaines. Mais ce qui importe, d’un point de vue épistémologique, c’est le souci constant de Descartes de proposer un modèle rationnel rompant avec l’héritage scolastique. Il est certain que **Kant** (1724-1804), après d’autres, a pu noter ceci : “Dans une montre, une partie est l’instrument du mouvement des autres, mais un rouage n’est pas la cause efficiente de la production d’un autre rouage (...). Ainsi un être organisé n’est pas simplement machine, car la machine possède uniquement *une force motrice* ; mais l’être organisé possède en soi *une force formatrice*, qu’il communique aux matériaux, (...).” Il y a là presque tous les ingrédients du conflit entre mécanisme et vitalisme.

Dominique **Lecourt**, Philosophe, Introduction à *La naissance du sens* de B. Cyrulnik. “Les circonstances auraient voulu que les animaux aient pâti de la construction de la physique moderne : dès lors qu’il apparaissait nécessaire d’identifier la matière à l’étendue pour dépouiller le mouvement de toute mystérieuse finalité interne et lui appliquer les mathématiques sous les espèces de la toute nouvelle “géométrie analytique”, il fallait que la distinction entre substance pensante et substance étendue fût nette et tranchée ; inscrite dans le cadre d’une version remaniée de la création, une telle distinction aboutissait à refuser toute pensée à l’animal. Et c’est ainsi que, de façon très cohérente, René Descartes traita les animaux comme des machines”.

La question de l’animalité rejoint celle de l’artefact et le **XVIIe siècle** s’installe dans le réductionnisme. A partir des débats suscités par ces animaux-machines, la question de l’animalité renvoie à la possibilité de construire des machines autonomes. Cf. Jacques de Vaucanson (1709-1782).

Leibniz (1646-1716) reconnaissait une certaine analogie entre l’animal et l’homme, sur quelques points : “ Il y a une liaison dans les perceptions des animaux, qui a quelque ressemblance avec la raison ; mais elle n’est fondée que dans la mémoire des faits, et nullement dans la connaissance des causes. C’est ainsi qu’un chien fuit le bâton dont il a été frappé, parce que la mémoire lui représente la douleur que ce bâton lui a causée. Et les hommes, en tant qu’ils sont empiriques, c’est-à-dire dans les trois quarts de leurs actions, n’agissent que comme des bêtes ; par exemple, on s’attend qu’il fera jour demain, parce qu’on l’a toujours expérimenté ainsi.”

La Mettrie (1709-1751) prolonge la position de Descartes, il refuse une distinction radicale entre l’homme et l’animal et ne leur reconnaît qu’une différence de degré, non de nature. Pour lui l’homme est une mécanique, certes plus élaborée et plus subtile que le singe, mais il n’est guère plus. “L’Ame n’est qu’un principe de mouvement ou une partie matérielle sensible du cerveau, qu’on peut, sans craindre l’erreur, regarder comme un ressort principal de toute la Machine, (...). La Mettrie n’exclut pas un accès de l’animal au symbolique voire au langage et se demande si la bête est aussi dépourvue d’ordre moral qu’on le dit. *L’Homme-Machine*, 1747.

Aux XVIIe et XVIIIe siècles, l’animal ne renvoie pas encore à une éthologie mais à une métaphysique. Il ne s’agit pas de décrire et de comprendre le comportement de l’animal mais de situer ontologiquement l’homme par rapport à l’animal. Le débat s’affole : la “machinisation” de l’humain croise “l’humanisation” de l’animal. Le thème de la *perfectibilité*, qui parcourt le XVIIe siècle en témoigne : l’homme* peut incontestablement innover, mais l’animal en est-il également capable ? (*L’homme sera représenté comme un homme blanc, adulte et civilisé...).

Luc **Ferry** *Qu’est-ce que l’homme ?* : “Le critère pour Rousseau est (...) dans la “perfectibilité”, c’est-à-dire dans la faculté de se perfectionner tout au long de sa vie là où l’animal, guidé dès l’origine et de façon sûre par la nature, est pour ainsi dire parfait “d’un seul coup”, dès sa naissance.”

Elisabeth **de Fontenay** *Le silence des bêtes* : “Si c’est incontestablement la “perfectibilité” qui permet de tracer la véritable ligne de démarcation, il faut d’abord reconnaître que Rousseau ne propose de l’ériger en critère que pour immédiatement entreprendre d’en montrer les apories et d’en déplorer les effets. (...) A la “perfectibilité” sont ainsi d’emblée associés le “fol orgueil” et la “vaine admiration” de soi-même, qui engendrent la plus grande misère de l’homme - “ce héros qui finit par tout égorger jusqu’à ce qu’il soit l’unique maître de l’univers”. (...) On ne cherchera donc pas dans le concept de “perfectibilité” la formulation d’une irrécusable supériorité ontologique de l’homme sur l’animal, qui entraînerait de surcroît la reconnaissance d’un incontestable progrès de l’homme civilisé sur l’homme naturel.” La perfectibilité n’est pas une promesse de progrès.

Qu'en est-il actuellement ? Ne sommes-nous pas confrontés à des questions similaires ? Une chose est certaine, les sciences de la nature et l'éthologie ont fait des progrès considérables grâce aux travaux de Locke, Condillac, Buffon, de Leeuwenhoek, Lavoisier, Cuvier, Lamarck, Mendel, Darwin et Wallace...

III. Pourquoi la question de notre animalité est-elle de nouveau d'actualité et si difficile à traiter ?

La théorie de l'Evolution, construite à partir des travaux de Darwin et d'autres chercheurs ("théorie de la descendance avec modifications successives, lentes et légères" *De l'Origine des espèces*) énonce une idée aux répercussions considérables : les vivants ont un ancêtre commun. Or, nous sommes des êtres vivants, plus précisément des mammifères, primates... Nous sommes des animaux.

Descartes avait circonscrit la parenté de l'homme et de l'animal au règne de la matière mais, pour **Darwin** (1809-1882), elle doit s'étendre au domaine de la psychologie et des facultés mentales : "Les sens, les intuitions, les émotions variées et des facultés telles que l'amour, la mémoire, l'attention, la curiosité, l'imitation, la raison, etc., dont l'homme se vante, peuvent être trouvés à l'état embryonnaire ou même parfois assez bien développés chez les animaux les plus bas dans l'échelle du règne animal." *La Descendance de l'homme par sélection naturelle* (1871).

Et **Freud** (1856-1939) dira plus tard : "S'il existait chez l'être humain des formations psychiques héritées, quelque chose d'analogue à l'instinct des animaux, c'est là ce qui constitue le noyau de l'inconscient." *Ma vie et la psychanalyse* Il ira même jusqu'à dire : "l'Homme n'est rien d'autre, ni rien de mieux que les animaux, il est lui-même issu de la série animale, apparenté de près à certaines espèces... Ses acquisitions ultérieures ne sont pas parvenues à effacer les témoignages de cet équivalent, présent tant dans son anatomie que dans ses dispositions psychiques." *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*. Et ajoutera : "Dans le cours des siècles, la science a infligé à l'égoïsme naïf de l'humanité deux graves démentis. La première fois, ce fut lorsqu'elle a montré que la terre, loin d'être le centre de l'univers, ne forme qu'une parcelle insignifiante du système cosmique dont nous pouvons à peine nous représenter la grandeur. Cette première démonstration se rattache pour nous au nom de Copernic, bien que la science alexandrine ait déjà annoncé quelque chose de semblable. Le second démenti fut infligé à l'humanité par la recherche biologique, lorsqu'elle a réduit les prétentions de l'homme à une place privilégiée dans l'ordre de la création, en établissant sa descendance du règne animal et en montrant l'indestructibilité de sa nature animale. Cette dernière révolution s'est accomplie de nos jours, à la suite des travaux de Ch. Darwin, de Wallace et de leurs prédécesseurs, travaux qui ont provoqué la résistance la plus acharnée des contemporains. Un troisième démenti sera infligé à la mégalomanie humaine par la recherche psychologique de nos jours qui se propose de montrer au *moi* qu'il n'est pas maître dans sa propre maison, qu'il en est réduit à se contenter de renseignements rares et fragmentaires sur ce qui se passe, en dehors de sa conscience, dans sa vie psychique. Les psychanalystes ne sont ni les premiers ni les seuls qui aient lancé cet appel à la modestie et au recueillement..." *Introduction à la psychanalyse*.

D'emblée, la question de notre animalité, doublée de celle de notre humanité, se pose, associée à celle de notre parenté avec les animaux, et du contenu de cette parenté.

S'il y a différence entre les animaux et nous, d'un point de vue scientifique, elle n'est plus que de degré, elle ne peut être de nature. Une des difficultés rencontrées par nos Anciens est scientifiquement résolue.

Cela dit, d'autres questions émergent :

- Qu'en est-il de notre animalité, de nos ressemblances avec les - et plus précisément - des animaux ?
- Quelles informations nous apportent les connaissances scientifiques contemporaines ?
- Devons-nous réviser la représentation que nous nous faisons de nous-mêmes et des animaux à partir de ces nouvelles données ? Devons-nous changer notre rapport à nous-mêmes, à eux ?
- De quoi avons-nous peur lorsque nous modifions notre représentation des animaux et de nous-mêmes ?

Pour travailler ces difficultés, nous allons nous référer à différents documents concernant l'éthologie, essentiellement.

Mais avant de poursuivre, il importe de préciser quelques points. On ne peut rationnellement confondre différence et inégalité, ressemblance et identité.

Le terme de différence sera ici utilisé comme désignant l'idée selon laquelle les réalités sont toutes différentes les unes des autres dans la mesure où toutes ont des caractéristiques propres qui les distinguent des autres, sans aucun jugement de valeur. Chaque chose est une réalité singulière en elle-même.

L'inégalité fait par contre intervenir un jugement de valeur, une idée de supériorité et d'infériorité

selon des critères à déterminer, qui peuvent être conventionnels, arbitraires ou légitimes.

Les animaux et nous sommes différents. La question de l'inégalité ne se pose pas. L'animal n'est pas moins que l'humain, il est autre ; l'humain n'est pas plus que l'animal, il est autre.

Le terme de ressemblance fait référence à des caractéristiques communes à des êtres différents. C'est à partir de l'affirmation de ressemblances - réelles ou imaginées - entre des réalités différentes que l'on peut s'orienter vers un raisonnement par analogie à utiliser avec une très grande prudence tant il peut nous conduire à des conclusions fragiles voire erronées. Au sens strict, l'analogie est un raisonnement fondé sur l'identité du rapport unissant deux à deux plusieurs termes :

Par exemple, Voltaire a pu dire : "L'univers m'embarrasse, et je ne puis songer que cette horloge existe et n'ait point d'horloger". On soutiendra par là que Dieu est à l'univers ce que l'horloger est à l'horloge pour affirmer la nécessité d'un Créateur à l'origine du monde. Mais il n'y a aucune rationalité à poser le signe = entre la Création divine et la production de l'artisan. De même qu'il n'y a aucune rationalité à conclure à l'identité animal/humain du fait de certaines ressemblances.

Le terme d'identité sera ici entendu dans le sens suivant : est identique ce qui est exactement pareil. On parle parfois de "mêmeté".

Animaux et humains sont plus ou moins semblables, ils ne sont pas identiques.

D'autre part, on posera la convention suivante : *Homo sapiens-l'Homme* désigne notre espèce du point de vue zoologique des sciences naturelles ; *l'Humain* désigne notre espèce du point de vue plus général englobant la question éthique, par l'intermédiaire de la politique, l'économie, la religion, l'art, l'épistémologie, etc., du fait de la parole.

DOCUMENTS : D. Lestel *L'animalité* : "Les éthologistes reprennent implicitement un certain nombre de thèmes des philosophes des Lumières sur l'animal-machine. Le projet de l'éthologie s'élabore initialement en rupture avec la psychologie expérimentale béhavioriste, dominante dans l'entre-deux-guerres. Face aux expérimentateurs purs et durs qui prétendent accéder à l'essentiel par l'étude des réponses de l'animal à des stimuli auxquels il est artificiellement soumis dans des conditions draconiennes, les éthologistes revendiquent la nécessité d'étudier le comportement animal dans les conditions normales de ses usages, c'est-à-dire dans son milieu naturel."

D Lestel *Les animaux sont-ils intelligents ?* "Les cartésiens, comme Malebranche - plus que Descartes lui-même - considéraient l'animal comme dépourvu d'intelligence et composé d'une série de mécanismes ingénieux qui donnent les *apparences* de l'intelligence. Ce n'est pas parce que l'homme croit voir des comportements intelligents ou émotionnels chez l'animal que ce dernier en a réellement. Ce n'est pas parce qu'un chien torturé crie, qu'il a mal ; c'est la mécanique de sa physiologie qui grince. Durant le XIXe siècle, les positivistes, les vivisectionnistes se référeront à cette idée.

Le **béhaviorisme** présente une approche mécaniste du comportement animal selon une variante essentiellement psychologique. Au début du XXe siècle, les béhavioristes, dont John Boadus **Watson**, décidèrent de rompre avec une conception de la psychologie animale qu'ils jugeaient abusivement anthropomorphique et insuffisamment scientifique. Ces scientifiques étaient opposés aux techniques introspectives très rhétoriques qu'empruntaient la plupart des psychologues de l'époque. Ils retournèrent en conséquence à une conception cartésienne très primitive de l'animal-machine. Ils considéraient que la seule façon d'appréhender rigoureusement le comportement était de considérer chaque organisme comme une espèce de petite machine qui réagissait aveuglément, c'est-à-dire sans intelligence, à des stimuli extérieurs. Pierre **Naville** qui fut l'un des pionniers du béhaviorisme en France signale que les béhavioristes voulaient s'en tenir aux phénomènes observables et uniquement à eux. Les réactions comportementales avaient cet avantage de pouvoir être mesurées.

Il s'agit là d'une tendance, fâcheuse, chez certains chercheurs, à réduire la rationalité scientifique aux seules données quantifiables. Or, la réalité est beaucoup trop complexe, surtout lorsqu'il s'agit du vivant, et plus encore d'animaux, de certains animaux, pour être réduite à, si l'on peut s'exprimer ainsi, la somme de ses parties. Empiristes forcenés, les béhavioristes considéraient que l'expérimentation, et elle seule, devait permettre de faire de la "vraie science". Ils étaient par conséquent radicalement hostiles à toute forme de théorie.

Le labyrinthe fut très vite considéré par les béhavioristes comme un outil privilégié pour étudier l'intelligence des animaux. (...) L'intelligence de l'animal testé s'exprime exclusivement en fonction du nombre d'essais requis avant de trouver le bon parcours ou en fonction du nombre d'embranchements qu'il est capable de maîtriser pendant les expériences. Un animal intelligent était celui qui était capable d'apprendre en peu d'essais et erreurs où aller pour trouver le fromage recherché, par exemple.

Le béhaviorisme watsonien laissait peu de place à l'initiative de l'animal.

Le conditionnement que développa Frederic **Skinner** au milieu du XXe siècle incitait les animaux à se conditionner eux-mêmes. S'autoconditionnant, les animaux n'avaient besoin que d'une intelligence sommaire pour résoudre les tests auxquels ils étaient soumis."

Il y a là une "conviction idéologique" (D. Lestel), fonctionnant sur le mode d'un présupposé/préjugé déterminant une certaine manière d'étudier l'animal, de le soumettre à un test, à un certain type de test, vérifiant le présupposé. Il s'agit là d'un cercle et non d'une investigation effectivement scientifique. La science est en permanence, dans sa démarche même, confrontée à des penchants non scientifiques car il en est ainsi de notre esprit, comme le montre G. **Bachelard** dans *La formation de l'esprit scientifique*. Notre représentation immédiate du monde n'est pas rationnelle mais chargée de préjugés. L'esprit scientifique n'est pas, par magie, hermétique aux représentations imaginaires, au contraire, son travail consiste à lutter contre. "Cette idolâtrie est bien forte ; l'imagination ne s'y arrachera jamais ; le tout est de n'en être pas dupe, (...)" souligne **Alain** (1868-1951).

Konrad **Lorenz** (1903-1989) et Nikolaa **Tinbergen** mettent en place ce que l'on appelle désormais l'éthologie, dans les années 1930 et 1940.

"Ils n'étaient pas les premiers à observer sérieusement les animaux, mais ils innovèrent en le faisant de manière systématique, en professionnalisant la pratique, en revendiquant leur expertise contre celle des behavioristes de laboratoires. Pour Lorenz et Tinbergen, la seule façon d'étudier l'intelligence de l'animal consistait à poser à ce dernier de bonnes questions, et non les mauvaises questions auxquelles les behavioristes s'entêtaient à le soumettre. Les bonnes questions des éthologistes étaient des questions de rats pour les rats, des questions de mouettes pour mouettes, etc. Les behavioristes, en s'obstinant à ne poser uniformément que les mêmes questions d'homme aux uns et aux autres, ne pouvaient qu'échouer dans leur tâche.

Pour l'**éthologie objectiviste** (nom donné à l'école fondée par Lorenz et Tinbergen), l'intelligence de l'animal est d'abord celle de son espèce. Lorenz dira qu'après avoir étudié vingt ans les oies grises dans le jardin de sa maison viennoise, il savait tout sur les oies grises dans le monde. Le comportement de chaque animal est inné, à l'intérieur d'un cadre héréditairement fixé pour une espèce donnée.

A l'époque où se développe l'éthologie objectiviste, dans les années 1940, se constitue également le néo-darwinisme lié à la génétique. L'éthologie qui se pense darwinienne profite des succès de ces innovations.

Lorenz et Tinbergen conçoivent l'animal comme une machine "précâblée" en fonction des caractéristiques de l'espèce. Si les behavioristes rejetaient les "instincts" qui désignaient des connaissances prêtes à être utilisées par l'animal dès sa naissance, les éthologistes objectivistes ne refusaient pas pour autant tout apprentissage. Mais ils en conditionnaient la nature à des mécanismes innés. Le phénomène de "l'empreinte" en fut la plus belle illustration.

Un exemple : comment un petit canard reconnaît-il sa mère ? Lorenz montra que ce n'était pas par un apprentissage mais au cours d'une phénomène psychobiologique. A un moment particulier du début de son existence, *tout* mobile passant dans sa proximité immédiate était reconnu comme tel. Cette "période sensible" est programmée de façon rigide, il s'agit d'une "fenêtre" de quelques heures. L'empreinte est irréversible. L'empreinte filiale, chez les oiseaux nidifuges, se complète d'une empreinte sexuelle, également présente chez de nombreuses autres espèces. Plus tard, des disciples de Lorenz trouveront des empreintes à propos du biotope au sein duquel vit l'animal, pour son alimentation - voire pour l'acquisition du chant chez les oiseaux."

De telles représentations des animaux ne peuvent pas provoquer d'ébranlement quant à l'idée d'une radicale distinction entre l'animal et l'humain. Selon ces points de vue, l'animal est similaire à une machine, selon des degrés divers. Rien, dans ce type de représentations ne peut venir, vraiment, troubler notre quiétude. Mais de nouvelles approches, très récentes, génèrent des interrogations, des inquiétudes.

"Au cours des années 1970, l'éthologie objective fut confrontée à plusieurs innovations qui la déstabilisèrent.

Quelques chercheurs remarquèrent que les insectes sociaux (fourmis, abeilles, guêpes) s'organisent autour d'une intelligence collective très particulière qui ne peut être ramenée à une association d'intelligences individuelles. Ces animaux n'associent pas seulement leur intelligence pour effectuer une tâche mais ils changent la nature de leur intelligence en agissant ensemble.

Ces nouvelles approches - la **sociobiologie**, l'**écologie comportementale** - ont généré de nouvelles représentations :

- en plaçant le lien entre gène et comportement au centre de leur approche et en considérant que les gènes se répandaient autant que possible dans des organismes *ad hoc*, la sociobiologie dynamisait l'éthologie jusque là restée très descriptive.

- Les approches cognitivistes accordèrent à l'animal individuel une intelligence qui ne se ramenait ni aux conditionnements appris des behavioristes, ni aux instincts acquis de l'éthologie objectiviste." L'approche cognitive laisse entendre qu'il y a une individualité animale possible.

“Les insectes sociaux intriguent au sujet de leur intelligence collective : l’intelligence collective est celle d’un gros organisme composé d’une multitude d’animaux qui perdent toute individualité et n’agissent plus que comme s’il s’agissait d’un seul animal. L’intelligence sociale est celle qui est requise pour vivre en société.

Karl von **Frisch** (1886-1992), spécialiste des abeilles. Ses travaux portèrent sur les caractéristiques comportementales individuelles des abeilles et sur leur “danse”.

Pierre Paul **Grassé**, dans les années 1950, observant des termites construisant leur nid, montra l’existence d’un mécanisme aveugle mais très opérationnel qu’il baptisa “stygmergie”. En déposant une boule de terre, un termite déclenche l’activité bâtisseuse de ses congénères. Quelques autres termites déposent aléatoirement de telles boulettes sur le sol, jusqu’à ce que des agrégats commencent par en structurer la conception jusqu’à construire, d’une façon toute aveugle, c’est-à-dire sans qu’aucun plan n’en ait jamais été conçu, ce qui finit par devenir une termitière - les conditions de chaque action servant de stimuli pour engager celle qui doit suivre. Cette approche cybernétique du comportement animal restait très béhavioriste. Elle ne remettait pas en cause la conception de l’animal comme boîte noire réagissant à des stimuli.”

Cette approche provoque cependant quelques remarques : ces exemples nous contraignent à penser une intelligence sans conscience, sans langage. Or nous avons tendance, de manière immédiate, à lier les trois en un seul mot : le *logos*, spécifiquement humain. Cette forme d’intelligence sans conscience est peut-être repérable dans le processus des machines dites intelligentes, fonctionnant sur le mode du *feed-back*, la rétroaction. Mais une fois de plus, il ne faudrait pas se laisser aller à un raisonnement par analogie identifiant, au bout du compte, l’animal à la machine.

“Les approches **sociobiologistes**. En 1964, un biologiste, William **Hamilton** (1936-2000) essaie de comprendre pourquoi les “ouvrières” s’occupent des petits de la “reine” et non de leur propre progéniture. Il montre alors qu’une particularité génétique de ces insectes, l’haplodiploïdie (les mâles sont produits uniquement par des femelles non fécondées, alors que les ouvrières sont exclusivement produites par les reines qui ont des œufs qui ont été fécondés par des mâles), expliquait la situation observée. Hamilton soutint donc que les ouvrières étaient génétiquement plus proches de leurs “sœurs” que de leurs “fils”.

Edward **Wilson** publia en 1975 la *Sociobiologie* qui établissait les principes d’une discipline chargée de déterminer les bases biologiques de tout comportement social. Au contraire de l’éthologie, Wilson accordait de surcroît une place de premier plan aux gènes dans la détermination des comportements.”

Ces différentes représentations, appliquées à *l’Homme* de manière plus ou moins réductionniste, parfois caricaturale, ont déclenché des réactions d’inquiétude et/ou de rejet. La question de notre animalité était progressivement posée de manière minutieuse de telle sorte que notre spécificité humaine pouvait être engloutie. Qu’en serait-il, alors, de notre liberté individuelle, de la morale ?

D. Lestel : “ Edward O. Wilson publie en 1975 un ouvrage qui pose les bases de la sociobiologie. Il y considère l’altruisme comme son problème théorique central : “Comment l’altruisme, qui par définition réduit l’aptitude personnelle, peut-il se développer par sélection naturelle ?” Il en déduit une définition de la sociobiologie conçue comme “l’étude systématique de la base biologique de tout comportement social”. Reconnaissant que la sociobiologie se concentre sur les sociétés animales, il n’en exclut pas pour autant une extension aux sociétés humaines, en particulier à l’homme primitif. Le dernier chapitre de son livre envisage l’homme sous l’angle de la sociobiologie, et considère que celui-ci peut être décrit exhaustivement et de façon satisfaisante à partir de l’action de ses gènes.”

“A la fin des années 1970 Donald **Griffin**, spécialiste de la communication des chauves-souris qui avait établi l’existence du sonar, milita pour que se développe une **éthologie cognitive** qui considère les animaux comme des agents vraiment intelligents et non comme de simples machines réactives qui s’adaptent aveuglément à leur environnement par essais et erreurs. Griffin présentait l’animal comme une machine à traiter de l’information dotée d’expériences subjectives. Tout animal, au moins dans les espèces les plus évoluées, construit des représentations (c’est-à-dire une vision intellectuelle, abstraite ou analogique) du monde avant de prendre une décision en fonction de ses désirs.”

“L’éthologie cognitive concède à l’animal la faculté de pouvoir établir des choix et des préférences, de suivre des heuristiques et de planifier, au moins dans une certaine mesure, ses actions. L’animal a une mémoire, des représentations du monde et des capacités d’apprentissage, voire même pour les plus évolués une conscience de soi. Les différences de degré ne doivent pas cacher les similitudes ontologiques. La question de l’âme ne se pose plus comme au XVIIe siècle, mais celle de la conscience acquiert une pertinence nouvelle. L’approche moderne admet que la conscience puisse se développer de façon graduelle chez l’animal.” D. Lestel *L’animalité*.

Une telle formulation provoque nécessairement des interrogations au sujet de notre animalité ou de notre spécificité humaine. En effet, n'avons-nous pas, pendant longtemps, en Occident, considéré que l'une des distinctions majeures entre les animaux et nous réside dans le fait que nous sommes conscients et qu'eux ne le sont pas ? Il importe, alors, de préciser ce que l'on entend par conscience et de déterminer si ce terme désigne adéquatement les processus mentaux de certains animaux tels que les grands singes. D'autre part, peut-on parler de conscience sans langage ?

“Les éthologistes commencèrent à étudier l'utilisation d'outils en milieu naturel ou en laboratoire.” Jane **Goodall** fait une observation de terrain de longue durée d'un même groupe d'animaux (chimpanzés dans la réserve de Gombe en Tanzanie) : “Ce qui me frappa le plus, c'est qu'en plusieurs occasions ils ramassèrent des petits rameaux feuillus et qu'ils les préparèrent soigneusement pour s'en servir en les dépouillant de leurs feuilles. Je tenais là le premier exemple observé (...) d'un animal sauvage qui, non seulement *utilisait* un objet en guise d'instrument, mais en réalité modifiait cet objet, ce qui représentait donc les débuts élémentaires d'une *fabrication*.”
Peut-on pour autant parler d'outils ? L'auteur ne le fait pas dans cet extrait.

“L'idée que certains animaux puissent avoir des cultures n'est pas nouvelle. On la trouve exposée en particulier au début des années 1950 quand les ornithologues britanniques réalisent que des mésanges arrivent à percer les capsules qui ferment les bouteilles de lait déposées le matin sur le pas de porte pour en boire le lait.”
Est-il éclairant d'utiliser des termes tels que conscience, outil, culture pour désigner ces gestes ?

“Les grands singes font l'objet d'étude conduisant à élaborer l'idée d'une “théorie de l'esprit” qui désigne les capacités de l'animal à se représenter l'intelligence de l'autre - en particulier ses désirs, ses croyances et ses anticipations.” “La publication d'une étude comparée des capacités des primates à tromper l'autre constitua une étape significative dans l'élaboration de l'éthologie cognitive.” “Les recherches ont montré des différences individuelles plus significatives que les différences spécifiques.”

Une des difficultés majeures auxquelles nous sommes confrontés est celle de la définition des termes : peut-on utiliser les termes de “désir”, de “croyance” comme s'il s'agissait des mêmes processus chez les animaux et les humains ?

J.L. **Renck** - V. **Servais** *L'éthologie - Histoire naturelle du comportement* .

“Chez une population de macaques japonais nourrie par des chercheurs, une femelle en particulier inventa successivement le lavage des pommes de terre à l'eau salée et le tri par flottaison d'un mélange inopportun de grains de riz et de sable - si ses jeunes congénères l'imitèrent bientôt, ce ne fut pas le cas des individus plus âgés.”

Jean-Marie **Vidal** *Des machines, des animaux, et des hommes* in *Si les lions pouvaient parler* Essais sur la condition animale. p342 “L'investissement le plus marqué est celui que, dans la grande majorité des espèces d'oiseaux et de mammifères, le jeune montre envers sa mère, ou celui réciproque que la mère montre envers son (ses) jeune(s). Il s'agit alors d'un processus d'*attachement* qui déborde de loin quelques processus de conditionnement. En effet, aucun animal, préalablement conditionné à obtenir sa nourriture après avoir entendu le son d'une cloche, ou après avoir appuyé sur quelque levier, n'a de difficulté à se nourrir s'il n'entend plus la cloche ou ne voit plus le levier. Par contre, les jeunes poussins comme les jeunes singes privés de leur mère se montrent très perturbés, au point parfois de ne plus se nourrir et de dépérir ; ils émettent, des heures ou des jours durant, des cris dits “d'appel” ou de “détresse” ; ils sont prêts à franchir les obstacles les plus répulsifs pour rejoindre leur “objet d'attachement”. Pour autant, cet “attachement” animal ne peut être confondu avec quelque attachement ou “amour” humain.”

Ces quelques documents montrent ceci : les animaux sont des êtres complexes, plus que ne nous sommes, de manière immédiate, enclins à le reconnaître. D'autre part, des animaux sont manifestement capables d'agir sur le mode de l'initiative. Enfin, il y a des ressemblances entre eux et nous.

Mais, “pas de précipitation, pas de prévention (i.e. préjugé)”, nous dirait Descartes. Nous devons nous méfier tout à la fois de notre anthropomorphisme (lié au processus de projection, d'identification), de notre tendance à confondre ressemblance et identité, différence et inégalité, de notre penchant pour la conclusion hâtive liée au raisonnement par analogie. Nous devons aussi veiller à notre souci, légitime, de ne pas confondre comme identiques animal/humain, lorsque ce souci est animé non par une exigence de méthode mais par ce que l'on pourrait appeler la honte des origines pouvant générer un refus farouche de reconnaître notre animalité. Nous devons être attentifs à la définition que nous reconnaissons à tel ou tel mot et enfin surveiller notre penchant pour l'abstraction réductionniste nous

conduisant à isoler une donnée - une vérité partielle - pour l'ériger ensuite en valeur explicative totale : tout expliquer par le gène ; parler d'outil, de langage, sans précaution, etc.

"Est-ce qu'un tout petit segment de représentation du réel ne risque pas de servir d'alibi à une représentation du monde qui ne parlerait que de nos désirs inavouables ?" nous rappelle B. Cyrulnik.

Notre anthropomorphisme - indépassable - peut nous conduire à négliger des différences, par exemple entre "l'objet d'attachement" animal et "l'objet d'amour" humain, au point d'oublier des paramètres capitaux présents dans la relation humaine : l'adresse de la parole.

Notre tendance à confondre ressemblance et identité peut nous conduire à utiliser les mots outil, désir, langage, culture, par exemple, pour désigner des rapports au monde différents. Est-il éclairant d'utiliser un terme identique pour des actions manifestement diverses ? L'outil, pour l'humain, est un objet préalablement conçu, conservé, inscrit dans l'histoire puisqu'il est transmis et amélioré de génération en génération, par la parole, l'écriture. Ne serait-il pas plus prudent, pour pointer la différence de degré et non de nature, mais différence quand même, qui n'est en rien une inégalité, de dire que des animaux utilisent des données naturelles comme s'il s'agissait d'outils ? La rationalité nécessite une vigilante minutie.

Il en est ainsi pour le raisonnement par analogie ayant tendance à effacer des différences bien réelles, par extrapolation : passer, comme le font certains représentants de la sociobiologie, des *sociétés d'insectes* aux sociétés humaines en les posant comme analogues, voire identiques, c'est faire l'impasse sur de nombreuses différences, dont une, signalée par **Platon** : la *société animale* est limitée à la seule satisfaction des besoins, la Cité humaine, politique, elle, concerne les désirs, la volonté, la question du juste et de l'injuste, en un mot la question éthique. Platon *La République* : "- Socrate : Tu dis vrai répondis-je : j'oubliais qu'ils auront aussi ce qui se mange avec le pain : du sel évidemment, des olives, du fromage, des oignons et des légumes, ceux bien entendu que cuisine une cuisinière campagnarde ; nous leur servirons même des friandises : figues, pois chiches, fèves, des baies de myrte et des glands qu'ils feront rôtir contre le feu, buvant au repas même et avec modération. Et, passant de la sorte leur existence dans une paix qu'accompagne, ainsi qu'il est naturel, une bonne santé, naturellement ils mourront vieux et c'est une autre vie, pareille à la leur, qu'ils transmettront à leurs descendants. - Eh ! Socrate, reprit Glaucon, si c'était une société de pourceaux que tu eusses constituée, de quoi d'autres les engraisserais-tu sinon de cela ?"

Notre exigence légitime de méthode ne doit pas, pour autant, nous conduire, comme par une honte des origines, à nier toute analogie, toute ressemblance.

La réflexion sur l'animalité/l'humanité nous place face à une difficulté considérable : la définition des termes. Que pouvons-nous, rationnellement, raisonnablement, entendre par : animal, outil, conscience, désir, langage, culture, humain ? Nous sommes face à ces questions et chaque réponse illustre une certaine représentation, un certain rapport, en acte, au monde.

Si l'humain est identique à l'animal, alors pourquoi s'insurger face aux inégalités économiques, sociales, face aux discriminations, aux humiliations, aux injustices, en un mot face au manque de respect des humains, plus que des animaux ? Pourquoi la souffrance d'un enfant serait-elle plus insupportable que celle d'un animal ? Pourquoi lutter contre l'esclavage, l'exploitation de certains humains par d'autres humains, l'asservissement de certaines femmes, le travail d'enfants plus que contre l'utilisation du cheval de labour, etc. ? Les enjeux sont éthiques, politiques, économiques.

La question de notre animalité/humanité est très difficile à traiter car elle nous confronte, au bout du compte à une question, vertigineuse : que signifie être (un) humain ?

IV. Pourquoi, nous, humains, nous distinguons-nous des animaux ? Quelle est la nature de cette distinction ? Quelle est sa légitimité ? Quel est son intérêt ?

Certains de nos Anciens distinguaient l'humain de l'animal en se référant, essentiellement, au concept d'âme qui permettait, soit une distinction ontologique : les animaux n'ont pas d'âme, pas de conscience, de pensée, de liberté (de libre-arbitre), ils ne sont donc pas responsables de ce qu'ils font, ne sont pas soumis au Jugement dernier et ne peuvent être concernés par l'immortalité ; soit une distinction de degré : les animaux ont une âme élémentaire (végétative, sensitive, nutritive), les humains ont une âme plus complexe : l'âme intellectuelle, noétique.

Nous ne réfléchissons plus, dans ce domaine, à partir du terme d'âme, mais plutôt de conscience, en utilisant ce mot pour nous distinguer des animaux. Cela dit, certains éthologistes n'hésitent pas à utiliser ce vocable pour désigner des représentations de soi repérées chez les grands singes par exemple, par la médiation de l'épreuve du miroir. Nous avons tous vu des documentaires illustrant cette approche de certains singes.

Faut-il conclure à la conscience de soi chez certains animaux ou conserver la distinction opérée, par exemple, par **Kant** (1724-1804) : "Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les êtres vivants sur la terre. Par là, il est une personne ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même

personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise ; et ceci, même lorsqu'il ne peut pas dire Je, car il l'a dans sa pensée ; ainsi toutes les langues, lorsqu'elles parlent à la première personne, doivent penser ce Je, même si elles ne l'expriment pas par un mot particulier. Car la faculté (de penser) est l'entendement.

Il faut remarquer que l'enfant, qui sait déjà parler assez correctement ne commence qu'assez tard (peut-être un an après) à dire Je ; avant, il parle de soi à la troisième personne (Charles veut manger, marcher, etc.) ; et il semble que pour lui une lumière vienne de se lever quand il commence à dire Je ; à partir de ce jour, il ne revient jamais à l'autre manière de parler. Auparavant il ne faisait que se sentir ; maintenant il se pense." *Anthropologie du point de vue pragmatique*

Ce texte illustre assez clairement le souci, le besoin de distinguer l'humain des animaux, de déterminer un critère de radicale différence - et même d'inégalité dans cet extrait - conduisant à l'idée suivante : le Je fait de nous des sujets, des personnes et non des objets, des choses.

Cette position est-elle encore opératoire compte tenu des connaissances acquises par les sciences de la nature en général, l'éthologie en particulier, ignorées de Kant ?

D'un point de vue scientifique, actuellement, les connaissances ne permettent plus, nous l'avons vu, de poser une différence de nature entre *Homo sapiens* et les autres animaux ; il en est de même pour la notion d'inégalité : elle n'a aucun sens opératoire (elle exprime seulement l'orgueil anthropocentrique qui n'a aucune valeur heuristique).

Nous parlons donc d'une différence de degré : nous pourrions alors dire que certains animaux - puisque entre eux aussi il y a des différences - sont caractérisés par le *sentiment de soi* et que l'humain l'est par la *conscience de soi*. Quelle est l'utilité d'une telle distinction ?

Nous aider, d'abord, à ne pas céder à la fascination du même, forte chez nous, peut-être, en ce cas, du fait d'une certaine présence du passé infantile nous conduisant, "parce que nous avons été enfants avant que d'être hommes", comme le souligne souvent Descartes, à nous identifier aux animaux au point de risquer d'être plus apitoyés par la souffrance d'un animal que par celle d'un enfant.

Nous aider, ensuite, à ne pas négliger des caractéristiques humaines fort probablement essentiellement liées au fait que nous parlons.

En quoi le fait d'être des êtres parlants nous distingue-t-il des animaux ? Que signifie parler et pourquoi affirmons-nous que les animaux ne parlent pas, qu'ils communiquent ? Cette distinction est-elle légitime ? Quel est son intérêt ? Nous autorise-t-elle à traiter, comme le dit Kant, les animaux "à notre guise" ?

D. Lestel *Les animaux sont-ils intelligents ?* "Parler est une particularité humaine. Même si les éthologistes ont pu se rendre compte que les communications de certaines espèces animales étaient beaucoup plus complexes qu'ils l'imaginaient, jusqu'à présent, aucun animal ne possède de moyen d'expression équivalent au langage.

A partir des années 1960, quelques psychologues ont tenté d'enseigner un langage symbolique à divers grands singes et à quelques perroquets. Même si les résultats obtenus se sont révélés étonnants, il est honnête de dire clairement qu'un animal n'a jamais acquis un langage au sens où tout humain normal le fait."

A partir de ce point, on pourrait dire, par exemple, que l'animal ne ment pas mais qu'il ruse, feint. Il y a là analogie, il n'y a pas identité.

J.M. Vidal *Des machines, des animaux, et des hommes ?* in *Si les lions pouvaient parler* Essais sur la condition animale. "(...) la diversité des systèmes et des structures opérant chez les êtres vivants ne peut que nous inciter à adopter une démarche doublement "pluraliste" qui reconnaisse à la fois la pluralité des divers niveaux d'organisations atomiques, moléculaires, cellulaires, organiques... neuronales, comportementales ou symboliques ; mais qui reconnaisse aussi la pluralité des discontinuités évolutives entre :

- 1) les êtres uni- et multicellulaires,
- 2) les végétaux et les animaux,
- 3) les animaux dépourvus de systèmes nerveux et ceux qui en sont munis,
- 4) les vertébrés supérieurs présentant des systèmes d'interactions comportementales et les humains présentant des structures de conduites et d'échanges.

Ce même point de vue pluraliste nous permet aujourd'hui de renvoyer dos à dos ceux qui entretiennent l'opposition cartésienne entre "l'homme qui, seul, pense" et "l'animal qui ne fait que réagir comme une machine", et ceux qui ne font que déplacer ce dualisme, pour nous dire que "l'animal est bien autre chose qu'une machine" mais que "l'homme, lui n'est qu'un animal", y compris dans ses pensées, ses croyances et ses désirs." Cela étant affirmé grâce à la parole...

"La différence fondamentale résiderait (...) dans le fait que, chez les humains, et chez eux seulement,

les procédés de déformations des images (que l'on retrouve chez d'autres animaux) - concernant les stimuli, formes, objets, congénères, distances, durées, etc. - s'enrichissent des remaniements qu'introduit la dimension du symbolique. Les images des congénères et des objets deviennent alors des *représentations de personnes* et de *choses*, déformées et structurées par les images et *représentations de mots* qui leur sont associées. Ces représentations symboliques nous permettent de *contre-dire*, *d'inter-dire* ou simplement de *re-dire* les ressemblances/dissemblances réelles ou configurationnelles entre les objets et les personnes (y compris nous-mêmes), ainsi que nos proximités/distances spatiales et temporelles vis-à-vis de ces mêmes objets et personnes. Nulle doute que les animaux interagissent ou "communiquent" entre eux par des systèmes de signaux vocaux et comportementaux plus ou moins riches qui leur permettent d'indiquer, à leurs compagnons, une source de nourriture, la survenue d'un prédateur, leurs approches et éloignements, leurs émotions, etc. Par le passé, nombre d'éthologistes ont assimilé ces systèmes de communications à un langage. Il apparaît très clairement aujourd'hui que cette assimilation relève moins de la réalité que d'une ignorance des caractéristiques fondamentales de la structure langagière. En effet les plus sophistiqués de ces systèmes animaux de communication, tel celui des fameux cris d'alarme des singes vervets, ne montrent tout au plus qu'une arbitrarité rudimentaire et aucune conventionnalité. On ne peut y repérer cette organisation paradigmatique qui fait qu'un signe linguistique ne signifie que par opposition à tous les autres signes. Quant aux tentatives d'apprendre à des chimpanzés à manier des signes selon une articulation syntactique, leurs succès restent fort limités. Le plus évolué des animaux infra-humain n'exprime pas le moindre geste qui signifierait, effectivement, un acquiescement et une affirmation, un refus et une négation, une perplexité et une interrogation... qui font partie des "communications non verbales humaines" mais néanmoins "langagières" puisque régies par des codes et des convenances variables selon les cultures.

Du geste de salutation, au moindre "bruit intempestif" (rot et autres) et jusqu'au silence immobile, tous apparaissent encore comme des actes langagiers étroitement soumis aux règles d'arbitrarité et de conventionnalité. Ils seront émis et interprétés, codés et décodés, selon des cadres symboliques et institutionnels. Leur portée sémantique variera d'un extrême à l'autre,

- 1) selon que l'émetteur appartient à telle ou telle langue ou culture ;
- 2) selon que cet émetteur est un bébé, un adulte ou un vieillard, susceptible de maîtriser ou non les coutumes de cette culture ;
- 3) selon les lieux et les contextes d'émissions, etc.

(...) la structure symbolique humaine intègre aussi des jugements esthétiques, éthiques ou épistémologiques qui se réfèrent à des croyances en des valeurs, à des règles morales ou à quelque instance *Autre*.

Pour Charles Darwin, ces capacités de jugement, ces "aptitudes morales" et ce qu'il appelait les "croyances à des agents spirituels" étaient universelles chez les êtres humains ; elles "constituaient la plus grande de toutes les distinctions que l'on puisse faire entre eux et les animaux." *La descendance de l'homme*.

Après Darwin, les études ethnologiques ont corroboré l'existence, dans toutes les sociétés humaines, de tels jugements de valeurs et de telles croyances en une *instance Autre* - au-delà de leurs infinies variétés de contenus et de représentations.

Quant aux éthologistes qui crurent trouver chez diverses espèces animales l'équivalent de la règle morale la plus fondamentale et la plus généralisée dans toutes les sociétés humaines - *l'inter-dit de l'inceste* - ils n'ont pu le faire qu'en confondant cet *interdit* proprement symbolique avec *l'inhibition* éthologique que montrent les animaux à s'accoupler avec des compagnons trop familiers."

Boris **Cyrułnik** *L'empêchement de l'inceste* in *Si les lions pouvaient parler* Essais sur la condition animale. "(...) le monde vivant est déjà intelligent quand la parole arrive et crée le monde humain.

Chez tout être vivant, il existe un ensemble de forces, hormonales, émotionnelles, comportementales, écologiques et sociales qui produit une tendance à éviter l'inceste. Chez tous les mammifères, les forces extérieures et intérieures se conjuguent pour dissoudre la famille quand les petits deviennent pubères (...). La cause principale, c'est "le tissage d'attachement". Mais il n'y a pas "d'interdit car rien n'a été dit." "De plus je n'ai jamais parlé "d'inceste", mais "d'actes sexuels entre animaux attachés". "(...) les hommes ont à vivre dans deux dimensions : biologique et parolière."(...) Les enfants "sans écoles et sans livres, apprendront en moins de dix mois l'explosion du langage : les mots, les règles de grammaire, les exceptions aux règles et surtout l'accent, la musique des mots, comme jamais ils ne pourront le refaire dans leur vie.

Le débarquement dans la planète des signes change la nature de leurs émotions. Avant l'explosion du langage, c'est l'énonciation, la manière de dire, le corps à corps qui façonnaient leurs émotions (...). Le versant perceptible du signe possède un pouvoir façonnant sur le corps des enfants. Mais dès qu'ils accèdent à ce qui est signifié, c'est une représentation abstraite, non perçue qui déclenche une émotion souvent plus violente que celle provoquée par une perception. Dès ce moment un simple énoncé peut nous interdire. (...) A partir de la parole, la mémoire change de nature.

L'inceste : le simple mot évoque une représentation insoutenable, au point que certaines cultures n'osent pas le prononcer.

L'universalité de l'interdit de l'inceste, en tant que fait culturel, repose sur un raisonnement qui dit qu'il y a une continuité entre tous les êtres vivants, auxquels l'homme appartient, mais que l'émergence de la parole provoque une rupture qui donne accès au monde des signes, à la double articulation qui permet les récits et à l'historisation dont seul l'homme est capable. Nous n'avons pas le choix, il nous faut les deux pour vivre et devenir humains. Ce n'est pas une image : les enfants abandonnés qui deviennent anaclitiques, se laissent mourir au milieu des victuailles s'ils ne trouvent pas autour d'eux une figure d'attachement pour manger. En tant qu'êtres vivants, il nous faut des aliments pour fournir de l'énergie à notre corps et à notre cerveau, mais en tant qu'êtres de paroles, il nous faut un alentour affectif et sémantisé pour imprégner de récits les moindres de nos gestes et de nos nourritures.

Dès l'instant où l'arbitraire du signe nous permet d'échapper aux forces façonnantes du contexte écologique, il faut que nos récits donnent forme à l'informe*. Une culture sans formes ne forme plus les parents. Quand tout est possible, [plus rien n'est possible]*, quand le monde parlé ne trace plus de limites, nous devenons confus*, incapables de nous engager autrement qu'en nous soumettant à nos pulsions. L'absence d'interdit libère la violence, comme, à l'inverse, l'existence d'un tabou dogmatique mène à la pétrification des sentiments." [On peut lire le livre de JP. Lebrun, psychiatre et psychanalyste, et de A. Wénin, exégète *Des lois pour être humain*, ainsi que celui de J. Légaut, psychiatre et psychanalyste, *Les lois de la parole*.]

* Nous n'éluciderons sans doute jamais ce que l'on peut qualifier de mystère des origines du langage mais nous pouvons constater ceci : nos déterminants naturels - par rapport à ceux des animaux - sont assez chétifs, et c'est le langage - "l'arbitraire du signe", le "symbolique" - qui nous façonne. Le langage forme, pose des limites, dépasse la confusion, *cette nuit où toutes les vaches sont grises* ; il pose des repères. Si c'est par là que nous nous distinguons des animaux, c'est aussi par là que nous mesurons la nécessité de cette distinction. Non pas pour se croire, idiotement, supérieurs (être autre/différent ne signifie pas être supérieur ou inférieur mais seulement : pas le même) mais pour se prémunir contre le confusionnisme, peut-être tentant mais pas éclairant. Il est possible que les connaissances scientifiques actuelles, en repoussant certaines limites, participent à la réaction suivante : "Mais après tout, pourquoi distinguer les animaux et les humains, les hommes et les femmes, etc. ?"

Notre savoir se limite peut-être à cette ignorance *docte* : nous ne parvenons pas - parce que c'est certainement impossible - à déterminer clairement le contenu de la distinction animal/humain ou homme/femme, mais nous savons que cette distinction est nécessaire, opératoire.

J.M. Vidal *Des machines, des animaux, et des hommes ?* in *Si les lions pouvaient parler* Essais sur la condition animale. "(...) Tout en reconnaissant pleinement les processus évolutifs, nous pouvons concevoir que l'émergence de la structure symbolique au cours de *l'évolution des psychismes*, constitue une discontinuité d'une importance comparable à l'émergence du système nerveux dans *l'évolution des organismes*, ou à l'émergence de la vie organique dans *l'évolution des agencements de la matière*.

Ces émergences et discontinuités nous incitent certes à ne pas traiter les *individus* animaux comme de simples mécaniques ou appareils organiques et comme n'éprouvant aucune émotion de satisfaction, de douleur ou de souffrance. Mais elles nous incitent plus encore à ne pas les traiter comme des *sujets* humains ou qui ne se distingueraient d'eux que par des différences quantitatives et d'ampleurs comparables aux différences repérables entre les diverses espèces animales elles-mêmes. La réciproque logique de tels amalgames et conceptions continuistes entre psychisme animal et psychisme humain, serait évidemment de considérer les humains comme des animaux, et de leur dénier leur spécificité de *sujets* inscrits dans ces structures symboliques qu'ils expriment à la fois dans leur langage et leurs modes de représentations et de pensées, mais aussi dans leurs relations à autrui et leur éthique."

Nous nous distinguons des animaux, manifestement parce que nous en éprouvons le besoin - malgré le penchant infantile, fort probable, à l'identification aux bêtes - pour des raisons anthropocentriques, par peur, honte des origines. Et s'il n'y a pas une rupture ontologique, une distinction de nature entre eux et nous du fait de la continuité du vivant, il n'empêche que certaines données naturelles nous ont rendus culturels (*). Nous sommes des *parlêtres*, comme le disait Lacan.

(*) Jean-Didier Vincent, Neurobiologiste, *Biologie des passions* p 267 "Objet de la comptabilité scrupuleuse d'un calculateur besogneux qui en fixe l'heure et la durée, les repas sont chez l'animal précisément déterminés en fonction des dépenses énergétiques. Chez l'homme, inventeur d'un temps social à la place du temps biologique, le jeu des régulations s'est compliqué et parfois perverti. La faim est devenue une passion secrète qui ne sert presque plus à annoncer le temps de manger. Elle s'exprime, déguisée en conventions sociales, en désordres pathologiques mais aussi, comme toute passion venue de la finalité régulatrice, elle explose dans la gratuité de l'art : c'est la gastronomie."

p 79 "En échappant à certaines contraintes biologiques, l'homme et son cerveau se soustraient donc aux contraintes du temps."

Dominique **Lecourt** Introduction à *La naissance du sens* de B. Cyrulnik. "(...) le terme rapidement substantivé d' "inné" (et son répondant : "l'acquis") a engagé bien des "penseurs" dans un "cul-de-sac" métaphysique dès lors qu'ils ont voulu exploiter les résultats obtenus par certains chercheurs pour extrapoler de l'animal à l'homme, par une manière d'anthropomorphisme à rebours, trop respectueux de la "continuité" darwinienne. Alors que Charles Darwin se risquait à humaniser l'animal contre la tradition dominante, ces "penseurs" se sont appliqués à animaliser l'homme. Ce défaut de pensée s'est avéré d'autant plus grave qu'au même moment se constituait une génétique moléculaire qui a pu donner crédit à l'idée que l'on pourrait assigner à des "gènes" déterminés, un à un identifiables, la commande de tel ou tel comportement humain. (...) Le comportement humain apparut réglé comme une "machinerie" de gènes selon un déterminisme aussi strict que celui qui était supposé gouverner la vie des abeilles et des babouins. (...) S. J. Gould a montré le racisme, ouvert ou latent, vers lequel basculaient certaines de ces théoriciens, même à leur corps défendant, dès lors qu'ils avançaient sans l'ombre d'une preuve et au prix de simplifications manifestes l'idée qu'il pût exister un supposé gène de l'intelligence ou encore un gène de l'homosexualité, de la criminalité ou de la schizophrénie." Il s'agissait de "biologiser la morale". "On conçoit ainsi que, par réaction, un certain moralisme puritain porté par le fondamentalisme protestant ait pu s'en prendre avec quelque succès au "darwinisme", ainsi caricaturé, dès le début des années 1980. (...) "réductionnisme extrême" qui "faisait silence sur l'ignorance réelle qui persistait quant au rôle des gènes dans la détermination des comportements aussi bien chez l'animal que chez l'homme." "Nul n'expliquera jamais le comportement humain par un schéma qui le réduirait à un jeu de simple "stimulus-réponse". Bien des animaux même brouillent ce pauvre petit jeu dès leurs plus simples activités perceptives. " Mais l'humain est pris dans l'aventure de la parole, "la question du sens", la croix des linguistes". Il s'agit de "travailler à la couture du signifiant et du corps".

Le réductionnisme - cartésien ou sociobiologique - s'effectue souvent au nom de la rationalité scientifique. L'intention est donc recevable mais le résultat peut être caricatural quand cette position conduit à une forme de dénégation, au nom du matérialisme scientifique, de tout ce qui pourrait s'apparenter à de l'idéalisme, du spiritualisme, de la magie. On pourrait voir là une sorte de peur du retour de "l'âme"... Or, distinguer l'humain des animaux par le langage n'est pas faire montre d'une quelconque irrationalité antiscientifique. La rationalité ne peut, raisonnablement, être réduite aux seules quantités observables. (Le tout n'est pas nécessairement réductible à la somme de ses parties.) Réduire son champ d'investigation à ces seules données c'est amputer ses connaissances d'une part capitale de notre réalité humaine : nous parlons et sommes par là pris, la plupart du temps à notre insu, dans un réseau de significations polysémiques dépassant largement le champ de notre conscience. Nous sommes des sujets de la langue : nos corps sont informés, déterminés, marqués par les représentations langagières, frappés d'interdits (de l'anthropophagie, de l'inceste, du meurtre, etc.). Nous vivons, agissons, pensons, rêvons, espérons, nous nous plaçons, taisons, nous boudons, pleurons, marchons "dans" les mots, notre cœur bat, en partie, par des mots, des mots peuvent nous rendre malades, nous sauver etc. Un autre réductionnisme tout aussi insatisfaisant conduirait à ne retenir que le langage, le symbolique pour oublier - pourquoi ? - le biologique, le corps, notre animalité. Jean-Didier **Vincent** *Biologie des passions* : "Dans tous les comportements que nous avons appelés passionnels, on pourra retrouver un noyau dur, invariant et stéréotypé, que l'exercice de la pensée, le langage et les habitudes culturelles ont masqué, déformé, étiré, déplacé, mais qui constitue la structure fondamentale de la conduite."

B. **Cyrulnik** *La naissance du sens*. "L'accès au langage suppose des "pré-requis éthologiques. Mais ces pré-requis, s'ils apparaissent comme des conditions nécessaires, ne peuvent nullement être tenus pour des conditions suffisantes." "Le système comportemental qui "supporte" la parole et la fait advenir suppose la présence autour de l'enfant de quelque autre être à qui parler, pour qui parler ; il faut qu'à la parole propre réponde une autre parole." "Les enfants-placards montrent par contraste le caractère décisif de cette socialisation pour le développement-humain du petit d'homme : pour eux les objets restent des choses. Ils accèdent tout juste au statut d'outils, jamais ils ne deviennent des objets "sensés". (...) le monde de l'homme, par le langage, se trouve être, de part en part, un monde de sens. Même sa réalité "biologique" se développe et fonctionne sous l'empire du sens, dès sa naissance...". "Aucun être vivant non-homme ne peut transmettre une information en référence à un événement totalement absent". "L'Homme habite" "la planète des signes". "Si un seul étage de la construction biopsychique vient à manquer, c'est l'ensemble qui s'effondre. Quand un gène code une maladie cérébrale, la condition totale s'altère aussi sûrement que quand un cerveau sain est privé de paroles." "Un homme moins la culture n'est pas un homme naturel, c'est plutôt un amputé de sa condition d'homme, puisque même ses promesses biologiques ne peuvent se développer."

L'humanité d'*Homo sapiens* ne peut s'exprimer que si l'enfant (*l'infans*, celui qui ne parle pas) est reconnu comme humain par l'autre/les autres dans la parole et tous les gestes et regards pris dans le sens de toute parole. Si nous nous distinguons des animaux, c'est parce que nous parlons, et cette distinction, nous l'élaborons, laborieusement, par et dans les mots. Peut-être alors notre liberté devient possible...

V. Pourquoi certains s'interrogent sur la question des droits des animaux ? Quel peut être le sens de cette question ?

Distinguer l'animal et l'humain, ce n'est pas affirmer que l'un est inférieur/supérieur à l'autre mais qu'ils sont à la fois proches et différents.

Reconnaître que l'animal n'est pas réductible à une machine (ce que ne faisait pas Descartes mais que faisaient certains cartésiens), reconnaître qu'il est un être sensible, capable de plaisir et de souffrance, ce n'est pas le poser comme identique à l'humain.

Nous sommes, d'un point de vue zoologique, des animaux, *Homo sapiens* ; nous sommes des humains toujours en devenir, confrontés à des questions qui s'imposent à nous, à d'autres que nous nous posons, même si elles ne sont pas toujours rationnelles, raisonnables. G. Bachelard (1884-1962) a beaucoup insisté sur ce point dans son œuvre où il traite des "obstacles épistémologiques" : "Face au réel, ce qu'on croit savoir *offusque* ce qu'on devrait savoir. Quand il se présente à la culture scientifique, l'esprit n'est jamais jeune. Il est même très vieux, car il a l'âge de ses préjugés." *La formation de l'esprit scientifique*. De nombreux préjugés occupent notre esprit, concernant les animaux tout au long de notre histoire et déterminent, par suite, notre rapport à eux au sujet des questions suivantes : peut-on les utiliser comme moyens/instruments ? Peut-on les tuer ? Peut-on les manger ?

Si les cartésiens et leurs héritiers étaient parvenus à démontrer que l'animal est une machine, alors toutes ces questions n'auraient strictement aucune raison d'être.

Si les défenseurs de "l'âme" animale, de la métempsychose avaient pu démontrer que l'animal est un *sujet*, alors ces questions se seraient transformées en interdits.

La représentation majoritairement admise actuellement est la suivante : l'animal est un être sensible, capable de plaisir et de souffrance. Une question émerge alors : quel peut donc être notre rapport le plus adéquat à eux ? Les réponses divergent.

Certains, minoritaires, n'hésiteront pas à user de pratiques terroristes sous-tendues par la représentation suivante : nous sommes tous des animaux, la science le montre, nous avons donc tous droit aux mêmes droits (ainsi, cette "mémété" va conduire certains à effectuer une assimilation entre les camps d'extermination nazis et les élevages intensifs). Cette affirmation, cohérente, n'est cependant pas recevable : certes nous sommes des animaux, la science le montre aisément, mais nous différons d'eux par la parole, cette différence rend l'idée d'identité caduque, nous ne pouvons donc avoir les mêmes droits ? D'autre part, en quel sens peut-on parler de droit des animaux ? Nous devons garder à l'esprit la distinction entre les notions de ressemblance et d'identité ; de même que nous devons nous prémunir contre une conclusion hâtive fondée sur le raisonnement par analogie.

D'autres, plus nombreux, considèrent que sans accorder les mêmes droits aux animaux, nous devons leur accorder certains droits. D. Lestel *L'animalité* : " Même si Henri Salt élabore la première doctrine d'un "droit des animaux" dès 1892, à partir de ses réflexions sur le végétarisme, les sensibilités écologistes apparaissent plus tard. Peter Singer se fait connaître en 1975, avec son livre sur la libération animale. (...) Condamnant la vivisection et l'expérimentation animale, il prône lui aussi le végétarisme et la mise en place d'une éthique des animaux. Tom Regan devient le principal défenseur de l'attribution de droits moraux aux animaux. *The Case of Animal Right*, son livre principal joue un rôle crucial dans le développement de ces idées. Il considère que non seulement l'animal ne doit pas souffrir, mais que, même de manière indolore, tuer un animal est inacceptable."

Ces positions sont non seulement liées aux progrès des connaissances scientifiques concernant les animaux mais aussi à l'amplification du souci écologiste accompagné d'une certaine référence philosophique. D. Lestel *L'animalité* : "L'utilitarisme de Jeremy Bentham est représentatif de ce glissement de l'animal-machine vers l'animal souffrant. Dans son ouvrage, *Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, le philosophe anglais est l'un des premiers à affirmer que les animaux ont des droits ; il justifie cette attribution par leur faculté de souffrir. Extrémiste dans ses positions, il n'hésite pas à comparer la situation des animaux à celle des esclaves."

Jeremy Bentham (1748-1832) peut être considéré comme le fondateur de *l'utilitarisme* selon lequel le principe d'utilité permet de juger toute action en fonction de l'augmentation ou de la diminution du plaisir qu'elle procure. "La nature a placé l'humanité sous la gouverne de deux maîtres souverains, le plaisir et la douleur. C'est à eux, et à eux seuls, de nous indiquer ce que nous devons faire comme de déterminer ce que nous allons faire."

Luc Ferry *Kant Une lecture des trois "Critiques"* : "On comprend qu'à partir d'une telle conviction, on en vient à étendre la protection du droit à tous les êtres susceptibles de souffrir, qu'ils soient ou non des personnes humaines. Car ce qui importe au fond, c'est bien la somme globale des joies et des peines dans le monde, et non le fait qu'elles soient les joies et les peines de telle ou telle catégorie d'êtres. Qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme, d'un Noir ou d'un Blanc, d'un Anglais ou d'un étranger, d'un humain ou d'un animal importe peu, car ce que la morale utilitariste nous invite à combattre, c'est la souffrance ou le malheur sous toutes ses formes." Voici un texte résumant la position de Bentham, écrit juste après la Révolution française, au moment où la France vient de libérer les esclaves noirs, alors qu'on continue à les "traiter comme des animaux" dans les territoires britanniques : "*Peut-être* le jour viendra-t-il où le reste du règne animal retrouvera ces droits qui n'auraient jamais pu lui être enlevés autrement que par la tyrannie. Les Français ont déjà réalisé que la peau foncée n'est pas une raison pour abandonner sans recours un être humain aux caprices d'un persécuteur. Peut-être finira-t-on un jour par s'apercevoir que le nombre de jambes, la pilosité de la peau ou l'extrémité de l'os sacrum sont des raisons tout aussi insuffisantes d'abandonner une créature sensible au même sort. Quoi d'autre devrait tracer la ligne de démarcation ? Serait-ce la faculté de raisonner, ou peut-être la faculté du langage ? Mais un cheval parvenu à maturité ou un chien est, par-delà toute comparaison, un animal plus sociable et plus raisonnable qu'un nouveau-né âgé d'un jour, d'une semaine ou même d'un mois. Mais supposons qu'ils soient autrement, à quoi cela nous servirait-il ? La question n'est pas : peuvent-ils *raisonner* ? Ni : peuvent-ils *parler* ? Mais bien : peuvent-ils *souffrir* ?"

La réponse à cette dernière question est manifestement affirmative.

Mais le débat est-il clos pour autant ? Peut-on, rationnellement, assimiler les animaux et les humains parce qu'ils sont des êtres sensibles ? Le sont-ils de la même manière ? Pourquoi et de quel droit négliger la "raison", la "parole" ? D'autre part, si nos connaissances concernant les animaux ont considérablement progressé, il en est de même au sujet des nouveau-nés "d'un jour, une semaine, un mois, etc." Ces connaissances nous montrent à quel point un enfant dépend, de manière vitale, de l'altérité parolière, de l'adresse de l'autre par sa parole le posant/l'inscrivant dans l'humanité, l'invitant à sa propre humanité.

Luc Ferry *Kant Une lecture des trois "Critiques"* : "On peut, à ce stade, résumer la pensée utilitariste par les trois points suivants :

- 1) l'homme n'est pas le seul être à posséder des droits, mais doivent en bénéficier tous les êtres susceptibles d'éprouver des plaisirs et des peines. L'utilitarisme n'est donc pas une morale centrée exclusivement sur l'homme, il n'est pas un "anthropocentrisme" ;
- 2) le but ultime de l'activité morale et politique est la maximisation de la somme de bonheur dans le monde, et non primordialement la liberté ;
- 3) le droit a pour finalité première de protéger des intérêts, quelque soit le sujet dont ils sont les intérêts.

A la fin du XIXe siècle, un livre de Henry Salt, *Les droits de l'animal dans leur rapport avec le progrès social* (1892) va relancer la discussion sur l'utilitarisme en précisant les thèses de Bentham et en les appliquant à des questions concrètes : reconnaissance du droit des animaux sauvages, critique de l'abattage, de la chasse, de la mode des cuirs, des plumes et des fourrures, de l'expérimentation sur les animaux, etc. "Les animaux ont-ils des droits ? Sans aucun doute si les hommes en ont" : telle est, dès la première ligne de l'ouvrage, la conviction affichée de Salt. Aujourd'hui, c'est notamment un philosophe australien, Peter Singer, qui continue le débat avec son livre intitulé *La libération animale*. Comme chez Bentham ou Salt, c'est la capacité à éprouver du plaisir ou de la peine qui fait toute la dignité d'un être et le constitue au sens large, en personne morale. Cette capacité se traduit par le fait de "posséder des droits" : "La capacité de souffrir et d'éprouver du plaisir est un *pré-requis pour avoir des intérêts*, une condition à remplir avant de pouvoir parler sensément d'intérêts. Il serait insensé de dire qu'il n'était pas dans les intérêts du caillou, par exemple, de recevoir des coups de pied tout le long du chemin de l'écolier. Une pierre n'a pas d'intérêts parce qu'elle ne peut pas souffrir... Une souris a, en revanche, intérêt à ne pas recevoir de coup de pied tout le long du chemin, parce qu'elle en souffrirait... C'est ainsi que la limite de la sensibilité (un terme sténographique commode bien qu'imparfait pour désigner la capacité de souffrir et/ou de ressentir du plaisir) constitue la seule limite valable au respect qu'il nous faut accorder aux intérêts des autres. Il serait arbitraire de fixer cette limite au moyen d'une autre caractéristique telle que l'intelligence ou la rationalité." Peter Singer *La libération animale*.

Ces approches génèrent de nombreuses questions : en quel sens peut-on parler de droits des animaux si ceux-ci n'ont pas de devoirs (par exemple, si nous nous interdisons de les tuer, manger, nous ne pouvons pas le leur interdire, nous pouvons seulement (essayer de) les en empêcher) ? De quels droits peut-il s'agir ? Parler de droits des animaux en mettant les animaux et les humains sur le même

plan, n'est-ce pas faire preuve d'un réductionnisme inquiétant niant les caractéristiques humaines ? L'assimilation de l'humain à l'animal ne risquerait-elle pas de restreindre les ambitions éthiques et politiques pour les humains ?

On pourrait se référer à ce que nous dit **Spinoza** (1632-1677) dans la scolie 1 de la proposition XXXVII : "(...) nous avons à leur endroit le même droit qu'elles ont sur nous. Ou plutôt le droit de chacun étant défini par sa vertu ou sa puissance, les hommes ont droit sur les bêtes beaucoup plus que les bêtes sur les hommes. Je ne nie pas cependant que les bêtes sentent ; mais je nie qu'il soit défendu pour cette raison d'aviser à notre intérêt, d'user d'elles et de les traiter suivant qu'il nous convient le mieux (...)" et dans le chapitre XVI du *Traité théologico-politique* : "(...) le droit de nature s'étend jusqu'aux bornes de sa puissance".

On peut alors distinguer le *droit naturel* du *droit positif* : du seul point de vue du *droit naturel*, ici réduit à la puissance, le rapport animal/humain est un rapport de forces : l'animal comme l'humain peut, selon sa force, tuer, manger l'autre. Cela dit, nous, humains, relevons aussi du *droit positif*, posé, en principe, par la raison, et par là nous imposons des devoirs à l'égard des animaux - en prendre soin autant que possible - .

Si les animaux n'ont pas, au sens strict, des droits (ce qui présuppose l'idée de convention/contrat, de pacte/de loi, de possible revendication, et donc de parole et par suite de responsabilité voire de culpabilité, liées au postulat de la liberté), nous pouvons avoir des devoirs envers eux, du fait qu'ils sont des êtres sensibles. La distinction kantienne peut alors être aménagée comme suit : il y a les *choses*, dont on peut disposer, selon certains droits et devoirs (liés aux notions de propriété, de bien public, de respect d'autrui, etc.) ; il y a les animaux, dont on peut disposer, selon des droits et devoirs plus stricts encore car ils ont une différence majeure par rapport aux choses : ce sont des êtres *sensibles* ; il y a les humains, *sujets*, dont on ne peut disposer, même si le rapport utilitaire est possible (dans les relations économiques par exemple), à une condition impérative : "l'homme ne peut jamais être utilisé simplement comme moyen par aucun homme (ni par un autre, ni par lui-même), mais toujours en même temps aussi comme une fin" (Kant). Alors la distinction entre l'esclave et l'animal, entre l'humain dans un camp d'extermination et l'animal dans un centre d'abattage apparaît clairement : l'esclave n'est pas reconnu comme humain mais traité comme "outil animé" (Aristote) que l'on vend (alors que le salarié vend "sa force de travail"), que l'on ne rémunère pas, auquel on ne reconnaît aucun droit syndical, etc., tandis que l'animal, en tant que tel, peut être bien traité. Même un esclave bien traité... se verrait atteint dans son humanité. D'autre part, même s'il est certain que les élevages intensifs et les centres d'abattage de notre système économique capitaliste ne prennent pas soin des animaux, ils ne sont pas conçus pour contester l'animal dans son animalité alors que les camps nazis avaient, entre autres, pour fonction essentielle, de nier l'humanité de l'autre humain, comme le rappelle Robert Antelme : "Dire que l'on se sentait alors contesté comme homme, comme membre de l'espèce, peut apparaître comme un sentiment rétrospectif, une explication après coup. C'est cela cependant qui fut le plus immédiatement et constamment sensible et vécu, et c'est cela d'ailleurs, exactement cela, qui fut voulu par les autres. La mise en question de la qualité d'homme provoque une revendication presque biologique d'appartenance à l'espèce humaine. Elle sert ensuite à méditer sur les limites de cette espèce, sur sa distance à la "nature", et sa relation avec elle, sur une certaine solitude de l'espèce donc, et pour finir, surtout à concevoir une vue claire de son unité indivisible." Là où le projet nazi échoue nécessairement - malgré la catastrophe produite - c'est justement en sa volonté de nier l'humanité de l'autre humain car, en la niant, il la pose : on ne peut vouloir nier l'humanité que d'un... humain.

Affirmer la distinction entre l'humain et l'animal n'atteint en rien l'animal, cela clarifie notre rapport à l'animal et à nous-mêmes, êtres de parole et ce, en veillant à ne pas confondre : différence et inégalité, ressemblance et identité.

Jean-Yves **Goffi**, Philosophe, *Droits des animaux et libération animale* in *Si les lions pouvaient parler* Essais sur la condition animale p 889. "On peut interpréter de deux façons (au moins) la thématique des droits de l'animal. On peut faire de l'expression "droits de l'animal" une sorte de poteau indicateur destiné à signaler que l'appropriation du monde animal par l'homme ne va pas de soi. On parlera alors des droits des animaux un peu comme on parle des droits des générations futures, des droits de la femme ou des droits de l'enfant, c'est-à-dire sans vouloir affirmer qu'il existe en fait un problème moral ou juridique bien déterminé, mais plutôt pour indiquer qu'il y a matière à discussion ou à controverse ; à tout le moins, qu'on se trouve devant une situation embarrassante, face à laquelle chacun devrait se sentir "concerné".

En sens inverse, certains entendent (ou feignent d'entendre) la revendication en faveur de droits de l'animal comme s'il s'agissait de faire des bêtes d'authentiques sujets de droit. Les juristes nous disent qu'être sujet de droit c'est avoir la personnalité juridique, c'est-à-dire être un titulaire de droits et d'obligations ; de ce fait, c'est avoir un rôle dans l'activité juridique. On n'a alors aucune difficulté à

faire apparaître l'absurdité de la notion de droits des animaux."

[On peut consulter en annexe *La Déclaration universelle des droits de l'animal*, proclamée à Paris, le 15 octobre 1978.]

On peut dire que si l'animal n'est pas, c'est manifeste, une personne, il n'en reste pas moins que la loi peut le protéger. C'est un peu ce que nous rappelle l'avertissement de Boris Cyrulnik Boris dans *Les animaux humanisés* in *Si les lions pouvaient parler* Essais sur la condition animale : "Deux dangers menacent l'Homme qui observe les animaux : le premier serait de croire que les animaux sont des hommes. Et le second, de croire que les hommes sont des animaux."

En guise de conclusion... Une question vertigineuse : que signifie être (un) humain ? Y a-t-il une réponse possible à une telle question ? Une définition de l'humain est-elle souhaitable ?

Depuis des siècles nous tentons de répondre à cette question. Le concept d'humanité s'est souvent, pas toujours, construit en opposition à celui d'animalité. Les connaissances scientifiques actuelles rendent caduque cette opposition mais nécessaire une distinction : l'humain n'est pas réductible à *Homo sapiens*. Les sciences de la nature ne sont pas les seules à pouvoir réfléchir sur *Homo sapiens* ou plutôt, elles ne peuvent traiter que de l'Homme mais pas de l'Humain c'est-à-dire de notre dimension biologique et non de notre dimension parolière, symbolique qui fait, par exemple, qu'un enfant a besoin d'un nom et d'un prénom l'inscrivant/le reconnaissant dans la lignée humaine, pour pouvoir se reconnaître lui-même comme un humain... La reconnaissance de l'autre, comme humain (formule à entendre en son équivocité, son double sens) fait de nous un être humain.

Cela dit, une définition de l'humain est-elle possible, souhaitable ?

Définir, c'est délimiter et donc inclure et exclure. Une définition est toujours, au bout du compte, une décision, qui peut être arbitraire, injuste, ou légitime. En ce qui concerne l'humain, toute définition - on l'a vu au cours de notre catastrophique histoire sur ce point - tend à exclure certains : ceux qui ne correspondent pas à la représentation que l'on se fait de l'humanité : les enfants, les vieillards, les malades, les étrangers, en un mot : les autres, ceux qui ne sont pas "les mêmes". Or, la "mêmeté" n'existe pas tant nous sommes tous singuliers, avec notre histoire personnelle, etc. L'apologie illusoire de la "mêmeté", de l'identité est le signe d'une fascination mortifère mais puissante pour la mort, car rien n'est plus "le même" que la mort, le rien, dans son inertie. Cela dit, nous sommes tous semblables en tant qu'humains. Et au cours de ce travail nous avons insisté sur une caractéristique humaine : la parole. Mais alors, est-ce à dire que celui qui ne parle pas, pas encore ou plus n'est pas/plus un humain ? Si la parole est notre signe distinctif c'est en ce sens que même en ne parlant pas nous sommes concernés par elle. Nous sommes des sujets de la langue au point que même notre silence est inscrit dans la langue : on dira que l'enfant ne parle pas encore, que le malade ne peut pas parler, mais qu'il le pourrait, que le mort ne peut plus parler (et il nous arrive de le faire parler)... Une chose, un végétal, un animal ne le peuvent pas, pour des raisons différentes. Et si le végétal communique avec son milieu, si l'animal - certains de manière très complexe - communique avec son milieu, ses semblables, ils ne parlent pas, ils ne sont pas pris dans la dimension symbolique posant des *inter-dits*.

Il est fort possible que nous traversions une période de crise concernant certaines de nos représentations du fait de ce que l'on pourrait appeler un certain recul, voire un affaissement, de certaines limites lié à certaines découvertes scientifiques, à un modèle économique visant à tout "déréglementer", à faire de tout une marchandise c'est-à-dire une chose interchangeable, moyennant finance, dont la valeur est extrinsèque. Peut-être sommes-nous confrontés à une forte tendance nous orientant vers le relativisme, une certaine forme de scepticisme... et de cynisme. Peut-être sommes-nous tentés de penser, du fait de la "mort des essences", que toute définition, toute limite est arbitraire. Car enfin, si la nature, si la réalité relèvent de la continuité, du flux, les limites, les définitions sont par nous posées. Ne sont-elles pas alors conventionnelles, arbitraires, en un mot : illégitimes ?

On peut alors être tenté de poser des équivalences, voire un signe d'identité, entre des réalités cependant distinctes : "Après tout, pourrait-on dire, qu'est-ce qui distingue, sinon une distinction arbitraire, l'animal de l'humain, ne sommes-nous pas tous des animaux ? Et qu'est-ce qui distingue les hommes et les femmes, ne sommes-nous pas tous des humains ? C'est-à-dire des animaux... Pourquoi s'encombrer de limites ? La limite n'est-elle pas une atteinte à notre liberté individuelle ?"

On pourrait répondre ceci : le donné biologique nous contraint manifestement, mais assez peu par rapport aux autres animaux. Du fait de cette plus faible part de déterminations naturelles - réelle, indéniable mais plus faible par rapport aux autres animaux - nous manquons de repères pour exister humainement si nous n'avons pas des phares symboliques balisant notre cheminement sans cela errant. Sans repères symboliques nous risquons d'être des égarés - nous le sommes probablement déjà

un peu, et c'est peut-être pourquoi l'appel sectaire au gourou de toute nature se fait fort - prenant cette marche chaotique pour de la liberté. Il est fort possible que pour nous constituer en tant qu'humain nous ayons besoin de limites, même si nous ne parvenons pas à déterminer leur contenu : animal/humain ; homme/femme... Quant au mot *arbitraire*, une précision s'impose afin de réduire l'équivoque. Ce terme peut être associé à l'idée de caprice, d'injustice, mais, et c'est le cas ici, il peut désigner l'idée d'un arbitrage nécessaire, opératoire, dans la mesure où, comme insiste Descartes, "l'irrésolution est la pire des passions" (i.e. passivité). L'arbitraire du signe est un arbitraire nécessaire afin d'éviter la violence pulsionnelle et la confusion tétanisante. Nous sommes distincts des animaux. Cela ne nous donne pas pour autant le droit d'agir n'importe comment dans notre rapport à eux. On pourrait se référer à ce texte de Kant, parlant de tout autre chose... *Critique de la raison pure Introduction* : "La colombe légère, quand, dans son vol libre, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait se représenter qu'elle réussirait encore mieux dans l'espace vide d'air." Mais elle ne remarque pas que, "malgré tous ses efforts (elle) n'avanc(er)ait nullement, car (elle) ne rencontr(er)ait rien qui s'opposât à (elle) et qui fût susceptible de lui fournir pour ainsi dire un point d'appui, sur lequel (elle) pût faire fond et appliquer ses forces (...)". Notre point d'appui, ce sont ces limites symboliques qui font de nous des humains.

ANNEXES

1. Document présentant la Déclaration universelle des Droits de l'Animal du 15 octobre 1978.
2. Document présentant un exemple de la campagne de *Peta*.
3. Document présentant un article de Mme de Fontenay.
4. Document présentant la première page d'un dossier du *Monde* 2 consacré au rapport Humain/Animal.
5. Document présentant la première page d'un dossier de *Philosophie Magazine* consacré au rapport Humain/Animal.

N.B. - Les Docs - 4 et 5 peuvent être empruntés à la Bibliothèque de classe.
Contacter 17 - Penand.

Thème n°3

Comment des représentations scientifiques peuvent-elles soutenir le point de vue raciste ?
Pourquoi les explications rationnelles ne parviennent pas à lutter efficacement
contre la lecture raciste de la réalité humaine ?