



Déconstruire les discours sur l'infériorité des animaux non humains

Lucile Piau

► To cite this version:

Lucile Piau. Déconstruire les discours sur l'infériorité des animaux non humains. Philosophie. Normandie Université, 2022. Français. NNT : 2022NORMR100 . tel-04031657

HAL Id: tel-04031657

<https://theses.hal.science/tel-04031657>

Submitted on 16 Mar 2023

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

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



Normandie Université

THÈSE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité PHILOSOPHIE, EPISTEMOLOGIE

Préparée au sein de l'Université de Rouen Normandie

Déconstruire les discours sur l'infériorité des animaux non humains

**Présentée et soutenue par
LUCILE PIAU**

**Thèse soutenue le 28/09/2022
devant le jury composé de**

MME FLORENCE BURGAT	DIRECTEUR DE RECHERCHE, INRA PARIS	Rapporteur du jury
M. JEAN-PIERRE CLERO	PROFESSEUR DES UNIVERSITES, Université de Rouen Normandie	Membre du jury
M. JEAN-YVES GOFFI	PROFESSEUR DES UNIVERSITES, UNIVERSITE GRENOBLE 2 PIERRE MENDES FRANCE	Membre du jury
M. JEAN-PIERRE MARGUENAUD	PROFESSEUR DES UNIVERSITES, UNIVERSITE LIMOGES	Membre du jury
MME LAYLA RAID	PROFESSEUR DES UNIVERSITES, UNIVERSITE AMIENS PICARDIE JULES VERNE	Membre du jury
M. JEAN-LUC GUICHET	PROFESSEUR DES UNIVERSITES, UNIVERSITE AMIENS PICARDIE JULES VERNE	Président du jury
MME ANNIE HOURCADE	PROFESSEUR DES UNIVERSITES, Université de Rouen Normandie	Directeur de thèse

**Thèse dirigée par ANNIE HOURCADE (EQUIPE DE RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRE
SUR LES AIRES CULTURELLES)**

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier Aude Lambert et Jean-Pierre Cléro pour la qualité de leur suivi. J'ai une pensée toute particulière pour ma directrice de thèse, Annie Hourcade Sciou, qui a su m'éclairer tout au long de mon travail et dont les remarques et conseils m'ont été précieux.

Je souhaite remercier mes parents. Grâce à eux, j'ai pu poursuivre la voie universitaire que j'ai décidée d'emprunter sans inquiétude.

Je voudrais remercier mon grand frère qui a été l'un de mes interlocuteurs favoris lorsque j'ai commencé à travailler sur des sujets d'éthique animale. Je voudrais aussi exprimer la fierté que j'ai à l'égard de ma petite sœur qui soutiendra bientôt une thèse en biologie et qui, par ses études, a enrichi ma vision du vivant.

Il me semble que dans le cadre d'une thèse en éthique animale, il n'est pas illégitime de ménager une place aux autres individus qui peuplent nos vies. Je souhaite donc exprimer la gratitude que je ressens envers mes deux compagnons, Hana et Sören, qui ont participé à l'élaboration de cette thèse en me rappelant constamment, par leur seule présence, qu'il y a quelque chose d'étrange et d'insaisissable au sein de l'existence animale.

Enfin, j'ai une pensée toute particulière pour mon partenaire de vie qui a été à mes côtés tout au long de ce travail de recherche. Son regard de juriste m'a été d'une grande aide lorsque j'ai entamé la dernière partie de ma rédaction, et je ne le remercierai jamais assez de m'avoir épaulée dans les moments les plus éprouvants de ce travail.

RÉSUMÉ

La situation que vivent les animaux non humains est difficile. Quelle que soit la sphère dans laquelle leur existence s'inscrit, celle-ci est assujettie à la volonté humaine. Les animaux sont considérés comme des êtres inférieurs parce qu'ils seraient privés des formes d'intelligence dont l'espèce humaine peut faire preuve. L'infériorisation des animaux légitime leur domination. Cependant, nos connaissances actuelles mettent en évidence des fonctions cognitives, des vécus émotionnels et des rapports sociaux propres aux animaux, qui impliquent des besoins fondamentaux. Cette constatation amène à se demander pour quelles raisons leur situation ne s'est pas améliorée puisque nous avons conscience que les conditions de vie dans lesquelles les animaux évoluent ne sont pas adaptées à leurs besoins et ne leur permettent pas de s'épanouir pleinement. Pour construire une société interspécifique prenant en compte les besoins fondamentaux de chacun, il est essentiel de passer par une phase de déconstruction des discours portant sur les animaux non humains. Les discours philosophiques ont contribué à la formation d'une représentation négative, infériorisante de l'animalité en interprétant le comportement des animaux par rapport à celui de l'espèce humaine. En essayant de se défaire de ce point de vue anthropocentrique, l'éthologie a permis d'étudier sous un nouveau jour les animaux. Il est essentiel que les êtres humains intègrent la prise en compte des besoins fondamentaux des animaux au sein de leurs comportements, ce qui passe par un travail individuel et collectif, notamment au sein de la sphère juridique.

Mots clés : éthique animale, éthique de la vulnérabilité, droit des animaux, phénoménologie, animalité, humanité, sensibilité, cognition, compassion, société interspécifique.

ABSTRACT

Deconstruct the discourses on the inferiority of non-human animals

The situation of non-human animals is difficult. Whatever sphere their existence falls into is subject to human will. Animals are considered inferior beings because they are deprived of the forms of intelligence that the human species can display. The inferiorization of animals legitimates their domination. However, our current knowledge brings to light cognitive functions, emotional experiences and social relationships specific to animals, which imply fundamental needs. This observation leads us to wonder why their situation has not improved, since we are aware that the living conditions in which animals evolve are not adapted to their needs and do not allow them to develop fully. In order to build an interspecies society that takes into account the basic needs of everyone, it is essential to go through a phase of deconstruction of the discourses on non-human animals. Philosophical discourses have contributed to the formation of a negative, inferiorizing representation of animality by interpreting the behavior of animals in relation to that of the human species. By trying to get rid of this anthropocentric point of view, ethology has made it possible to study animals in a new light. It is essential that human beings integrate the consideration of the fundamental needs of animals into their behavior, which requires individual and collective work, particularly within the legal sphere.

Keywords : animal ethics, ethics of vulnerability, animal rights, phenomenology, animality, humanity, sensitivity, cognition, compassion, interspecies society.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	3
RÉSUMÉ	5
TABLE DES MATIÈRES	7
INTRODUCTION GÉNÉRALE	11
PREMIÈRE PARTIE	19
LES DISCOURS SUR LES ANIMAUX NON HUMAINS : L'ÉVOLUTION CONCEPTUELLE DE L'ANIMALITÉ DE L'ANTIQUITÉ À NOS JOURS, ALLANT DE L'INFÉRIORISATION DES ANIMAUX NON HUMAINS À LA RELATIVISATION DE LA SUPÉRIORITÉ HUMAINE	19
INTRODUCTION : LES DISCOURS PORTANT SUR LES ANIMAUX NON HUMAINS	21
L'ANIMAL DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE	23
Le sacrifice animal : l'animal conçu comme intermédiaire entre le monde des dieux et celui des hommes	23
La métaphore de l'animal chez Platon : preuve de la continuité entre animalité et humanité au sein du vivant	29
L'échelle des êtres : la distinction entre l'âme animale et l'âme humaine dans la pensée aristotélicienne	47
DE L'ANTIQUITÉ AU MOYEN ÂGE : LA CHRISTIANISATION DE L'ANIMAL, MÉTAPHORE DES VICES DE L'HOMME	70
LE TOURNANT DE L'ÉPOQUE MODERNE : L'ANIMAL CONÇU COMME OBJET D'ÉTUDE SCIENTIFIQUE	76
L'animal, outil rhétorique de la critique de l'anthropocentrisme chez Montaigne	76
L'animal-machine cartésien : la conception mécanique du vivant et ses enjeux	82
Rousseau : entre utilisation de l'animal pour survivre, pitié et possibilité d'une ouverture vers un monde sans souffrance animale	92
L'animal dans la pensée kantienne, considéré à la fois comme un moyen pour l'homme et comme un être méritant un certain respect	101
Changement dans la conception de l'échelle des êtres avec l'évolutionnisme ; l'animal dans la pensée matérialiste et vitaliste	123
L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE : PASSAGE D'UNE CONCEPTION ESSENTIELLEMENT SCIENTIFIQUE DE L'ANIMAL À UNE RÉFLEXION ÉTHIQUE ORIENTÉE PAR LA VOLONTÉ D'UN CHANGEMENT DANS LA CONSIDÉRATION DU BIEN-ÊTRE ANIMAL	133
Conflits entre une pensée péjorative de l'animal et une pensée cherchant à revaloriser l'animalité chez Nietzsche	133
La remise en cause de la supériorité de l'homme sur l'animal : des arguments en faveur d'un renouveau concernant les comportements de l'homme vis-à-vis des animaux	141
La pensée utilitariste : prendre en compte la sensibilité des animaux	147
La théorie des droits : la valeur inhérente à la vie animale	156

L'approche par les capacités : prendre en compte la satisfaction des comportements spécifiques à chaque individu	161
La théorisation de l'alimentation carnée : la rhétorique qui prend part à la légitimation du sacrifice de l'animal et les alternatives possibles	167
CONCLUSION : QUE RETENIR DES DISCOURS TRAITANT LA QUESTION DE L'ANIMALITÉ ?	174
DEUXIÈME PARTIE	177
LES ANIMAUX SONT-ILS INFÉRIEURS AUX ÊTRES HUMAINS ?	177
INTRODUCTION : PRENDRE EN COMPTE L'EXISTENCE DES ANIMAUX NON HUMAINS	179
La thèse de l'exceptionnalisme humain et la dévalorisation de l'existence des animaux non humains	179
La domination de l'animal par l'homme, moteur de la domination de l'homme par l'homme	185
La construction de l'individualité humaine comme négation de la nécessité du rapport à l'autre animal	192
Les conséquences éthiques de la représentation de l'existence animale	195
Les étapes de la déconstruction de la thèse infériorisant l'existence animale	199
LES PROBLÈMES INHÉRENTS À L'ÉTUDE DES CAPACITÉS ANIMALES	207
L'ANTHROPOCENTRISME DANS L'ÉTUDE DE LA COGNITION ANIMALE	210
L'interprétation des comportements animaux et la détermination d'un protocole expérimental adapté	215
L'idéal de l'observateur impartial	221
Reconsidérer l'existence des animaux non humains	226
Les caractéristiques qui constituent le propre de l'homme	229
L'UTILISATION D'OUTILS CHEZ LES ANIMAUX NON HUMAINS	232
La technique est-elle la démonstration d'une supériorité humaine ?	232
Quel usage les animaux non humains font-ils des outils ?	237
L'utilisation d'outils chez les grands singes	242
L'utilisation d'outils chez les corbeaux	246
Les animaux sont acteurs de leur environnement	252
Y A-T-IL UNE CULTURE ANIMALE ?	261
Culture ou tradition animale ?	261
Les processus d'acquisition culturelle des animaux non humains	263
La coopération interindividuelle	269
LE LANGAGE SYMBOLIQUE, LA GRAMMAIRE ET LA SÉMANTIQUE	275
L'absence de langage signifie-t-elle absence de pensée ?	277
La naissance du langage par la rencontre de l'altérité	280

Les formes de communication animale	285
L'apprentissage du langage chez les animaux	290
La maîtrise de la transmission des informations au sein de la communication animale : avoir conscience de ce qu'autrui sait	295
Ressemblances et différences entre communications animale et humaine	302
LA PLACE DES INSTINCTS ET DU RAISONNEMENT DANS L'EXISTENCE DES ANIMAUX	309
L'être humain raisonnable et les animaux instinctifs	309
L'instinct, acte intellectuel habituel	311
Le rôle de l'habitude dans la faculté de raisonner	315
Le rôle de l'habitude dans la construction du caractère	319
La faculté de raisonner à l'œuvre chez les animaux	321
Les mouvements automatiques ou réflexes	324
LA CONSCIENCE DE SOI DE L'ANIMAL	330
Le test du miroir comme mesure de la conscience de soi animale	332
Le rapport à la temporalité	338
La construction de cartes mentales comme projection psychique pour la réalisation de futures tâches	340
La différenciation temporelle de la gratification	346
La métacognition, ou avoir conscience de ce qu'on connaît	352
PRENDRE EN COMPTE LE POINT DE VUE D'UN AUTRE INDIVIDU	357
La reconnaissance interindividuelle	357
La théorie de l'esprit	360
L'expression de la théorie de l'esprit : altruisme et aide ciblée	361
La compassion animale	365
Comprendre la perspective d'un congénère	372
La conscience triangulaire	377
Le sens de l'iniquité chez les animaux non humains	380
LES ANIMAUX SONT-ILS DES AGENTS MORAUX ?	390
Les animaux font-ils preuve d'altruisme ou sont-ils fondamentalement égoïstes ?	393
Les émotions possédant une fonction sociale autorégulatrice	398
L'association des animaux non humains et la notion de devoir	405
Animalité et agentivité morale	411
Repenser l'espace alloué à l'existence des animaux	418
CONSTRUIRE UN MONDE COMMUN AVEC LES ANIMAUX NON HUMAINS	424
Prendre en compte le monde propre de l'animal non humain	425

Est-il possible de percevoir le monde propre des animaux ?	426
La description du monde propre animal	432
CONCLUSION : QUE RESTE-T-IL DE LA THÈSE DE L'EXCEPTION HUMAINE ?	445
TROISIÈME PARTIE	455
INTÉGRER LES ANIMAUX NON HUMAINS AU SEIN DES COMMUNAUTÉS MORALES	455
INTRODUCTION : QUEL STATUT JURIDIQUE POUR LES ANIMAUX NON HUMAINS ?	457
Droit animalier et droits des animaux	457
Les difficultés que représente l'évolution du statut juridique de l'animal	463
Quelle stratégie adopter afin de mettre en place les conditions de possibilité d'un changement de statut juridique pour les animaux ? Le rôle de l'alimentation	467
La personnification juridique des animaux non humains	474
Des limites à la personnification des animaux non humains ?	479
Créer une personnalité juridique pour les animaux, entre les personnes physiques et morales	489
Les limites de l'extraction des animaux de la catégorie des choses	505
Prendre en compte la vulnérabilité	517
VULNÉRABILITÉ ANIMALE ET VULNÉRABILITÉ HUMAINE	520
Les freins à l'évolution du statut juridique de l'animal	520
La défense du bien-être animal	524
Critique de l'agent moral kantien	538
La perte du lien avec l'autre être humain et l'autre animal non-humain	550
Comment avancer dans la prise en compte de la vulnérabilité animale ?	559
DES SOLUTIONS POUR AMÉLIORER LA PRISE EN COMPTE DE LA VULNÉRABILITÉ ANIMALE	561
Des pistes à développer	561
Changer nos habitudes pour le bien-être animal	563
Citoyennetés animales	586
L'évolution du statut des animaux au sein de la communauté interspécifique	611
CONCLUSION : VERS L'INTÉGRATION DES ANIMAUX NON HUMAINS AU SEIN DE LA COMMUNAUTÉ MORALE ?	612
CONCLUSION GÉNÉRALE	615
INDEX DES AUTEURS	625
INDEX DES NOTIONS	627
BIBLIOGRAPHIE	633
WEBOGRAPHIE	670

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les conditions de vie des animaux non humains se sont construites dépendamment de deux processus. Le premier correspond au développement d'un rapport pratique, prenant place au sein d'un cadre ontologique, qu'entretiennent les êtres humains avec les animaux. Le second est fonction du type de représentation que les êtres humains ont formé vis-à-vis des animaux. Ces deux processus sont interdépendants, évoluent de manière coordonnée : la manière dont les êtres humains se représentent les autres animaux dépend des rapports qu'ils entretiennent avec eux ; parallèlement, ces représentations figent ces rapports interspécifiques.

Le lien entre ces deux processus est important, parce qu'il rend compréhensible la réalité de l'existence animale. Aujourd'hui, les animaux sont exploités par l'espèce humaine afin de réaliser ses désirs, ce qui produit une somme de souffrances importante. Pourtant, la satisfaction de ces désirs peut se passer de l'utilisation d'animaux non humains. Il n'est plus essentiel de consommer des produits carnés pour être en bonne santé ; l'expérimentation sur des modèles animaux a ses limites ; nous avons créé beaucoup de moyens de nous divertir sans avoir besoin d'enfermer, de tuer ou de dresser des animaux. En bref, l'exploitation des animaux non humains par l'espèce humaine peut être remise en cause dès l'instant où l'on comprend que ces individus sont des sujets d'une vie, qu'ils sont sensibles, qu'ils ont des intérêts à vivre. Cependant, les moyens qui ont été jusqu'alors mis en œuvre afin de remettre en cause cette exploitation n'ont pas permis un changement fondamental dans la manière dont l'espèce humaine traite le reste du règne animal. Les animaux non humains apparaissent toujours comme une ressource à la merci de la bonne volonté humaine. Malgré la prise de conscience des traitements que subissent les animaux, notamment au sein de l'agro-alimentaire, et les changements demandés afin d'améliorer leurs conditions de vie, les moyens mis en œuvre pour la prise en compte de la sensibilité animale ont échoué à soustraire les animaux non humains à la domination de l'homme¹. Cela s'explique par le fait que ces

¹ L'emploi du terme « homme » à la place de celui d'« humain » est questionnable en ce qu'il reflète une mauvaise traduction du latin *Homo* – qui ne signifie pas « homme » mais « humain » – et exclu de l'humanité le genre féminin. Nous utilisons le terme « homme » en son sens générique, signifiant, d'après le dictionnaire *Le Robert*, « l'être (mâle ou femelle) appartenant à l'espèce animale la plus évoluée de la Terre, mammifère de la famille des hominiens, seul représentant de son espèce (*Homo sapiens*), vivant en société, caractérisé par une intelligence développée et un langage articulé ». Si cette définition est critiquable, elle reflète le sens dans lequel le terme « homme » est ici employé : il désigne l'être humain en général, et non l'être humain mâle.

changements pratiques n'ont pas été liés à un changement théorique : celui de la représentation de l'animalité. Les animaux non humains étant toujours considérés comme un moyen permettant aux hommes de réaliser leurs désirs, leur existence ne s'est pas fondamentalement améliorée. S'il est nécessaire de changer leurs conditions de vie, cela n'est pourtant pas suffisant. Il est essentiel de renouveler la conception que nous avons de l'animalité. D'où l'entreprise de déconstruction portant sur les discours affirmant l'infériorité des animaux non humains.

Le terme de déconstruction est issu de *De la grammatologie* de Derrida². Elle reflète une « manière inédite d'étudier la métaphysique occidentale, et plus généralement de lire les textes, qui met en crise les présupposés et les opérateurs les plus fondamentaux de la tradition philosophique (en particulier la valorisation de la présence, et la netteté de certains passages hiérarchisants, par ex. les oppositions être / non-être ou vrai / faux)³ ». La déconstruction n'est pas pour Derrida une méthode, c'est-à-dire la mise en pratique d'une mécanique visant à proposer l'exégèse d'un texte. Le but de la déconstruction est de défaire « l'architecture des concepts fondateurs de la philosophie dans le cadre desquels la notion de méthode et l'opération même de "définition" prennent sens ». La déconstruction permet de mettre en lumière de nouvelles significations au sein de concepts qui ont été érigés comme significateur de vérité. Elle défait des structures conceptuelles et multiplie les sens que l'on peut subsumer derrière un concept. « Le geste déconstructiviste cherche à mettre en crise l'axiomatique sur laquelle repose la métaphysique occidentale en ce que cette dernière exige

² Derrida Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1967. Derrida écrit, à propos du sensible et de l'intelligible, qu'« il ne s'agit pas de "rejeter" ces notions : elles sont nécessaires et, aujourd'hui du moins, pour nous, plus rien n'est pensable sans elles. Il s'agit d'abord de mettre en évidence la solidarité systématique et historique de concepts et de gestes de pensée qu'on croit souvent pouvoir séparer innocemment. Le signe et la divinité ont le même lieu et le même temps de naissance. L'époque du signe est essentiellement théologique. Elle ne *finira* peut-être jamais. Sa *clôture* historique est pourtant dessinée » (p. 25). Nous nous proposons de mettre en lumière la *solidarité systématique et historique* des concepts d'animalité, d'humanité, de supériorité et d'infériorité, ainsi que chaque concept se rattachant à des pseudo-critères de distinction entre l'espèce humaine et le reste du règne animal (tels que la conscience de soi ou le langage). L'objectif n'est pas de défaire de manière absolue le concept d'animalité, mais de le redéfinir d'une manière plus juste. Nous reprenons à notre compte l'entreprise de Derrida, *ibid.* : « Nous devons d'autant moins renoncer à ces concepts qu'ils nous sont indispensables pour ébranler aujourd'hui l'héritage dont ils font partie. À l'intérieur de la clôture, par un mouvement oblique et toujours périlleux, risquant sans cesse de retomber en-deçà de ce qu'il *déconstruit*, il faut entourer les concepts critiques d'un discours prudent et minutieux, marquer les conditions, le milieu et les limites de leur efficacité, désigner rigoureusement leur appartenance à la machine qu'ils permettent de déconstituer ; et du même coup la faille par laquelle se laisse entrevoir, encore innommable, la lueur de l'outre-clôture ». Nous soulignons.

³ Sebbah François-David, article « Déconstruction », in Michel Blay (dir.), *Dictionnaire des Concepts philosophiques*, Paris, Éditions CNRS, coll. « Larousse *in extenso* », 2013, p. 185.

la *présence*, exigence qui hante ses concepts fondamentaux (l'être, la vérité...)»⁴ ». Pour autant, la déconstruction des discours portant sur l'infériorité des animaux non humains n'a pas pour but de défaire tout objectif de vérité portant sur le concept d'animalité. La déconstruction de la conception philosophique de l'animal a pour objectif la formulation d'une représentation non-anthropomorphique de l'animal ; cela passe par l'observation, par la mise à l'épreuve des thèses proposées sur ce sujet afin d'en tester la véracité. Déconstruire les discours portant sur l'animalité permet de mettre en lumière les mécanismes de domination de l'homme vis-à-vis des autres animaux, avec pour objectif la formation d'une nouvelle représentation de l'animalité et des animaux non humains qui se soit défait de l'anthropocentrisme inhérent au processus d'infériorisation des animaux non humains. Nous parlerons des animaux non humains afin de les distinguer de l'espèce humaine, qui appartient elle aussi au règne animal. Nous emploierons indifféremment les termes *animaux* et *animaux non humains* en les comprenant comme des concepts se différenciant de l'animal humain.

La volonté de déconstruire les discours portant sur l'infériorité des animaux non humains est mue par la reconnaissance d'une communauté entre ces individus et les individus humains : les animaux, de manière générale, sont des êtres doués de sensibilité, cherchant leur bien-être, étant sujets d'une vie. Or, les conditions de vie des animaux non humains sont insatisfaisantes si on les considère comme des sujets à part entière. Malgré la prise en compte de revendications ayant pour objectif l'amélioration des conditions de vie animale, les pratiques les concernant persistent dans une forme d'exploitation de leur existence. Puisque ces changements échouent, lorsqu'ils sont réalisés seuls, à faire évoluer la considération des êtres humains vis-à-vis des intérêts de leurs semblables animaux, il est nécessaire de travailler à un renouvellement conceptuel portant sur la notion d'animalité, et plus particulièrement touchant à la représentation des animaux non humains au sein des sociétés humaines. Afin de sortir de la logique d'exploitation des animaux par l'espèce humaine, c'est-à-dire afin de faire entrer dans le cercle de la considération humaine les animaux non humains et d'améliorer les circonstances dans lesquelles ils réalisent leur existence, il est essentiel de répondre aux questions suivantes : quels sont les discours portant l'infériorisation des animaux non humains et par quels procédés argumentatifs procèdent-ils à la légitimation de leur exploitation par l'homme ? Que valent ces discours au regard des observations que nous

⁴ *Ibid.*, p. 186.

avons réalisées à propos de l'existence des animaux, et quel concept non anthropocentrique forger de l'animalité et de l'animal non humain ? Comment asseoir ces nouveaux concepts afin de transformer les sociétés humaines en sociétés interspécifiques ?

Les êtres humains ont interprété le vivant en le hiérarchisant. Ils ont créé une échelle des êtres au sommet de laquelle ils se sont placés, les animaux non humains étant considérés comme des êtres inférieurs dont l'existence n'a de but que la satisfaction des besoins humains. Les êtres humains ont observé les comportements des autres animaux, leurs ressemblances avec leurs propres comportements, et en ont déduit une conception de l'animalité comme un négatif de l'espèce humaine. Ils ont formé le propre de l'homme, regroupement d'un ensemble de compétences qu'ils sont persuadés de posséder spécifiquement et qui justifierait leur supériorité sur le reste du règne animal. Ce faisant, ils ont défini une frontière entre les animaux humains et les animaux non humains, ce qui a permis la réification de ces derniers.

Mais cette frontière est arbitraire, parce qu'elle est forgée à partir d'un point de vue anthropocentrique, l'espèce humaine se prenant comme point de référence dans la définition qu'elle propose de l'animalité. Cette définition est mue par un objectif précis, puisqu'elle répond à un besoin de distinguer l'espèce humaine du reste du règne animal afin d'en montrer l'excellence. En poursuivant cette volonté, de nombreux philosophes ont argumenté en faveur d'une dévalorisation de la vie animale, soutenant ainsi leur infériorité vis-à-vis des êtres humains. Les comportements animaux semblent moins complexes que ceux auxquels participent les êtres humains : les animaux agissent selon des instincts qu'ils ne pourraient pas contrôler au contraire des hommes qui font preuve d'une capacité délibérative leur permettant de soupeser leurs choix et de préférer ce qu'ils estiment être le meilleur. Ils sont capables de distinguer la bonne de la mauvaise action, et participent donc à la sphère morale, ce dont les animaux sont incapables. Les animaux ne connaissent ni politique, ni religion, ni règles de vie. En somme, les animaux ne fonctionnent pas comme des êtres humains. Ils vivent dans l'immédiateté, et sont déterminés par leurs sensations, alors que les êtres humains peuvent différer leurs décisions du moment où ils éprouvent le besoin de satisfaire quelque chose qui leur importe, et atteignent la sphère de la raison, de l'idéalité. Cela explique que seule l'espèce humaine soit douée de dignité, tout en permettant l'instrumentalisation de la vie animale dans le but de satisfaire les désirs des hommes.

L'exploitation massive de l'existence animale découle donc de la représentation faisant des animaux non humains des êtres inférieurs aux êtres humains. On domestique des animaux à des fins alimentaires, vestimentaires, expérimentales, ou encore pour se divertir. On exploite les ressources se trouvant dans leur environnement, ce qui entraîne des conséquences désastreuses sur eux. Et on construit un corpus argumentant dans le sens de la légitimation de cette exploitation. En faisant cela, on occulte toute la richesse inhérente à l'existence animale et on se rend auteur des souffrances infinies qu'éprouvent ces individus que l'on exploite. Chaque animal a un rapport au monde qui l'entoure qui lui est propre et est déterminé par un ensemble de canaux sensoriels spécifiques. On ne peut pas attendre des animaux non humains qu'ils se comportent comme des êtres humains parce que leur perception, leurs besoins, leurs désirs sont différents de ceux d'un humain. Il en va de même pour ce qui a du sens pour eux : le monde n'a pas la même signification pour un animal et pour un être humain. On ne peut donc décemment pas attendre des animaux qu'ils expriment toutes leurs potentialités dans un environnement social construit par et pour des êtres humains.

Les discours permettant l'exploitation animale sont difficiles à défendre. L'espèce humaine n'a pas cherché à savoir quels traits existentiels sont essentiels afin de survivre dans la nature ; elle a souhaité asseoir sa domination en faisant ainsi de ses propres caractères un modèle à poursuivre. Sa prétendue domination repose sur des spéculations, sur un argumentaire qu'elle approuve pour elle-même. Pourtant, il existe des domaines où elle échoue face à certains animaux. C'est ce que montre par exemple la zootechnologie qui s'inspire de certaines fonctions animales pour développer de nouvelles technologies (l'exemple le plus parlant étant l'étude du vol des oiseaux dans le développement des avions)⁵. Les pratiques que l'on fait subir aux animaux sont par ailleurs renforcées par la manière dont ils sont conçus dans la sphère juridique où, malgré la reconnaissance de leur caractère d'êtres doués de sensibilité, ils sont toujours rattachés au régime des biens. La réification des animaux non humains consolide l'exploitation animale en la légitimant. Elle ne reflète pas la réalité de

⁵ Voir par exemple l'article du Figaro du 2 octobre 2020, « Bientôt des avions qui volent comme des oiseaux ? Une grande expérience à l'horizon pour Airbus », disponible à l'adresse suivante : <https://www.lefigaro.fr/economie/bientot-des-avions-qui-volent-comme-des-oiseaux-une-grande-experience-a-l-horizon-pour-airbus-20201002> (consulté le 25/11/2021 à 12h19).

l'existence animale, l'individualité de chaque être existant au sein d'une espèce, la personnalité qui se reflète dans le comportement d'un animal par rapport à un autre.

A contrario des discours ayant soutenu l'infériorité des animaux non humains, nous sommes convaincus que l'existence de ces êtres vivants est complexe, qu'elle leur importe, qu'elle doit être vécue. En cela, nous nous inscrivons dans la tradition visant l'amélioration des conditions de vie des animaux. Si des changements dans nos rapports interspécifiques sont essentiels pour que cette amélioration soit possible, il nous semble évident que ces changements doivent être associés à un renouvellement de notre conception de l'animalité et des représentations que l'on soutient des animaux non humains. Ainsi, nous nous engageons à déconstruire les discours portant sur l'infériorité des animaux non humains, c'est-à-dire à en montrer l'illégitimité, l'irréalité et la vacuité. Ces discours sont illégitimes parce qu'ils sont anthropocentrés. Ils sont irréels parce qu'ils ne prennent pas en compte l'existence animale en elle-même, mais en fonction de ce qu'ils valorisent déjà. Enfin, ils sont vains, parce que le développement d'une échelle de valeurs n'a pas de sens dans l'absolu : la valeur d'une vie ne se mesure pas en fonction des degrés de compétences que l'on possède, de nos capacités, ou de l'espèce à laquelle on appartient. La hiérarchisation des formes de vie n'a de sens, de réalité qu'au sein de l'existence humaine. En dehors de ce cadre, les animaux ne nous prêtent pas de valeur en tant qu'espèce ; s'ils nous évaluent, c'est en tant qu'individus. Déconstruire les discours portant sur l'infériorité des animaux non humains signifie donc le rétablissement d'une vision plus juste, plus objective de l'animalité à laquelle l'espèce humaine participe. Cela permettra d'une part de construire des relations interspécifiques meilleures, d'autre part de faire preuve de bienveillance envers certains aspects décrits comme bestiaux auxquels l'espèce humaine participe elle aussi.

Ainsi, nous commencerons par mettre en lumière les discours que les philosophes ont tenus à propos des animaux. Nous analyserons les arguments qui ont été avancés afin de soutenir la supériorité de l'espèce humaine, et les éventuelles incohérences qu'ils peuvent entraîner dans le cadre d'une réflexion théorique systémique. Nous ferons un état des lieux de la question animale dans la sphère philosophique s'étendant de l'Antiquité à notre époque. Ces discours sont à l'origine d'un certain nombre de représentations portant sur l'animalité, et se sont eux-mêmes nourris de l'image que les êtres humains se font des animaux. Certaines thèses philosophiques ont soutenu une infériorisation des animaux non humains lorsque

d'autres ont proposé un renouvellement de la question du statut de ces individus. Plus généralement, les discours philosophiques ont questionné le rapport entre humanité et animalité dans le but de comprendre la place de l'espèce humaine dans le monde. Ce faisant, ils ont circonscrit un espace pour les animaux non humains, dépendamment de la manière dont l'espèce humaine a fait usage de leur existence. Cet assujettissement de la vie animale aux besoins humains est régulièrement remis en question au cours des époques, et de manière plus systématique en nos temps. Le discours philosophique portant sur les animaux non humains vise deux objectifs : il veut sonder l'essence de l'animalité, et les philosophes font usage de différents types d'approches pour accomplir cela ; mais il est aussi critique vis-à-vis du rapport que les êtres humains entretiennent vis-à-vis des animaux, et ce, dès l'Antiquité. Nous soulèverons cette dichotomie inhérente au discours philosophique.

À la suite d'un examen approfondi de la teneur des discours philosophiques sur la valeur de l'existence animale, nous mettrons à l'épreuve les arguments en faveur de l'infériorité des animaux non humains. Cette analyse s'appuiera sur les avancées réalisées dans le domaine de l'éthologie afin de tester la véracité des idées ayant légitimé l'exploitation animale. Nous mettrons en lumière les difficultés inhérentes à l'expérimentation en éthologie, puis nous étudierons les capacités traditionnellement considérées comme inaccessibles aux animaux non humains : l'utilisation d'outils, la participation à une culture, l'accès au langage, au raisonnement, à la conscience de soi, la possibilité de prendre en compte le point de vue d'autrui ou de participer à une forme de moralité. La déconstruction de ces notions ou capacités cognitives permettra de dessiner un nouveau concept de l'animalité et des animaux non humains qui ne sera plus fonction de l'espèce humaine. Les animaux évoluent dans un environnement qui leur est propre et qu'on a longtemps refusé d'étudier indépendamment de notre propre regard sur le monde. Pour saisir avec objectivité l'existence animale, il est essentiel d'essayer de comprendre la signification de la réalité telle qu'elle est vécue par les animaux. C'est en passant par une critique des conceptions philosophiques du concept d'animalité que l'on pourra dénoncer les comportements des humains envers les autres animaux et proposer une autre vision d'une société interspécifique.

Enfin, après avoir déconstruit les discours portant sur l'infériorité des animaux non humains, nous proposerons des moyens d'asseoir cette nouvelle conception de l'animalité, de développer cette représentation non infériorisante des animaux au sein de l'espèce

humaine. Cela passera par un questionnement portant sur le statut de l'animal au sein de la sphère juridique, plus spécifiquement sur son accès potentiel à la personnalité juridique ou à la dignité. Nous étudierons par ailleurs les liens qu'entretient la sphère juridique avec d'autres aspects de l'existence humaine, puisque ce sont ces aspects qui empêchent une réelle évolution dans la prise en compte des intérêts des animaux. À ce titre, notre rapport à l'alimentation apparaît paradigmatique, et c'est à ce problème qu'il est important d'apporter des solutions. Une voie s'offre sous la forme d'une rééducation concernant nos habitudes ; mais elle présente aussi des limites qu'il faudra souligner. C'est aussi au sein des sociétés interspécifiques que la place des animaux non humains doit changer, et dans la manière dont on considère les environnements que l'on partage avec d'autres animaux non domestiqués.

Cette entreprise permettra de rassembler un ensemble de thèses portant sur l'animalité, d'en montrer les limites à la lumière des avancées réalisées à propos du comportement animal, de proposer une nouvelle représentation des animaux non humains, et enfin d'apporter des solutions pour ancrer cette représentation dans notre réalité. Si nous savons, aujourd'hui, quelles sont les conditions que nous imposons aux animaux, que nous reconnaissons l'injustice qu'on leur fait subir, et que nous avons connaissance des moyens par lesquels améliorer la situation, force est de constater que cela ne suffit pas à faire avancer la prise en compte des intérêts de ces individus. C'est pourquoi il est nécessaire et essentiel d'apporter des solutions afin que la perception que les êtres humains ont des animaux puisse changer, s'améliorer, et ne plus être dénigrante. D'où la nécessité de faire évoluer la sphère juridique, d'intégrer les animaux domestiques dans le cadre de la citoyenneté afin de créer des sociétés activement interspécifiques, et, plus généralement, de faire entrer dans la sphère de notre considération les animaux non humains. La manière dont nous traitons les animaux en dit beaucoup sur la manière dont nous traitons tout individu présentant une quelconque dissemblance avec nous-mêmes. Pourtant, on réalise avec eux une communauté de souffrances, de vulnérabilité du fait que nous sommes des êtres incarnés, ce qui devrait être un critère important dans la prise en compte de la situation que les animaux vivent.

PREMIÈRE PARTIE

LES DISCOURS SUR LES ANIMAUX NON HUMAINS : L'ÉVOLUTION
CONCEPTUELLE DE L'ANIMALITÉ DE L'ANTIQUITÉ À NOS JOURS,
ALLANT DE L'INFÉRIORISATION DES ANIMAUX NON HUMAINS À LA
RELATIVISATION DE LA SUPÉRIORITÉ HUMAINE

INTRODUCTION : LES DISCOURS PORTANT SUR LES ANIMAUX NON HUMAINS

Les discours qui ont pour sujet l'animal prennent de multiples formes au cours des époques. Le concept de discours a plusieurs sens : en son acception courante, le discours est l'expression verbale de la pensée. Mais il est aussi le mode de connaissance qui parvient à son objet de façon médiate, et non pas intuitivement. Pour connaître un objet, il nous faut alors un moyen terme, qui peut être un jugement ou un raisonnement. De fait, le discours s'oppose à la fois au bruit, qui ne transmet aucune réflexion parce qu'il est une suite de sons et non une parole sensée, articulée ; et à l'intuition, puisqu'il a besoin d'une opération de l'esprit pour se forger, pour réussir à s'ordonner à propos de son objet. Notre objet d'étude est l'animal non humain. Nous étudierons les discours philosophiques portant sur les animaux non humains que nous estimons les plus représentatifs de la volonté de conceptualiser l'animalité et le rapport qu'entretient avec elle l'humain.

L'Animal est un genre. Selon la définition aristotélicienne de ce terme, un genre regroupe un ensemble d'espèces qui se distinguent les unes des autres. « La familiarité de l'homme et de l'animal repose sur la communauté du genre (l'homme est un ζῷον) [...]»⁶. On retrouve ainsi dans le genre animal l'espèce humaine et l'ensemble des espèces animales non humaines. De fait, même si les espèces animales ont chacune des attributs particuliers qui les distinguent de l'espèce humaine, toutes les espèces du règne animal participent à un même ensemble qui les rapproche, à un même degré du vivant. Les animaux, l'espèce humaine incluse, sont constitués de la même manière : le latin *animal* signifie « l'être vivant, animé » ; l'animal est un être vivant, doué de sensibilité, et capable de se mouvoir. Il se distingue en cela du règne végétal, dont les individus sont caractérisés par des mouvements moins importants et une sensibilité plus faible : les végétaux se régénèrent, s'accroissent et se multiplient, mais ils ne sont pas capables de se mouvoir aussi librement que les animaux. Enfin, le règne animal se distingue du règne minéral, qui concerne des corps inorganiques se trouvant dans la terre, corps qui ne participent donc plus au vivant.

Les discours qui portent sur les animaux non humains découlent nécessairement d'un point de vue particulier, incarné par un individu humain ; cela implique que notre rapport aux

⁶ Romeyer Dherbey Gilbert, « Les animaux familiers », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, p. 148.

animaux ne peut pas être absolument objectif, puisque notre manière de les percevoir passe d'abord par le regard que nous portons sur nous-mêmes. De fait, les penseurs qui ont produit un discours sur les animaux non humains l'ont toujours fait en fonction de la conception qu'ils avaient de l'homme. Pour comprendre les spécificités d'un individu, il faut pouvoir s'appuyer sur une référence ; la connaissance que l'homme a de lui-même lui a donc servi à étudier les animaux, en observant leur capacité à reproduire nos comportements. Sans confrontation avec l'animal, il n'y a ni connaissance, ni représentation possible de celui-ci. Jean-Luc Guichet écrit ainsi que nous « parlons beaucoup de l'animal et des animaux. L'homme à cet égard apparaît comme l'animal parlant sans cesse des autres animaux. La question de l'animal, ou des animaux, ne peut donc se dissocier de celle du discours sur l'animal, elle en est même enveloppée à tel point que l'on peut se demander si l'animal est autre chose que bête de parole, figure de discours prise inextricablement dans les rets de la toile de représentations et d'échanges des hommes⁷ ».

⁷ Guichet Jean-Luc, *Problématiques animales. Théorie de la connaissance, anthropologie, éthique et droit*, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, coll. « CNED », 2012, p. 7.

L'ANIMAL DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE

LE SACRIFICE ANIMAL : L'ANIMAL CONÇU COMME INTERMÉDIAIRE ENTRE LE MONDE DES DIEUX ET CELUI DES HOMMES

Dans l'antiquité grecque, le rapport à la religion polythéiste détermine fortement la relation à l'animal. Le récit d'Hésiode dans la *Théogonie* fonde une relation entre le monde des dieux et celui des hommes qui implique un rapport particulier à l'animal : c'est par son sacrifice que les hommes héritent de leur nature de mortels, c'est donc en renouvelant le sacrifice de l'animal qu'ils pourront encore se lier aux dieux. Le mythe d'Hésiode permet de comprendre l'intelligence inhérente au rituel et à ses significations.

[...] Prométhée, se posant en rival de Zeus, entreprend par la fraude, le mensonge, la tromperie de réaliser ses propres desseins en contrecarrant ceux du souverain des dieux. Or le premier résultat de ce duel de ruse où s'affrontent Titan et Olympien, c'est la répartition rituelle des morceaux qui, dans la bête domestique sacrifiée (en l'occurrence un grand bœuf, amené, abattu, découpé par Prométhée), reviennent respectivement aux hommes (la viande et les entrailles lourdes de graisse : tout ce qui se mange) et aux dieux (les os nus consumés par le feu avec un peu de graisse et des parfums sur les autels sacrificiels). Explicitement soulignée dans le texte aux vers 556-557 : « De là vient que, sur la terre, la race des hommes brûle pour les Immortels les os blancs sur les autels qui exhalent le parfum de l'encens »⁸.

Prométhée a le rôle de fondateur du premier sacrifice : il n'immole pas la bête, mais l'amène et en dispose les parts avant d'allumer le feu sur l'autel, suivant une procédure technique bien spécifique. Il distribue, il répartit entre les assistants les morceaux de la victime sacrificielle. En donnant le feu aux hommes, il détermine en même temps le type de nourriture propre aux mortels : la viande des animaux sacrifiés, le froment des champs cultivés. Mais en contrepartie, pour vivre, les hommes sont dans l'obligation absolue de manger, ils sont habités par une faim qu'on ne peut satisfaire mais seulement apaiser. Les gestes du sacrificateur rappelleront désormais aux hommes, se nourrissant de chair en putréfaction, qu'ils sont condamnés à la faim et à la mort, tandis que les dieux jouissent du privilège des odeurs parfumées, substances transformées en nourriture supérieure par les flammes du feu sacrificiel.

⁸ Détiëne Marcel et Vernant Jean-Pierre, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Éditions Gallimard, 1979, p. 37-38.

Pour punir Prométhée d'avoir volé le feu, Zeus envoie contre lui un aigle qui mange continuellement son foie immortel. Le foie joue un rôle particulier parmi les *splankhna*, les morceaux du sacrifice où la part des dieux et celle des hommes tendent à se rapprocher. Le sacrificateur examine d'abord le foie, dès que la bête est ouverte, pour savoir si la vie de la bête peut assurer la communication entre la terre et le ciel. Le foie a un rôle divinatoire, il reflète dans les entrailles de la victime les dispositions des divinités à l'égard des hommes, « leur acceptation ou leur refus d'entrer en contact avec eux par la voie que trace le rituel du sacrifice⁹ ». La faim, comme le foie de Prométhée, repousse au fil du temps, exigeant que soient renouvelées les nourritures qui maintiennent les hommes dans une forme de vie précaire et écourtée. Prométhée se fait alors, ironiquement, repas quotidien de l'aigle qui mange son foie, image du régime alimentaire des hommes redevables du Titan¹⁰. Il faut souligner le fait de cuire la viande, qui atteste d'un certain contraste entre les hommes et les bêtes qui mangent la chair crue ; le feu de Prométhée représente la culture opposée à la sauvagerie.

Aussi, la relation aux dieux se fait essentiellement par l'alimentation : « C'est en mangeant, par le biais du repas, en se faisant d'elle-même en quelque façon sac à viande que la créature mortelle entre normalement, c'est-à-dire par le sacrifice, en communication avec les dieux¹¹ ». Le sacrifice sanglant a une part centrale dans la pensée sociale et religieuse des Grecs, parce que « l'alimentation carnée coïncide absolument avec la pratique sacrificielle ; toute viande consommée est une victime animale égorgée rituellement, et le boucher qui fait couler le sang des bêtes porte le même nom fonctionnel que le sacrificateur posté près de l'autel ensanglanté¹² ». Le sacrifice est par ailleurs central chez les Grecs parce qu'il a une fonction sociale ; le pouvoir politique ne peut s'exercer sans la pratique sacrificielle, il permet le rapport social dans la cité. Les hommes qui n'ont pas le droit de pratiquer un sacrifice sont dépouillés des droits politiques correspondants, comme c'est le cas de l'étranger qui est tenu à l'écart des autels et ne peut pas sacrifier sans la médiation d'un citoyen qui répond de lui

⁹ *Ibid.*, p. 88.

¹⁰ *Ibid.*, p. 90-91.

¹¹ *Ibid.*, p. 97.

¹² *Ibid.*, p. 9-10.

devant les dieux et la communauté locale. Ainsi, le refus de manger de la viande signifie le refus de la pratique politique, une manière de « renoncer au monde¹³ ».

Deux exemples du refus du sacrifice sanglant sont incarnés par l'orphisme et le dionysisme. Le premier dénie le système de valeurs propre à la pratique sacrificielle, et cherchera à s'élever vers le monde divin par la consommation d'une nourriture pure. Inspiré du poète Orphée, poète légendaire qui charmait par sa musique les animaux sauvages de la forêt, les personnes mettant en œuvre une telle pratique sont végétariennes – le végétarisme étant vu comme un idéal de pureté – et refusent ce qu'elles considèrent comme un meurtre. Le sacrifice est perçu comme répétition d'une faute. En refusant le sacrifice et en vivant une vie d'ascèse totalement pure, détachée de la consommation de la chair, elles se rendent étrangères aux normes sociales et religieuses de la cité ; mais elles se détachent aussi de la faute originelle présente dans le premier sacrifice et réintègrent ainsi une part de divinité en elles. Le second exemple allant à l'encontre des valeurs propres à la pratique sacrificielle est le dionysisme, refus de la condition humaine s'exprimant par l'omophagie, le fait de chasser, déchirer et dévorer cru un être vivant, refusant les règles du savoir-vivre passant par l'usage de la broche et du chaudron. Les fidèles de Dionysos choisissent de se conduire comme des bêtes en mangeant de la chair crue ; on s'ensauvage pour échapper à la condition politico-religieuse en se tournant vers la voix basse, la bestialité, au contraire de l'approche orphique qui était élévation vers la pureté. On recherche la communion avec la nature la plus sauvage, sans respecter les normes de la cité civilisée, ce qui amène à accepter la partie animale qu'il y a en soi, la sauvagerie que la culture n'a pas totalement effacée et qu'il faut laisser s'exprimer en ce qu'elle est liée à l'être humain.

Un autre aspect dans le sacrifice sanglant réside dans cette volonté d'en effacer la violence, « comme s'il fallait d'avance se disculper de l'accusation de meurtre. L'animal choisi comme victime est mené en procession jusqu'à l'autel, sans contrainte apparente, du même pas que les futurs convives ; et le rituel prend soin d'obtenir son assentiment par un signe de tête¹⁴ ». C'est la crainte de verser le sang d'un vivant qui aurait conduit à rechercher un signe d'assentiment chez la bête au moment de la libation, pour se convaincre qu'aucune injustice

¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴ *Ibid.*, p. 18.

ne soit commise. Le sacrifice est donc entouré d'une forme de « prudence inquiète¹⁵ », l'animal devant se soumettre de lui-même. Il faut qu'il montre son assentiment, qu'il baisse la tête, consentement qui fait appel à la fois à l'idée de supplication et de soumission (au fait de se courber sous le joug). Le bétail qui sera sacrifié erre en liberté dans l'enceinte du sanctuaire, alors libre de ses mouvements, affranchi de tout lien, de toute forme de travail, donc du joug de la bête de labour. Il doit renoncer à cette liberté, d'où l'importance donnée au fait d'amener l'animal à baisser la tête comme s'il venait se mettre sous le joug. « Une fois l'accord obtenu, l'animal est assommé ; énuqué, quand il s'agit d'un bovin ; mais toujours par surprise, et afin d'éviter autant qu'il est possible de laisser affleurer la violence faite à la victime¹⁶ ».

À partir du V^{ème} siècle avant notre ère, les opérations du sacrifice seront assurées par le *mageiros*, le boucher-cuisinier-sacrificateur ; l'abattage, le commerce et la préparation de la nourriture carnée sont alors liés. L'apparition de ce personnage est solidaire de l'importance prise par l'abattage des victimes dans une société urbanisée et développée démographiquement. La contiguïté des rôles du *mageiros*, égorgeur et cuisinier, montre que l'offrande d'une victime sacrificielle est pensée et pratiquée « comme une manière de manger ensemble. Le système montre sa dominance en imposant aux gestes du boucher de se conformer à ceux du sacrificateur. Autrement dit, toute viande consommable doit venir d'une mise à mort rituelle¹⁷ ». La viande achetée chez le boucher ne peut pas venir de bêtes non sacrifiées ou d'animaux non sacrificiables. Les animaux morts de maladie ou de vieillesse, tués par des fauves, physiquement imparfaits ne peuvent pas être rituellement consommés¹⁸.

Le sacrifice est présenté comme un repas où l'on mange de la viande, mais cette consommation de nourriture carnée obéit à toute une série de contraintes et de restrictions : d'abord elle se limite à certaines espèces animales à l'exclusion des autres ; ensuite la mise à mort, le découpage, la répartition, la préparation, la consommation des morceaux s'opèrent suivant des règles précises ; enfin le repas comporte dans sa finalité une dimension religieuse ; il vise à honorer les dieux en les invitant à venir se joindre à un festin qui est ainsi, au moins théoriquement, le leur, un *dais theon*, où ils se rendent en effet présents en quelque façon et dont ils peuvent soit agréer ou rejeter l'offrande. En ce sens, comme rite alimentaire, le sacrifice ne se contente pas de fixer les conditions qui autorisent la mise à mort d'un animal pour le manger, qui rendent licite et même pieuse sa consommation par les hommes. Parce qu'il est orienté en direction des dieux, qu'il prétend les associer au groupe des convives dans la solennité et la joie de la fête, il évoque le souvenir de

¹⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶ *Ibid.*, p. 19.

¹⁷ *Ibid.*, p. 19.

¹⁸ *Ibid.*, p. 21-22.

l'ancienne commensalité quand, mêlés les uns aux autres, hommes et dieux s'égayaient jour après jour dans des repas communs. Cependant si, dans sa visée, le sacrifice pointe vers ces temps lointains de l'âge d'or où, partageant la même nourriture, les hommes vivaient encore « comme des dieux », loin de tous les maux, sans travail, sans maladie, sans vieillesse, sans femme, il n'en est pas moins vrai que, par sa structure même, en réservant aux dieux les os imputrescibles pour les leur adresser, consumés dans le feu, sous forme de fumée odorante montant vers le ciel, en accordant aux hommes la viande d'une bête que la vie déjà a quittée, un morceau de chair morte pour qu'ils en rassasient un moment leur faim sans cesse renaissante, il rappelle que cette époque bénie où hommes et dieux banquetaient en commun est définitivement révolue. On ne peut normalement manger de la viande qu'à l'occasion et suivant les règles du sacrifice¹⁹.

Le sacrifice montre la distinction, la séparation entre les hommes et les dieux, la soumission des hommes à l'égard des dieux tout en exprimant un rappel constant au monde divin, une communauté avec lui. Il est la démonstration de la reconnaissance de l'échec de la participation humaine à l'existence divine et de la situation misérable qui suit cet échec. Le sacrifice se fait à la fois association des hommes aux dieux et dissociation radicale, parce qu'ils n'héritent pas des mêmes parts de l'animal après son partage. Le sacrifice possède un rôle de médiation, il est communication à travers une répartition qui confronte et oppose l'homme aux dieux. De la même manière que pour le culte sacrificiel, la culture céréalière est un culte que le paysan doit rendre aux dieux, le travail de la terre étant une dévotion quotidienne²⁰.

Le bœuf du premier sacrifice est l'animal domestique le plus voisin de l'homme, le mieux intégré à sa sphère d'existence ; il s'oppose aux animaux sauvages que les hommes chassent au lieu de les sacrifier, qui se dévorent sans règle, sans restriction, sans réserver dans leur proie une part divine. Le bœuf est aux animaux sauvages ce que le froment est aux plantes sauvages, il est le plus humanisé des fruits de la terre, se récoltant au terme de soins attentifs là où les plantes sauvages poussent seules selon les conditions qui leur sont favorables. Le pain appartient à l'homme qui se distingue à la fois des bêtes et des dieux.

Finalement, en se soumettant aux normes du sacrifice, en respectant la Justice, les hommes montrent qu'ils observent les règles qui gouvernent les rapports des mortels entre eux et les dieux. Ils reconnaissent et établissent leur place, ce qui fait d'eux des hommes, des créatures faibles et misérables, mortelles.

¹⁹ *Ibid.*, p. 43-44.

²⁰ *Ibid.*, p. 60.

Un premier point essentiel dans la relation antique à l'animal consiste donc dans le rituel que représente le sacrifice et qui se veut rapport aux dieux, l'animal étant un intermédiaire. Mais il faut par ailleurs noter que, chez les Grecs, il n'y a pas de concept d'animalité en tant que tel. Il n'y a pas de distinction entre le monde de l'homme et celui de l'animal, mais entre le monde des êtres animés et celui des êtres inanimés :

On sait que le concept grec de *zôion* ne correspond exactement à aucun de nos concepts modernes, et notamment celui d'animal. En extension, *zôion* s'étend aux espèces animales (insectes, oiseaux, poissons, mammifères, etc.), aux hommes et aux dieux, mais exclut les plantes. En d'autres termes, *zôion* désigne un genre dont, par exemple, cheval ou homme sont des espèces : ainsi l'homme est forcément un *zôion*, comme le cheval ou le dieu, mais l'emploi du mot *zôion* ne permet pas à lui seul de savoir si l'on se réfère à un cheval, à un homme ou à un dieu. *Zôion* ne correspond donc ni à notre « animal » (puisque'il inclut les hommes et les dieux), ni à notre concept de « vivant » (puisque'il exclut les plantes)²¹.

Francis Wolff n'inclut pas les végétaux dans le concept de *zôion*, se proposant ainsi de le traduire par « animé ». Nous étudierons, au travers des conceptions platonicienne et aristotélicienne, une idée différente du *zôion* que nous traduirons plutôt comme l'ordre du « vivant », englobant alors le règne des végétaux²². On distinguera donc les êtres inanimés des êtres animés, ces derniers englobant alors les végétaux, les animaux et les êtres humains et correspondant au règne du *zôion*. Il semble en effet que l'animé, l'*empsukha*, englobe dans les pensées platoniciennes et aristotélliciennes les végétaux, *a contrario* du choix de Francis Wolff de les placer dans la sphère de l'inanimé, l'*apsukha*.

Les Grecs élaborent dans l'Antiquité un rapport à l'animal déterminé par le polythéisme de l'époque. C'est la relation au divin, et la manière dont l'homme se pense face au divin qui établit le rapport à l'animal, alors essentiellement pensé comme l'intermédiaire entre ces deux mondes. C'est avant tout à travers le rituel du sacrifice et dans la manière dont les Grecs se rapportent à la manducation de la viande que se dessine la conception de l'animal. Distinction est faite entre les animaux propres et impropres au sacrifice, entre les animaux proches des hommes et ceux qui se distinguent de nous en faisant preuve de bestialité. Le

²¹ Wolff Francis, « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, p. 157-158.

²² Dans le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, le terme signifie « animal », par opposition à ce qui n'est pas animé. On le « dit des plantes, mais aussi de l'homme ». Il ne s'agit pas nécessairement d'un animal, donc, mais de quelque chose qui possède la vie, en opposition avec ce qui en est dénué. Chantraine Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Éditions Klincksieck, 1999, p. 402-403.

rapport à l'animal est au centre de la cité et de la religion grecque ; participer à son sacrifice, c'est communier avec les dieux tout en acceptant son rôle dans la pratique politique. Remettre en cause ce rituel, c'est se placer en dehors du rapport aux dieux et du rapport aux hommes, d'où l'importance de l'animal, bien que celle-ci tienne finalement à sa mort. La conception de l'animal est donc ambivalente, celui-ci étant considéré comme un être inférieur puisqu'il est l'objet du sacrifice ou un être bestial incapable de s'enquérir de la relation aux dieux ; et comme la condition de possibilité de la rencontre avec la volonté des dieux, puisqu'il se fait l'intermédiaire entre le monde humain et celui divin. On retrouve cette ambivalence chez Platon et Aristote, bien que celle-ci se traduise chez chaque auteur d'une manière différente.

LA MÉTAPHORE DE L'ANIMAL CHEZ PLATON : PREUVE DE LA CONTINUITÉ ENTRE ANIMALITÉ ET HUMANITÉ AU SEIN DU VIVANT

Comme nous l'avons précédemment vu, il n'y a pas une catégorie bien définie qui correspondrait à notre concept contemporain d'animal dans la pensée grecque. Le *zôon* traduit le règne du vivant dans son ensemble : il comprend l'ensemble des corps animés par une âme. C'est donc la présence de l'âme qui définit le vivant, ce dernier correspondant à l'ensemble de l'âme et du corps attaché à elle : le corps est vivant parce qu'il est uni à une âme qui l'est. Chez Platon, les *zôa* désignent à la fois les dieux, les hommes, les animaux et les végétaux ; parler de l'animal revient à se référer au vivant. La distinction en diverses catégories de chaque type de vivant ne rend pas compte de la continuité à l'œuvre en lui, elle dissimule cette unité pour lui substituer une classification positive. Il y aurait donc une autonomie naturelle entre les différents genres du vivant. Dans la pensée grecque, il y a plutôt une unité des choses et une configuration réciproque, un *kosmos*. Le *zôon* ne correspond pas à notre concept d'*animal* puisqu'il inclut hommes et dieux, ni à celui de *vivant*, puisqu'il inclut aussi les végétaux. Chez les Grecs, les végétaux sont considérés comme un vivant ; Aristote distingue ainsi les êtres animés que sont les hommes, les animaux et les végétaux des êtres inanimés dénués d'une âme. Un être est vivant et possède une âme dès l'instant où il fait preuve d'une capacité à se développer, l'âme prenant part à des processus différents selon les capacités du vivant en question. Un végétal aura une âme nutritive ; un animal aura une

âme capable à la fois de nutrition et de sensation ; un être humain aura par ailleurs une faculté cognitive, la raison²³.

Chez Platon, le vivant est l'ensemble hiérarchisé des êtres animés. L'homme n'est pas une entité distincte de l'animal, mais un être vivant appartenant au monde animé ; par conséquent, il n'existe pas de concept platonicien concernant l'espèce humaine. Il faut de plus noter que l'animal n'est pas chez le penseur un sujet d'étude à part entière, malgré le fait qu'il soit souvent évoqué à travers de nombreuses images. L'animal est toujours une métaphore, on le retrouve dans des comparaisons, un type d'homme étant associé à une espèce animale et inversement. Platon se fait d'une certaine manière héritier de la physiognomonie zoologique de son époque, celle-ci étant une étude de l'homme qui se fonde sur un postulat : il existe une « relation à trois éléments, l'observation d'un être humain qui fait apparaître sa ressemblance avec un animal donné, la connaissance de la "nature" d'un animal donné, l'application à l'homme concerné de la "nature" de cet animal, l'animal ne cherchant pas, comme l'homme, à cacher sa vraie nature²⁴ ». Le caractère d'un homme est ainsi associé à un animal parce qu'il est constitué des mêmes éléments que l'on retrouve chez ce modèle. Chez Platon, ce rapport entre l'homme et un modèle animal qui lui ressemble ne s'arrête pas à la seule caractérisation psychologique de l'homme ; selon le comportement qu'un homme choisit de poursuivre dans sa vie, il se réincarnera en un être plus ou moins haut sur l'échelle des êtres telle qu'elle est définie par le penseur. Ainsi, les vices d'un homme détermineront l'espèce animale dans laquelle il se réincarnera.

L'une des apparitions de l'animal dans la pensée platonicienne est celle qui a lieu dans le Mythe de Prométhée, tel qu'il est raconté par Protagoras dans le texte du même nom en 321 c – 322 d, et qui soutient l'idée du sophiste selon laquelle la vertu pourrait s'enseigner. L'homme n'a pas de nature originelle ; Zeus charge donc Prométhée et Épiméthée de distribuer les capacités à chaque être vivant. Épiméthée, souhaitant se charger de la répartition, oublie de doter l'homme de capacités. Il est donc laissé nu : « Cependant, comme il n'était pas précisément sage, Épiméthée, sans y prendre garde, avait dépensé toutes les capacités pour les bêtes, qui ne parlent pas ; il restait encore la race humaine, qui n'avait rien

²³ Voir Aristote, *De l'Âme*, *infra.*, p. 41-42.

²⁴ Rocca-Serra Guillaume, « Homme et animal dans la physiognomonie antique », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, p. 137.

reçu, et il ne savait pas quoi faire. Alors qu'il était dans l'embarras, Prométhée arrive pour inspecter la répartition, et il voit tous les vivants harmonieusement pourvus en tout, mais l'homme nu, sans chaussures, sans couverture, sans armes²⁵ ». Prométhée vole alors le feu et le savoir technique pour les donner à l'homme ; mais les hommes restent dispersés, parce qu'ils ne possèdent pas le savoir politique : « Ainsi équipés, les hommes vivaient à l'origine dispersés, et il n'y avait pas de cités ; ils succombaient donc sous les coups des bêtes féroces, car ils étaient en tout plus faibles qu'elles, et leur art d'artisans, qui constituait une aide suffisante pour assurer leur nourriture, s'avérait insuffisant dans la guerre qu'ils menaient contre les bêtes sauvages²⁶ ». C'est alors que Zeus intervient pour leur offrir la Vergogne (*aidos*) et la Justice (*dikè*). La vertu, qui semble donc définir l'âme humaine comparée à celle de l'animal, participe pour Protagoras à un enseignement. De manière générale, l'intelligence humaine est associée, pour Protagoras, à une participation au divin : « l'intelligence humaine est *théia moira*, lot divin, destin divin inhérent strictement à l'homme et à nulle autre espèce²⁷ ». Le divin réside dans l'intelligence humaine, la raison étant ce qui est le plus proche du divin. Par ailleurs, le divin lui-même découle de la raison humaine, puisque ce sont les hommes qui créent les images divines qu'ils adorent par la suite²⁸. Au sommet de la hiérarchie politique apparaissent les éducateurs, « qui, par leur savoir, peuvent contribuer à l'amélioration des facultés humaines et plus particulièrement celle qui correspond à la vertu politique²⁹ », considérés par Protagoras comme des dieux parmi les hommes. L'enseignement de la vertu permet de distinguer les individus qui peuvent participer à la vie politique des *incurables*, individus se situant à l'autre bout de la hiérarchie politique, permettant de poser un « critère de démarcation ou un point de repère pour penser le devenir éthique et politique

²⁵ Platon, *Protagoras*, 321 c – d, trad. F. Ildefonse. Toutes les œuvres de Platon citées sont issues des *Œuvres complètes*, in Luc Brisson (dir.), Paris, Éditions Flammarion, 2011.

²⁶ *Ibid.*, 322 b – c.

²⁷ Hourcade Annie, « Protagoras et Démocrite : le feu divin entre mythe et raison », in *Revue de Philosophie Ancienne*, Éditions Ousia, vol. 18, n°1, 2000, p. 109.

²⁸ *Ibid.*, p. 99 : « La croyance religieuse est possible car les dieux ont fait les hommes à leur image ; les hommes croient aux dieux parce qu'ils leur ressemblent et surtout parce que leur croyance peut se fortifier par la création d'images des dieux, images qui ont également la forme humaine. Mais rappelons ici le renversement qu'il convient d'opérer pour saisir la portée du mythe protagoréen. Cette phrase, cheville ouvrière du récit, doit elle-même être lue, au même titre que le mythe dans son ensemble, à rebours. La création d'images divines forgées par les hommes au moyen de terre glaise, d'eau et de feu est le point de départ de la croyance humaine aux dieux. La forme humaine divinisée, telle qu'elle apparaît dans les statues et autres objets de cultes, constitue la source et le support de la croyance. La parenté avec les dieux est constatée *a posteriori*, après avoir contemplé les images divines. »

²⁹ *Ibid.*, p. 110.

des hommes à l'état social³⁰ ». Dans le mythe, l'homme est sorti du rang des animaux : sa nature originelle est une absence de nature. L'intervention divine le dote d'un supplément qui comble cette absence. Protagoras défend une distinction entre l'homme et l'animal. L'homme a besoin d'un enseignement là où l'animal est doté d'une capacité naturelle à agir dans un environnement donné.

Un second mythe s'appuie sur une comparaison à l'animal : le « Mythe de l'Attelage ailé », dans le *Phèdre*, en 246 a – 247 e.

Il faut donc se représenter l'âme comme une puissance composée par nature d'un attelage ailé et d'un cocher. Cela étant, chez les dieux, les chevaux et les cochers sont tous bons et de bonne race, alors que, pour le reste des vivants, il y a mélange. Chez nous – premier point – celui qui commande est le cocher d'un équipage apparié ; de ces deux chevaux, – second point – l'un est beau et bon pour celui qui commande, et d'une race bonne et belle, alors que l'autre est le contraire et d'une race contraire. Dès lors, dans notre cas, c'est quelque chose de difficile et d'ingrat que d'être cocher. [...]

Voici donc que, de ces chevaux, l'un, disons-nous, est bon, et l'autre, non. Mais nous n'avons pas expliqué en quoi consiste l'excellence du bon ou le vice du mauvais : c'est ce qu'il faut dire à présent. Eh bien, le premier des deux, celui qui tient la meilleure place, a le port droit, il est bien découplé, il a l'encolure haute, la ligne du naseau légèrement recourbée ; sa robe est blanche, ses yeux sont noirs, il aime l'honneur en même temps que la sagesse et la pudeur, il est attaché à l'opinion vraie ; nul besoin, pour le cocher, de le frapper pour le conduire, l'encouragement et la parole suffisent. Le second, au contraire, est de travers, massif, bâti on ne sait comment ; il a l'encolure épaisse, sa nuque est courte et sa face camarde ; sa couleur est noire et ses yeux gris injectés de sang, il a le goût de la démesure et de la vantardise ; ses oreilles sont velues, il est sourd et c'est à peine s'il obéit au fouet garni de pointes³¹.

Le Mythe de l'Attelage ailé développe la conception platonicienne de l'âme : les deux chevaux de l'attelage représentent les passions humaines. Les passions nobles tirent l'homme vers le ciel et les passions viles, vers la terre. On accède à l'intelligible par le cheval noble. Les dieux possèdent également une âme composée. Mais chez l'homme, l'âme est composée d'une partie rationnelle et supérieure, le *nous*, assimilée au cocher humain ; d'une partie irascible, le *thumos*, assimilée au cheval blanc qui est *sôphron*, impétueux mais docile, tempéré, capable de contenir ses désirs et impulsions, esprit solide, assimilé au cœur ; d'une partie désirante, *epithumia*, assimilée au cheval noir, rebelle et qui recherche les désirs charnels. Le cocher doit pouvoir contenir les désirs humains, qui peuvent mener l'homme,

³⁰ Helmer Étienne, « Aux frontières de la cité : les incurables de Platon », *Philosophie antique*, n°17, 2017, p. 141.

³¹ Platon, *Phèdre*, 246 a – c et 253 d – 254 a, trad. L. Brisson.

lorsqu'ils s'expriment de manière désordonnée, à la démesure, l'*hubris*. Ainsi, « Platon distingue trois parties dans l'âme qu'il situe dans la tête, le cœur, le ventre et bas-ventre. Seule l'âme supérieure localisée dans la tête est vraiment humaine. Elle est en affinité avec le ciel, indique le *Timée*. Les deux autres parties de l'âme seront alors systématiquement désignées par des métaphores animales³² ». Le *thumos*³³, comme l'*epithumia*, renvoie à l'animalité en l'homme : l'âme irascible comme l'âme désirante s'articulent avec l'âme rationnelle, qui renvoie quant à elle au divin, et ces trois niveaux s'articulent entre eux, l'âme désirante et l'âme rationnelle étant potentiellement toujours en conflit, et l'âme irascible faisant état d'un moyen terme réglant leurs rapports, parvenant à soumettre l'énergie rebelle de l'une à la raison ordonnatrice de l'autre. La comparaison de l'âme humaine au comportement des deux chevaux permet ainsi de définir ce qui correspondrait à l'humanité de l'homme et ce qui le ferait descendre au rang d'animal³⁴. Si, par sa raison, il arrive à s'élever vers la recherche du Bien, l'homme se rend plus humain ; si, au contraire, il se laisse dévorer par ses désirs et n'arrive plus à les contrôler, l'homme se tourne vers la terre, vers l'animalité qui sommeille en lui. Il n'y a pas l'homme, distinct de l'animal ; il y a une part d'humanité et d'animalité en chaque homme, et c'est selon la part vers laquelle il se tourne qu'il s'élèvera vers le bon ou descendra en devenant vicieux³⁵. La fougue peut se faire élan menant l'animal en nous lorsque le cheval blanc n'arrive pas à contenir le cheval noir, ou force au service de l'intellect et de la raison s'il y parvient. Il reste à savoir s'il existe, de la même manière, une part d'humanité chez l'animal, ce que nous verrons par la suite. Pour Élisabeth de Fontenay, le platonisme « n'est pas un humanisme, mais un discours sur l'âme – à savoir sur le mouvement automoteur qui est identique chez l'animal, chez l'homme et chez le dieu³⁶ ». En effet, la « théorie de la

³² Le Bras-Chopard Armelle, *Le zoo des philosophes. De la bestialisation à l'exclusion*, Paris, Éditions Plon, coll. « Agora », 2000, p. 53.

³³ Jean Frère, dans son article « Les métaphores animales de la vaillance dans l'œuvre de Platon », propose une traduction du *thumos*, qui devrait selon lui lier l'idée de courage et celle de la colère. Le *thumos* devrait être traduit par les termes « cœur ardent » ou « tempérament ardent », ou encore « tempérament fougueux ». Ainsi, Platon oppose l'animal à l'homme concernant la vertu ; mais il les rapproche en qualifiant l'animal de courageux. Frère Jean, « Les métaphores animales de la vaillance dans l'œuvre de Platon », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, p. 423-424.

³⁴ Sur ce sujet de l'humanité chez Platon, nous nous sommes appuyés sur les développements de Hilfiger Mathieu, « "L'humanité" chez Platon », *Le Philosophoire*, 2004/2, n°23, pp. 166-194.

³⁵ Pour Jean Frère, le cheval blanc est l'image du *thumos*, de la belle fougue ; le cheval noir représente les désirs-excès des hommes. Frère Jean, « Les métaphores animales de la vaillance dans l'œuvre de Platon », *op. cit.*, p. 432-433.

³⁶ Fontenay de Élisabeth, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Éditions Fayard, 1998, p. 69.

transmigration commande que les différences entre ces trois sortes de vivants [l'animal, l'homme et le dieu] résident uniquement dans leurs articulations somatiques, dans leurs enveloppes corporelles spécifiques. Ainsi le mythe eschatologique du *Phèdre* propose-t-il l'animalité comme un type particulier de corporéité, et la corporéité comme une expression matérielle et spatiale des déterminations spirituelles et morales. De même qu'on ne peut parler que métaphoriquement de l'âme – au moyen des images de l'attelage, des chevaux ailés, du cocher, qui figurent le drame de la vie antérieure –, de même 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'incarnation de l'âme ou, si l'on préfère, son animalisation constitue son signifiant³⁷ ».

Platon peut ainsi définir le vivant : « Ce qu'on appelle "vivant", c'est cet ensemble, une âme et un corps fixé à elle, ensemble qui a reçu le nom de "mortel"³⁸ ». Le vivant englobe toute âme qui est venue s'attacher à un corps. L'âme est antérieure au corps, parce qu'elle est la source, le principe premier de tous les mouvements. Elle se meut elle-même et meut d'autres choses ; le corps provoque un changement mais n'est pas son propre moteur, il est incapable de se donner à lui-même le mouvement. Aussi, l'âme est nécessairement plus ancienne que le corps puisqu'elle est la source de son mouvement.

C'est l'âme, mon ami, dont, peu s'en faut, tous ces gens risquent d'avoir méconnu ce qu'elle se trouve être et ce qu'est sa puissance. Ils ont ignoré entre autres caractères celui de sa naissance, qui fait qu'elle est parmi les choses qui sont nées en premier, antérieure à tous les corps, et qu'elle est plus que tout le principe de leur changement et de leur transformation. S'il en va bien ainsi pour l'âme, n'est-il pas inévitable que ce qui s'apparente à l'âme soit né avant ce qui s'apparente aux corps, puisqu'elle est plus ancienne que le corps³⁹ ?

On trouve une comparaison de l'homme à un porc dans la *République*. La première cité idéale étant construite, tout raffinement humain en est exclu. Les hommes s'étant associés pour satisfaire les nécessités les plus élémentaires qu'ils ne pourraient assurer individuellement, une certaine division du travail s'instaure à partir des dispositions de chacun, organisation minimale uniquement liée aux fonctions économiques et comprenant

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Platon, *Phèdre*, *op. cit.*, 246 c – d.

³⁹ Platon, *Les Lois*, Livre X, 892 a – b, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau.

des artisans, des paysans et des commerçants mais pas de gouvernants, législateurs ou de juges. Cette cité, qualifiée par Glaucon de « cité de pourceaux » – « Si tu mets sur pied une cité de pourceaux, Socrate, tu ne leur offrirais pas d'autre pâture que celle-là !⁴⁰ » – amène les hommes à mener une « vie frugale qui ne fait pas appel aux joies de l'esprit. L'homme véritable ne peut se contenter du minimum vital comme les animaux, il lui faut du superflu, du "dessert", et la Cité va naître de la recherche de ce qui va au-delà de l'indispensable⁴¹ ». Si les hommes de cette cité sont comparés à des pourceaux, c'est donc dans le seul but de montrer que la vie des hommes doit se dissocier de la vie simplement animale.

Une autre comparaison de l'homme à un animal présente chez Platon est celle que propose Socrate entre la grue et le philosophe. Socrate le Jeune explique à l'Étranger son erreur : en détachant l'homme du reste du règne animal, il crée deux genres, l'Homme et la Bête, en rassemblant un ensemble de vivants qui n'ont en commun que le fait qu'on puisse les désigner par un même nom. Socrate le Jeune renverse cette erreur dans une défense qui semble remettre en question le préjugé anthropocentriste consistant à prendre l'espèce humaine comme point de repère dans la représentation du monde, faisant tourner celui-ci autour de soi.

Or cela, homme qui surpasse tout le monde en vaillance, c'est ce que ferait peut-être tout animal, s'il en existe, doué de réflexion comme, mettons, la grue, ou toute autre espèce du genre ; elle attribuerait probablement les noms comme tu le fais, en prenant d'abord un seul et même genre celui de « grue » pour l'opposer aux autres vivants et pour se glorifier elle-même, et elle rejetterait en bloc le reste, y compris les hommes, pour lequel elle n'utiliserait probablement aucun autre nom que celui de « bêtes ». Nous devons donc nous efforcer de bien nous prémunir de toutes les erreurs de ce type⁴².

Ce passage semble aller jusqu'à remettre en cause la supériorité de l'homme sur le reste du règne animal, Socrate le Jeune expliquant que chaque individu met naturellement son espèce au sommet du règne animal, ce qui serait une erreur à ne pas commettre. Ainsi, de la même manière que la grue n'est pas opposée aux autres vivants, qu'elle ne doit pas se glorifier, nous ne devrions pas, en tant qu'hommes, nous séparer des autres vivants et nous glorifier du fait de cette distinction. Les grues dénoncent l'anthropocentrisme ordinaire de la classification humaine, l'envie de s'exceptionnaliser. Chez Thierry Gontier, le langage des

⁴⁰ Platon, *La République*, Livre II, 372 d, trad. G. Leroux.

⁴¹ Le Bras-Chopard Armelle, *Le zoo des philosophes*, op. cit., p. 103.

⁴² Platon, *Le Politique*, 263 d – e, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau.

grues exprime une certaine relativité : « L'animal me fournit une expérience indirecte de la relativité, voire de l'imperfection, de mes sensations ; de sorte qu'il m'est impossible de faire d'eux le critère de la certitude, et d'élaborer sur leur fondement quelque vérité que ce soit⁴³ ». Il nomme cet argument l'argument de « l'animal mesure » ; on ne peut pas soutenir que, parce qu'une chose m'apparaît d'une façon donnée, elle apparaîtra de la même façon à tout individu de toute espèce que ce soit. On ne peut pas privilégier les sensations humaines : la mesure de toute chose peut être n'importe quel individu, de n'importe quelle espèce, à partir du moment où celle-ci a des sensations⁴⁴.

Platon reconnaît dans l'animal des formes d'intelligence. Socrate se compare à un cygne dans le *Phédon*, qui semble, au contraire de lui, capable de pressentir l'existence de l'immortel. « Mais, pour moi, il me paraît que ce n'est pas la souffrance qui les fait chanter, ni eux, ni les cygnes qui sont, que je sache, les oiseaux d'Apollon et possèdent donc le don de la divination : c'est la prescience des biens qu'ils trouveront chez Hadès qui les fait chanter et se réjouir ce jour-là bien plus que jamais auparavant. Or j'estime justement que je partage avec les cygnes le même service et que je suis consacré au même dieu [...]»⁴⁵. Les cygnes seraient capables d'anticiper le futur et d'accueillir avec joie leur mort. Quant aux fourmis, elles sont l'exemple de la réincarnation d'une âme sociable, possédant des mœurs douces, heureuse. La réflexion de Platon s'attache à la théorie de la métempsychose. L'âme de l'homme se détache de son corps à sa mort pour se réincarner dans un autre corps. Si l'homme a eu une vie vertueuse, s'il s'est élevé vers la connaissance du Bien et est devenu sage, il se réincarnera en homme ; si, au contraire, il s'est laissé aller à la démesure et s'est contenté d'assouvir tous ses désirs, il s'est dégradé et se réincarnera dans le corps d'une bête. Platon opère une hiérarchie entre les espèces de vivant, en montrant que chacune ne se vaut pas et incarne un type d'âme.

⁴³ Gontier Thierry, *La question de l'animal. Les origines du débat moderne*, Paris, Éditions Hermann, coll. « Hermann Philosophie », 2011, p. 14.

⁴⁴ Voir Platon, *Théétète*, trad. M. Narcy, 154 a et 161 c. On retrouve des développements similaires chez Héraclite, dont la pensée relativiste s'accorde avec une théorie de la contrariété : une même chose possède des qualités contraires selon le sujet qui s'y rapporte. Hippolyte (*Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 10, 5) rapporte ainsi la pensée d'Héraclite : « Il affirme encore que la mer est l'eau la plus pure et la plus souillée ; pour les poissons, elle est potable et salubre, mais elle n'est pas potable et elle est mortelle pour les hommes ». Héraclite, *Fragments*, trad. J.-F. Pradeau, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2004, p. 95-96. On retrouve par ailleurs l'idée selon laquelle des animaux feraient des dieux conformément à leur image et non à celle de l'homme dans la pensée de Xénophane de Colophon : « Mais si les bœufs ou les lions avaient des mains, pour dessiner de leurs mains et faire les œuvres des hommes, les chevaux dessineraient des figures de dieux semblables aux chevaux, et les bœufs aux bœufs, et leur feraient des corps pareils à la forme qu'ils auraient eux-mêmes ». (Cité par Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, V, Tome I, Chapitre XIV, 109, 3, trad. P. Voulet, Paris, Éditions du Cerf, 1981, p. 207).

⁴⁵ Platon, *Phédon*, 85 b – 85 c, trad. M. Dixsaut.

On retrouve d'abord les ânes, qui incarnent l'homme qui s'est intéressé principalement à la satisfaction de ses désirs ; le loup et le faucon incarnent l'âme du tyran, de l'homme qui a fait régner l'injustice en outrepassant les lois, le méchant ; les abeilles, les guêpes et les fourmis incarnent quant à elles l'homme qui a vécu selon les mœurs de la société, en faisant preuve de vergogne et de justice envers autrui. Cependant, elles ne sont pas la réincarnation la plus noble, parce que l'homme qui se réincarne en elles n'a pas fait preuve des plus grandes qualités que sont l'usage de l'intelligence et de la sagesse, la participation à l'activité philosophique. Ces hommes-là sont les meilleurs de la société.

[...] Et, comme on pouvait s'y attendre, elles s'enchaînent à des corps dont le comportement est identique en tous points aux occupations qu'elles ont pu avoir leur vie durant. – De quoi veux-tu parler au juste, Socrate ? – Par exemple : ceux qui n'ont jamais rien fait d'autre que bâfrer, forniquer, se soûler, qui ne se sont jamais retenus, ceux-là viennent vraisemblablement plonger dans des corps appartenant à l'espèce des ânes ou des bestiaux de ce genre. Tu ne crois pas ? – C'est on ne peut plus probable ! – Pour ceux qui préfèrent à tout l'injustice, la tyrannie, le rapt, il s'agirait plutôt de loups, de faucons, de milans ? Vers quelles autres espèces pourraient, d'après nous, aller des âmes de cette sorte ? – Ne te fatigue pas, Socrate, dit Cébès : vers celle-là. – Donc, dit-il, c'est évident aussi dans tous les autres cas : chaque espèce d'âme verra son lieu de destination déterminé par la similitude avec son occupation ordinaire ? – Evidemment, dit-il. Impossible de le nier. – Mais, reprit Socrate, même si on ne considère que ces gens-là, les plus heureux, ceux qui s'achemineront vers le lieu le meilleur, ne sont-ils pas ceux qui auront cultivé la vertu publique et sociale, celle qu'on appelle modération et aussi bien justice, vertu qui naît de l'habitude et de l'exercice sans que la philosophie et l'intelligence y aient part ? – En quel sens ces gens-là peuvent-ils bien être les plus heureux ? – En ce qu'ils ont toutes les chances de se réintroduire dans une espèce animale qui soit sociable et de mœurs douces ; abeilles, si tu veux, ou guêpes ou fourmis ; ils peuvent même, sans changement, réintégrer l'espèce humaine, et de ce retour naîtrons des gens bien comme il faut⁴⁶.

Il y a une hiérarchie dans la métempsychose, la réincarnation en un animal n'a pas la noblesse de la réincarnation en homme, mais est celle d'un humain déchu. Armelle Le Bras-Chopard explique ainsi que l'animal, dans la théorie platonicienne de la métempsychose, est « un homme qui a perdu ses jambes. Les pattes servent de référent pour la mesure de l'écart de l'individu par rapport à l'humanité : aux âmes les plus viles la réincarnation dans des serpents, des vers ou des mollusques sans pattes, confondus avec le sol, confondus avec leur bassesse. Les âmes un peu moins dégénérées s'incarneront dans des animaux qui se détacheront du sol selon le degré d'élévation de cette âme dans la vie antérieure⁴⁷ ». La

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Le Bras-Chopard Armelle, *Le zoo des philosophes*, op. cit., p. 31-32.

réincarnation en un animal consiste en une chute pour l'homme ; « l'âme qui s'est trop laissée aller aux parties basses de son corps renaît dans des animaux d'autant plus vils et proches de la matière que sa conduite aura été elle-même animale, des oiseaux aux vers et mollusques en passant par les quadrupèdes. L'âme véritable, c'est-à-dire véritablement humaine, est finalement celle qui peut s'évader du corps-tombeau (*soma/sêma*), pour contempler les idées et la beauté, et qui est déjà participation au divin⁴⁸ ». La vie présente est proportionnée à la vie antérieure. La réincarnation prend dans une certaine mesure la valeur de jugement dernier.

Platon propose un discours sur l'âme plutôt qu'un discours sur les animaux, l'animalité ou l'humanité : l'animal correspond en fait à un type de corporéité, un degré dans la hiérarchie des âmes. Il n'y a pas d'animaux, mais seulement des âmes chez Platon. On retrouve ces développements sur ce qui caractérise le vivant dans son ensemble et sur la hiérarchie des âmes dans le *Timée*. Platon produit une hiérarchie du vivant à laquelle même les plantes semblent participer, puisqu'elles possèdent une âme ayant des sensations agréables et douloureuses et qu'elles éprouvent des désirs⁴⁹. Cette hiérarchie ne fait aucune place à l'animal : les dieux, les démons, les mortels ailés, les mortels aquatiques et terrestres, les hommes et les plantes s'y succèdent sans que l'on parle de l'animal en tant que tel. *Timée* reconnaît l'unité de l'espèce, somme des individus, et l'unité du vivant, ensemble des êtres animés, mais pas une essence de l'animal entre les deux. La continuité du vivant est donc composée d'une infinité de degrés entre le haut et le bas de la hiérarchie.

[...] L'espèce des oiseaux, elle, provient de la transformation [...] d'hommes dépourvus de méchanceté, mais légers, intéressés par les choses qui sont en l'air, mais qui estiment dans leur naïveté que les démonstrations les plus assurées à leur sujet s'obtiennent par la vue.

Pour sa part, l'espèce des animaux terrestres et des bêtes sauvages vient de ces hommes qui ne s'adonnent en rien à la philosophie et qui ne prêtent aucune attention à la nature des choses célestes, parce qu'ils ne font plus usage des révolutions qui s'accomplissent dans leur tête, mais qui prennent pour guides les parties de l'âme qui se trouvent dans la poitrine. [...]

La quatrième espèce, celle qui vit dans l'eau, provient de ceux qui étaient tombés au plus bas degré de la sottise et de l'ignorance. Ceux qui les ont remodelés ne les ont même pas jugés dignes de respirer l'air pur, tant leur âme pleine de désordres avait d'impureté ; au lieu de leur faire respirer un air léger et pur, les dieux les ont précipités dans les profondeurs où ils inhalent une eau trouble. De là vient le peuple des poissons et celui des coquillages et de tous les animaux qui vivent dans

⁴⁸ *Ibid.*, p. 53-54.

⁴⁹ Platon, *Timée*, 77 a – c, trad. L. Brisson.

l'eau ; en châtement de leur ignorance la plus basse, ils se sont vu attribuer les demeures les plus basses.

Voilà suivant quelles règles, maintenant comme en ce temps-là, les êtres vivants se transforment les uns dans les autres, se métamorphosant suivant qu'ils perdent ou qu'ils gagnent en intelligence ou en stupidité⁵⁰.

À la hiérarchie du *Phédon* s'ajoute donc celle présentée ici entre les espèces d'oiseaux, celles des vivants terrestres et celles des bêtes aquatiques. Les âmes des oiseaux proviennent d'hommes qui ne sont pas méchants, mais pas non plus intéressés par la recherche du vrai ; les âmes des bêtes terrestres sont celles des hommes qui donnent libre cours à l'expression de leurs passions ; celles des bêtes aquatiques viennent d'hommes qui sont allés jusqu'à perdre le savoir qu'ils possédaient naturellement. Selon le défaut auquel participe l'homme, – défaut dans la recherche de la connaissance, dans la retenue ou dans le bon sens – il se réincarnera dans un animal, mais ne pourra pas se réincarner même dans le plus mauvais des hommes. On retrouve la même idée d'une réincarnation de l'homme en un animal dans le mythe des cigales présenté dans le *Phèdre*⁵¹ : les cigales sont conçues par Socrate comme des intermédiaires entre les dieux et les hommes, à la manière de l'animal qui servira au sacrifice, donnant des privilèges aux individus capables de résister à la paresse qu'inspire leur chant. Elles sont la réincarnation d'hommes qui ont eux-mêmes succombé au chant des Muses et en sont morts. Ces hommes sont donc destinés à se réincarner en un animal parce qu'ils n'ont pas su se défaire de l'emprise des Muses sur eux.

Luc Brisson considère que la métensomatose s'inscrit dans un *continuum* psychique où se trouvent hiérarchiquement les dieux, les êtres humains, les animaux et les plantes, selon leur participation à l'intuition des Formes, les dieux les contemplant immédiatement, les hommes, par le biais de leur intellect, les animaux faisant de moins en moins usage de celui-ci à mesure qu'on descend dans l'échelle des êtres. Luc Brisson pense que dans cette échelle psychique des êtres, il y a deux coupures : une coupure entre les âmes des dieux et des démons qui ne peuvent tomber dans un corps susceptible de destruction et les âmes des êtres humains et des animaux qui habitent des corps destructibles ; une coupure entre les âmes des êtres humains et des animaux qui sont dotés d'une partie rationnelle et les âmes des plantes réduites à la partie désirante, l'*epithumia*. Il en tire ainsi plusieurs conclusions :

⁵⁰ *Ibid.*, 91 d – 92 d.

⁵¹ Platon, *Phèdre*, *op. cit.*, 258 e – 259 d.

Tout comme les êtres humains, hommes ou femmes, l'âme des animaux est dotée d'une partie rationnelle, et cela même si les animaux sont ce qu'ils sont, parce qu'ils font peu ou pas usage de leur intellect ; de toute façon, rien n'interdit qu'un animal, quel qu'il soit, ne remonte la chaîne pour devenir un être humain. D'où ces trois conséquences :

a) Les animaux restent par axiome en quelque sorte des êtres intelligents. [...]

b) Puisqu'ils peuvent remonter ou descendre dans l'échelle des vivants les animaux doivent avoir une responsabilité morale ; ils ont donc des droits et sont donc soumis à des devoirs. On ne trouve rien chez Platon sur ce point, mais il faut bien l'admettre.

c) Puisqu'ils sont dotés d'une âme rationnelle comme lui, l'être humain ne peut tuer les animaux pour les manger ; s'il le faisait, il deviendrait un cannibale⁵².

Les conclusions de Luc Brisson tendent vers l'idée que Platon considérerait les animaux comme des êtres doués d'intelligence, ce qui soutiendrait les idées jusqu'ici développées à partir des passages cités. De plus, on devrait soutenir l'idée selon laquelle les animaux auraient chez Platon des droits et des devoirs ; ce qui engloberait l'idée qu'on ne peut pas les manger. Les développements platoniciens sur la métensomatose tendraient donc à soutenir un certain végétarisme chez le penseur.

Enfin, une dernière comparaison, et non des moindres, de l'homme à l'animal chez Platon est celle du gardien de la cité au chien dans la *République*, Livre II, en 375 a – 376 c. Le passage se divise en cinq parties : dans un premier temps, Socrate donne les qualités naturelles du chien, qui possède un sens aigu, de la rapidité, de la vigueur et du courage, montrant ainsi la noblesse du chien (375 a) ; puis il va expliquer le rapport spirituel, le rapport entre le comportement du chien et celui du gardien, le chien agissant différemment selon l'homme face auquel il se trouve (375 b) ; il va ensuite montrer que l'on retrouve le naturel du gardien dans celui du chien (375 c – e) ; puis montrer que le chien et le gardien partagent un naturel philosophe (375 e – 376 a) et enfin, désigner la sensibilité et la finesse du chien comme des sens authentiquement philosophiques (376 a – b).

Penses-tu alors, repris-je, que le naturel d'un jeune chien de race diffère du naturel d'un jeune homme bien né, quand il s'agit de la fonction de gardien ? – Comment l'entends-tu ? – Qu'il leur faut d'une certaine manière, à l'un et à l'autre, une vue perçante pour percevoir l'ennemi et le pourchasser dès qu'il est découvert, et de la force pour le combattre aussi quand il est à portée. – Il leur faut en effet, dit-il, toutes ces qualités. – Et aussi que chacun soit courageux, s'il doit bien combattre. – Assurément. – Mais un cheval, ou un chien ou un animal quelconque sera-t-il porté à être courageux s'il n'est pas rempli d'une espèce d'ardeur, proche de la colère ? N'as-tu pas remarqué que la colère est indomptable et invincible, et qu'une âme imprégnée tout entière de

⁵² Brisson Luc, « Le corps animal comme signe de la valeur d'une âme chez Platon », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, p. 242-243.

colère demeure imperturbable devant tout et qu'elle ne saurait céder ? – Je l'ai remarqué. – Dès lors, les qualités requises du corps pour être gardien sont manifestes. – Oui. – Et pour ce qui est de l'âme, elles le sont également : le gardien doit être rempli de cette ardeur proche de la colère. – Oui, cela aussi. – Mais Glaucon, repris-je, comment ne seront-ils pas féroces les uns à l'égard des autres et envers les autres citoyens, doués qu'ils sont de pareils naturels ? – Par Zeus, dit-il, ce n'est pas facile. – Mais il faut pourtant qu'ils soient doux à l'égard des leurs, tout en étant hostiles à leurs ennemis. Sinon, ils n'attendront pas que d'autres les anéantissent, mais ils prendront les devants pour le faire eux-mêmes⁵³.

L'analogie du chien permet d'identifier le naturel propre au gardien, qui possède avec lui des rapports physiques et spirituels comme la vue perçante, la force, et l'ardeur proche de la colère. Le naturel du gardien est celui du philosophe, naturel le plus noble de la cité, dont le rôle est la préservation de sa nature, de la justice de l'État, du véritable *logos*, de l'essence de tout ce qui est, de l'unité de l'être et de l'intelligence, de la nature et du sens, de la *phusis* et du *nomos*. Cette fonction semble cependant trop importante pour être comparée au chien de race. L'analogie joue un rôle significatif, elle permet de justifier l'existence d'un naturel gardien et de comprendre quelles doivent être ses qualités naturelles. En effet, où trouver un tempérament doux et rempli d'une grande ardeur, qui sont des caractères contraires ? Pour être un bon gardien, il faut ces deux caractères. Or, l'exemple du chien montre qu'il existe des naturels qui les intègrent ; c'est donc que ce naturel du gardien est possible. De plus, le philosophe, comme le chien, désire connaître, le chien étant capable de distinguer l'ami de l'ennemi et d'agir en conséquence. Ce qui est digne d'admiration chez le chien n'est pas sa nature sauvage mais sa capacité de discernement. Platon ne cherche pas à faire valoir un caractère contraire à la loi, à la culture, mais une disposition innée, naturelle, chez le chien de race et le gardien. Le chien platonicien est un chien domestique, intégré à la culture : c'est seulement par le moyen d'une technique humaine qu'il est possible de maintenir la noblesse d'origine. Platon ne parle pas du chien livré à lui-même et aux impulsions de la nature mais du chien qui résulte de la *technè* humaine, d'une sélection⁵⁴. « Ici l'image synthétise et symbolise d'abord deux qualités éthiques précises du *thumos* chez le gardien mesuré : c'est l'alliance de la sauvagerie et de la douceur. D'autre part, l'image du chien permet à Platon d'envisager le gardien en tant que gardien de la cité juste. Ainsi l'image du chien de garde selon Platon ne possède aucune dimension poétique ou pittoresque. Elle comporte d'abord une dimension éthico-politique. De plus, l'image du chien de garde selon Platon, permet de replacer le

⁵³ Platon, *La République*, Livre II, 375 a – 375 c.

⁵⁴ Platon, *Le Sophiste*, 231 a, trad. N. L. Cordero.

thumos comme “seconde partie de l’âme”, entre désir et raison : dimension métaphysique⁵⁵ ». La comparaison entre le chien de garde et le gardien « est ici raison, et permet de passer de la nature physiologique bien observée à la nature éthique essentielle de l’homme en tant que gardien. Chien de bonne race, gardien de bonne race, c’est tout un⁵⁶ ».

On peut les observer chez d’autres animaux, mais surtout chez celui que nous comparions au gardien. Tu sais sans doute que pour les chiens de bonne race, c’est là le caractère qu’ils possèdent naturellement : pour les gens de la maison et pour les connaissances, ils sont aussi doux que possible, alors que pour les inconnus, c’est tout le contraire. – Je le sais, bien sûr. – C’est donc possible, dis-je, et nous ne cherchons pas quelque chose qui ne soit pas naturel en cherchant un gardien de ce genre. – Il ne semble pas. – Dès lors, ne crois-tu pas qu’il manque encore quelque chose à celui qui doit devenir gardien, à savoir de posséder, outre l’ardeur impétueuse, un naturel philosophe ? – Comment cela ? dit-il, je ne comprends pas. – Cela aussi, dis-je, tu l’observeras chez les chiens, et c’est quelque chose qui est digne d’admiration chez un animal. – De quoi s’agit-il ? – C’est que le chien se met à grogner dès qu’il voit un inconnu, et pourtant il n’en a reçu aucun mal avant. S’il voit au contraire un homme qu’il connaît, il se montre affectueux, même s’il n’en a jamais reçu auparavant aucun bienfait. [...] en cela, il révèle une sensibilité naturelle d’une certaine finesse et authentiquement philosophe⁵⁷.

Platon ajoute que le gardien doit avoir un régime rigoureux pour demeurer en alerte et développer pour l’œil et l’oreille la plus grande acuité, qu’il doit avoir une santé robuste, étant un athlète de la guerre⁵⁸. Il ne doit pas devenir un loup, un tyran sauvage mais être au contraire un protecteur bienveillant⁵⁹. Enfin, l’origine du gardien doit rester noble, d’où la nécessité de faire attention aux naissances chez le chien, image du naturel du gardien⁶⁰. Armelle Le Bras-Chopard ajoute que « les chiens de garde de *La République* se situent au niveau du *thumos*, du cœur, intermédiaire entre la tête et les ventres et bas-ventre. La raison, berger de l’âme, qui lui est supérieure, rappelle donc le *thumos* comme “le berger rappelle son chien”⁶¹ ».

On peut mettre en lien l’utilisation de la comparaison du gardien au chien chez Platon au chien cynique de Diogène de Sinope⁶². Chez les cyniques, il y a un refus de se conformer au

⁵⁵ Frère Jean, *op. cit.*, p. 429.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 430.

⁵⁷ Platon, *La République*, *op. cit.*, 375 e – 376 b.

⁵⁸ *Ibid.*, Livre III, 404 a.

⁵⁹ *Ibid.*, 416 a – b.

⁶⁰ *Ibid.*, Livre V, 458 e – 459 a.

⁶¹ Le Bras-Chopard Armelle, *Le zoo des philosophes*, *op. cit.*, p. 143.

⁶² Sur la question de la représentation du chien chez Diogène et Platon, nous nous sommes appuyés sur les développements de Hotes Maria, « Du chien au philosophe : l’analogie du chien chez Diogène et Platon », *Revue de philosophie ancienne* 2014/1, tome XXXII, pp. 3-33.

mode de vie du *politikon zôion*, un mépris de l'idéal de l'être humain vivant en cité ; les provocations de Diogène le rapprochent des animaux, et il revendique justement le fait qu'on l'appelle « chien ». On retrouve deux utilisations de l'analogie du chien bien distinctes chez Diogène et Platon, le gardien platonicien se porte garant de la pérennité de la cité juste et de ses institutions, lorsque le sage diogénien prône au contraire un mode de vie marginal qui rejette les institutions sociales. Dans les deux cas, l'analogie du chien est intimement liée à l'image du philosophe, et en dévoile deux conceptions distinctes, ainsi que de son rôle et de ses qualités. On parlera de philosophe chien chez Diogène et de chien philosophe chez Platon.

La principale source à propos de Diogène de Sinope est le Livre VI de l'œuvre de Diogène Laërce ; mais le personnage qui y est décrit est sûrement relatif à une légende et non à des faits avérés. Chez Platon, le philosophe constitue le comparant du chien, le chien ressemble au philosophe, et devient le comparé chez le Cynique, le philosophe ressemblant au chien. Le modèle animal est important dans la pensée cynique, il constitue en lui-même un exemple dans la *praxis*, dans la mise en œuvre de l'éthique cynique. L'observation du comportement de l'animal est importante parce qu'il constitue un modèle positif de vertu. La frugalité du chien est exemplaire : il mène une vie facile parce qu'il comble immédiatement ses désirs, il est d'emblée en possession de sa nature. La souris montre par son exemple que l'ensemble de nos besoins peut être satisfait par ce que la nature lui donne : « C'est parce qu'il avait [...] vu une souris qui courait de tous côtés, sans chercher de lieu de repos, sans avoir peur de l'obscurité ni rien désirer de ce qui passe pour des sources de jouissance, que Diogène découvrit un remède aux difficultés dans lesquelles il se trouvait⁶³ ». L'animal est un exemple d'autarcie, il a peu de besoins et se tourne vers ce qu'il peut se procurer. Au contraire, l'homme civilisé décuple ses désirs, ne se satisfaisant jamais de ce qu'il a. Diogène revendique donc l'appellation de chien, et dit faire partie des chiens de race :

Comme on lui demandait quelle sorte de chien il était, il répondit : « Quand j'ai faim, un petit Maltais ; une fois repu, un molosse ; je suis de ces chiens dont la plupart des gens font l'éloge, mais qu'ils n'osent, par crainte de l'effort, emmener avec eux à la chasse. C'est ainsi que vous n'êtes même pas capables de vivre en ma compagnie, par crainte des souffrances⁶⁴ ».

Un jour qu'Alexandre se tenait auprès de lui et disait : « Moi, je suis Alexandre le grand Roi », Diogène dit : « Et moi, je suis Diogène le Chien ! » Comme on lui demandait de qui lui valait le nom

⁶³ D. L., VI 22.

⁶⁴ *Ibid.*, VI 55.

de « Chien », il répondit : « Ceux qui me donnent, je les caresse de la queue ; et ceux qui ne me donnent pas, je les poursuis de mes aboiements ; quant aux méchants, je les mords⁶⁵ ».

Le chien illustre ce que le modèle animal érige en principe général, le principe de naturalité qui consiste à considérer que l'homme doit retrouver un mode de vie qui aurait été perdu dans la vie en société. On retrouve une parenté étymologique entre le cynique et le chien : le mot « cynisme » dériverait du mot « canin », le cynique serait celui qui agit « comme un chien ». Il partage quatre traits généraux avec le chien : l'indifférence, l'impudence, la garde et la capacité à distinguer l'ami de l'ennemi, traits auxquels on peut ajouter la simplicité. Mais, selon Armelle Le Bras-Chopard, « l'image de cet animal vue par les Cyniques n'a rien de très attrayant et correspond peu à la réalité. Elle ne retient pas les caractères spécifiques à la race canine mais plutôt ceux qu'on prête à l'animalité en général : "On mange cru, puis on abolit la prohibition de l'inceste, et l'on revendique l'endocannibalisme", résume M. Détienne. Il s'agit de manifester une rupture avec l'humanité plutôt qu'une authentique caninité, et les comportements revendiqués ont peu à voir avec ceux des chiens : autarcie, asocialité, ascétisme, endurance. Le chien sert donc de prétexte philosophique à l'ensauvagement, signe une bestialité hautement revendiquée, et les Cyniques eux-mêmes se sont souvent comparés à toutes sortes d'autres animaux. Dans ce contexte, la glorification du chien a plutôt contribué à donner une image défavorable de cet animal...⁶⁶ ».

Le chien platonicien et le chien diogénien partagent trois caractéristiques : ils sont tous les deux analogues au philosophe ; le chien est un exemple d'endurance, et possède donc une force physique certaine ; le chien est capable de distinguer entre l'ami et l'ennemi et d'agir autrement envers l'un et envers l'autre, ce qui dénote, chez Platon, d'une volonté d'accéder à la connaissance. Mais la réaction du chien n'est pas la même chez les deux auteurs. Le chien platonicien est doux envers les siens ; chez Diogène, il mord l'ami, le but étant de le protéger, en lui apprenant à résister à toute éventualité, d'où la nécessité de mordre, ce qui apprend à être résistant face à l'hostilité des autres. Le chien platonicien est un chien de garde qui protège ceux de la maison, et n'est hostile qu'envers les étrangers. La même utilisation de la ressemblance entre le chien et un type d'homme chez Platon et Diogène compte plus de différences que de similitudes. Mais ces différences sont significatives. L'analogie revêt une

⁶⁵ *Ibid.*, VI 60.

⁶⁶ Le Bras-Chopard Armelle, *Le zoo des philosophes, op. cit.*, p. 144.

signification différente chez les deux penseurs : pour Diogène, le chien sert d'exemple moral parce qu'il a peu de besoins, et qu'il est capable d'accomplir naturellement ou spontanément ce qui requiert de l'effort et de la constance chez l'homme. Le chien platonicien n'est pas un exemple de vertu, mais montre qu'il existe un naturel qui peut concilier la douceur et la colère. La fonction de l'image est donc différente : le Cynique insiste sur ce qui sépare l'homme et le chien ; Platon insiste sur leurs ressemblances.

Nous pouvons conclure de ces diverses références, reprenant les réflexions d'Urs Dierauer, qu'il y a chez Platon trois tendances concernant le sujet de l'âme animale et de l'âme humaine : la première consisterait à déprécier les animaux par rapport à l'homme. L'animal ne serait pas doué de raison, au contraire de l'homme ; les facultés irrationnelles de l'homme apparaissent comme un élément animal en lui, les animaux disposant des éléments courageux et concupiscent, mais non de l'élément intellectuel. La deuxième tendance consiste à déprécier les hommes, qui, pour la plupart, n'utiliseraient pas leur raison et ne sont pas plus intelligents que les animaux. L'âme des hommes qui n'utilisent pas leur intellect se trouve ainsi réincarnée dans des animaux. Dans le *Phédon* (81 d – 82 b), l'âme humaine qui s'est incarnée dans un animal ne peut revenir dans un homme, alors que cela est possible dans la *République* (617 d – 620 d) et dans le *Phèdre* (248 c – 249 c). Seules les âmes qui étaient déjà dans un homme peuvent y retourner après avoir été incarnées dans un animal, parce qu'elles ont connu la vérité ; ce qui pourrait signifier qu'en l'animal existerait deux types d'âme différents, soit l'âme qui n'a jamais voyagé que dans des corps animaux et qui n'a jamais eu accès à la vérité, soit celle au contraire qui s'est rendue indigne de la vie humaine et qui s'est retrouvée en un animal, ayant alors eu accès à la vérité. L'animal est là encore dévalué par rapport à l'homme. Enfin, la troisième tendance revalorise l'animal, Platon accordant une certaine intelligence aux animaux, la collaboration de l'intellect et de la sensation permettant à chaque être vivant de se conserver (*Lois*, 961 d). Cette intelligence consisterait en une forme de mémoire : l'idée d'une nourriture appropriée, l'idée du semblable qui permet de comparer ce qui est bon et mauvais, permet aux animaux d'exister. Le souvenir de l'animal se rapporte à quelque chose de stable, de permanent, ce qui signifie qu'à un souvenir correspond une idée,

seule chose permanente⁶⁷. La biologie platonicienne est en réalité une psychologie, la forme de chaque espèce signifiant un degré d'abaissement ou d'élévation de l'âme.

En conclusion, Platon humanise l'animal et animalise l'homme par le biais des multiples métaphores animales qu'il utilise. Les hommes sont comparés à des bêtes et les bêtes à des hommes, ce qui témoigne de la continuité dans le vivant incarné. La nature de l'activité intellectuelle détermine la nature du corps dans lequel l'âme sera réincarnée, le corps illustrant donc l'intellection d'une âme. Le corps est à la fois le signe et le tombeau de l'âme. Chaque vivant incarné est l'un de ces signes, d'où le recours à ces métaphores faisant intervenir les animaux ; mais l'animal restant une métaphore chez Platon, il n'est jamais un objet d'étude comme chez Aristote. La distinction entre l'homme et l'animal est insignifiante. Platon reste prudent dans son évaluation de l'homme, il prend constamment en compte la possibilité de sa méchanceté, de sa violence envers ses semblables, de sa volonté à se dissocier des lois. L'homme, comme la bête, possède une part animale en lui. Il est l'animal qui a la possibilité de modifier son comportement, se faisant être divin ou bestial. De la même manière que l'homme peut se faire animal, les animaux peuvent faire preuve de sagesse. La situation de l'homme est dynamique, c'est un devenir dont le moteur est la volonté. Le tyran et le philosophe sont aux deux extrêmes de ce devenir. Il n'y a donc que des vivants ; ces vivants sont plus ou moins bons ; les bêtes seraient les vivants les moins bons et les hommes les vivants dont la bonté est intermédiaire, les dieux étant les meilleurs. La philosophie révèle l'enjeu de la vie humaine : la possibilité de choisir entre le fait de se rendre semblable aux dieux dans la mesure du possible ou de vivre une vie « bestiale et sauvage » ; entre la possibilité de se rapprocher du divin ou de chuter dans l'animalité. La nature d'intermédiaire définit le mieux l'humanité, l'homme ayant en charge de se positionner vis-à-vis de l'intelligible. L'homme est un composé d'animalité et d'humanité, de désir et d'intelligence. Il possède deux déterminations communes avec les dieux et les bêtes : il est mortel comme la bête, ce qui l'oppose aux dieux et a le *logos* comme le dieu, ce qui l'oppose à la bête. Cela implique une double exclusion, l'homme n'est pas fidèle à une nature, mais possède une nature double. La bête, l'homme, et le dieu constituent des degrés d'une échelle de l'excellence dont le critère est la contemplation de l'intelligible. Aussi, le comportement,

⁶⁷ Dierauer Urs, « Raison ou instinct ? le développement de la zoopsychologie antique », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, p. 9-10.

l'*ethos* détermine l'humanité de chacun, aussi bien des hommes que des animaux. Pour Jean-Luc Guichet, « la proximité des vivants conduit à accepter une certaine animalité chez l'homme et à cesser de dénigrer systématiquement celle-ci comme marque honteuse d'infériorité. Ce n'est pas idéaliser l'animalité que de considérer qu'elle ne peut se réduire à la bestialité et que son incorporation à l'âme humaine n'implique pas nécessairement de dégrader cette dernière, peut-être même tout au contraire⁶⁸ ».

L'ÉCHELLE DES ÊTRES : LA DISTINCTION ENTRE L'ÂME ANIMALE ET L'ÂME HUMAINE DANS LA PENSÉE ARISTOTÉLICIEUNE

Chez Aristote, on se trouve face à une pensée portant sur l'animal, et non sur l'animalité de l'homme et l'humanité de l'animal comme on peut l'observer chez Platon. Pour celui-ci, l'âme est antérieure au corps : elle est la source de son mouvement, elle vient s'incarner dans un corps ; elle peut y réaliser le bon comme le mauvais. Chez Aristote, l'âme n'est pas séparable du corps, mais elle n'est pas identique au corps non plus : elle vient apposer au corps une forme qui va le définir. Cette différence de conception vis-à-vis de la relation qu'entretient l'âme avec le corps permet de rendre compte de la différence entre les deux penseurs quant à leur approche de l'animal. Chez Platon, tout être vivant est mû par une âme similaire ; c'est ce qu'il fait des impulsions que l'âme provoque en lui qui détermine la nature du vivant, l'homme se tournant vers le divin lorsque l'animal donne plus de place au vice. Il y aurait donc, plus qu'une distinction entre l'humain et l'animal, une distinction à l'intérieur de l'être entre sa nature animale et sa nature humaine, la première ayant la possibilité de tirer la seconde vers le bas. Cela explique par ailleurs qu'un homme qui se soit tourné vers une existence vicieuse se réincarne en un animal. Pour Aristote, chaque être vivant possède une âme spécifique, d'où une distinction entre l'espèce humaine et le reste du règne animal et des espèces qui le composent. Comme l'explique Armelle Le Bras-Chopard, « Dans la métempsychose de Pythagore ou de Platon, l'être humain peut se réincarner dans le corps d'un animal ; Aristote affirme le continuum du végétal à l'animal puis l'homme, mais les espèces demeurent cloisonnées et irrémédiablement séparées les unes des autres [...]»⁶⁹.

⁶⁸ Guichet Jean-Luc, « Introduction », in Jean-Luc Guichet (dir.), *De l'animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (XVII^e-XXI^e siècle)*, Paris, Éditions Publications de la Sorbonne, 2010, p. 16.

⁶⁹ Le Bras-Chopard Armelle, *Le zoo des philosophes, op. cit.*, p. 11.

Aristote étudie donc les animaux pour ce qu'ils sont : des êtres animés par un but, leur conservation, et des désirs, possédant un corps organisé et étant doués de capacités. Si l'univers est organisé autour de l'homme, celui-ci étant l'être le plus proche du divin et donc, supérieur aux autres animaux, il y a cependant des ressemblances entre certains animaux non humains et les hommes qui permettent de dresser une sorte de hiérarchie, une *Scala Naturae*, une Échelle des Êtres : l'homme est un être animé parmi les animés (les animaux, les hommes et les dieux). Biologiquement, l'homme est donc un animal et se trouve sur la même échelle que les minéraux, les plantes, les animaux et les dieux. Cependant, tous les êtres vivants ont une âme plus ou moins évoluée : l'âme reproductrice, l'âme sensitive qu'on retrouve chez les êtres animés, l'âme motrice et désirante et l'âme intellectuelle que seuls les hommes possèdent. C'est la distinction de l'âme qui prime sur celle des genres, l'homme étant un être supérieur parce que lui seul possède l'âme cogitative. On classifie ainsi le vivant dans la catégorie du végétatif, du sensitif, du moteur et de l'intellectuel, sans qu'aucune classe ne corresponde à l'animal en tant que tel : l'animalité est un degré et une apparence corporelle plus qu'un genre à part entière. Aucune âme ne correspond à l'animal en tant que tel. « La faculté sensitive, par exemple, n'est pas un *propre* de l'animal puisqu'elle est commune à tous les animés. [...] La vraie distinction biologique est une distinction entre les âmes (ou facultés) et non une distinction entre des grand genres d'êtres vivants (végétal/animal/homme) : outre qu'en *extension* les classes engendrées par la première ne correspondent pas à celles qui seraient issues de la seconde, la première ne constitue pas vraiment des classes justement, c'est-à-dire des genres coordonnés divisibles en espèces, mais, au mieux, une série d'échelons consécutifs, ordonnés et subordonnés les uns aux autres⁷⁰ ». Mais il faut prendre garde face à la continuité à l'œuvre dans l'échelle des êtres aristotélicienne : « Cette continuité ne représente toutefois que l'un des aspects de la "*scala naturae*" aristotélicienne. Le second aspect, ce sont les limites tout à fait claires entre plantes et animaux, animaux et hommes. Seuls les animaux sont doués de sensation et de concupiscence, ne serait-ce que d'une seule faculté sensitive. Plus haut, seul l'homme est doué de raison, si intelligents que puissent être les animaux supérieurs. Seuls les hommes atteignent – grâce à l'intellect, au projet rationnel et à la contemplation intellectuelle (*theôria*) – aux vraies vertus, à l'authentique amitié, à la

⁷⁰ Wolff Francis, « L'animal et le dieu », *op. cit.*, p. 161. Voir aussi Aristote, *Les Parties des animaux*, IV, 5, 681 a 10-15, trad. P. Pellegrin, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2011 : « La nature, en effet, va de manière continue en partant des inanimés vers les animaux, en passant par des êtres vivants qui ne sont pas des animaux, d'une façon telle qu'on a l'impression qu'ils diffèrent très peu les uns des autres du fait de leur proximité réciproque ».

communauté politique proprement dite. L'observation aristotélicienne du rapport "homme-animal" est donc caractérisée, *d'un côté*, par la distanciation malgré les traits proches et, *de l'autre*, par le rapprochement malgré la distance⁷¹ ».

Il faut noter qu'Aristote n'argumente pas immédiatement sur la question du régime alimentaire, bien que sa conception de l'animal sous-tende qu'il ne rejette pas la consommation de leur chair. On retrouve cependant une réflexion sur l'importance de l'homme vis-à-vis du reste des animés, une réflexion sur les capacités des animaux qui permet de les situer par rapport aux hommes, et une pensée portant sur la nature de la relation politique qui unit les hommes tout en excluant l'animal de la sphère de la justice. C'est pour l'heure la place de l'animal dans la pensée zoologique d'Aristote que nous nous devons d'étudier, celle-ci permettant de comprendre l'existence de l'animal dans les sphères politiques et éthiques. Comme le note Thierry Gontier, « cette intuition première de la zoologie aristotélicienne est que le monde animal – ou, plus généralement, le monde de la vie – se laisse appréhender par notre connaissance, et qu'il n'est donc pas totalement étranger à l'intelligence humaine. L'altérité de l'animal nous défend certes un accès direct à sa nature psychique : notre connaissance est limitée à la perception sensible de phénomènes somatiques, qui, comme tous les phénomènes, sont voués au changement, à la contingence, à la singularité, etc. Mais la position récurrente dans tous les domaines de la philosophie d'Aristote est qu'au fond du changement il y a de la stabilité, au fond du singulier de l'universel, au fond de la contingence de la nécessité, au fond de l'irrationnel une intelligibilité ; ou, pour résumer tout cela, il y a, immanent aux phénomènes, une nature. [...] L'âme, qui constitue la nature de l'animal (étant "cause (*αἰτία*) et principe (*ἄρχη*)" du corps vivant), n'est ainsi pas entièrement cachée : elle se manifeste dans les actions du corps⁷² ».

Aristote soutient une thèse finaliste : toutes les choses qui existent, sont en vue d'une fin. Aussi, la nature elle-même et tous les biens qu'elle produit, mais aussi les animaux inférieurs existent en vue de satisfaire les animaux supérieurs que sont les hommes. Aristote écrit dans *Les Politiques* que « les plantes existent pour les animaux et les animaux pour les êtres humains, les animaux domestiques pour le travail qu'ils en tirent et leur nourriture, les

⁷¹ Dierauer Urs, « Raison ou instinct ? », *op. cit.*, p. 15-16.

⁷² Gontier Thierry, *L'homme et l'animal. La philosophie antique*, Paris, Éditions PUF, coll. « Philosophies », 1999, p. 8.

animaux sauvages, sinon tous du moins la plupart, en vue de leur nourriture et d'autres secours, pour qu'ils en tirent vêtements et autres instruments. Si donc la nature ne fait rien d'inachevé ni rien en vain, il est nécessaire que ce soit pour les êtres humains que la nature ait fait tout cela⁷³ ». Aristote légitime l'appropriation de l'animal par l'homme, réduisant de ce fait l'existence de cet être. L'animal est un outil animé, un *organon*, un objet qui permet la satisfaction des besoins humains, au même titre que l'esclave, qui, en agissant, met en œuvre la volonté du maître. Cette idée est anthropocentriste puisqu'Aristote considère que la nature tournerait autour de l'homme, qu'il serait le centre de l'univers.

Mais Aristote montre qu'il y a une familiarité entre la nature humaine et celle de l'animal, qui sont tous les deux des êtres animés. L'âme, l'*anima*, est un principe de vie, un souffle qui anime les êtres vivants ; chez Aristote, elle est la forme du corps, elle lui donne sa définition, son essence, sa configuration, elle le caractérise. La forme de l'homme n'est pas la même que celle du chien ; l'âme donne ainsi au corps de ces deux individus une définition différente, et se lie donc à un ensemble de caractères différents. Mais elle est présente dans les deux êtres et en cela, elle les place tous les deux dans la catégorie des êtres animés, doués de vie, distincts des choses, qui ne présentent pas ce souffle vital et restent en cela inertes.

Disons donc, en guise de point de départ à l'examen, que l'animé se distingue de l'inanimé par le fait qu'il est en vie. Mais, comme le fait de vivre s'entend de plusieurs façons, nous prétendons qu'il y a vie là où se trouve ne serait-ce qu'une seule quelconque des manifestations telles que l'intelligence, la sensation, le mouvement local et le repos, ou encore le mouvement nutritif, dépérissement et croissance. C'est pourquoi l'on considère que tous les êtres qui se développent ont également la vie, car, visiblement, ils ont en eux-mêmes la sorte de puissance ou de principe qui leur permet de suivre, dans leur croissance et leur dépérissement, des directions contraires. [...] Et, pour l'instant, l'on se bornera simplement à dire que l'âme est principe des manifestations qu'on vient d'évoquer et qu'elle se définit par les fonctions nutritive, sensitive, cogitative et par le mouvement⁷⁴.

Il y a une tripartition de l'âme chez Aristote : sa fonction nutritive est partagée par tous les êtres animés, qui possèdent ainsi le mouvement, non pas nécessairement au sens du déplacement physique d'un point à un autre (les végétaux ne peuvent pas se déplacer), mais au sens où ils se développent, où leur être se déploie pour finalement cesser d'être. Les végétaux ne sentent pas, ils n'ont donc pas l'âme sensitive. L'âme cogitative, quant à elle,

⁷³ Aristote, *Les Politiques*, I, 8, 1256 b 15-25, trad. P. Pellegrin, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2015.

⁷⁴ Aristote, *De l'âme*, II, 2, 413 a 20-28 et 413 b 10-14, trad. R. Bodéüs, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2018.

semble possédée seulement par l'homme. En effet, seul l'homme participe au logos, à l'ordre de la raison, de l'intelligence. On peut cependant nuancer ce propos, en montrant qu'il existe pour Aristote une certaine forme d'intelligence chez certaines espèces, mais si intelligence il y a, celle-ci ne se hisse pas au même degré que l'intelligence humaine, qui reste supérieure. L'intelligence des animaux ressemble à celle de l'homme mais n'est pas celle-ci.

Il se trouve, en effet, chez la plupart des autres animaux des traces des dispositions de l'âme qui, chez les êtres humains, présentent des différenciations plus claires. Car la sociabilité et la sauvagerie, la douceur et le caractère difficile, le courage et la lâcheté, les craintes et les hardiesses, les manifestations de cœur, les fourberies et des ressemblances <avec l'homme> concernant l'intelligence se rencontrent chez beaucoup d'entre eux, comme nous l'avons dit pour les parties. En effet, les uns diffèrent de l'être humain par le plus et le moins, de même pour l'être humain par rapport à beaucoup d'animaux (car certains de ces traits se manifestent plus chez l'humain, certains autres plus chez les autres animaux), alors que d'autres en diffèrent selon l'analogie. Par exemple à ce qui est art, sagesse et intelligence chez l'être humain, correspond chez certains animaux une autre capacité naturelle de cette sorte. Cela est particulièrement clair quand on regarde l'âge de l'enfance : chez les enfants il est possible de voir comme des traces et des semences des états à venir ultérieurement, mais leur âme ne diffère pour ainsi dire en rien de l'âme des bêtes durant cette période, de sorte qu'il n'y a rien d'illogique à ce que certains traits soient les mêmes chez les autres animaux, que d'autres soient voisins et que d'autres soient analogues⁷⁵.

On retrouve chez Aristote cette association du petit enfant à l'animal ; mais l'enfant est amené à devenir homme et à développer un ensemble de potentialités, son âme s'élevant alors en devenant meilleure, ce à quoi l'animal ne peut prétendre. L'animal sera toujours à un degré moindre sur l'Échelle des Êtres que l'homme en ce qu'il peut seulement correspondre à l'être humain le moins développé, tout en ayant lui-même développé toutes ses potentialités. S'il n'y a pas une distinction absolue entre l'homme et l'animal, il existe malgré tout une impossibilité totale pour ce dernier de se hisser au même degré que l'homme sur cette Échelle des Êtres, et donc de parvenir au même degré de dignité. Aristote pose un rapport entre l'homme et l'animal qui s'exprime soit par une identité entre les capacités de l'un et de l'autre, soit par une ressemblance possible, soit par une analogie. À propos des traits qui sont identiques chez l'homme et chez les animaux, on peut citer les différentes qualités de l'âme que l'on retrouve chez tous ces êtres vivants, même si elles se manifestent selon une plus ou moins grande proportion en chaque être. De ceux qui sont analogues, on peut prendre l'exemple de la bouche chez l'homme et de la gueule du chien, qui servent la même fonction dans les deux espèces : l'homme et le chien utilisent cet organe pour se nourrir et

⁷⁵ Aristote, *Histoire des Animaux*, VIII, 1, 588 a 19 – 588 b 5, trad. P. Pellegrin.

communiquer. Enfin, des traits qui sont voisins, on se référera aux capacités humaines et aux capacités qui, chez certaines espèces, ressemblent à celles de l'homme sans être aussi développées que chez lui. L'industrie de l'abeille en est un bon exemple : nous pouvons l'identifier au travail humain parce que l'action de l'abeille s'organise avec les actions de chaque individu dans la ruche, formant alors une sorte d'économie similaire à celle des hommes qui se partagent de la même manière les différentes tâches de la cité ; mais elle ne prend pas, pour Aristote, le même sens que le travail auquel l'homme participe, parce qu'elle est une organisation qui se forme instinctivement alors que la répartition des tâches à laquelle l'homme se soumet demande une intelligence supérieure à celle mise en œuvre par l'instinct.

[...] en ce qui concerne certains états psychologiques, il arrive qu'il y ait entre l'homme et les animaux une simple différence du plus au moins ; il peut s'agir ici de l'imagination, de la mémoire ou de ce qui en dépend (le rêve par exemple). Ces états sont opposés aux facultés propres à l'homme qu'Aristote nomme « art, intelligence, sagesse », pour lesquels il ne peut y avoir de différence quantitative de degré (ce qui implique une identité de nature), mais seulement un rapport plus faible, celui d'analogie⁷⁶.

Aristote introduit divers degrés d'unité et de différences dans la recherche du naturaliste. L'unité la plus forte dans le monde animal est l'identité spécifique (elle se manifeste par la ressemblance entre les parties, puisque dans une espèce, seule la matière diffère d'un individu à l'autre) ; vient ensuite l'unité générique (la différence entre individus peut être ramenée à une différence par excès ou par défaut, comme la variation de taille) ; enfin, l'unité la plus faible est celle entre deux genres distincts (on arrive à un rapport d'analogie, par exemple entre le pied et la palme, où il y a similitude des fonctions de ces parties pour l'organisme)⁷⁷. Que les animaux participent à l'imagination et à la mémoire n'est pas anodin : sans ces facultés, ils seraient confinés dans l'immédiateté, à la sensation agréable ou pénible. L'imagination permet aux animaux de choisir entre les objets qu'ils ont déjà éprouvés comme quelque chose d'agréable ou de désagréable ; elle se fonde en cela sur la mémoire, c'est-à-dire sur les images des expériences que les animaux ont réalisées par le passé. Aristote rapproche la mémoire et l'imagination en les faisant coexister dans une même partie de l'âme⁷⁸.

⁷⁶ Gontier Thierry, *L'homme et l'animal. La philosophie antique, op. cit.*, p. 18.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Aristote, *De Memoria et Reminiscentia*, trad. J. Tricot, Paris, Éditions Vrin, 1951, 450 a 20-25 : « On voit ainsi de quelle partie de l'âme relève la mémoire : c'est précisément de la partie d'où dépend l'imagination ; et sont objets de la mémoire par eux-mêmes tous les objets de l'imagination, tandis que le sont par accident tous les objets qui ne peuvent exister sans l'imagination ».

L'imagination et la mémoire permettent ainsi à l'animal d'« estimer tel objet présent désirable en fonction d'une expérience passée, mais il peut aussi désirer tel objet présentement absent, ce qui, à n'en pas douter, étend considérablement son champ d'action possible⁷⁹ ». Cependant, la différence du plus ou du moins entre l'homme et les animaux dans l'usage de ces facultés explique que seul l'homme puisse faire usage de la mémoire réfléchie, ou l'anamnèse, alors que les animaux utilisent seulement la mémoire comme une capacité à se souvenir. Cela s'explique par le fait que l'espèce humaine soit la seule à faire usage de délibération. Comme l'explique François Dugré, l'animal peut anticiper l'avenir en se remémorant ses souvenirs, ce qui crée en lui des sensations ; l'être humain peut réfléchir sur les conséquences de ses actions afin de se décider face à l'avenir. « Si Aristote insiste pour donner aux animaux une imagination qui prépare leur désir, c'est tout simplement parce qu'il observe, empiriquement, que leurs mouvements présupposent une telle faculté⁸⁰ ». De manière générale, la conception aristotélicienne de l'imagination, ou *phantasia*, implique qu'elle possède un aspect cognitif. Le désir tend vers un objet, ce qui signifie que le sujet désirant possède une forme d'accès cognitif à l'objet de son désir. Il désire quelque chose, et il sait qu'il désire cet objet qu'il se représente comme quelque chose de plaisant. Les animaux capables d'imagination reconnaissent les objets de leur désir comme quelque chose d'attirant⁸¹.

Pour autant, l'animal n'est pas, de manière absolue, inférieur à l'homme, puisqu'Aristote constate le fait que certains animaux possèdent des capacités, peut-être moins développées, que l'homme possède lui-même et qui font son intelligence, qui éduquent sa raison : « Le caractère des animaux qui sont moins bien connus et dont la vie est plus courte est moins clair à notre observation, alors que celui de ceux qui ont une vie plus longue est plus évident. Car ils possèdent visiblement une certaine faculté naturelle correspondant à chacune des affections de l'âme : intelligence et stupidité, courage et lâcheté, ainsi que douceur et

⁷⁹ Dugré François, « Le rôle de l'imagination dans le mouvement animal et l'action humaine chez Aristote », *Dialogue*, vol. 29, 1990, p. 68.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 70.

⁸¹ Lorenz Hendrik, *The Brute Within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 119 : « It is clear, furthermore, that *phantasia*, as Aristotle conceives of it, has a cognitive aspect. Desires aim at objects, and so the desiring subject needs to have some form of cognitive access to the object of desire. In other words, to desire is to desire something, and desiring something (whatever it may be) involves being aware of it, or anyhow representing it, as in some way attractive—for instance, as pleasant. *Phantasia* is cognitively rich enough to be able to account for an animal's awareness of suitable objects as in some way attractive ».

rudesse et tous les autres états de ce genre. Certains animaux ont en même temps part à une certaine capacité d'apprendre et d'enseigner, les leçons venant pour les uns de leurs congénères, pour les autres des êtres humains, à savoir tous ceux qui ont la capacité d'entendre, non seulement d'entendre des sons, mais aussi de percevoir les différences entre les signes⁸² ». Certains individus non humains possèdent des états affectifs qui leur permettent de perdurer, de se conserver dans la nature. Parfois, des états opposés réalisent une même fin. Par exemple, un animal plutôt robuste, ayant naturellement plus de force que d'autres espèces, s'il est en même temps courageux, se défendra plus facilement face aux individus qui chercheront à lui nuire et verra ainsi ses chances de survie augmenter. *A contrario*, un animal dont le corps est plus faible, plus facile à anéantir, verra ses chances de survie augmenter s'il est lâche et se sauve dès qu'il se trouve face à l'adversité. Aristote considère qu'une capacité naturelle découle du caractère de chaque animal, qui lui permet de se conserver plus facilement. De plus, il montre que certains animaux sont capables de discernement : ils différencient les signes. S'ils sont capables de différencier deux choses entre elles, ils sont donc capables de les mettre en relation, de les juger l'une par rapport à l'autre, de forger un raisonnement, même si celui-ci n'est pas aussi parfait que le raisonnement de l'homme. Ces animaux à propos desquels parle Aristote possèdent donc une forme d'intelligence qui dépasse la seule capacité sensitive pour se tourner vers l'intellection, l'âme cogitative. L'animal possède une certaine conscience du monde, puisqu'il est capable d'apprendre des choses qui lui sont extérieures ; ces leçons qu'il tire des choses extérieures viennent de l'expérience qu'il en fait. S'il apprend, c'est parce que l'évènement qui lui arrive laisse une trace plus ou moins agréable : si celle-ci est positive, il réitérera la chose et cherchera à l'éviter si son choix a provoqué quelque chose de désagréable.

Aristote reconnaît par ailleurs que certains animaux possèdent la prudence, la *phronêsis*, disposition de l'âme par laquelle on se rend capable, d'après une règle, d'agir selon le bien ou le mauvais pour soi. Elle est une faculté par laquelle l'âme décide de quelque chose dans le cadre de l'action. On ne peut donc pas l'identifier à la raison : c'est une vertu pratique douée de sa propre rationalité, la recherche des moyens adéquats en vue d'une fin. La prudence est par ailleurs une capacité de prévision, que certains animaux possèdent et par

⁸² Aristote, *Histoire des Animaux*, IX, 1, 608 a 5-20.

laquelle ils savent reconnaître les situations mauvaises pour eux. Aristote cite deux exemples qui dénotent de l'existence de cette sagesse pratique chez les animaux :

Beaucoup d'autres quadrupèdes se procurent intelligemment à eux-mêmes du soulagement, puisqu'on dit aussi qu'en Crète les chèvres sauvages, quand elles ont été blessées par une flèche, cherchent du dictame. Il semble que cette plante ait la vertu d'extraire les flèches du corps. Les chiens, quand ils souffrent, se font vomir grâce à une certaine herbe⁸³.

Aristote montre que certains animaux sont capables d'automédication, et connaissent les remèdes à certains de leurs maux, savent comment se soulager. Ce savoir peut être déterminé par une forme d'instinct ou par un apprentissage par le biais de l'expérience journalière. Aristote reconnaît par ailleurs l'existence d'autres formes d'intelligence chez d'autres animaux qui imitent certains aspects de l'existence humaine. Cette réflexion sous-tend que l'homme est toujours le modèle auquel les autres espèces se rapportent, représentant l'idéal de leur propre développement. Pour Aristote, les hirondelles imitent l'intelligence humaine dans la construction de leurs nids, parce qu'elles procèdent comme l'homme, en prenant pour modèle leur propre taille puis en entremêlant divers matériaux pour consolider la construction. La seiche est considérée comme étant l'animal le plus rusé, parce qu'elle crache de l'encre, comme le poulpe, lorsqu'elle a peur, mais qu'elle sait en user dans le but de s'y cacher, ce que le poulpe ne fait pas. Les abeilles sont décrites comme des animaux industriels, et les fourmis travaillent à la constitution de réserves de nourriture. Aristote s'appuie par ailleurs sur deux exemples qui dénotent tous deux d'une possible forme de moralité chez certaines espèces :

Les chameaux ne montent pas leur mère, et même si on les y force, ils ne le veulent pas. Il arriva une fois que, comme on n'avait pas d'étalon, le gardien, après avoir voilé la mère, amena le petit ; après qu'ils s'étaient accouplés, le voile tomba, alors le chameau mena l'accouplement à son terme, mais peu après il mordit le chamelier qui en mourut. [...]

Et près de la Carie, après qu'un dauphin avait été pris et qu'il avait reçu des blessures, on dit que de nombreux dauphins rassemblés vinrent dans le port, jusqu'à ce que le pêcheur laisse le captif s'en aller. Alors tous ensemble s'en allèrent à leur tour. Les petits dauphins sont toujours suivis d'un plus grand pour les protéger. On a déjà vu de grands dauphins en troupe ensemble avec des petits, et deux d'entre eux un peu en arrière semblaient nager sous un petit dauphin mort et le remontant quand il sombrait dans l'abîme et le ramenant sur leur dos comme s'ils éprouvaient de la pitié, pour qu'il ne soit pas dévoré par quelqu'une des autres bêtes⁸⁴.

⁸³ *Ibid.*, IX, 6, 612 a 1-8.

⁸⁴ *Ibid.*, IX, 47, 630 b 30 – 631 a et IX, 48, 631 a 10-20.

Si l'anecdote ici relatée est vraie, le chameau possède un interdit, et se représente la relation charnelle à un parent comme quelque chose de déplaisant. Sa réaction s'apparente à une vengeance. Quant au dauphin, il porte une grande attention à son prochain, et ne peut pas abandonner un membre de son espèce lorsqu'il le voit en mauvaise posture. Il semble qu'il possède une notion s'apparentant à notre idée du respect de la personne et de son corps, même lorsqu'elle meurt, puisqu'il ne peut laisser la dépouille d'un semblable à une autre bête. Il y aurait peut-être même un devoir envers son prochain. Ces deux animaux respecteraient donc des mœurs, des habitudes relatives à ce qu'ils se représentent comme étant bien ou mal. On retrouve une telle réflexion chez l'homme : les hommes punissent les individus méchants, qui agissent mal, qui ne respectent pas leurs devoirs envers autrui.

Cependant, la réflexion que propose Aristote, bien qu'elle donne une certaine dignité à l'animal puisque celui-ci semble être doué d'une certaine forme d'intelligence, et n'est pas dominé par ses passions, place toujours l'animal dans la continuité de l'homme, comme s'il n'en était qu'une ébauche, un degré de développement inférieur. L'âme pensante, la raison restent le propre de l'homme ; l'homme est, au même titre que l'animal, l'intermédiaire entre les plantes et les Dieux. Mais il doit se développer en prenant comme exemple l'idéal divin et non celui des bêtes, sinon il devient tyrannique, comme l'explique Platon, ou alors il sort de la cité. Les animaux ne possèdent donc pas les mêmes capacités que les hommes, mais une image de ces capacités :

De fait, Aristote ne soutient pas que certains animaux sont *comme nous* doués d'art, de sagesse et d'intelligence, mais seulement qu'il existe chez ceux-là « quelque autre faculté naturelle du même genre » (HA, VIII, 1, 588 a 29-31) leur permettant de présenter des états d'âme correspondant à ce qui est chez nous art, sagesse et intelligence. [...] Au demeurant, pour lui aussi, quelque chose qui est *comme si* n'est *pas comme* précisément parce que ce n'est *que comme si*. [...]

Mais il est encore une autre conséquence qu'il faut évoquer pour conclure : tout ce qu'on accorde aux animaux, ou du moins à certains d'entre eux, est autant qu'on retire au propre de l'homme, que ce qui leur est accordé soit leur propriété exclusive ou un attribut partagé avec les êtres humains. De ce point de vue, il n'est pas sans intérêt de constater qu'on a pu attribuer certaines formes d'intelligence aux animaux sans en faire pour autant des êtres rationnels⁸⁵.

Ce *comme si* auquel se réfère Jean-Louis Labarrière renvoie à la même idée que Thierry Gontier développe lorsqu'il écrit que « L'emploi d'un terme chez Aristote ne signifie pas

⁸⁵ Labarrière Jean-Louis, « Raison humaine et intelligence animale dans la philosophie grecque », *Terrain, Anthropologie & sciences humaines, Les animaux pensent-ils ?*, n°34, mars 2000, p. 11.

forcément que ce terme soit pris dans sa définition précise et dans son sens fort [...]»⁸⁶ ». Labarrière montre que l'animal tel qu'il est conçu par Aristote ne se confond pas avec l'homme ; il est compris selon le modèle que représente l'homme, parce que c'est à travers la connaissance que nous avons de nous-mêmes que nous parvenons à identifier les comportements animaux. Mais l'industrie de l'abeille ne fait qu'imiter un aspect de l'existence humaine qu'est le travail. Il faut en cela questionner les termes qu'Aristote utilise pour parler des comportements animaux. En qualifiant l'action de l'abeille de travail, on risque d'anthropomorphiser l'action de l'animal, de projeter la représentation que l'on a de notre action sur celle de l'abeille parce que ce qu'elle met en œuvre ressemble à notre action ; aussi, il faut se demander si toutes les capacités que nous reconnaissons aux animaux ont réellement la valeur qu'on leur attribue. La prudence animale pourrait tout aussi bien être un instinct par le biais duquel les animaux reconnaissent aisément ce qui leur permet de se soigner ou non. Labarrière pense par ailleurs que la limite qu'Aristote place entre l'animal et l'homme, celui-ci étant considéré comme un être rationnel lorsque l'animal ne l'est pas, tient au fait qu'il ne veut pas renvoyer la condition humaine à celle des animaux. La supériorité rationnelle donnée à l'homme est importante : elle distingue l'homme de l'animal et affirme donc notre dignité. Ce que Labarrière appelle le « propre de l'homme » implique notre capacité à nous développer et à sortir hors de cet état premier qu'est l'enfance, et qui s'apparente à l'animalité ; ce qui fait le propre de l'homme devient la condition de son amélioration vers un idéal de perfection, la condition de sa dignité.

Aussi est-il important, pour comprendre la pensée aristotélicienne de l'animal, d'étudier la manière dont Aristote distingue l'homme du reste des êtres animés. Or, l'homme se distingue des autres espèces par la main : l'organisation de chaque espèce n'étant qu'une variante d'un organisme dont le but est de permettre la vie, commandée par diverses fonctions, Aristote étudie les parties des animaux avant l'espèce. Et l'homme est le seul être à se tenir droit et à avoir, à la place des membres antérieurs, des bras et des mains. Cette

⁸⁶ Gontier Thierry, *L'homme et l'animal. La philosophie antique, op. cit.*, p. 16 et 17 : « Il reste une difficulté plus grave : Aristote souligne à plusieurs endroits la différence entre l'homme et l'animal, définissant la prérogative humaine comme raison ou intelligence. Quel est le sens de l'attribution aux animaux de facultés relevant de l'intelligence, dont Aristote affirme lui-même à de nombreux endroits qu'elles sont propres à l'homme ? L'emploi d'un terme chez Aristote ne signifie pas forcément que ce terme soit pris dans sa définition précise et dans son sens fort [...] ». Bien au contraire, « l'homonymie (pour peu qu'elle ne soit pas purement accidentelle) peut se fonder sur une similitude très faible et tout à fait extérieure : si seul l'œil voyant est véritablement "œil", l'œil mort ou l'œil de pierre gardent encore cette désignation d'"œil" par simple ressemblance ».

posture propre à l'homme est le signe de sa nature divine : Aristote compare les animaux à des nains et montre que la lourdeur de leur corps empêche leur âme de les porter à la réflexion et au sens commun, ils n'arrivent pas à se tenir droit mais penchent plutôt vers le sol, sont des quadrupèdes et possèdent à la place des bras et des mains des pieds antérieurs⁸⁷. L'homme est au contraire capable de se tenir debout parce que son corps laisse la possibilité à l'âme de comprendre et de penser ; elle possède donc le *nous*, faculté divine permettant de s'élever vers le Bien. Aussi Aristote écrit-il : « La famille des oiseaux, celle des poissons et tout l'ensemble des animaux sanguins ont l'aspect de nains, comme on l'a dit. C'est aussi pourquoi tous les animaux sont plus stupides que les humains⁸⁸ ». Comme l'homme est le plus intelligent des animaux, il n'a pas besoin de membres antérieurs ; la nature lui a donc donné des bras et des mains.

Anaxagore dit ainsi que c'est du fait qu'il a des mains que l'être humain est le plus intelligent des animaux, alors qu'il est rationnel que ce soit du fait qu'il est le plus intelligent qu'il soit pourvu de mains. Les mains, en effet, sont un instrument, et la nature, comme quelqu'un d'intelligent, distribue toujours chaque instrument à celui qui est capable de s'en servir. [...] Celui qui est le plus intelligent, en effet, se servira correctement du plus grand nombre d'instruments, or la main semble bien être, non pas un seul instrument, mais plusieurs, car c'est comme si elle était un instrument pour des instruments. C'est donc à celui qui est capable d'être le dépositaire du plus grand nombre d'arts que la nature a donné celui des instruments qui est le plus largement utile, la main.

Quant à ceux qui disent que l'être humain n'est pas constitué correctement, mais qu'il l'est le plus mal parmi les animaux (car, disent-ils, il va sans chaussures, il est nu et sans arme pour lutter), ils ont tort. Les autres animaux, en effet, n'ont qu'un seul moyen de se protéger, et il ne leur est pas possible de le changer pour un autre, et il leur est nécessaire de toujours dormir et de tout faire comme s'ils gardaient leurs chaussures et de ne jamais déposer la protection qui entoure leur corps, ni de jamais changer l'arme dont ils ont été pourvus. Pour l'être humain, en revanche, il est toujours possible d'avoir plusieurs moyens de défense et d'en changer, et, de plus, d'avoir la sorte d'arme qu'il veut là où il le veut. La main, en effet, devient griffe, pince, corne ainsi que lance, épée

⁸⁷ Le corps de l'animal, les mouvements qui lui sont possibles comme l'espace dans lequel il évolue semblent ainsi intimement définir les capacités dont est pourvue l'âme. Pour des développements sur la conception aristotélicienne du lien entre l'âme et le corps des animaux et leurs mouvements spécifiques, voir l'article de Bastit Michel, « La science hylémorphique de la marche des animaux », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, pp. 113-131. Pour une réflexion sur l'erreur de Pasteur considérant Aristote comme un matérialiste (Aristote développe l'idée de la génération spontanée dans sa pensée, ce qui implique pour Pasteur une théorie de la matière comme principe du devenir et cause des phénomènes ; la génération spontanée impliquerait l'engendrement d'animaux vivants par la matière), voir l'article de Sissa Giulia, « La génération automatique », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, pp. 95-111.

⁸⁸ Aristote, *Les Parties des animaux*, IV, 10, 686 b 20-25.

et toute autre sorte d'arme et d'instrument : elle sera tout cela du fait qu'elle est capable de tout saisir et de tout tenir. Et la forme de la main a été agencée pour cela par la nature⁸⁹.

Aristote se place ici dans un raisonnement contraire à celui du mythe de Prométhée présenté par Protagoras dans le *Protagoras* de Platon. L'homme n'est pas plus faible que les autres animaux parce qu'il n'a pas la protection physique naturelle qui est la leur et qu'il est obligé d'user de techniques pour renforcer les défenses de son corps. Bien au contraire, les autres animaux se retrouvent coincés avec une arme unique (leurs dents, leurs griffes, leurs sabots, leurs défenses...) et adaptée à certaines situations, sans l'être pour toutes ; l'homme, lui, peut changer d'outil dès qu'il en a besoin et a donc une capacité d'adaptation que les autres animaux n'ont pas. La main est un *organon*, un organe qui précède et remplace les outils. C'est parce que l'homme possède la main, outil qui sous-tend la capacité à choisir le meilleur outil face à une situation donnée, d'une part, et la possession d'un grand nombre de techniques pour savoir comment utiliser chaque outil possible, d'autre part, qu'il est considéré par Aristote comme l'animal le plus intelligent. Si tel n'était pas le cas, ce ne serait en effet pas l'homme qui posséderait la main, mais un autre animal, capable à la fois de mettre en œuvre diverses techniques, et de discerner celle qu'il faut mettre en œuvre ici et maintenant.

Pourtant, Aristote doit admettre que les animaux sont capables de raisonner si l'on suit ses développements vis-à-vis des syllogismes pratiques. Dans le chapitre 7 du *De Motu Animalium*, Aristote s'appuie sur un exemple de syllogisme pratique dont les prémisses sont, selon sa propre théorie, accessibles aux animaux. Si un animal désire boire et que sa perception lui indique que l'objet face à lui est buvable, il se dirige naturellement vers lui. Comme l'indique Richard Sorabji, si les animaux n'étaient pas capables de forger des syllogismes pratiques, cela serait dû au fait qu'ils ne peuvent pas lier les prémisses et la conclusion d'un syllogisme. Pourtant, ce lien dépend d'un processus causal dont les animaux semblent capables. En effet, la conclusion de ce processus se traduit par une action : l'animal boit, ce qu'on observe dans la nature. Or, le terme *sullogizesthai* signifie la faculté de raisonner : la formation d'un syllogisme pratique implique la mise en œuvre d'une relation de causalité entre un état physiologique et une perception, et la détermination d'une conclusion à partir de ce lien. Si un animal est capable de syllogisme pratique, il est donc logique

⁸⁹ *Ibid.*, IV, 10, 687 a 5 – 687 b 5.

d'admettre qu'il raisonne⁹⁰. Et pourtant, Aristote distingue les animaux des êtres humains en désignant les seconds comme les seuls êtres vivants capables de délibération. « Mais, parmi les animaux, seul l'être humain est capable de délibération. Plusieurs participent à la mémoire et à la capacité d'apprendre, mais aucun autre ne peut avoir de réminiscence, sinon l'être humain⁹¹ ». La délibération étant la faculté permettant de choisir entre deux solutions que l'on juge plus ou moins bonnes, l'homme est aussi le seul à être un *zôon politikon*, un animal politique.

Que l'être humain soit un animal politique plutôt que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire, c'est évident. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or, seul parmi les animaux l'être humain a un langage. Certes la voix est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il y a en effet une chose propre aux humains par rapport aux animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en commun, c'est ce qui fait une famille et une cité. [...]

De même, en effet, qu'un être humain est le meilleur des animaux quand il est accompli, de même aussi quand il a rompu avec loi et justice est-il le pire de tous. Car la plus terrible des injustices, c'est celle qui a des armes. Or l'être humain naît pourvu d'armes pour la prudence et la vertu, dont il peut se servir à des fins absolument inverses. C'est pourquoi il est le plus impie et le plus féroce quand il est sans vertu et il est le pire des animaux dans ses dérèglements sexuels et gloutons. Or la justice est quelque chose de politique, car la justice introduit un ordre dans la communauté politique, et la justice décide de ce qui est juste⁹².

Les animaux se réunissent et sont capables d'association ; mais seule l'association humaine est organisée. Le fait que l'homme seul possède un langage, une parole douée de raison, de logos montre que sa différence essentielle tient au fait qu'il est un animal politique.

⁹⁰ Sorabji Richard, *Animal Minds and Human Morals. The Origin of the Western Debate*, Londres, Éditions Duckworth, 1993, p. 87-88 : « *Appetite says 'I must drink' and perception says 'This is drink'. If animals are to be denied practical syllogism, then, it will have to be because they cannot link the premises and the conclusion in the right way. But that linking is only a causal process, as appears from Aristotle's discussion of human practical syllogisms in the Nicomachean Ethics. We can look at it like physicists (phusikôs), he says. When the two premises fuse into one (mia genêtai) it is necessary (anangkê) to draw the conclusion. No reason is apparent why animals should not be capable of such causal process. [...] There is only one strange thing about Aristotle's practical syllogisms, and that is that On the Motion of Animals tells us the conclusion (sumperasma) is not a belief or appearance, but an action. One drinks. But if it is once allowed for the case of humans that there can be reasoning which culminates in action, rather than belief, there is nothing to stop this being true of animals too. If their appetite says 'I want drink', their perception 'This is drink', and so they drink, that is just one more example of a practical syllogism and Aristotle does not say how to avoid admitting it. Sullogizesthai literally means reasoning ; so the animals would reason* ».

⁹¹ Aristote, *Histoire des Animaux*, I, 1, 488 b 20-25.

⁹² Aristote, *Les Politiques*, I, 2, 1253 a 6-20 et 1253 a 31-39.

Les animaux possèdent une voix, une *phônè*, qui est signifiante, mais qui ne devient pas parole. L'homme est capable d'avoir un discours à propos de ses représentations, il dit quelque chose de ce qu'il ressent, lorsque l'animal s'arrête à la sensation. Ce qui est agréable ou désagréable devient quelque chose de bien, et la recherche de ce qui est bon pour l'homme par le biais de la cité constitue un acte juste. Chez l'animal, ce qui est agréable n'est qu'agréable et ne représente rien d'autre que cela. Ainsi, la parole « semble tellement propre à l'homme qu'elle doit l'exclure de la sphère de l'animalité ». La parole s'inscrit dans une échelle allant du son inorganisé à la voix, de la voix à la parole. La voix, la *phônè*, est définie par Thierry Gontier comme un « son articulé, impliquant un contrôle de l'émission de l'air et produit dans une intention de signification » ; quant à la parole, elle « construit des significations globales à partir des significations particulières que sont les mots ». Les animaux produisent et organisent des sons dans une « perspective sémantique », certains d'entre eux étant même capables d'instruction. « L'homme, qui de tous les animaux a la voix la plus articulée, est un animal plus parfait que les autres, mais reste en cela un animal parmi les autres ». La parole humaine distingue l'homme des animaux par ce qu'elle signifie : « ce qui caractérise la parole humaine est qu'elle est ordonnée à la signification de réalités qui ne sont pas, comme le plaisir ou la douleur, d'ordre biologique : l'utile et le nuisible (en général, et non seulement pour le corps), le juste et l'injuste, le bien et le mal et les "autres valeurs". La parole est ainsi proprement parole humaine lorsqu'elle dit et met en œuvre le *λόγος*. Elle se situe ainsi à la frontière entre la vie et ce qui transcende la vie : son support est biologique, mais ce qu'elle supporte est proprement divin et non biologique⁹³ ». Ainsi, le langage humain se distingue par sa modalité : il est symbolique, c'est-à-dire qu'il est fondé sur une convention, le mot, à partir de laquelle on compose et on articule afin de former des phrases permettant l'expression d'une pensée. *A contrario*, la communication animale est inarticulée puisqu'elle utilise des sons non conventionnels, qui ne sont pas des noms⁹⁴. La distinction entre les deux modes de

⁹³ Gontier Thierry, *L'homme et l'animal. La philosophie antique, op. cit.*, p. 20-21.

⁹⁴ Si certains animaux utilisent la langue en vue du bien, seul l'être humain parvient à l'achèvement, le perfectionnement de cette fonction. Sur ce point, voir les développements de Labarrière Jean-Louis, « Aristote et la question du langage animal », in *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 8, n°1-2, 1993, p. 257 : « sera tenu pour "inarticulé", tout son, même significatif, qui ne serait pas un nom. C'est ainsi que le langage animal, serait-il même articulé comme celui des petits oiseaux bons chanteurs, ne doit pas être considéré comme tel car, d'un point de vue "psycho-logico-linguistique", cette articulation ne concourt pas à la formation de l'unité sémantique minimale du *logos* qu'est le nom, mais, au mieux, à un enchaînement modulé de sons indivisibles mais néanmoins significatifs. [...] si l'articulation vise celle des lettres formant les noms, alors, quelle que soit la souplesse de la langue de certains oiseaux, leur *phônè* sera tenue pour inarticulée puisque nul son significatif animal ne saurait être tenu pour un nom. *Phônè* et *dialektos* diffèrent alors radicalement. D'un autre côté, si l'on

communication se produit réellement entre, d'un côté, quelque chose qui procéderait d'un langage animal (permettant aux animaux de communiquer et de se signifier leur état), et, de l'autre, d'un discours ou d'une parole humaine. Le langage humain s'exprimerait seulement sous des modalités différentes du langage animal, qui résulterait d'une « communication par signes vocaux avec autrui, signes ne devenant significatifs que grâce à la "représentation" qui les accompagne⁹⁵ ». Ces représentations diffèrent chez l'homme, seul animal capable de s'élever à la compréhension du symbolique. L'homme construit un ensemble de valeurs à partir de ces notions de bien et de mauvais, créant les notions de justice et d'injustice : agir selon le bien d'autrui, c'est être juste ; provoquer le mal-être, c'est être injuste. Ces valeurs sous-tendent toute association humaine, elles en permettent le bon déroulement. Parce qu'Aristote a une vision finaliste de la nature, il pense que la possession du langage doit obéir à un but : si l'homme parle, c'est qu'il a besoin de communiquer avec autrui, parce que sa vie est faite pour l'association humaine. L'homme qui est seul est donc soit un Dieu ou une bête, puisqu'il n'a pas à mettre en œuvre les mêmes fins que les autres hommes. Or, les dieux peuvent vivre en autarcie parce qu'ils sont parfaits et n'ont pas besoin des autres pour atteindre le bien ; et les bêtes ne possèdent pas le langage, signe qu'elles ne sont pas faites pour la société organisée des hommes, ne connaissant ni le juste, ni l'injuste, mais seulement ce qui est bon et ce qui est mauvais, ce qui permet de vivre ou ce qui fait souffrir.

Cependant, l'expression de la justice est le fait des personnes qui ont accès aux biens purs et simples. Or ces personnes ont là des ressources qui peuvent être excessives ou trop maigres. Pour certaines personnes en effet il ne peut y avoir excès de ressources : ainsi, sans doute, pour les dieux. Mais pour d'autres, en revanche, les viciux incurables, il n'y a rien qui soit de la moindre utilité et tout, au contraire, est nuisible.

se réfère à cette capacité de la langue d'émettre et de moduler des sons qui ne soient pas simplement des cris "inarticulés", mais qui peuvent être des chants variés, alors rien n'interdit d'y voir un "langage" puisqu'il y a bien, de ce point de vue, "articulation"».

⁹⁵ *Ibid.*, p. 259 : « Il est alors tentant de rapporter cette double modalité du langage à la distinction opérée par Aristote entre la φαντασία αἰσθητική, la "représentation sensitive", commune aux animaux et aux humains, et la φαντασία λογιστική-βουλευτική, la "représentation calculative-délibérative", propre aux humains car, ramenant la multiplicité à l'unité, elle procède du raisonnement (*De l'Âme*, III, 10, 433b 29-30 et 11, 434a 5-12). La *phônê* animale, même faite *dialektos*, ne nécessiterait ainsi qu'une représentation sensitive, tandis que le *logos*, mettant en œuvre des noms et des verbes afin de "juger", imposerait la représentation calculative-délibérative en raison des conditions matérielle et sémantiques de l'émission des symboles. Voilà qui explique que l'on puisse distinguer la *hermêneia* signalétique, celle de la *phônê*, de la *hermêneia* symbolique, celle du *logos*, toutes deux n'étant telles que parce qu'elles usent de sons significatifs, tandis que leur différence tient à la nature de la représentation mise en œuvre pour ce faire et se remarque à la différence entre les signes seulement signes et les symboles ».

Mais pour certains, les ressources sont profitables si elles vont jusqu'à un certain point. C'est pourquoi ce qui est juste est humain⁹⁶.

Selon Aristote, seuls des êtres capables de tirer parti des biens dont ils peuvent jouir, et dont l'abondance ou le défaut sont à la source de leurs actions, bonnes ou mauvaises, sont capables de concevoir les idées de justice et d'injustice. Seul l'homme normalement constitué répond à cette définition ; les dieux, les hommes vicieux et tous les autres animaux sont donc exclus de la sphère de la justice. Aussi, l'homme ne peut pas être injuste envers l'animal puisque celui-ci ne connaît pas l'injustice, mais seulement l'agréable et le désagréable. Aristote légitime tout acte, bon ou mauvais, fait envers un animal, pour la simple raison que celui-ci ne participe pas à l'intelligence humaine. Aussi, l'animal est seulement capable de vivre, lorsque l'homme dépasse le biologique en ayant une attitude éthique envers son prochain, en se montrant capable de « bien-vivre ». La cité se constitue pour bien vivre, et, puisque les esclaves et les animaux non humains ne sont pas capables d'accéder au bonheur ni de décider de leur vie, ils ne peuvent constituer de cités. Aristote rapproche l'animal de l'esclave, qui, du fait qu'il n'est pas libre, est incapable de délibérer. L'esclave étant conçu par le penseur comme un outil, comme le prolongement de l'activité du maître, sa vie est essentiellement tournée vers des actions que le maître lui dit de réaliser. Son existence tient au fait de rendre service à un autre être humain qui serait en cela déchargé du besoin de travailler et aurait alors toute son énergie à consacrer à l'activité délibérative, à la recherche du bien vivre pour la société⁹⁷. C'est donc parce que l'homme est capable de délibérer, de peser chaque solution et de trancher qu'il constitue une société alors que les esclaves et les animaux ne le peuvent pas. En effet, sans cette capacité de libre arbitre qui est mise en avant ici, l'animal, comme l'esclave, ne peut se tromper, il ne peut pas mal ou bien agir. Cela signifie que les animaux non humains n'ont pas accès au bonheur, ne pouvant pas se tourner délibérément vers le Bien. Ils ne peuvent pas le contempler, comme peut le faire l'être humain. De fait, l'activité théorétique, qui vise la connaissance, par laquelle l'homme contemple et accède au bonheur en ce qu'il est la contemplation même, distingue encore l'homme des animaux⁹⁸.

⁹⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 1137 a 25-30, trad. R. Bodéüs.

⁹⁷ Aristote, *Les Politiques*, I, 4, 1253 b 25 – 1254 a 15.

⁹⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 1178 b 10-30.

Aristote distingue la décision et le consentement. Seuls les hommes adultes peuvent décider de quelque chose parce qu'eux seuls sont capables de délibération⁹⁹. Le consentement a une plus grande extension et concerne les enfants et les animaux¹⁰⁰. Il engage une forme de responsabilité de la part de ces êtres. Cependant, cette responsabilité est moins grande que celle impliquée par la décision, parce qu'elle n'engage pas la volonté de l'individu, mais est l'œuvre d'une action ne rencontrant aucune contrainte. Par conséquent, seul l'homme adulte est louable ou blâmable, parce que lui seul peut décider d'agir vertueusement ou non en fonction de l'ensemble des connaissances qu'il possède concernant une situation¹⁰¹. Pourtant, on peut se demander s'il est vrai que les animaux sont incapables de décider de quelque chose. Aristote explique que la décision dépend de la délibération, et que l'on délibère seulement sur ce qui se trouve à notre portée, ce que l'on peut exécuter par nous-mêmes (*EN*, III, 1112 a 30) ; sur ce qui est indéterminé, ce qui peut ne pas se faire toujours de la même façon (*EN*, III, 1112 b 5) ; et en ayant pour objectif le fait d'atteindre une fin, en considérant des moyens déterminés (*EN*, III, 1112 b 12). Or, il est possible que certains animaux soient capables de poursuivre un objectif défini, qu'ils aient conscience des différents moyens qui s'offrent à eux pour cela, et de leur capacité à agir dans ces circonstances précises.

Pour comprendre comment, chez Aristote, un discours biologique continuiste peut s'articuler à un discours discontinuiste en éthique, il faut distinguer ces deux types de discours, dont l'un refuse l'existence de l'animal comme un mode d'être distinct et l'autre s'appuie

⁹⁹ *Ibid.*, III, 1111 b 7-10 : « La décision, donc, est visiblement une chose à laquelle on consent. Mais elle ne s'identifie pas au consentement et celui-ci a plus d'extension, puisqu'il est aussi le lot commun des enfants et des autres animaux, alors que la décision ne l'est pas. D'ailleurs nous pouvons dire que les actes exécutés sur le coup sont consentis, mais pas qu'ils traduisent une décision ». La décision est le résultat d'une délibération. *EN*, III, 1113 a 1-5 : « objet de délibération ou objet de décision, cela revient au même, sauf que se trouve déjà déterminé ce qui est l'objet de décision puisque ce dernier est l'acte qui, à l'issue de la délibération, a été jugé préférable ». Et plus loin, *EN*, III, 1113 a 10-11 : « Or, s'il est vrai que l'objet de la décision est ce que la délibération a retenu comme désirable parmi les actes à notre portée, alors la décision doit être le désir délibératif de ce qui est à notre portée ».

¹⁰⁰ *Ibid.*, III, 1111 a 20-23 : « Mais si l'acte non consenti est celui qui est exécuté par violence ou par ignorance, l'acte consenti sera dès lors, semble-t-il, celui dont le principe réside dans l'agent qui connaît chacune des circonstances particulières que suppose son action. On a sans doute tort en effet de dire non consentis les actes qui se font par ardeur ou par appétit. (a) D'abord, parce qu'il n'y aura plus aucun autre animal, à ce compte, qui fera quelque chose de son gré, et les enfants non plus ». Richard Bodéüs précise que le consentement n'implique alors pas des connaissances comme cela est le cas chez un homme adulte qui consentirait à quelque chose. Chez l'enfant et l'animal, le consentement implique une absence de contrainte.

¹⁰¹ *Ibid.*, III, 1, 1109 b 30-35 et 110 a 1-4 : « La vertu met donc en jeu des affections et des actions, lesquelles, lorsqu'elles sont consenties, donnent lieu à des louanges ou des blâmes, mais qui lorsqu'elles ne le sont pas, appellent l'indulgence et parfois même la pitié. [...] Or semblent non consentis les actes qui s'accomplissent (a) par violence ou (b) par ignorance. De son côté, semble accompli par violence l'acte dont le principe vient de l'extérieur, un tel principe étant celui où l'on ne trouve aucune contribution de l'agent ou du patient ».

justement sur un type d'existence distincte. Le seul principe d'unité interne et positif à l'œuvre chez les animés est celui de l'espèce. Le seul principe d'unité possible pour l'animal doit être externe et négatif : on doit pouvoir distinguer l'animal d'un autre animé, l'homme. « L'animal ne peut en effet se mettre à exister que si l'on se donne les conditions de le penser comme *un* être, dont l'unité générique provient du fait qu'on le pense comme *n'étant pas* cet autre être auquel il est juxtaposé *naturellement* et qui est lui-même *un* : l'homme¹⁰² ». La constitution antique de l'animal consistera donc finalement à distinguer dans le genre des animés trois natures différentes, l'animal, l'homme et le dieu. L'invention métaphysique de l'animal est constitutive d'une pensée de l'homme comme tel. Ainsi, les textes cosmologiques ne font pas exister l'animal en tant que tel parce que la pensée grecque conceptualise le monde dans son unité hiérarchique ; mais les textes politiques, éthiques font exister l'animal pour comprendre la nature de l'homme, selon une ontologie discontinuiste, parce que le monde dans lequel vit l'homme est un monde d'unité où le vivre ensemble est nécessaire. Pour fonder des normes, il faut pouvoir penser l'homme, il faut des essences fixes, une classification des êtres. Richard Sorabji propose une explication de ce paradoxe en s'appuyant sur le premier chapitre du Livre VIII de *l'Histoire des animaux*, passage qu'il estime être le plus gradualiste chez Aristote :

En un sens, [Aristote] est gradualiste quant aux frontières entre les animaux et les humains, car il dit que les humains et les animaux partagent les mêmes *tempéraments* – les animaux peuvent être hardis ou timides ; il y a ici un *continuum* et ils ne diffèrent des humains que par le degré. Mais quand il en vient aux facultés intellectuelles, et il en mentionne trois, il change de ton. Il dit qu'avec ces facultés intellectuelles, il n'y a qu'une *analogie* entre les humains et les animaux, et, au cas où nous aurions oublié ce qu'Aristote veut dire par analogie, il l'explicite. Il explique qu'il veut dire ceci : ce que ces trois facultés intellectuelles sont par rapport aux humains, quelque chose d'autre (*hetera*) l'est par rapport aux animaux. Les animaux n'ont pas de facultés intellectuelles, ils ont seulement quelque chose d'autre. Il maintient donc, même dans le passage le plus gradualiste, une distinction tranchée entre les humains et les animaux par rapport aux facultés intellectuelles, et il doit le faire. S'il ne le faisait pas, son éthique vacillerait. Son *Éthique à Nicomaque* est consacrée à la question : Quelle est la vie la plus heureuse pour un humain ? Et il décide qu'elle doit consister en une activité propre aux seuls humains. Mais qu'est-ce qui est propre aux seuls humains ? La raison, répond-il dans *l'Éthique à Nicomaque*, I, 7. Ou, s'il veut distinguer les humains non seulement des animaux mais aussi de Dieu, la raison pratique.

S'il devait donc affaiblir sa thèse et admettre, après tout, que les animaux peuvent être doués de raison, toute la base de son éthique s'effondrerait. Le moment où Aristote est le plus près de se contredire, est sans doute sa discussion des syllogismes pratique dans le traité du *Mouvement des animaux*. Au chapitre 7, après avoir décrit plusieurs syllogismes pratiques dont les humains font usage, il dit que les animaux sont assez semblables ; « assez semblables », parce qu'il n'admet pas

¹⁰² Wolff Francis, « L'animal et le dieu », *op. cit.*, p. 167.

qu'ils fassent effectivement usage de syllogismes pratiques, mais on se demande bien alors pourquoi. Il est très près d'admettre qu'ils le font, sans l'admettre tout à fait¹⁰³.

Si Aristote admettait une continuité dans le vivant, à la fois dans sa biologie et dans son éthique, il serait forcé d'admettre que les animaux possèdent la raison, qu'ils sont capables de délibérer, de *logos*. Et dans ce cas, il faudrait inscrire l'existence animale dans un cadre politique, il faudrait permettre aux animaux de participer à la citoyenneté, ce qu'Aristote ne peut se résoudre à faire : il existe selon lui une hiérarchie entre les êtres vivants, les animaux étant inférieurs aux esclaves, eux-mêmes inférieurs aux maîtres dont le commandement est légitimé par leur capacité à gouverner leur corps et leurs désirs grâce à leur âme et leur intellect. Il existe par ailleurs une hiérarchie entre les sexes, le masculin l'emportant sur le féminin¹⁰⁴. Aussi, puisque l'animal ne peut pas participer à la sphère éthique, il ne participe ni à la vertu, ni au vice, étant incapable de délibérer sur les bons et les mauvais choix qu'il doit faire. La bestialité, qui assimilerait l'homme à la bête, à l'animal dont l'existence est dénaturée, lorsqu'elle est conçue par Aristote, renvoie cependant à quelque chose d'autre qu'à une analogie entre le comportement d'un animal vicieux et son pendant chez l'homme : la bestialité est la dénaturation des plaisirs, la satisfaction de plaisirs qui ne sont pas naturels. Richard Bodéüs écrit ainsi que « la bestialité, pour Aristote, n'est pas proprement un vice. Elle prend certes l'allure d'une insanité, d'une lâcheté, d'une intempérance, d'une agressivité ou d'une méchanceté excessives [...] ; aussi bien se présente-t-elle comme "un vice excessif". Mais cet excès, qui passe les limites du dérèglement humain, est mis sur le compte d'une totale absence de principe recteur qu'est, chez l'homme ordinaire,

¹⁰³ Sorabji Richard, « Esprits d'animaux », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, p. 358-359.

¹⁰⁴ Aristote, *Les Politiques*, I, 5, 1254 a 25-30 : « Et il y a plusieurs espèces d'êtres qui commandent et d'êtres qui sont commandés, et toujours le commandement est meilleur quand il est commandé à de meilleurs subordonnés, à un homme, par exemple, plutôt qu'à une bête ». Puis I, 5, 1254 b 10-25 : « Le même rapport [de commandement] se retrouve aussi entre l'être humain et les animaux. D'une part, ceux qui sont apprivoisés ont une meilleure nature que ceux qui sont sauvages, d'autre part, il est meilleur pour tous ceux qui sont apprivoisés d'être commandés par l'homme, car c'est ainsi qu'ils trouvent leur sauvegarde. De plus, le mâle est par nature à la femelle ce que le supérieur est à l'inférieur, c'est-à-dire ce que le commandant est au commandé. Il en est nécessairement de même chez tous les humains. Tous ceux, donc, qui sont aussi éloignés des autres humains qu'un corps l'est d'une âme et une bête sauvage d'un être humain (et sont ainsi faits ceux dont l'activité consiste à se servir de leur corps et dont c'est le meilleur parti que l'on puisse tirer), ceux-là sont par nature esclaves, pour lesquels il est meilleur d'être soumis à cette autorité magistrale, puisque cela est vrai pour ce dont nous avons parlé. Est, en effet, esclave par nature celui qui peut appartenir à un autre (et c'est pourquoi il appartient de fait à un autre) et qui n'a la raison en partage que dans la mesure où il la perçoit chez les autres mais ne la possède pas lui-même, car les animaux ne perçoivent aucune raison, mais sont asservis à des impressions. Et pour l'usage, il n'est guère différent : l'aide physique en vue des tâches indispensables vient des deux, les esclaves et les animaux domestiques ».

l'intelligence, non de la perversion du principe ; or c'est précisément là, semble-t-il, ce qui distingue et oppose la bestialité et le vice : "La bestialité est chose moins grave que le vice, bien qu'elle soit plus terrible, parce que, dit Aristote, le principe supérieur y est, non pas corrompu, comme chez l'homme, mais absent" (7, 1150 a 1-3). D'où l'antithèse : le vice étant, à un extrême, la manifestation d'une rationalité perverse, Aristote pose, à l'autre extrême, sous le nom de bestialité, la manifestation d'une perversité entièrement irrationnelle¹⁰⁵ ». Richard Bodéüs soutient l'hypothèse selon laquelle la bestialité chez Aristote doit s'entendre en termes de métaphore ou d'analogie. Les développements du philosophe sur la bestialité sont pour le commentateur « la réciproque des propos qu'il tient sur les vertus ou les vices des animaux¹⁰⁶ ». « Par conséquent, s'il est des hommes, comme on le prétend, qui se font dieux par excès de vertu, c'est un état comme le leur, bien évidemment, qu'on peut placer à l'opposé de l'état bestial. Une bête en effet n'a ni vice ni vertu, et un dieu non plus, tout comme elle ; l'état du dieu est au contraire quelque chose de plus honorable que la vertu, et celui de la bête, quelque chose qui diffère du vice¹⁰⁷ ». La qualité divine est au-dessus de l'éloge, et l'état bestial au-dessous du blâme, commente Richard Bodéüs à propos de ce passage. Les mêmes traits de caractères distinguent les espèces animales de la même manière qu'ils distinguent les hommes individuels (douceur, courage, lâcheté...). Les capacités visées par cet usage sont des capacités naturelles analogues aux vertus morales ou intellectuelles des hommes. Ainsi, de la même manière qu'Aristote utilise une métaphore pour passer de la disposition individuelle d'un homme à ce qui correspond chez la bête à une capacité spécifique (une bête n'est pas tempérante comme l'est un homme, mais parce que quelque chose ressemble en elle à la tempérance de l'homme), Richard Bodéüs se demande si le terme de bestialité transféré de certaines espèces animales aux hommes dégénérés ne serait pas lui aussi une métaphore¹⁰⁸. De la même manière que la bestialité de l'animal est dénuée de tout rapport au vice, la bestialité de l'homme n'est pas un vice : l'animal bestial satisfait de manière contraire à sa nature ses plaisirs, il est dénaturé mais non démesuré parce qu'il n'y a pas en lui, à l'origine, ce principe régulateur qu'est la raison. L'homme bestial ressemble à un tel animal parce qu'il met de côté sa raison et ne contrôle plus ses désirs. Il devient irrationnel, là

¹⁰⁵ Bodéüs Richard, « Les considérations aristotéliennes sur la bestialité : traditions et perspectives nouvelles », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, p. 249-250.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 250.

¹⁰⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 1145 a 25-30.

¹⁰⁸ Bodéüs Richard, *op. cit.*, p. 251.

où l'animal est a-rationnel, privé de raison. La bestialité ne peut être considérée comme un vice, sinon, cela signifierait que les animaux sont capables d'agir en choisissant le bien ou le mal, qu'ils sont donc capables de concevoir ces notions, et qu'ils participent ainsi à la sphère du bien-vivre dont Aristote les exclut.

Bref, tout animal disparaît des considérations vraiment utiles à l'éthique. Et cette disparition équivaut en somme à la séparation de l'éthique et de la science naturelle. Aucun comportement animal ne peut être érigé en norme pour le comportement humain, ni dans le sens positif, ni dans le sens négatif. [...] Aristote reste sensible à l'abaissement en quoi consisterait une vie entièrement vouée aux plaisirs grossiers, celle du bétail qu'on engraisse, et que Platon appelait la vie bestiale ; mais c'est le barbare Sardanapale qui incarne, à ses yeux, ce genre de vie. L'éthique d'Aristote ne propose plus, en somme, d'humaniser la bête, mais plutôt de civiliser le barbare. La nuance est considérable, car, en réalité, l'éthique abandonne peut-être ainsi le projet totalitaire et démiurgique de changer la nature, sous prétexte de l'améliorer¹⁰⁹.

En conclusion, l'Échelle des Êtres théorisée par Aristote est une suite unique, continue, avec des espèces mitoyennes dont il est difficile de distinguer si elles appartiennent à la sphère du végétal ou de l'animal comme il peut être le cas avec l'éponge ou l'ortie de mer. Les capacités accordées aux animaux par Aristote (l'intelligence pratique, la prudence et une forme de sens moral) sont apparemment identiques à celles que l'on retrouve chez l'homme, mais parce que les animaux ne possèdent pas le logos, les hommes restent distincts de lui. Cela pose certains problèmes, notamment concernant la question de la délibération : en effet, si les animaux sont capables de prudence, c'est donc que dans certaines situations, ils sont capables de juger du meilleur comportement à adopter. Or, s'ils sont capables de jugements, l'idée selon laquelle ils ne participeraient pas à un degré quelconque de la raison devient compliquée à soutenir. Le seul critère qui distinguerait alors l'animal de l'homme serait l'incapacité de l'animal à faire usage de la parole ; mais on pourrait légitimer l'idée selon laquelle il participe à un certain degré de la capacité délibérative, même si celle-ci n'est pas aussi développée chez lui que chez l'homme. Pour Aristote cependant, l'intelligence de l'animal est bien comme celle de l'homme, similaire mais toujours différente. Chacune des qualités spécifiques à l'homme est une nouvelle occasion de montrer sa supériorité sur les autres espèces animales qui pourront au mieux s'apparenter à lui sans jamais pouvoir prétendre à sa dignité : l'homme délibère, se remémore, contemple et peut en cela accéder au bonheur, il est un être politique parce qu'il possède le langage et l'être le plus intelligent

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 258.

parce qu'il a des mains, et lui seul est capable de justice et d'injustice parce qu'il est seul réellement capable de choisir. Aristote produit une réelle théorisation des animaux, humains et non humains, et étudie l'animal pour lui-même en fondant sa réflexion sur une étude à la fois anatomique, morphologie, physiologique et comportementale. Mais, que cela soit dans la sphère du biologique ou de la réflexion éthique, Aristote distingue l'homme du reste du règne animal en en faisant le centre de la nature, l'être en vue duquel tout existe et produit ainsi une *scala naturae* anthropocentrique, avec pour unique centre l'homme. Cette vision de la nature sera remise en cause par la suite, et en particulier par le biais de l'évolution de la connaissance scientifique avec les recherches effectuées par Darwin sur l'évolution. Il nous faut maintenant nous intéresser à l'héritage qu'a laissé Aristote dans la pensée du Moyen Âge.

L'animal a donc un statut ambivalent dans l'Antiquité : il est un intermédiaire entre les dieux et les hommes dans le sacrifice ; il est un cadre pour la réincarnation de l'âme chez Platon, apparaissant comme une chute de l'âme humaine ; enfin, il peut être considéré à la fois comme un échelon dans le continuum qu'est le vivant ou comme un être distinct de l'homme dans la sphère politique chez Aristote. En tous les cas, l'animal n'est jamais considéré comme un sujet de droits : son existence dans la cité grecque est fortement liée à l'alimentation et au rituel que les citoyens mettent en œuvre pour rentrer en relation avec les dieux. Les animaux subissent la religion politique des hommes, ils ne sont pas considérés pour leur être même et le fait de refuser leur mort pour sa consommation revient à s'exclure de la société. Ce double aspect du rapport entre l'homme et l'animal – reconnaissance d'une animalité en l'homme, d'une ressemblance entre l'homme et les animaux, mais rejet de cette part d'animalité et conception de l'animal comme un être indigne – s'exprimera aussi dans le Moyen Âge.

DE L'ANTIQUITÉ AU MOYEN ÂGE : LA CHRISTIANISATION DE L'ANIMAL, MÉTAPHORE DES VICES DE L'HOMME

Entre l'Antiquité et le Moyen Âge, le discours sur les bêtes se transforme radicalement. Dans l'Antiquité tardive, l'animal devient un outil de la stratégie qui consiste à édifier la nature de l'homme : par la comparaison morale à l'animal, on établit les vertus et les vices des hommes. L'animal devient un *topos*, un outil dans les polémiques prenant place entre les stoïciens, les épicuriens, les sceptiques et les chrétiens. C'est ce que montre Jean-Louis Labarrière lorsqu'il écrit qu'entre Aristote et Porphyre s'opère un déplacement de la pensée animale, allant d'une théorie de la connaissance vers une problématique morale et religieuse. L'intelligence animale n'est plus l'objet même de l'enquête, mais un outil pour montrer ce que doit être l'art de vivre du sage. On cherche à établir des faits, non pas pour ce qu'ils valent, mais pour défendre une certaine cause. L'animal devient outil de la pensée, et non plus objet de celle-ci. Chez Plutarque, Porphyre ou Sextus Empiricus, on retrouve des arguments répétitifs, pouvant être utilisés dans un sens comme dans l'autre, soit pour défendre, soit pour chercher à déconstruire les fondements de la pensée stoïcienne. L'image que reprend à son compte Montaigne, et qui lui vient de Chrysippe, du chien capable de raisonnement est exemplaire de cette utilisation duelle au sein du discours. Lorsqu'un chien poursuit un animal et que la piste qu'il suit débouche sur trois chemins, après avoir reniflé les deux premiers sans trouver sa proie, il poursuit le troisième sans avoir besoin de le renifler. Il fait donc usage du cinquième indémontrable, d'un raisonnement de forme *si... alors*¹¹⁰.

Chrysippe n'entendait évidemment pas affirmer que le chien raisonne ; il voulait seulement rappeler que la logique est universelle et qu'on n'échappe pas à sa force contraignante. Cela étant, on comprend aisément que les contradicteurs des stoïciens et défenseurs de la « cause animale » se soient efforcés de retourner l'argument contre son auteur. Inversement, on n'a aucune peine à admettre que Philon puisse avoir été gêné par ce propos de Chrysippe puisqu'il pouvait être interprété comme prouvant que les animaux ne sont pas totalement dénués de raison, ce qui explique qu'il l'ait rejeté (*Alex.*, §84). Nous avons donc là un bon exemple d'argument à double tranchant : on peut l'avancer afin d'affirmer l'universalité de la logique, car faire usage (*chrêsis*) du cinquième indémontrable n'implique nullement le fait d'en avoir une conscience réfléchie (*parakolouthêsis*), mais on peut tout aussi bien l'utiliser afin de chercher à enfermer les stoïciens dans leur propre piège, ce qui revient à critiquer leur doctrine de la Providence puisque c'est la Providence qui a distingué les animaux des humains en réservant à ces derniers l'intelligence ou conscience réfléchie des représentations, bref la pensée par inférence (Epictète, *Ent.*, I, 6). Où l'on

¹¹⁰ On retrouve cet exemple chez Sextus, *H.P.* (I, 69-70) ; Plutarque, *Soll.* (969 a - b) ; Philon, *Alex.* (§45 et §84) et Porphyre, *Abst.* (III, 6, 3-4).

voit donc comment, au nom de ce que l'on entendait par la Providence, un argument devenu académique fut pour cette raison même incompris au point d'être rejeté par celui qui aurait pu s'en servir tandis qu'il fut détourné par ceux qui l'utilisèrent afin de prouver que les animaux possèdent le « discours intérieur »¹¹¹.

On ne cherche donc plus, comme Aristote, à établir une connaissance scientifique par le biais de l'observation de l'animal ; celui-ci devient au contraire une preuve pour asseoir un raisonnement. Contre la prétention de l'homme à posséder la raison, on cherche des exemples de comportements animaux. Contre la prétention de l'homme à posséder les plus grandes vertus, on oppose des exemples de prudence ou de tempérance animale. L'animal devient une figure de discours, permettant de « figurer concrètement des arguments ou des objections en leur donnant une sorte d'individualité, leur faisant ainsi gagner une efficacité rhétorique voire éristique indiscutable. Cependant, cette fonction stratégique et polémique tendait à écarter les préoccupations réellement éthologiques, d'observation patiente, méthodique et critique des bêtes¹¹² ». Ainsi, l'animal devient un outil rhétorique, et on oublie l'importance de l'observation ayant pour fin de forger une réelle connaissance à son propos. Ce style de discours s'intensifiera pendant la Renaissance, un exemple de cet usage se faisant le jour chez Montaigne.

Le Moyen Âge hérite de ce discours faisant de l'animal un exemple pour comprendre les vices et les vertus des hommes et forger un concept de la vie bonne. Ainsi, l'héritage du savoir zoologique forgé par les penseurs grecs dans le Moyen Âge sera le lieu d'une récupération par le clergé, qui utilisera les connaissances acquises sur les animaux pour asseoir le dogme chrétien. L'animal devient l'incarnation des forces du bien ou du mal, représentation s'appuyant sur les comportements de l'animal : le cerf a une connotation symbolique positive parce qu'il recherche les lieux élevés, il est l'emblème du croyant prudent et avisé qui fuit les tentations du monde, il joue donc un rôle protecteur, étant un précieux instrument au service de la médecine ; l'âne, au contraire, a une mauvaise image auprès des clercs à cause de sa saleté ou de sa lubricité, et ne peut donc être considéré comme un animal servant de remède aux maux de l'homme. Le savoir antique à propos de l'animal est utilisé, schématisé, appauvri pour servir les propos du clergé, pour asseoir la religion ; on christianise les pratiques médicales et la croyance en la vertu magique de certains remèdes. La science

¹¹¹ Labarrière Jean-Louis, *op. cit.*, p. 9.

¹¹² Guichet Jean-Luc, *Problématiques animales, op. cit.*, p. 44.

médicale médiévale attribue des vertus à l'animal selon sa nature, qualités qui auront une application thérapeutique : on utilise parfois seulement une partie de l'animal qui constitue une sorte de concentré de la bête, mettant en évidence sa nature principale. Cela montre la conception de l'animal, de sa nature : la hyène est par exemple considérée comme un animal agressif avec sa mâchoire, sa nature reposera sur le fait de mordre, de détruire. La conception médicale du Moyen Âge est donc régie par le principe de similitude : les dents d'un animal seront utilisées pour soigner les problèmes de dentition, ou le foie de loup ou d'âne pour les maladies hépatiques. L'animal incarne une force selon les qualités de son corps ; sa nature dépend de sa forme et de ses mœurs, de son comportement. Ainsi, Jacques Voisenet explique, à propos des remèdes s'appuyant sur des parties du cerf :

Mais si ces remèdes, en particulier contre les morsures de serpents, se sont perpétués au Moyen Âge, c'est parce que le cerf avait, dans le monde chrétien, une connotation symbolique positive. Les Psaumes louent sa course et sa fuite salutaires, sa recherche des lieux élevés, autant de comportements qui en font l'emblème du croyant prudent et avisé qui fuit le monde et ses tentations. Le cerf a donc continué à jouer un rôle éminemment protecteur, comme précieux instrument au service de la médecine des corps et de la médecine des âmes. La démarche curative lie de façon indissociable le plan physique et la sphère spirituelle. C'est parce qu'il y a eu conjonction, d'une part, entre la tradition scientifique antique et certaines croyances folkloriques et, d'autre part, l'imagerie biblique, que le cerf a pu ainsi maintenir sa position dans l'arsenal médical du Haut Moyen Âge. D'autres animaux (porc, bouc, âne...), que Pline évoquait aussi comme des remèdes aux morsures de serpents, n'ont pas eu le même traitement ni la même postérité. Ainsi, il recommandait l'utilisation du foie ou de la cervelle de verrat macérée dans du vin ou du poumon d'âne en fumigation. Mais ces bêtes n'ont pas bonne presse chez les clercs et leur connotation négative à cause de leur saleté ou de leur lubricité ne pouvait les intégrer à la cohorte des animaux prophylactiques. Malgré son humilité, vertu si chère aux clercs du Moyen Âge, et le fait d'avoir été la monture du Christ pour entrer à Jérusalem, l'âne traîne une réputation de luxure¹¹³.

Cette pharmacopée est héritée de l'Antiquité, où une grande partie des médications est constituée de fragments d'origine animale ou encore d'animaux entiers. On croit alors que l'animal peut participer au processus de guérison en portant sur lui le mal de la personne atteinte ; on lui donne aussi une fonction apotropaïque, éloignant les influences maléfiques, protégeant les hommes de la maladie ou des dangers en raison des vertus qu'on lui donnait. L'animal, parce qu'il sait trouver des remèdes qui favorisent sa guérison, sert alors d'exemple. Les Grecs pensaient l'animal comme un être inférieur ou bien un instrument, les penseurs

¹¹³ Voisenet Jacques, « L'animal et la pensée médicale dans les textes du Haut Moyen Âge », *Rursus*, 1/2006, accessible à l'adresse suivante : <http://rursus.revues.org/50>, p. 5-6.

latins l'envisageaient comme une variante, voire un modèle de l'éthique humaine. Cette vision double de l'animal, à la fois utilitaire et morale, est reprise par le christianisme médiéval, les clercs y ajoutant une dimension spirituelle.

La conception chrétienne prolongera la dépréciation de l'animalité au fur et à mesure du déroulement du Moyen Âge. Il faut réprimer tout comportement qui entretiendrait la confusion entre l'être humain et l'animal ; on interdit de « se déguiser en animal, d'imiter le comportement animal, de fêter ou célébrer l'animal et, plus encore, d'entretenir avec lui des relations coupables, depuis l'affection excessive portée à certains individus domestiques jusqu'aux crimes les plus infâmes tels ceux de sorcellerie ou de bestialité¹¹⁴ ». Une tendance de l'époque sera de lier l'animalité aux forces du mal, voire d'en faire un obstacle au salut. Beaucoup d'espèces deviendront des symboles du malin et, symétriquement, le malin sera de plus en plus bestialisé. Dans cette même veine dépréciant l'animalité, survient pendant le Moyen Âge l'apparition des procès contre les animaux. Selon la nature des animaux poursuivis, on suit différentes procédures. Si l'auteur du délit peut être saisi, appréhendé corporellement, il sera traduit devant un tribunal criminel ordinaire, et assigné personnellement. Cela concerne entre autres les porcs, les truies, les bœufs. Au Moyen Âge, les porcs et les truies courent librement dans les rues des villages et dévorent souvent des enfants ; on procède alors contre eux par des voies criminelles. L'animal est incarcéré dans la prison du siège de la justice criminelle où devrait être instruit le procès, puis est mis en accusation. S'il s'agit d'animaux sur lesquels on ne peut pas mettre la main, comme des insectes, des bêtes nuisibles à la terre, ces animaux iront devant le tribunal ecclésiastique. La justice ordinaire ne peut en effet rien faire contre une invasion de mouches, de chenilles ou de limaces, étant impuissante à sévir contre les dévastations causées par ces fléaux ; mais la justice religieuse qui en appelle à la Divinité peut atteindre les coupables par le biais d'une excommunication. L'existence de tels procès porte à croire que les animaux étaient considérés comme des êtres doués d'une certaine responsabilité, capables de saisir la nature de leurs actes, donc : capables d'une certaine forme de moralité.

Les règles qui s'appliquaient pour ces procès civils étaient celles du *droit commun*, et les bêtes étaient jugées comme des hommes : elles étaient tenues responsables de leurs actes, au point que

¹¹⁴ Pastoureau Michel, « L'historien face à l'animal : l'exemple du Moyen Âge », in Jean Birnbaum (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, p. 197.

leurs propriétaires n'étaient pas inquiétés – sauf en cas de dangerosité connue et déjà manifestée. [...]

Ces procès n'ont plus cours et de nos jours les législations occidentales condamnent le maître de la bête délinquante. Ce faisant, elles déniaient chez cette dernière toute présence d'une *anima* et affirment la domination comme un devoir définitivement attaché à la propriété¹¹⁵.

Si les procès contre les animaux semblent doter l'animal d'une responsabilité, d'une conscience morale concernant la nature de ses actes, c'est que l'on considère l'animal comme possédant une âme, du moins une volonté. Dans le traitement injuste que représentent ces procès faits aux animaux, il semble donc qu'on retrouve, paradoxalement, cette conception méliorative de l'animal, conception que l'on retrouvait déjà dans l'Antiquité, par rapport à nos sociétés actuelles qui lui déniaient toute capacité à avoir conscience de ses actes. Le rapport à l'animalité au Moyen Âge est donc double : on ne considère pas simplement l'animal comme un être vicié dont l'homme doit totalement se détacher ; « l'époque manifeste en même temps un très fort intérêt pour l'animal, omniprésent jusqu'à l'obsession, ce qui se marque par la constitution d'une véritable grille de lecture symbolique des espèces (inspirée à la fois de la Bible et d'influences de l'Antiquité tardive), très souvent positive, mettant en relief les figures animales à des fins d'édification des croyants, le pélican par exemple incarnant les vertus parentales de dévouement (sa régurgitation périodique pour nourrir ses petits étant interprétée comme l'offrande sacrificielle de ses propres entrailles), le lion celles du courage, etc. Ainsi, même si sa face sombre est très marquée, l'animal médiéval possède aussi une face éclairée¹¹⁶ ». Michel Pastoureau note ainsi :

Textes et images, bien sûr, mais aussi matériaux archéologiques, rituels et codes sociaux, sceaux et armoiries, toponymie et anthroponymie, folklore, proverbes, chansons, jurons : quel que soit le terrain documentaire sur lequel il s'aventure, l'historien médiéviste ne peut pas ne pas rencontrer l'animal. Il semble bien qu'en Occident, aucune autre époque ne l'ait aussi fréquemment et intensivement pensé, raconté et mis en scène.

[...] il faut souligner aussi combien la culture médiévale chrétienne est curieuse de l'animal et comment s'expriment à son sujet deux courants de pensée et de sensibilité apparemment contradictoires. D'une part il lui faut opposer le plus nettement possible l'homme qui a été créé à l'image de Dieu, et la créature animale, soumise et imparfaite, sinon impure. Mais de l'autre il existe chez quelques auteurs chrétiens le sentiment, plus ou moins diffus, d'une véritable communauté des êtres vivants et d'une parenté – pas seulement biologique – entre l'homme et l'animal¹¹⁷.

¹¹⁵ Réal Jean, *Bêtes et juges*, Paris, Éditions Buchet/Chastel, 2006, p. 101 et 145.

¹¹⁶ Guichet Jean-Luc, *Problématiques animales*, *op. cit.*, p. 84-85.

¹¹⁷ Pastoureau Michel, « L'historien face à l'animal », *op. cit.*, p. 196.

L'animalité représente une forme d'altérité qui apparaît comme une menace potentielle, comme une dégradation toujours possible pour le chrétien ; la menace est une tentation des sens. « La méfiance vis-à-vis de la bête est donc méfiance envers soi¹¹⁸ ». L'animalité, dans la représentation chrétienne, concentre en son sein ce qui était redouté, comme on a pu le voir déjà chez Platon, l'animalité représentant une dégradation de l'âme humaine. Après la chute du jardin d'Éden où les animaux sont soumis à une certaine conformité (il y a des règles que chaque individu doit respecter), les besoins et désirs se trouvant soumis au jugement et à la volonté, chacun obéissant, l'animal devient l'incarnation du renversement de l'ordre divin de la nature. « Ainsi, ce qui s'extériorise dans le rapport à l'animal, c'est finalement la force de la contradiction interne travaillant intérieurement l'homme chrétien, le contraste tragique entre d'une part l'*imago dei* dont il est empreint, qui le distingue et l'élève en lui traçant la route de son salut, et d'autre part la puissance redoutée du corporel/pulsionnel qui l'habite obsessionnellement et entrave sa spiritualisation. Entre une humanité animalisée alors qu'elle se veut spirituelle et une animalité tout ensemble trop humanisée et diabolisée, la conception chrétienne telle qu'elle se développe au Moyen Âge ne cesse à la fois de repousser et de s'unir étroitement à la figure animale, comme avec un miroir de soi refusé mais fascinant¹¹⁹ ».

Le Moyen Âge christianise l'animal, lui faisant incarner des forces positives ou obscures, attachant à sa nature, selon son espèce, une représentation positive ou négative, lui prêtant des pouvoirs médicaux. L'animal est encore considéré comme un intermédiaire divin, sauvant ou punissant les hommes selon leurs comportements et est donc relégué au rang d'utilitaire, sa vie étant tournée vers la satisfaction des intérêts humains, significative seulement pour l'homme. Mais, dans un même mouvement, le Moyen Âge est captivé par l'animal, allant jusqu'à lui reconnaître une certaine responsabilité. Si l'animal peut représenter le vice comme la vertu, c'est peut-être qu'il est encore pour l'homme une image de sa propre relation à ses passions : l'homme doit s'élever, se tourner vers ce qu'il y a de plus humain en lui, pour se défaire de son animalité.

¹¹⁸ Guichet Jean-Luc, *Problématiques animales*, op. cit., p. 85.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 86.

LE TOURNANT DE L'ÉPOQUE MODERNE : L'ANIMAL CONÇU COMME OBJET D'ÉTUDE SCIENTIFIQUE

L'ANIMAL, OUTIL RHÉTORIQUE DE LA CRITIQUE DE L'ANTHROPOCENTRISME CHEZ MONTAIGNE

Michel de Montaigne renouvelle les réflexions sur l'animal pendant le XVI^{ème} siècle. Celles-ci portent essentiellement sur notre relation à l'animal et sur le préjugé anthropocentriste, qui nous amène à considérer toutes choses en fonction de notre propre vision du monde. Pour Montaigne, l'animal ne peut pas être considéré comme un être inférieur à l'homme. Comme le note Pierre Caye au sujet de la manière dont Montaigne conçoit l'animalité, « l'animal en général n'existe pas ; il n'y a que des animalités propres à chaque espèce qui peuvent certes se répondre fonctionnellement les unes aux autres par des analogies de proportionnalité, mais qui, en tous cas, ne renvoient jamais à une constitution ou à une physiologie commune à l'ensemble du règne animal. Et c'est bien parce qu'il n'y a pas de physiologie commune qu'on ne saurait y dresser une hiérarchie. Aussi n'existe-t-il pas pour Montaigne de hiérarchie naturelle entre les hommes et les animaux, et surtout pas une hiérarchie fondée sur la différence rationnelle¹²⁰ ». « Il y a souvent plus de distance de tel homme à tel homme que de l'homme à l'animal. L'animal est à la fois le même et l'étranger de l'homme. Il semble doté des mêmes qualités, des mêmes raisons, des mêmes passions, mais elles prennent un tout autre sens [...]»¹²¹ ». Là où Aristote voyait en l'animal un état primitif de développement humain dont les capacités semblaient être tout au plus des *analogia* des capacités humaines, Montaigne soutient que la supériorité de l'homme n'est pas évidente : les animaux possèdent de manière innée ce que nous avons besoin d'acquérir par le biais d'un apprentissage. Ce fait dénote d'une forme de supériorité sur nous. S'il existe plus de différence de tel homme à tel homme que de tel animal à tel homme selon Montaigne,

¹²⁰ Gontier Thierry, « Intelligence et vertus animales : Montaigne lecteur de la zoologie antique », *Rursus*, n°2, 2007, p. 5 : « L'animal représente ainsi un double défi à notre raison. Pris comme un objet d'interprétation, il représente ce sur quoi butte notre dogmatisme herméneutique ; pris comme un sujet d'interprétation aussi qualifié que nous, il représente ce sur quoi butte notre prétention à dominer le monde et à constituer la mesure exclusive de l'être. [...] Ainsi, à travers l'éloge des animaux, la prétention à la connaissance est attaquée tant du côté de l'objet (rien ne peut être connu) que du sujet (l'homme n'est pas habilité à connaître l'essence des choses) ».

¹²¹ Caye Pierre, « "Certes nous avons étrangement surpayé ce beau discours..." : l'animalité de l'homme et la question de la métaphysique », in Thierry Gontier (dir.), *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l'âge classique*, Paris, Éditions Peeters, coll. « Bibliothèque Philosophique de Louvain », 2005, p. 102.

c'est parce qu'il « accroît la distance entre les hommes pour diminuer et en quelque sorte supprimer la distance entre les hommes et les bêtes. L'homme ne se cherche plus dans l'approche du divin, il se reconnaît et s'éprouve dans la proximité avec l'animal¹²² ». Ce procédé permet à Montaigne de défaire l'idée de la supériorité de l'espèce humaine sur le reste du règne animal. Dans les *Essais*, il propose ainsi, par le biais de son « Apologie à Raymond Sebond », une description peu flatteuse de l'homme, présenté comme un être présomptueux, calamiteux et fragile : nous sommes des êtres orgueilleux, nous aimons nous sentir supérieurs aux autres espèces.

La vanité de notre présomption fait que nous aimons mieux devoir à nos forces qu'à sa libéralité notre suffisance ; et enrichissons les autres animaux des biens naturels, et les leur renonçons, pour nous honorer et ennoblir des biens acquis ; par une humeur bien simple, ce me semble, car je priserais bien autant des grâces toutes miennes et naïves que celles que j'aurais été mendier et quêter de l'apprentissage. Il n'est pas en notre puissance d'acquérir une plus belle recommandation que d'être favorisé de Dieu et de nature¹²³.

Montaigne reprend une argumentation similaire à celle présentée par Protagoras dans le « Mythe de Prométhée » pour soutenir une autre thèse : pour Protagoras, l'absence de nature chez l'homme est l'occasion de montrer que la vertu est quelque chose qui est enseignée ; pour Montaigne, cette absence de nature, ce besoin d'apprentissage montre d'une certaine manière que Dieu s'intéresse plus aux autres animaux qu'à l'homme, le défavorisant vis-à-vis de ceux-ci. De la même manière, on ne peut pas considérer que la science et la connaissance soient des biens proprement humains : les animaux étant capables de trouver des remèdes à leurs maux, par l'instruction de la nature, et de raisonner, de faire preuve d'abstraction, ils sont capables de forger une science et d'acquérir des savoirs. Nous attribuons aux animaux des biens innés et nous pensons que le fait que nous ayons besoin d'acquérir par un apprentissage nos propres biens nous donne une supériorité sur eux. Montaigne rejette une telle idée, et reprend par ailleurs les observations d'Aristote pour montrer qu'on ne peut s'accaparer la science et la connaissance, puisque les animaux sont capables, par l'instruction de la nature, de trouver des remèdes à leurs maux. Montaigne donne donc à la prudence animale, à l'estimative une force plus grande qu'à la culture propre à l'homme. De plus, les animaux sont capables de raisonnement, d'abstraction. Montaigne s'appuie sur un exemple avancé par Chrysippe, dans lequel un chien, face à un carrefour à

¹²² Manent Pierre, *Montaigne. La vie sans loi*, Paris, Éditions Flammarion, 2014, p. 324.

¹²³ Montaigne, *Essais II*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio classique », 1965, p. 165-166.

trois chemins, doit retrouver son maître ; après avoir essayé un chemin après l'autre, et avoir observé l'absence de son maître en ceux-ci, il poursuit le dernier¹²⁴. Chrysippe est donc obligé de remarquer qu'un raisonnement, un discours prend place dans l'esprit du chien :

« J'ai suivi jusques à ce carrefour mon maître à la trace ; il faut nécessairement qu'il passe par l'un de ces trois chemins ; ce n'est ni par celui-ci, ni par celui-là ; il faut donc infailliblement qu'il passe par cet autre » ; et que, s'assurant par cette conclusion et discours, il ne se sert plus de son sentiment au troisième chemin, ni ne le sonde plus, ains s'y laisse emporter par la force de la raison. Ce trait purement dialecticien et cet usage de propositions divisées et conjointes, et de la suffisante énumération des parties, vaut-il pas autant que le chien le sache de soi que de Trébizonde¹²⁵.

Si le chien ne possédait pas cette capacité à raisonner, il ne déduirait pas du fait que son maître n'est pas sur les deux autres chemins qu'il est sur le dernier. Montaigne donne aux animaux l'âme pensante, la raison, puisqu'ils sont capables d'abstraction. Montaigne poursuit en montrant par ailleurs que nous sommes les seuls animaux dont le défaut de corps et de comportements oblige à des mœurs, pour permettent la vie en communauté. Nous devons nous dérober à notre apparence première et à nos actions naturelles par l'habillement et l'apprentissage des bonnes manières pour rendre notre société agréable à autrui. Sans cela, nous n'arriverions pas à vivre ensemble. Nous sommes capables des pires défauts de l'âme. Il y a en l'homme un potentiel de violence qui, en se réalisant, donne naissance aux pires fléaux. L'homme doit donc contrôler ses passions pour ne pas devenir mauvais et faire du tort à ses prochains, il doit se dérober à sa nature première pour être un bon citoyen, pour être capable de suivre les règles nécessaires à la perpétuation de la société. Chez Aristote, l'homme était un être qui se distinguait parce qu'il était *politikon*, parce qu'il recherchait l'association, ce qui montrait son appartenance à un ordre supérieur par rapport à l'animal ; ici, l'association entre les hommes ne peut se faire que parce que l'homme nie sa nature première, qui n'est pas réellement propice à de bonnes relations.

Mais, pour revenir à mon propos, nous avons pour notre part, l'inconstance, l'irrésolution, l'incertitude, le deuil, la superstition, la sollicitude des choses à venir, voire, après notre vie, l'ambition, l'avarice, la jalousie, l'envie, les appétits dérégés, forcenés et indomptables, la guerre, le mensonge, la déloyauté, la détraction et la curiosité. Certes, nous avons étrangement surpayé ce beau discours de quoi nous nous glorifions, et cette capacité de juger et connaître, si nous l'avons achetée au prix de ce nombre infini de passions auxquelles nous sommes incessamment en prise. S'il ne nous plaît de faire encore valoir, comme fait bien Socrate, cette notable prérogative

¹²⁴ L'exemple du chien développé par Chrysippe a été cité précédemment. Voir *supra*, p. 65-66.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 169-170.

sur les autres animaux, que, où nature leur a prescrit certaines saisons et limites à la volupté vénérienne, elle nous en a lâché la bride à toutes heures et occasions¹²⁶.

L'humanité – comme l'animalité – apparaît ici comme une « modalité d'être à soi-même, une *oikéiôsis*¹²⁷ ». Cependant, à la différence de l'humanité, la manière d'être animale fournit un modèle de moralité. Montaigne explique ce qui fait le propre de l'homme : un certain nombre de passions que nous avons du mal à contrôler, le discours et la capacité de juger et connaître. L'homme est loin d'être un être vertueux. Il recherche son bien-être à lui et, se comparant aux autres, développe une certaine jalousie lorsqu'il voit que ces autres hommes possèdent plus de biens, ou de meilleurs biens que lui. Ne pouvant laisser s'exprimer leurs passions en société, les hommes développent certains maux. Les animaux, au contraire, lorsqu'ils peuvent exprimer leurs passions, ne développent pas de mauvais sentiments ; ne s'intéressant pas à la notion de possession et ne cherchant ni la gloire de la reconnaissance par les autres, ni l'assouvissement de désirs multiples, ils ne sont pas inquiétés par la jalousie ou l'envie.

Pour Thierry Gontier, le but de Montaigne est de montrer que la hiérarchie traditionnelle plaçant l'homme au-dessus des animaux peut et doit être remise en question. L'homme ne possède pas un caractère exclusif qui le situerait comme un être d'une plus grande valeur. Montaigne utilise deux registres différents de discours qu'il entremêle tout au long de son *Apologie*. Le premier discours a pour but de « réfuter le *caractère essentiel* des différences entre l'homme et l'animal, et s'attache à montrer que ces différences sont tellement minimes qu'elles ne sauraient fonder une distinction essentielle¹²⁸ » ; chaque avantage donné à l'homme apparaît alors comme quelque chose de commun aux animaux et aux hommes (le chien est capable de raisonnement). Montaigne substitue, à la vision verticale de l'échelle des êtres, une « comparaison qui place les hommes et les bêtes côte à côte, dans

¹²⁶ *Ibid.*, p. 199-200.

¹²⁷ Gontier Thierry, « Intelligence et vertus animales », *op. cit.*, p. 11. Voir aussi p. 13 : « Nous nous trouvons en réalité en face de deux figures morales de l'animalité. La première désigne un attachement naturel et immédiat à soi-même et à autrui – elle ne constitue pour l'homme qu'un modèle inaccessible et même négatif et a un rôle moral essentiellement parénétique. La seconde consiste dans un attachement à soi et aux autres reconstruit sur la base de la raison à l'intérieur même de l'immanence de l'homme : cette animalité est construite, elle est d'une certaine façon fictive, elle est pleinement anthropomorphique (même si cet anthropomorphisme ne vise plus la moindre domination herméneutique sur le monde). C'est à ce prix que l'animalité devient un modèle positif pour l'homme ».

¹²⁸ Gontier Thierry, *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux, Montaigne et Descartes*, Paris, Éditions Vrin, coll. « Philologie et Mercure », 1998, p. 50.

une relation horizontale. Il refuse à l'homme toute relation privilégiée à la vérité¹²⁹ ». Pour Thierry Gontier, cette approche indifférencie les genres ; il n'y a plus l'homme, distinct absolument de l'animal. Le second discours « vise à réfuter l'adversaire par une réduction à l'absurde, en montrant que chaque *avantage* attribué à l'homme (on concède donc ici ces avantages – ou pseudo-avantages) est en réalité une *faiblesse*¹³⁰ » ; les animaux sont pourvus de forces par la nature lorsque les hommes doivent les conquérir. Montaigne semble ainsi se contredire, puisqu'il montre à la fois que les animaux sont semblables aux hommes et différents d'eux ; il est donc important de séparer ces deux plans d'argumentation : « soit les animaux sont intelligents, et alors disparaît le seul caractère essentiel qui nous permettrait de fonder notre différence vis-à-vis d'eux ; soit ils ne sont pas intelligents, mais c'est alors que l'intelligence représente un inconvénient – et non un avantage – pour l'homme. Ces deux discours pris ensemble opèrent une destruction réglée de l'échelle hiérarchique traditionnelle des êtres : d'une part, le *critérium* de l'échelle est mis hors circuit comme inapte à définir une différence d'essence ; d'autre part, l'échelle des facultés est réduite à une simple *échelle de commodité*, qui hiérarchise chaque caractère selon les avantages qu'elle procure à celui qui le possède. Selon cette échelle de commodité, il n'y a plus qu'une différence de degré, soit *du plus au moins*, entre l'homme et l'animal. Or, d'une part, la variation quantitative n'est pas suffisante, en termes scolastiques, pour constituer une différence d'essence ; d'autre part, cette différence n'est qu'illusoirement en faveur de l'homme, et réellement (selon la commodité) en faveur de l'animal¹³¹ ». Il est donc impossible de définir l'homme, puisqu'on ne sait pas distinguer ce qui constitue l'essence de l'homme et son accident, ce qu'il obtient par la contingence des événements, ce qui participe à l'individu et non à l'espèce. Il faut écarter de notre champ de connaissance et d'action ce qui n'est pas à notre portée : on ne peut pas établir une connaissance de l'être parce qu'on n'a aucune communication avec lui ; l'être contient à la fois l'univers, la prétendue échelle des êtres qui s'y trouve, Dieu et l'homme lui-même. Le scepticisme de Montaigne nous oblige à faire l'épreuve d'une forme d'humilité, tout en court-circuitant la possibilité d'une ontologie¹³². Montaigne appuie ainsi l'idée d'une faible distance entre le meilleur des animaux et le commun des hommes. Il veut dépouiller l'homme des avantages dont il se pare orgueilleusement pour se rapprocher de Dieu. Chaque

¹²⁹ Boudou Bénédicte, *Montaigne et les animaux*, Clamecy, Éditions Léo Scheer, 2016, p. 106.

¹³⁰ Gontier Thierry, *De l'homme à l'animal*, op. cit., p. 50.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Gontier Thierry, *La question de l'animal*, op. cit., p. 32.

animal peut se juger le maître de la nature ; ainsi, « la nature contient autant de *centres*, autant d'*échelles* et autant de *sommets* qu'il y a d'individus, chacun pouvant également prétendre fournir le sens de la totalité¹³³ ».

Quant à l'usage d'exemples pouvant parfois surprendre chez le penseur, Élisabeth de Fontenay se questionne : « Comment comprendre alors que cette critique dévastatrice s'accompagne d'une si grande crédulité quant aux *exempla* – ces récits le plus souvent fabuleux, ayant cours depuis l'Antiquité, des performances animales ? Cette naïveté est une feinte qui parachève le stratagème sceptique : opposer des histoires de bêtes à dormir debout et auxquelles on a envie de croire [...] à de longues chaînes de raisonnement et, sur un mode cynique, ridiculiser l'adversaire¹³⁴ ». Ces exemples permettent de comprendre que, s'il existe des ressemblances entre les hommes et les animaux, ils ne sont pas pour autant identiques. Montaigne admet une hiérarchie entre les hommes et le reste du règne animal, se faisant ainsi le partisan d'une forme de gradualisme, l'animal étant défini comme un être vivant et sensible. Cela « explique son idée féconde seulement d'une solidarité des êtres, puisqu'il existe une chaîne de besoins et de devoirs réciproques de l'homme aux bêtes et aux plantes, mais encore d'un devoir absolu de bienveillance à leur égard¹³⁵ ». Les êtres humains ont donc des devoirs envers leur prochain, et des obligations envers les animaux : « Nous devons la justice aux hommes, et la grâce et la bénignité aux autres créatures, qui en peuvent être capables. Il y a quelque commerce entre elles et nous, et quelque obligation mutuelle¹³⁶ ».

La thèse de Montaigne est intéressante parce qu'elle reprend des arguments existants dans l'Antiquité pour les détourner de leur but initial et démontrer des thèses opposées à celles défendues originellement par les auteurs. L'homme n'est pas, pour Montaigne, un être dont la supériorité sur les autres animaux serait évidente. Bien au contraire, s'il possède réellement des qualités qui le distinguent des animaux non humains, celles-ci sont liées à des maux qui font de l'homme un être ambivalent. Ainsi, pour Thierry Gontier, « il est clair que la question de la nature des animaux est traditionnellement liée depuis l'Antiquité à celle de l'anthropocentrisme. C'est encore le cas, par exemple, chez Montaigne, dont l'apologie des animaux est construite comme un correctif à l'orgueil humain. L'homme se trouve rabaissé à

¹³³ Gontier Thierry, *De l'homme à l'animal*, op. cit., p. 66.

¹³⁴ Fontenay de Élisabeth, op. cit., p. 350.

¹³⁵ Boudou Bénédicte, op. cit., p. 121-122.

¹³⁶ Montaigne, *Essais II*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio classique », 2009, p. 158.

la fois sur le plan ontologique, voyant contestée sa place au sommet de l'échelle des êtres, et sur le plan épistémologique, voyant contestée sa position d'interprète universel des autres êtres que lui-même¹³⁷ ». Montaigne se fait l'héritier de l'Antiquité tardive qui, comme nous avons pu le voir, se servait de l'animal comme d'un outil rhétorique pour montrer une thèse à propos de la nature humaine. Aussi, le discours que propose Montaigne sur l'animal n'a pas pour but premier de réhabiliter ses capacités ; son but est de montrer que l'homme n'est pas l'être qu'il prétend être. L'animal apparaît ici comme une ressource méthodologique, ce qui sera prégnant aussi chez Descartes.

L'ANIMAL-MACHINE CARTÉSIEN : LA CONCEPTION MÉCANIQUE DU VIVANT ET SES ENJEUX

La démarche cartésienne est fondatrice de la pensée scientifique. Descartes souhaite observer le réel, en se séparant des présupposés métaphysiques et théologiques. Il se détache de la pensée médiévale, qui répand l'idée selon laquelle la nature et les bêtes contiendraient des forces mystérieuses et occultes, les animaux étant vecteurs de la puissance divine ou infernale. Il rompt aussi avec l'idée d'une âme insaisissable ou d'une âme qui migrerait d'un corps à l'autre. Descartes instaure une séparation entre l'âme et le corps, pour pouvoir atteindre la vérité scientifique et séparer la science, la théologie et la philosophie. Il souhaite construire une démarche objective, qui se distingue des idées confuses et transcendantes. L'animal est ramené à son fonctionnement physique et biologique. Descartes développe une théorie mécaniste de l'animal : celle des animaux-machines. L'homme est lui-même une machine, mais le corps de l'homme est incarné par une âme, absente de l'animal. C'est ce que Descartes montre dans la « Lettre du 23 novembre 1646 au marquis de Newcastle ». Le langage est la preuve que l'on possède la faculté de penser, elle se rattache à la *res cogitans*, à la possession de l'âme ; l'absence de langage chez l'animal prouve de la même manière l'inexistence de cette âme en lui.

Enfin, il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui

¹³⁷ Gontier Thierry, « Descartes et les animaux-machines : une réhabilitation ? », in Jean-Luc Guichet (dir.), *De l'animal-machine à l'âme des machines, Querelles biomécaniques de l'âme (XVII^e-XXI^e siècle)*, Paris, Éditions Publications de la Sorbonne, 2010, p. 28.

une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion¹³⁸.

Pour Descartes, tout être sensible peut se rapporter à une machinerie. Ce qui distingue l'animal de l'homme est alors le langage, défini par trois aspects : tout langage dépend d'un ensemble de signes par lesquels on transmet la pensée ; ces signes portent sur un sujet, ils sont à propos de quelque chose ; et enfin, ils ne peuvent se rapporter à aucune passion, s'ils doivent être la transmission d'une réflexion. En effet, une passion, par exemple un désir, n'est pas l'œuvre d'un choix libre mais quelque chose que l'on reçoit de l'extérieur ; la pensée est produite en se détachant de nos affections. L'animal, parce qu'il ne parle pas, montre qu'il ne pense pas¹³⁹.

Je dis les paroles ou autres signes, parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix ; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison ; et j'ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, et semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux ; car si on apprend à une pie à dire bonjour à sa maîtresse, lorsqu'elle la voit arriver, ce ne peut être qu'en faisant que la prolotion de cette parole devienne le mouvement de quelqu'une de ses passions ; à savoir, ce sera un mouvement de l'espérance qu'elle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de lui donner quelque friandise, lorsqu'elle l'a dit ; et ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes, ne sont que des mouvements de leur crainte, de leur espérance, ou de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée. [...] Et on ne peut dire qu'elles parlent entre elles, mais que nous ne les entendons pas ; car, comme les chiens et quelques autres animaux nous expriment leurs passions, ils nous exprimeraient aussi bien leurs pensées, s'ils en avaient¹⁴⁰.

¹³⁸ Descartes René, « [Egmond-Binnen, 23 novembre 1646] », in Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner (dir.), *Correspondance, Volume 2, Œuvres complètes VIII*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Tel », 2013, p. 452.

¹³⁹ Pour une réflexion avancée sur le statut des passions dans la pensée cartésienne, voir l'article de Talon-Hugon Carole, « L'homme, l'animal et les passions : le double renversement cartésien », in Thierry Gontier (dir.), *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l'âge classique*, Paris, Éditions Peeters, coll. « Bibliothèque Philosophique de Louvain », 2005, pp. 181-193. L'auteure y étudie le paradoxe entre le fait que les passions, au sens strict, soient proprement humaines, et le fait que ce par quoi l'homme se distingue de l'animal soit aussi ce par quoi l'animalité s'affirme en l'homme. Voir p. 181 : « Descartes humanise les passions mais animalise l'homme par le biais de ces passions humanisées. L'homme et l'animal partageaient les passions parce qu'ils partageaient l'âme sensitive. Elles sont pour Descartes le propre de l'homme, mais ce proprement humain est là pour l'animal en nous ». Elle explique ainsi, p. 193, que « le principal effet des passions en l'homme est d'intéresser de force son âme à ce qui, par nature, devrait lui être indifférent : la survie et le bien-être de l'animal en nous ». Puis elle conclut : « Descartes accomplit une double révolution : il humanise les passions et il met ces passions au service de l'animal en l'homme. Seul l'homme éprouve des passions, mais c'est pour mieux conserver ce qui est périssable en lui : le corps. Les mécanismes physiologiques complexes que décrit le *Traité des passions* ont été institués par la nature pour pallier le défaut de raison chez l'animal, et pour pallier l'excès de raison chez l'homme. L'homme peut éprouver des passions parce qu'il a une âme et doit les éprouver parce qu'il a un corps et qu'il faut conserver l'animal en lui ».

¹⁴⁰ Descartes René, « [Egmond-Binnen, 23 novembre 1646] », *op. cit.*, p. 452-453.

Les trois critères que Descartes énonce lui permettent de soustraire du cadre du langage toutes paroles que certaines espèces d'animaux peuvent proférer, comme le perroquet, qui possède la capacité d'imiter des sons ou des paroles, et la pie. Cette parole n'est pas la preuve qu'il existe en eux une pensée, parce qu'il leur manque deux choses qui prennent place dans la parole humaine : le fait d'être à propos et de ne pas être lié aux passions. La pie qui parle n'a pas l'intelligence des mots qu'elle dit, elle ne sait pas ce qu'ils symbolisent, ce dont ils sont le concept ; elle a en elle le souvenir du plaisir associé à cette parole. Son apprentissage est un conditionnement ; on associe un stimulus à une réaction automatique, involontaire. À force de récompenser la pie lorsqu'elle dit un mot, elle associe le fait de dire le mot à la récompense. Sa parole est donc déterminée par une passion, une affection. Si un animal s'exprimait indépendamment de ce qui l'affecte, il donnerait la preuve qu'il possède la pensée. Cependant, contre ce dualisme apparent, on peut opposer à Descartes que le fait d'attribuer aux animaux des passions – telles que le sentiment de colère, d'espérance, de joie – contribue à leur attribuer une conscience. La pie ressent l'espérance de la récompense, ce qui n'implique pas qu'elle soit pleinement consciente de cet état, c'est-à-dire qu'elle en déduise qu'elle est un sujet à part entière, support de cette espérance¹⁴¹. « *Feelings, in other words, are an inexplicable result of the animal side of our nature, our mysterious intermingling with res extensa. If this is what Descartes says about human feelings, it is not surprising that he never got animal feelings properly sorted out. Strict dualism makes nonsense of Descartes' common-sense attribution of feelings like hunger to the animals ; but then Descartes is unable to extract from dualism any clear account of the awkwardly undeniable*

¹⁴¹ Cottingham John, « "A Brute to the Brutes ?" : Descartes' Treatment of Animals », *Philosophy*, n°53, 1978, p. 558 : « *But we have seen that Descartes, dualist or no, undoubtedly and explicitly attributes such feelings as anger, hope and joy to animals. I think the only explanation of this is that Descartes, either inadvertently or wilfully, failed to eradicate a certain fuzziness from his thinking about consciousness and self-consciousness. To say that X is in pain (angry, joyful) is certainly to attribute a conscious state to X ; but this need not amount to the full-blooded reflective awareness of pain that is involved in the term cogitatio. To be dogmatic for a moment, I should certainly say that cats feel pain, but not that they have the kind of full mental awareness of pain that is needed for it to count as a cogitatio (i.e. the sort needed to support the premise of a cogito-type argument 'patior ergo sum'—'I am in pain therefore I am'). Descartes is certainly committed to [the thesis] that animals do not have self-consciousness ; but when as a result he consigns animals to the realm of res extensa, he simply does not seem to bother that terms like pain, anger, etc., which he uses of animals, clearly imply some degree of conscious (though perhaps not 'self-conscious') awareness* ». À ce propos, Janice Thomas ajoute que Descartes utilise rarement le terme « conscience » dans ses écrits, mais surtout à propos de la distinction entre les êtres humains et les animaux. De plus, il ne nie pas, explicitement, que les animaux puissent être doués de conscience. « *Furthermore, that he never uses the term 'consciousness' in relevant discussions does seem, to say the least, odd if the position he is supposedly hoping to establish is that the main difference between us and non-human animals is that we possess, while they wholly lack, whatever is rightly designated by that term* ». Thomas Janice, « Does Descartes Deny Consciousness to Animals ? », *Ratio*, n°19, 2006, p. 337.

*experience of human hunger. At the end of the day, Descartes may not have been completely consistent, but at least he was not altogether beastly to the beasts*¹⁴² ».

Au sein de la pensée dualiste cartésienne, tout être vivant est entendu comme une machine. Cela n'empêche pourtant pas Descartes de distinguer, dans la « Lettre à ***, mars 1638 », la machine humaine de la machine animale :

Il est certain que la ressemblance qui est entre la plupart des actions des bêtes et les nôtres, nous a donné, dès le commencement de notre vie, tant d'occasions de juger qu'elles agissent par un principe intérieur semblable à celui qui est en nous, c'est-à-dire par le moyen d'une âme qui a des sentiments et des passions comme les nôtres, que nous sommes tous naturellement préoccupés de cette opinion. [...] Et pour savoir ce que l'on doit croire de celle-ci, on doit, ce me semble, considérer quel jugement en ferait un homme, qui aurait été nourri toute sa vie en quelque lieu où il n'aurait jamais vu aucuns autres animaux que des hommes, et où, s'étant fort adonné à l'étude des mécaniques, il aurait fabriqué ou aidé à fabriquer plusieurs automates, dont les uns auraient la figure d'un homme, les autres d'un cheval, les autres d'un chien, les autres d'un oiseau, etc., et qui marchaient, qui mangeaient et qui respiraient, bref qui imitaient, autant qu'il était possible, toutes les autres actions des animaux dont ils avaient la ressemblance, sans omettre même les signes dont nous usons pour témoigner nos passions, comme de crier lorsqu'on les frappait, de fuir lorsqu'on faisait quelque grand bruit autour d'eux, etc., en sorte que souvent il se serait trouvé empêché à discerner, entre des vrais hommes, ceux qui n'en avaient que la figure ; et à qui l'expérience aurait appris qu'il n'y a, pour les reconnaître, que les deux moyens que j'ai expliqués en la page 57 de ma *Méthode* : dont l'un est que jamais, si ce n'est par hasard, ces automates ne répondent, ni de paroles, ni même par signes, à propos de ce dont on les interroge ; et l'autre que, bien que souvent les mouvements qu'ils font, soient plus réguliers et plus certains que ceux des hommes les plus sages, ils manquent néanmoins en plusieurs choses, qu'ils devraient faire pour nous imiter, plus que ne feraient les plus insensés¹⁴³.

Un homme qui aurait été confronté toute sa vie à des automates humanoïdes ne pourrait les distinguer des êtres qu'ils imitent que par le biais du langage et du caractère réfléchi et délibéré des actions humaines. Un automate ne peut pas répondre à ce qu'on lui dit, et s'il semble le faire, cela n'est dû qu'à une heureuse circonstance ; de plus, l'action de l'automate est déterminée par un ensemble de mécanismes physiques, de la même manière que l'animal poursuit ses passions aveuglément et non en faisant usage de discernement ou de volonté. On retrouve la distinction entre l'automate humanoïde et l'homme entre l'homme et l'animal. Si les animaux étaient capables eux aussi d'un raisonnement, ils devraient comprendre notre langage et nous répondre. L'action de l'automate, parce qu'elle est

¹⁴² *Ibid.*, p. 559.

¹⁴³ Descartes René, « Lettre à ***, mars 1638 », in André Bridoux (dir.), *Œuvres et Lettres*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1953, p. 1004-1005.

programmée, rencontre une limite. Lorsqu'on observe la nature, on prend conscience que l'industrie humaine est inférieure à celle qui est à l'œuvre en elle. Aussi, si Dieu ou la nature devait produire des automates tels que ceux produits par l'homme, ils seraient bien mieux organisés, et d'une perfection plus grande. Cet état de fait, associé à l'observation des animaux dans la nature, produit dans l'homme le jugement suivant :

Or il n'y a point de doute que cet homme, voyant les animaux qui sont parmi nous, et remarquant en leurs actions les deux mêmes choses qui les rendent différentes des nôtres, qu'il aurait accoutumé de remarquer dans ses automates, ne jugerait pas qu'il y eût en eux aucun vrai sentiment, ni aucune vraie passion, comme en nous, mais seulement que ce seraient des automates, qui, étant composés par la nature, seraient incomparablement plus accomplis qu'aucun de ceux qu'il aurait faits lui-même auparavant¹⁴⁴.

Pour Descartes, puisque l'homme est capable de construire des automates qui ressemblent à des êtres vivants, la nature peut en produire de plus grands, de telle sorte que l'on peut concevoir que les animaux sont des machines extraordinairement perfectionnées. Mais cette conception est une histoire, une fable : la théorie de l'animal-machine est une démarche méthodologique et non une doctrine. Descartes cherche à épurer la nature de son trop plein d'âme, l'âme étant omniprésente dans les théories qui le précèdent, notamment chez Platon et Aristote. Il n'existe pas dans la machine animale la communauté de sens et la complicité qu'il existe entre l'homme et l'animal. La réduction du corps de l'animal à un principe mécaniste a une explication, Descartes souhaitant distinguer l'homme et l'animal en séparant l'âme du corps : l'homme possède une nature spirituelle, il est libre ; l'animal est une nature matérielle, automatique. Le penseur en finit ainsi avec la *scala naturae* aristotélicienne où les distinctions entre les différents règnes des vivants n'est pas nette. L'animal est une création de dieu et la machine, une création de l'homme ; elle est donc inférieure à l'animal. Aussi, pour Élisabeth de Fontenay,

L'automate représente un modèle qui facilite la distinction entre l'âme et le corps, entre l'homme (union de l'âme et du corps) et l'animal (seulement corps), pourvu qu'on le pose comme moyen terme, ou plutôt comme terme extérieur qui constituera le détour et le délai nécessaires à la pédagogie d'une thèse contrariant des habitudes invétérées. Le fonctionnement de l'automate sera alors comparé à celui de l'animal, puis, l'homologie établie entre eux par une expérience imaginaire, une radicale distinction pourra s'opérer entre la naturelle spirituelle et libre de l'homme, et la nature matérielle, corporelle, automate, de l'animal.

¹⁴⁴ *Ibid.*

Cependant, cette homologie appelle une première réserve : les animaux sont des automates infiniment subtils parce que construits par Dieu, alors que les machines automates produites par l'homme sont simples, élémentaires. [...] Cette infinie différence de degré, si l'on ose dire, entre l'œuvre de Dieu et celle de sa créature – même si cette dernière fut faite à son image et à sa ressemblance – constitue une restriction considérable dont les cartésiens et les anticartésiens n'ont pas suffisamment tenu compte. Il y a dans l'emploi de ce modèle quelque chose de modéré, de prudent, d'inquiet même, et qui interdit le dogmatisme¹⁴⁵.

Le modèle de l'automate doit donc être considéré avec recul. Tout au plus est-il utilisé dans le but de montrer que l'on ne doit pas projeter sur l'animal un principe semblable au nôtre, comme une âme qui éprouverait sentiment et passion. La ressemblance entre l'animal et l'homme est une illusion, une création imaginaire dont il faut se détacher. On ne doit pas plus confondre la sensation et la pensée, le mouvement humain et le mouvement mécanique de l'animal ; là où il n'y a pas de conscience réflexive, il n'y a qu'automatisme. L'homme est une machine mais elle n'est pas programmée de la même manière que celle des animaux. L'animal vit dans la pure sensation, il n'a pas de conscience, il n'a pas d'âme ; alors l'action mise en œuvre sur l'animal est un acte amoral. Ce que la doctrine soutenue par Descartes met en gage, c'est donc le devoir que l'homme a envers cet être vivant qu'est l'animal.

Descartes n'affirme pas, à proprement parler, que les animaux SONT des machines, il dit plutôt que la probabilité pour que des animaux, dépourvus d'âme, « se meuvent à l'imitation des machines » l'emporte de beaucoup sur les arguments qui nous permettraient d'attribuer une âme aux animaux¹⁴⁶. À ces animaux dépourvus de pensée (ou d'âme), il ne refuse ni la vie (qui « consiste dans la chaleur du cœur »), ni même la sensibilité (« dans la mesure où elle dépend d'un organe corporel »). Aussi, ajoute-t-il, « mon opinion est moins cruelle envers les bêtes qu'elle n'est pieuse envers les hommes qui ne sont plus asservis à la superstition des Pythagoriciens et qui sont délivrés du soupçon de crime toutes les fois qu'ils mangent ou tuent des animaux¹⁴⁷ ».

Cela montre bien l'enjeu de la doctrine des animaux-machines : elle engage notre conduite à leur égard. Allons-nous les considérer comme des alter ego, comme des êtres dotés d'une âme, comparables à nous en ce point, ou pouvons-nous n'y voir que des objets, dont nous faisons ce que nous voulons ? La thèse cartésienne n'est pas dogmatique, elle n'affirme pas que les animaux sont des machines, mais que nous pouvons nous conduire à leur égard comme avec des machines. Aussi est-elle moins ontologique que méthodologique, parce qu'elle est avant tout praxéologique : elle nous invite à connaître les animaux comme des machines, et à les traiter comme tels, dans tous les usages que nous pouvons en faire. En faisant passer, entre les hommes et les animaux, la distinction du sujet et de l'objet, elle les met à distance, et autorise à se les approprier, à les traiter comme des choses, en leur appliquant la distinction juridique de la personne et des choses. De cette façon,

¹⁴⁵ Fontenay de Elisabeth, *op. cit.*, p. 278-279.

¹⁴⁶ Descartes René, « Lettre à Morus, 5 février 1649 », in André Bridoux (dir.), *Œuvres et Lettres*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958, p. 1319.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 1320.

le modèle mécanique du vivant n'a pas seulement une importance épistémologique, il règle les pratiques, il affecte le droit et la morale¹⁴⁸.

Descartes souhaite dépasser la théorie de la métempsychose, exposée chez Pythagore, selon laquelle l'âme des hommes se détache de leur corps à leur mort et peut se réincarner dans un animal. De ce fait, Pythagore prône le végétarisme, parce qu'on risque, en tuant un animal, de tuer un proche. Or, le but de Descartes est de constituer une connaissance de la nature ; aussi, il faut pouvoir étudier le corps de l'animal. En se déresponsabilisant de sa mort, Descartes lève l'interdiction de la dissection, et peut apprendre à connaître les rouages, le fonctionnement du corps de l'animal. Chez Descartes, l'animal est considéré comme un être inférieur parce qu'il ne possède pas la raison. Cette représentation sert son propos, l'homme pouvant étudier l'animal sans les remords attachés à sa mort. En rendant possible l'appropriation du corps de l'animal, devenu un objet, une chose, Descartes a participé à la déresponsabilisation de l'homme face à la souffrance animale, à sa déculpabilisation. Aussi, selon Jean-Luc Guichet, la thèse des animaux-machines est d'ordre méthodologique, et non d'ordre métaphysique : Descartes recherche une hypothèse qui rendrait compte de l'animal en utilisant les moyens dont nous disposons ; il recherche une économie explicative.

Cet énoncé cartésien n'est donc nullement dogmatique ; il ne s'agit pas d'entrer en l'être de l'animal, de percer à jour sa loi ontologique, comme si on lui intimait une sorte de Cogito inversé : ne pas penser, c'est non pas ne pas être, mais être pure étendue. Le souci qui le soutient est, au contraire, de ne pas préjuger de l'être de l'animal. La comparaison avec la machine est donc non une identification et une qualification ontologiques, mais un simple modèle de compréhension, d'ailleurs imparfait. La connaissance que Descartes nous invite à prendre de l'animal ne peut être qu'une connaissance indirecte, par la lecture des signes, et relevant en quelque sorte plus du jugement réfléchissant que du jugement déterminant. [...] La connaissance cartésienne de l'animal, loin de s'emparer de lui, et « inhumainement » (cet acte de connaissance excédant les possibilités humaines), de le convertir en un « animal *ex machina* », le vidant ainsi de son être et le réifiant, s'autolimite au contraire devant lui, dans un geste critique, sachant bien être au bord d'une ignorance métaphysique à son égard, n'étant ni dans le point de vue de Dieu, ni dans celui de l'animal lui-même¹⁴⁹.

Descartes poursuit finalement le geste de Montaigne : il sait que nous ne pouvons pas avoir de certitude concernant l'âme des animaux et préfère choisir l'hypothèse la plus simple pour rendre compte de leur nature, plutôt que d'avancer un ensemble de connaissances à

¹⁴⁸ Larrère Catherine, « Des animaux-machines aux machines animales », in Jean Birnbaum (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, p. 92-93.

¹⁴⁹ Guichet Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2006, p. 32-33.

leur sujet. L'homme n'est plus, comme chez Montaigne, le roi des créatures et l'interprète privilégié de la nature ; Descartes refuse l'anthropocentrisme. L'homme ne peut faire de l'usage qu'il a des choses une raison pour elles d'exister. Même si, théologiquement parlant, nous devons être reconnaissant à Dieu d'avoir créé le monde pour répondre aux fins humaines, physiquement parlant, les choses doivent être comprise en elles-mêmes et non vis-à-vis de leur rôle pour l'homme¹⁵⁰. Thierry Gontier complète cette analyse en indiquant que Descartes hérite de la déconstruction de l'échelle des êtres : « sa construction anthropologique se fait hors de toute référence à quelque hiérarchie que ce soit : l'homme n'est ni digne ni misérable, il est *pensant* ; l'animal n'est ni digne ni misérable, il est *machine*¹⁵¹ ». L'automate est un modèle qui assimile le psychique et le vital au mécanique, la nature et la vie étant réduites à un phénomène matériel que l'on peut comprendre et expliquer¹⁵². L'animal-machine est concevable, plus qu'il n'est effectivement réel ou possible : Descartes pense que l'on peut expliquer mécaniquement tous les phénomènes de la nature, toute la physique en appliquant la méthode propre aux mathématiques à l'ensemble des phénomènes naturels. Il souhaite donc étendre la méthode des arts mécaniques à l'explication de la nature¹⁵³.

Les théories de Descartes sont reprises par les cartésiens, qui se les approprient en séparant le contenu de la thèse de la démarche du penseur. Son contenu devient un dogme, et les cartésiens cherchent à montrer d'une manière absolue que l'animal est un corps sans âme, mécanique. Malebranche, en souhaitant concilier la religion et l'esprit scientifique, accorde à l'homme le privilège d'une âme immortelle et de la pensée. De la même manière que la montre reflète l'intelligence de l'homme qui la crée, l'intelligence de l'homme est le signe qui reflète l'intelligence du créateur. L'animal est une admirable construction divine qui ne doit rien au hasard ; il y a en lui une organisation telle qu'elle montre la prévoyance de celui qui a assemblé tant de rouages et les a ordonnés si sagement. L'animal ignore la douleur qui n'est pas une propriété de la matière, de la machine : la souffrance est punition d'un péché,

¹⁵⁰ Descartes, *Principes de la philosophie*, III, 3, AT, IX – II, 104, Paris, Éditions de F. Alquié, coll. « Classiques Garnier », 1998 : « Et ce serait, ce me semble, être impertinent de se vouloir servir de cette opinion pour appuyer des raisonnements de physique ; car nous ne saurions douter qu'il n'y ait une infinité de choses qui sont maintenant dans le monde, ou bien qui y ont été autrefois et ont déjà entièrement cessé d'être, sans qu'aucun homme les ait jamais vues ou connues, et sans qu'elles lui aient jamais servi à aucun usage ».

¹⁵¹ Gontier Thierry, *De l'homme à l'animal*, op. cit., p. 189.

¹⁵² *Ibid.*, p. 202.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 203.

et l'animal étant irresponsable, il ne peut en avoir commis. Dieu ne peut donc pas le punir, étant juste et tout-puissant, sinon « sous un Dieu infiniment juste et tout-puissant, une créature innocente souffrirait de la douleur, qui est une peine, et la punition de quelque péché¹⁵⁴ ». Dieu ne pouvant être injuste, les animaux ne sauraient souffrir, ils crient donc sans éprouver de douleur.

Dans les animaux il n'y a ni intelligence, ni âme, comme on l'entend ordinairement. Ils mangent sans plaisir, ils crient sans douleur, ils croissent sans le savoir, ils ne désirent rien, ils ne craignent rien, ils ne connaissent rien ; et s'ils agissent d'une manière qui marque l'intelligence, c'est que Dieu les ayant faits pour les conserver, il a formé leur corps de telle façon qu'ils évitent machinalement et sans crainte tout ce qui est capable de les détruire. Autrement il faudrait dire qu'il y a plus d'intelligence dans le plus petit des animaux, ou même dans une seule graine que dans le plus spirituel des hommes ; car il est constant qu'il y a plus de différentes parties et qu'il s'y produit plus de mouvements réglés que nous ne sommes capables d'en connaître¹⁵⁵.

Pour Jean-Luc Guichet, la certitude de Malebranche à propos de la nature mécanique des bêtes se fonde sur trois raisons : en plus de l'axiome augustinien cité ci-dessus excluant la souffrance d'êtres vivants innocents, Malebranche s'appuie sur la « vocation métaphysique et religieuse de l'âme qui lui interdit de ne s'occuper que de la conservation, des besoins et des plaisirs du corps, ce qui serait bien le cas d'une âme animale ; l'incompatibilité enfin de l'hypothèse d'une âme matérielle des bêtes avec les idées claires et distinctes de la pensée et de l'étendue, et de leurs propriétés, c'est-à-dire avec le principe de la distinction substantielle¹⁵⁶ ». Ainsi, le dispositif que représente la machine remplacerait avantageusement, dans l'animal, l'action de l'âme ; de plus, la destination métaphysique de l'âme, qui ne peut être justifiée par le simple souci de conserver son corps et de répondre à ses plaisirs, impliquerait que les animaux n'en sont pas dignes. Enfin, on ne peut envisager que les animaux aient une âme purement matérielle, ce qui contredirait le principe cartésien de la distinction entre la pensée et l'étendue. « La thèse de l'animal-machine chez Malebranche est donc bien différente de ce qu'elle était chez Descartes : non plus la figure de proue emblématique d'une audace théorique couplant confiance en un Dieu repensé comme fondement du vrai et confiance en la technique moderne et scientifique [...] mais tout au contraire l'implication en ligne directe de bases métaphysiques dogmatiques avec lesquelles,

¹⁵⁴ Malebranche, *De la recherche de la vérité, Œuvres*, t. I, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1979, p. 476.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 717.

¹⁵⁶ Guichet Jean-Luc, *Problématiques animales, op. cit.*, p. 133.

à l'inverse de la thèse cartésienne, celle de Malebranche entretient une relation interne et rigide de solidarité, de là sa dramatisation¹⁵⁷ ». La question de l'âme des bêtes implique l'Église, son enjeu réel étant la justification de Dieu. Contre la distinction opérée chez les cartésiens, on retrouve Voltaire, qui pense que tous les êtres vivants sont constitués de la même manière.

Quelle pitié, quelle pauvreté, d'avoir dit que les bêtes sont des machines privées de connaissance et de sentiment, qui font toujours leurs opérations de la même manière, qui n'apprennent rien, ne perfectionnent rien, etc. ! [...]

Des barbares saisissent ce chien, qui l'emporte si prodigieusement sur l'homme en amitié ; ils le clouent sur une table, et ils le dissèquent vivant pour te montrer les veines méssaraïques. Tu découvres dans lui tous les mêmes organes de sentiment qui sont dans toi. Réponds-moi, machiniste, la nature a-t-elle arrangé tous les ressorts du sentiment dans cet animal, afin qu'il ne sente pas ? A-t-il des nerfs pour être impassible ? Ne suppose point cette impertinence contradictoire dans la nature¹⁵⁸.

Voltaire explique ainsi que la présence de nerfs chez les animaux suffit à montrer qu'ils souffrent, comme les hommes, remettant en question la théorie cartésienne des animaux machines par un fondement biologique. En plus de cet argument descriptif, Henry More propose une critique normative, un argument moral contre Descartes : « vous arrachez la vie et le sentiment à tous les animaux ; ou plutôt vous soutenez qu'ils n'en ont jamais joui ; car vous ne sauriez souffrir qu'ils aient jamais vécu. [...] alarmé du destin des animaux, je considère moins en vous cette subtilité ingénieuse, que ce fer cruel et tranchant dont vous paraissez armé pour ôter comme d'un seul coup la vie et le sentiment à tout ce qui est presque animé dans la nature, et pour les métamorphoser en marbres et en machines¹⁵⁹ ».

La théorie cartésienne de l'animal-machine marque la période moderne : au contraire de l'utilisation que Montaigne fait de l'animal dans son discours, Descartes cherche justement à connaître l'animal pour lui-même, d'où l'importance pour le penseur de se détacher de tout préjugé à son propos. Il faut donc pouvoir concevoir l'animal comme un être traversé par des lois mécaniques, qui sont inhérentes au vivant, et seules connaissables si l'on veut pouvoir forger un savoir à son propos. L'animal-machine est une thèse méthodologique qui permet de

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 39.

¹⁵⁸ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Bêtes », in *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Éditions Hachette, Tome XXII, p. 426-427.

¹⁵⁹ More Henry, « Lettre à Descartes, du 11 décembre 1648 », in *Œuvres de Descartes*, Paris, Éditions F. G. Levrault, tome X, 1825, p. 187-188.

se défaire du sentimentalisme que l'on attache à l'animal en le détachant de la réflexion théologique, de la pensée de l'âme présente dans le pythagorisme, où l'animal pouvait être le réceptacle de l'âme humaine. Il faut pouvoir observer l'animal sous toutes ses coutures pour le connaître, le comprendre. Les héritiers de Descartes passeront à côté de cet aspect de sa pensée en dogmatisant ses réflexions dans le but de montrer la dignité humaine face à l'infériorité animale. Cependant, la représentation de l'animal chez Descartes se détache malgré tout d'une considération morale, sa sensibilité n'étant pas réellement prise en compte. Rousseau reprendra en partie les conceptions de Descartes quant aux animaux, tout en réhabilitant la sensibilité animale, ce qui lui permettra de considérer la possibilité d'inclure l'animal dans le droit, réflexion absente chez Descartes qui étudie l'animal d'un point de vue biologique.

ROUSSEAU : ENTRE UTILISATION DE L'ANIMAL POUR SURVIVRE, PITIÉ ET POSSIBILITÉ D'UNE OUVERTURE VERS UN MONDE SANS SOUFFRANCE ANIMALE

On retrouve chez Rousseau une métaphysique cartésienne : l'union de l'âme et du corps est pleinement accomplie en l'homme ; l'animal, quant à lui, est une machine animée qui possède une âme mécanisée. Il est donc sans liberté, animé par l'instinct alors que l'homme est un agent capable de se perfectionner, de s'arracher aux déterminations de sa nature pour accéder à la liberté : « Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir, jusqu'à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire, ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre. L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté [...]»¹⁶⁰. L'être humain, comme l'animal, est biologiquement contraint de se conserver en vie. La condition animale, à laquelle l'homme appartient, est structurée par la soumission à la nature. Mais la pensée distingue l'homme des autres bêtes ; c'est la menace de la mort qui élève l'homme au concept, à la pensée. Pour parvenir à l'humanité, les hommes doivent se dépouiller de leur condition naturelle, animale. L'humanité est un état auquel l'homme doit parvenir, qu'il doit construire. L'homme est soumis à la contrainte sociale parce qu'il perd sa nature originaire,

¹⁶⁰ Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Éditions Le Livre de Poche, coll. « Les classiques de la philosophie », 1996, p. 87.

entrant en compétition avec les autres pour l'appropriation des ressources. Rousseau construit ainsi une fable, celle de l'état de nature et du contrat social qui en découle une fois qu'il est dépassé, dont le but est méthodologique : l'état de nature n'a pas existé, mais sa conception permet de concevoir la nature humaine et les fondements de l'association entre les hommes. Avant d'entrer en société, l'homme possède deux principes qui lui permettent de survivre : l'Amour de soi-même qui permet à l'homme de veiller à sa propre conservation et la pitié, répugnance naturelle à voir souffrir tout être sensible. Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau conceptualise la pitié comme une vertu naturelle et partagée par tous les hommes, précédant en eux la raison ; elle est une « disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles¹⁶¹ ». L'homme qui assiste au spectacle horrible d'une bête arrachant son enfant à sa mère est parcouru d'une « affreuse agitation¹⁶² » malgré le fait qu'il ne soit pas personnellement impliqué dans ce spectacle. « Tel est le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion : telle est la force de la pitié naturelle, que les mœurs les plus dépravées ont encore peine à détruire [...] »¹⁶³. La générosité, la clémence, l'humanité découlent toutes de la pitié, tout comme la bienveillance et l'amitié. La commisération est un sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre, elle « sera d'autant plus énergique que l'animal spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant¹⁶⁴ ». Finalement, elle produit l'amour-propre, comme une réaction à la souffrance d'autrui qui cherche à se séparer de celle-ci pour concentrer le sujet en lui-même.

Jean-Luc Guichet évoque, à propos de la conception de la pitié chez Rousseau, deux formes distinctes dont la première apparaît dans le second *Discours* : elle est « purement naturelle et instinctive¹⁶⁵ », éprouvée dans l'instant ; de fait, elle est brève et inconsciente, elle ne peut pas transformer l'être ou avoir un impact sur sa conduite. L'animal, comme l'homme de la nature, est freiné, limité dans ses actions négatives par cette forme de pitié : elle ne le pousse pas à l'entraide, à une véritable coopération. Elle est une réaction de

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁶² *Ibid.*, p. 99.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ Guichet Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme*, op. cit., p. 143.

répugnance face à la souffrance d'autrui, et non un mouvement qui l'attire et l'intéresse à sa souffrance en sortant de soi-même par un mouvement consenti. Pour sortir de cette forme de pitié et accéder à la seconde, l'enfant doit être éduqué à la souffrance d'autrui, être capable de sortir de lui pour se tourner vers elle :

Pour devenir sensible et pitoyable, il faut que l'enfant sache qu'il y a des êtres semblables à lui qui souffrent ce qu'il a souffert, qui sentent les douleurs qu'il a senties, et d'autres dont il doit avoir l'idée comme pouvant les sentir aussi. En effet, comment nous laissons-nous ému par la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et nous identifiant avec l'animal souffrant, en quittant, pour ainsi dire, notre être pour prendre le sien ? Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre ; ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons. Ainsi nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime et commence à le transporter hors de lui¹⁶⁶.

Ce n'est plus par un mouvement de répugnance face à la souffrance d'autrui que l'homme réagit ; mais c'est par un mouvement de compréhension de l'autre. Rousseau écrit ainsi que « la pitié qu'on a du mal d'autrui ne se mesure pas sur la quantité de ce mal, mais sur le sentiment qu'on prête à ceux qui le souffrent¹⁶⁷ ». C'est parce qu'on s'identifie à l'autre, parce qu'on sait ce que c'est que de souffrir, que l'on souffre avec lui. Je plains en autrui tout vécu qui peut aussi être source de souffrances pour moi ; c'est parce qu'en tant qu'homme, j'ai conscience que ma vie est finie, mortelle que je souffre avec autrui. La souffrance de l'autre me renvoie à ma propre condition d'être vivant. Ainsi, la seconde forme de pitié évoquée ici est décrite par Jean-Luc Guichet comme un état conscient, elle est « humaine et humanisante¹⁶⁸ ». Elle suppose le développement de la sensibilité, de l'imagination, ce qui nous permet de nous transporter en dehors de nous-mêmes et d'élargir notre cercle d'expérience en nous identifiant à autrui. Elle est compassion. Elle est une passion, et non plus une « émotion subie, furtive et superficielle qui m'écarte d'autrui souffrant plus qu'elle ne m'en rapproche¹⁶⁹ ». La compassion dépend ainsi du sentiment d'altérité et de l'imagination du sujet, plus que d'un sentiment d'appréciation vis-à-vis d'autrui. Afin d'éprouver la souffrance d'autrui, il est nécessaire de s'identifier à lui, parce qu'on ne sait pas ce qu'il ressent, ou de quelle manière il ressent ce qu'il expérimente¹⁷⁰. Mais la compassion peut

¹⁶⁶ Rousseau Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2009, p. 320-321.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 324.

¹⁶⁸ Guichet Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme*, op. cit., p. 143.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 144.

¹⁷⁰ Inston Kevin, « The Human-Animal Relation in Rousseau's *Discourse on Inequality* », *Paragraph*, n°42.1, Edinburgh University Press, 2019, p. 48 : « *Humanized compassion requires a reflexive act of comparison which involves imagination, meditation and reason, the very faculty which can both frustrate compassion as well as transform it into cause for action and reform. Without the ability to reflect or compare, compassion would simply*

échouer, du fait de la rationalité humaine : notre ouverture à la souffrance d'autrui dépend de notre propre expérience ; par ailleurs, cette altérité nous dépasse toujours et on ne peut jamais expérimenter complètement ou immédiatement la souffrance d'autrui¹⁷¹. Ainsi, vis-à-vis d'un animal, l'identification à autrui étant plus difficile, l'épreuve de la compassion n'est pas toujours évidente, malgré le fait que la communauté de vulnérabilité liant l'espèce humaine aux autres animaux contrecarre la tendance humaine à la rationalisation et la hiérarchisation des peines.

On ne plaint un malheureux qu'autant qu'on croit qu'il se trouve à plaindre. Le sentiment physique de nos maux est plus borné qu'il ne semble ; mais, c'est par la mémoire qui nous en fait sentir la continuité, c'est par l'imagination qui les étend sur l'avenir, qu'ils nous rendent vraiment à plaindre. Voilà, je pense, une des causes qui nous endurcissent plus aux maux des animaux qu'à ceux des hommes, quoique la sensibilité commune dût également nous identifier avec eux. On ne plaint guère un cheval de charretier dans son écurie, parce qu'on ne présume pas qu'en mangeant son foin il songe aux coups qu'il a reçus et aux fatigues qui l'attendent. On ne plaint pas non plus un mouton qu'on voit paître, quoiqu'on sache qu'il sera bientôt égorgé, parce qu'on juge qu'il ne prévoit pas son sort¹⁷².

Nous ressentons de la pitié pour les animaux, mais cette pitié est limitée par la manière dont on se rapporte à leur souffrance. Nous avons du mal à imaginer ce dont souffre l'animal, parce que nous ne nous identifions pas aussi facilement à l'autre animal qu'à l'autre homme. Ce qui nous apparaît comme un état de souffrance peut procurer du plaisir à certains animaux et inversement. Parce que l'expérience que nous avons du monde est limitée par notre regard d'homme, nous avons du mal à imaginer qu'un cheval soit en peine lorsqu'il est enfermé dans son écurie, ou qu'un mouton anticipe sa mort prochaine. On retrouve avec Rousseau l'animal cartésien dépourvu de raison : « Totalelement passive et sensitive, complètement adhérente au corps, animée seulement par les sensations, pilotée par les besoins et les impulsions, suspendue toujours aux indices extérieurs du milieu en réponse à ces besoins, sans cesse

stop at the mere repulsion at suffering. The externalization which humanizes the human animal allows us to recognize others as other and thereby take account of our relations, and consequently be accountable for them. Rousseau does not deny human exceptionalism outright but does deny that it gives us mastery over the world. In fact, it implicates us consciously and deeply within it since we are always externally facing and thus never self-sufficient. We are always in relation ».

¹⁷¹ Ibid., p. 49-50 : « These limits prevent closure, leaving open the question of who or what the other is, and how we respond to others, or whether we respond at all. The spontaneous compassion we share with all animals reinforces this openness. It stems less from the ability to suffer than from an inability not to be affected, afflicted or disturbed by others. It involves a disruptive encounter with suffering which affects us before our attempts to calculate and establish the ethical status of that suffering, thereby unsettling the rational basis of those deductions. Our animal vulnerability interrupts the potentially divisive and hierarchizing work of human reason ».

¹⁷² Rousseau Jean-Jacques, *Émile*, op. cit., p. 324.

ballottée entre l'espoir et la crainte, jouet de ses "idées" qu'elle ne règle d'aucune manière, cette pensée fait bien de l'animal une sorte d'automate sensible¹⁷³ ». Mais l'animal conçu par Rousseau se distingue de l'animal-machine cartésien du fait de sa sensibilité, Rousseau admettant d'une part que certains animaux sont capables de pitié, d'autre part qu'ils sont des êtres sensibles. La possession de cette sensibilité et de la pitié qui s'y rattache produit une communauté entre l'homme et les autres animaux, l'homme ayant des devoirs envers eux parce que les animaux souffrent aussi. Rousseau déplace donc la raison qui fait que nous avons des devoirs envers autrui. L'homme n'a pas de devoir envers son prochain parce qu'il est un être raisonnable, mais parce qu'il est capable de ressentir du plaisir et du déplaisir.

[...] et tant [que l'homme] ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à aucun être sensible, excepté dans le cas légitime où sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même. Par ce moyen, on termine aussi les anciennes disputes sur la participation des animaux à la loi naturelle. Car il est clair que, dépourvus de lumières et de liberté, ils ne peuvent reconnaître cette loi ; mais tenant en quelque chose à notre nature par la sensibilité dont ils sont doués, on jugera qu'ils doivent aussi participer au droit naturel, et que l'homme est assujetti envers eux à quelque espèce de devoirs. Il semble, en effet, que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible ; qualité qui, étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraité inutilement par l'autre¹⁷⁴.

Rousseau reconnaît que les animaux participent à la loi naturelle : l'homme à des devoirs envers eux. La reconnaissance de la sensibilité animale fait de l'animal un être doué de dignité, ayant une consistance métaphysique ; il est une sorte de sujet, il est de fait irréductible à l'état d'objet. « Par sa substantialité spirituelle, par la sensibilité que ce statut métaphysique lui reconnaît et par tout ce qui en découle, c'est-à-dire la vulnérabilité, la capacité "morale" d'être transformé par ce qu'on fait de lui, l'animal est traversé par un plan d'égalité et de communauté qui, sous ce rapport, le met à niveau avec l'homme. Même s'il ne possède pas la perfectibilité humaine, l'animal n'en connaît pas moins une "modifiabilité" en tant qu'âme, une capacité subjective d'être affecté, d'éprouver l'émotion, c'est-à-dire le mouvement ressenti en soi qui touche, donne à la subjectivité l'occasion de s'éprouver elle-même, transforme intérieurement et intéresse à l'altérité¹⁷⁵ ». L'animal pouvant être affecté

¹⁷³ Guichet Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme*, op. cit., p. 216.

¹⁷⁴ Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 72-73.

¹⁷⁵ Guichet Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme*, op. cit., p. 167-169.

par l'action de l'homme à son sujet, il n'est pas indifférent à celle-ci, au contraire de la chose qui n'est pas douée de sensibilité. L'animal pâtit des circonstances extérieures, il est vulnérable aux individus qui peuvent agir sur ces dernières et qui sont donc en cela doués d'une certaine responsabilité envers l'animal. La sensibilité de l'animal l'expose à la souffrance. Le droit que Rousseau fonde envers lui est un droit unilatéral, non réciproque : nous avons des devoirs envers l'animal, nous sommes responsables de lui, mais l'animal n'a pas de devoirs envers les hommes.

Ainsi, Rousseau parle de « participation » des animaux au droit naturel. La participation n'est pas l'engagement ; elle implique qu'on prenne part à quelque chose de collectif et, souvent, elle se fait sur un mode passif et partiel. L'engagement, au contraire, signifie une implication complète, résolue et volontaire ; elle caractérise spécifiquement le rapport de l'homme au droit. La participation de l'animal au droit se fait donc sous un rapport d'implication, mais non d'engagement, d'où la non-réciprocité des devoirs des hommes envers les animaux et l'unilatéralité du droit. La sphère du droit à laquelle l'animal participe l'englobe sans s'arrêter à lui, puisqu'elle considère tout être sensible. Le droit dont parle ici Rousseau n'est donc pas un droit animal, mais un droit des êtres doués de sensibilité.

Ce droit sans contractualité, concernant un être incapable de le reconnaître et destitué de personnalité juridique, n'existe donc que par un autre qui le fait valoir à lui-même sans que, à aucun moment, il ne transite par l'être qu'il intéresse, auquel il reste à jamais extérieur et inconnu. Ce droit de l'animal reste séparé de cet animal puisqu'il ne l'approprie jamais à lui-même par sa conscience comme peut le faire l'homme qui, lui, du coup, pourra en outre spécifier son propre droit. Par conséquent, ce n'est pas un droit propre et à part, et la raison en est qu'il se fonde sur la nature sensible de l'être quel qu'il soit. Il s'agit d'un droit commun qui concerne également l'homme tout aussi bien que n'importe quel animal et que l'on peut davantage définir comme le droit de la sensibilité en général que comme un droit animal réservé¹⁷⁶.

Jean-Luc Guichet conçoit ce droit comme un minimum exigible envers les êtres sensibles, comme une limitation de l'action, puisqu'on ne doit pas maltraiter les animaux inutilement. Ce droit est expression de la pitié, d'une forme de répugnance envers le mal de l'animal ; l'obligation morale envers l'animal ne consiste pas à lui faire du bien, mais à limiter au maximum les actions qui peuvent lui faire du mal. Là où la pitié peut évoluer vers la bienveillance envers l'homme, la pitié en resterait donc au stade de la répugnance envers la souffrance reconnue chez l'animal. Le droit envers l'individu sensible a pour but de régler

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 352-353.

l'instrumentalisation de l'animal pour que celle-ci ne devienne pas excessive. Il faut respecter son intégrité, sa sérénité et sa liberté autant que possible ; mais ce respect n'est pas inconditionnel. Rousseau n'interdit pas l'usage de l'animal, il le freine seulement, le régule¹⁷⁷. Le droit animal est donc relatif au droit naturel de l'homme. Il est défini par l'utilité de l'homme sur l'animal. « Le critère d'appréciation du droit animal est donc humain : ce droit varie en fonction du besoin humain et, s'il indique bien un interdit minimal incompressible – celui de la cruauté inutile ou de la négligence irresponsable – c'est, précisément aussi en fonction de leur inutilité¹⁷⁸ ». C'est l'amour de soi qui règle ce droit, l'homme se donnant la préférence à lui-même si la souffrance de l'animal lui permet sa propre conservation. Le droit naturel est défini par la pitié et l'amour de soi ; c'est l'impératif de conservation de soi qui prend le pas sur la pitié.

Il y a une ouverture quant à la question du droit animal chez Rousseau. La limitation du droit envers l'animal par un principe d'utilité permet de considérer le droit comme quelque chose d'évolutif : en effet, l'utilité n'est pas figée. Dans l'état de nature, l'homme doit parfois se nourrir de chair animale pour survivre ; tel est encore le cas dans des situations où les circonstances géographiques ou climatiques rendent la survie complexe. Mais dans certaines circonstances, la survie de l'homme ne dépend plus de l'alimentation carnée, et nous pouvons, dans nos sociétés, nous en passer sans que cela ne se répercute sur notre santé. Ainsi, le principe d'utilité rousseauiste ouvre la porte à une relation aux animaux qui serait détachée de toute forme de souffrance, puisque les conditions de vie, dans certains pays, rendent inutiles leur mort. Jean-Luc Guichet écrit ainsi :

On peut donc espérer que le jeu de balance de l'amour de soi et de la pitié chez l'homme soit susceptible de s'orienter historiquement vers une véritable reconnaissance juridique du droit de l'animal et que les hommes, par la maturation de leur sensibilité et de leur raison, en viennent à restreindre progressivement l'utilité qu'ils tirent des bêtes pour privilégier un autre type de rapport à elles. [...]

Le "au moins" de l'impératif de Rousseau ("au moins donner à l'une [la bête] le droit de n'être point maltraitée inutilement"), qui énonce une sorte de minimum incompressible faute de mieux pour l'instant, ne serait peut-être pas, en ce sens, tant à interpréter comme une solution résignée de repli que comme un geste d'ouverture en direction des évolutions imprévisibles de l'histoire, ce "au moins" n'interdisant nullement d'aller éventuellement plus loin. Ce qui veut dire certes, au moment où Rousseau rédige son œuvre – moment historique déterminé qui ne peut précisément

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 354-356.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 356.

faire loi pour l'ensemble de l'histoire –, un droit pour l'animal plus de l'ordre de l'appel du cœur – ce qui n'en diminue pas l'exigence – que d'un code juridique effectivement pensable¹⁷⁹.

L'homme est un animal qui échappe à la bestialité par sa capacité à se perfectionner, « faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce, que dans l'individu¹⁸⁰ ». Il est capable de progresser moralement et intellectuellement, il est libre de choisir entre sa qualité d'homme et celle d'animal¹⁸¹. Aussi, la conception du droit des êtres doués de sensibilité que propose Rousseau n'est pas figée, mais au contraire, évoluera avec le perfectionnement moral humain. Rousseau montre une certaine forme d'attachement émotionnel à l'animal. Il y a une communauté de sens entre l'homme et les animaux parce que dans l'état de nature, l'homme n'est rien d'autre qu'un animal. Ce qui le distingue des animaux, c'est sa capacité à se perfectionner. L'homme a le choix, il peut rester tel qu'il est, où s'élever moralement et intellectuellement vers une meilleure version de lui-même. L'animal est un être purement sensitif, incapable de juger, il est spontané ; au contraire de l'homme qui compare et juge, qui s'élève vers le conceptuel, qui est libre. Pour autant, l'animal n'est pas inférieur à l'homme, il possède ses propres qualités, nécessaires à sa conservation, alors que l'homme en a des superflues qui deviennent les instruments de sa misère. La force et la faiblesse de l'être ne dépendent pas de l'espèce à laquelle il appartient, mais d'un rapport entre sa force et les besoins qu'il doit satisfaire. Si les besoins sont plus grands que la capacité à les satisfaire, l'être sera faible. L'homme peut donc être aussi fort que n'importe quel animal s'il se contente de ses besoins naturels ; mais, dans l'état de société, ses besoins se décuplent et il n'a pas toujours la capacité de les satisfaire. En cela, la capacité de se perfectionner qui distingue l'homme de l'animal, celui-ci étant toujours enfermé dans sa nature première, est à la fois le moteur de la supériorité de l'homme sur l'animal et de son infériorité. L'homme qui parvient à devenir la meilleure version de lui-même

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 368-369.

¹⁸⁰ Rousseau Jean-Jacques, *Émile*, *op. cit.*, p. 21.

¹⁸¹ Herzfeld Chris, « Les pongos et les jockos sont-ils des animaux ou des hommes ? L'épreuve de l'incertitude, de Rousseau aux singes parlants », *Revue de primatologie*, n°4, 2012 : « Comme les autres vivants, l'espèce humaine possède, *toujours déjà*, certaines dispositions et spécificités. Celles-ci sont, en outre, décuplées par la puissance du langage, par les moyens techno-scientifiques, par une culture *cumulative*, par la multiplication et l'accélération des moyens de communication (poste, fax, internet, *Twitter*, mailing, téléphonie mobile, *Skype*, etc.), des modes de stockage de l'information (livres, bibliothèques, encyclopédies électroniques, disques durs, réseaux internet, etc.) et des nouveaux modes de socialité (*Twitter*, *Facebook* et autres réseaux sociaux). Il ne faudrait néanmoins pas ignorer ce que partagent les hommes et les grands singes qui, tout en étant façonnés par des cheminements différents, s'inscrivent dans une communauté essentielle et sont dotés d'une commune ouverture au monde... Ils se définissent donc autant par leurs dissimilitudes que par leurs ressemblances ».

et à être supérieur aux autres animaux ne l'est que parce qu'il parvient à contenir la sphère de ses besoins aux choses qu'il peut satisfaire. Ainsi, l'humanité de l'homme passe par un état d'animalité qu'elle implique nécessairement dans son développement. Pour ce qui est de la distinction entre l'humanité et l'animalité, Élisabeth de Fontenay propose quatre caractères qui désignent successivement l'humanité de l'homme dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* : l'absence d'« instinct propre », dont l'état d'animal omnivore apparaît comme la principale manifestation ; la « liberté de l'agent », d'ordre spirituel, définie de façon assez stoïcienne et cartésienne comme faculté d'acquiescer ou de résister, et comme sentiment de la puissance de choisir ; la facilité de se perfectionner, appelée « perfectibilité » ; enfin, la « représentation de la mort¹⁸² ». Élisabeth de Fontenay montre que les deux critères que sont la représentation de la mort et la perfectibilité définissent des limites au propre de l'homme. D'une part, l'homme acquiert la représentation de la mort en se détachant de sa condition animale, ce qui signifie que l'homme sauvage ne possède pas cette idée : la représentation de la mort est et n'est pas la marque de l'humanité puisqu'elle en soustrait tout homme qui l'ignore. « Ainsi observe-t-on, une première fois, une notion décisive pour l'analyse du propre de l'homme devenir quasiment conjecturale, rendant la frontière perméable entre l'homme et l'animal¹⁸³ ». D'autre part, le critère de perfectibilité n'est érigé en ligne de démarcation entre l'homme et l'animal que pour aussitôt en montrer les apories, en déplorer les effets : la perfectibilité est associée à l'orgueil de l'homme, à la vaine admiration de soi-même, elle engendre la misère. « Alors que la perfectibilité rousseauiste ne cesse de nous renvoyer à une expérience effrayante de la finitude, cet envers des choses, la peur qu'elle suscite constituant notre seul et pauvre propre¹⁸⁴ ». Chez Rousseau, le propre de l'homme pose donc problème en ce qu'il peut exclure de l'humanité certains êtres humains relégués alors au rang d'animaux, et en ce qu'il est toujours une potentialité pour l'humanité de s'abaisser à un rang inférieur à l'animalité.

En conclusion, chez Rousseau, l'animal est un sujet d'attention particulière : parce que l'homme est capable d'une part de se perfectionner, et parce que d'autre part il établit une communauté de sensibilité entre l'animal, les autres hommes et lui-même du fait qu'il reconnaît sa responsabilité envers tout autre individu capable de sensation, l'animal n'est plus

¹⁸² Fontenay de Élisabeth, *op. cit.*, p. 505-506.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 506.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 507.

pensé chez Rousseau comme un outil méthodologique du discours ou du savoir biologique. Bien au contraire, injonction est faite à l'homme de prendre en compte la souffrance qu'il produit envers l'animal et donc, d'intégrer cette souffrance dans le droit qu'il construit. Cette conception de l'animal s'appuie chez Rousseau sur la notion de pitié, qui amène tout homme à prendre en compte le vécu d'autrui ; et sur l'idée de perfection, l'homme étant en mouvement, capable de s'élever moralement ou au contraire de retourner vers sa bestialité première. Rousseau intègre l'animalité en l'homme, tout en considérant que l'homme doit dépasser celle-ci pour devenir meilleur. Ce perfectionnement intellectuel et moral de l'homme semble par ailleurs permettre de penser, chez Rousseau, la possibilité d'une réelle progression du droit des animaux. Le penseur fait référence ponctuellement au régime végétarien dans son œuvre – bien que ne l'étant pas lui-même – et on voit dans sa pensée une volonté de considérer l'animal en lui-même, pour ce qu'il est, au-delà d'un usage pragmatique comme cela était encore le cas chez Montaigne et Descartes. On retrouve les thèmes abordés par Rousseau dans la pensée kantienne sur l'animal : au-delà de l'idée de perfectibilité que l'on retrouve en l'homme, et de la prise en compte d'une pitié envers les animaux, Kant propose une conception du droit qui, tout en rejetant la participation des animaux à la société humaine, fait une place à ces existences au travers de l'idée de devoirs indirects envers l'humanité.

L'ANIMAL DANS LA PENSÉE KANTIENNE, CONSIDÉRÉ À LA FOIS COMME UN MOYEN POUR L'HOMME ET COMME UN ÊTRE MÉRITANT UN CERTAIN RESPECT

Dans la pensée kantienne, l'animal est rarement considéré pour lui-même. La conception que forge Kant de l'animal dépend de la conception qu'il a de l'humanité : c'est en négatif que l'animal se dessine, par le biais des traits que Kant estime être caractéristiques des hommes. L'homme est partie intégrante de l'animalité et partage en cela des traits avec le groupe que forme la multiplicité des espèces animales. Mais il est plus qu'animal ; il possède la raison, contrairement aux autres espèces qui peuplent ce monde, ce qui lui permet de s'affranchir des phénomènes de la nature pour construire son identité.

L'un des textes du corpus kantien qui semble le plus intéressant à propos de l'animal se trouve dans les *Leçons d'éthique* ; en effet, il aborde l'ensemble des grands axes qui thématisent l'animal chez l'auteur. Trois axes semblent ainsi se dégager autour de l'animal :

la caractérisation de l'homme qui permet de retrancher des facultés, des dispositions aux animaux ; le finalisme à l'œuvre dans les phénomènes naturels ; et enfin, plus étonnamment, la sympathie, la bienveillance que Kant semble éprouver vis-à-vis les animaux. Ici, Kant débute sa réflexion sur les devoirs que nous avons envers les animaux en partant de l'idée même que ces derniers sont des êtres inférieurs aux hommes.

[Ils] n'ont pas conscience d'eux-mêmes et ne sont par conséquent que des moyens en vue d'une fin. Cette fin est l'homme. Aussi celui-ci n'a-t-il aucun devoir immédiat envers eux. On peut se demander pourquoi les animaux existent, mais on ne peut poser cette question à propos de l'homme. Les devoirs que nous avons envers les animaux ne sont que des devoirs indirects envers l'humanité. Les animaux sont un *analogon* de l'humanité ; en observant nos devoirs envers les animaux, pour tout ce qui en eux entretient quelque analogie avec la nature humaine, nous observons en fait [indirectement] nos devoirs envers l'humanité. Le chien qui a longuement et fidèlement servi son maître nous offre un exemple de ceci. Par analogie avec le service humain, on dira que ce chien mérite récompense, que s'il devient trop vieux pour servir son maître, celui-ci devra tout de même le garder à sa charge jusqu'à ce qu'il meure. Cela favorise l'accomplissement de nos devoirs envers l'humanité, d'après lesquels nous aurions été tenus à une telle action. Quand les actions des animaux offrent une analogie avec les actions humaines et paraissent découler des mêmes principes, nous avons donc des devoirs envers ces êtres, en tant que par là nous favorisons l'accomplissement des devoirs correspondants que nous avons envers l'humanité. Celui qui abat son chien parce qu'il ne lui est plus d'aucune utilité et ne lui rapporte même pas ce qu'il faut pour le nourrir, n'enfreint pas en vérité le devoir qu'il a envers son chien, puisque celui-ci est incapable de jugement, mais il commet un acte qui heurte en lui le sentiment d'humanité et l'affabilité bienveillante, auxquels il lui faut pourtant donner suite, en vertu des devoirs qu'il a envers l'humanité. S'il ne veut pas étouffer en lui ces qualités, il doit d'ores et déjà faire preuve de bonté de cœur à l'égard des animaux, car l'homme qui est capable de cruauté avec eux, sera aussi capable de dureté avec ses semblables. On peut déjà juger du cœur d'un homme au traitement qu'il réserve aux animaux. Hogarth a bien illustré dans ses gravures comment se développe la cruauté. Il la montre d'abord à l'œuvre chez les enfants qui font subir des mauvais traitements aux animaux, en leur pinçant la queue par exemple ; puis il la dépeint dans l'image de l'homme qui écrase un enfant avec son char, pour finalement la montrer sous la forme la plus terrible, dans le meurtre. Cela devrait servir de leçon aux enfants. Plus on observe la conduite des animaux, plus on apprend à les aimer, car on voit avec quel soin ils s'occupent de leurs petits. Il est alors difficile, ne serait-ce qu'en pensée d'être cruel avec eux, même avec le loup. Leibniz s'est par exemple servi d'un petit ver qu'il voulait observer, après quoi il le remit, avec sa feuille, dans l'arbre où il l'avait pris, afin qu'il ne subisse aucun tort à cause de lui. Il aurait été désolé de détruire sans raison une telle créature. Cette mansuétude envers les animaux ne peut que s'étendre pas la suite aux hommes eux-mêmes. En Angleterre, les bouchers, les chirurgiens et les médecins ne sont pas admis à faire partie des jurys, parce qu'on considère que leur profession les a trop endurcis face à la mort. Les anatomistes, qui se servent d'animaux vivants pour leurs expériences, agissent certes de façon cruelle, mais c'est pour un bon motif. Comme les animaux peuvent être considérés comme des instruments à la disposition de l'homme, cette pratique est justifiée, contrairement à la cruauté qui n'a d'autre

motif que le jeu. Un maître qui tue son âne ou son chien parce qu'ils ne lui rapportent même plus ce qu'il en coûte pour les nourrir est en réalité un esprit très petit¹⁸⁵.

Kant commence par caractériser les animaux. Si les animaux sont considérés comme des êtres inférieurs, c'est parce qu'ils n'ont pas conscience d'eux-mêmes, au contraire des hommes, qui possèdent une représentation de ce qu'ils sont. Un passage de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* peut éclairer cette idée : le fait de posséder une représentation de soi élève l'homme « infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivant sur la terre. C'est par là qu'il est une *personne* [...]»¹⁸⁶. Kant s'appuie sur l'exemple de l'enfant qui apprend à se forger une représentation intérieure de lui-même. Dès l'instant où il parvient à parler de lui à la première personne, l'enfant se pense, à la place de se sentir. *A contrario*, les animaux sont condamnés à ce stade du sentiment de soi, sans qu'une représentation de soi-même ne vienne jamais s'y rattacher. Les animaux sentent, mais ils ne pensent pas. Le fait que l'homme se pense lui confère un rang, une dignité supérieure par rapport aux animaux : il est une personne, lorsque ceux-ci sont considérés selon l'ordre des choses, et peuvent en cela être utilisés à l'envie.

La caractérisation des animaux comme des êtres inférieurs s'articule à une idée s'appuyant sur la conception finaliste que Kant forge de la nature : les animaux ne sont « que des moyens en vue d'une fin¹⁸⁷ », et cette fin est l'homme. S'ils sont considérés par l'auteur comme des moyens en vue d'une fin, c'est parce qu'ils sont des choses, et non des personnes, et qu'ils ne possèdent donc pas la dignité qui se rattache à l'humanité. Parce qu'ils sont incapables de se penser, d'avoir une représentation de ce qu'ils sont, ils sont incapables de se détacher de leurs sensations, de s'en extraire. L'homme, *a contrario*, est digne parce qu'il est libre : en se pensant, en ayant une représentation des phénomènes qui le touchent, il est capable de réfléchir aux conséquences qu'auront ses actions sur son être et sur autrui. Du fait de ce libre arbitre, de la capacité humaine à établir un jugement sur les choses, l'homme mérite un respect qui n'est pas dû aux animaux. De la conscience de soi découle donc l'idée de devoir ; pour reconnaître que nous avons des devoirs envers autrui, il faut que cet autre soit digne de respect, et ce respect dépend de la capacité à émettre un jugement sur les

¹⁸⁵ Kant Emmanuel, *Leçons d'éthique*, trad. L. Langlois, Paris, Éditions Le Livre de Poche, coll. « Classiques de la Philosophie », 1997, p. 391-393.

¹⁸⁶ Kant Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. A. Renaut, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 1993, p. 51.

¹⁸⁷ Kant Emmanuel, *Leçons d'éthique*, *op. cit.*, p. 391.

choses, à rechercher l'action bonne, juste. Ainsi, Kant caractérise l'homme comme une personne parce que les hommes sont capables de concevoir le bon, alors même que les animaux, limités par leurs sensations, s'arrêtent à l'action agréable, qui leur donne satisfaction.

Cependant, Kant montre que nous avons des devoirs envers les animaux : ces devoirs sont des devoirs indirects, au sens où lorsque nous les réalisons, nous agissons en fait par devoir envers l'humanité. Les animaux sont caractérisés comme un *analogon* de l'humanité : Kant établit une ressemblance entre les animaux et l'humanité, il y a un rapport de ressemblance, partielle et non essentielle, entre ces deux règnes. Si l'idée était déjà présente chez Aristote, certaines capacités cognitives ressemblant à celles présentes chez l'homme sous le rapport du comme si, chez Kant, ce sont plutôt des comportements trahissant des sentiments moraux qui vont être pris en compte : la qualité que le chien met en œuvre ressemble à celle dont les hommes font preuve dans la même situation ; il y a un analogue du comportement humain chez le chien, mais pas une identité entre le comportement de l'animal et celui de l'homme. Le chien ne fait pas usage d'une vertu humaine, il met en œuvre un comportement qui se fait l'image du comportement de l'homme. Kant s'appuie en effet sur l'exemple du chien qui a fidèlement servi son maître. Il indique qu'un tel animal, resté toute sa vie auprès d'un homme, mérite une récompense ; ce comportement étant l'analogue du service qu'un humain rend à un autre humain. L'animal est donc méritant s'il agit comme un humain, ou du moins, s'il met en œuvre les mêmes comportements qui, chez les hommes, sont valorisés du fait qu'ils répondent à un devoir envers autrui. Il est méritant parce qu'il fait preuve d'une certaine qualité que l'on peut qualifier de vertueuse, d'estimable.

Si le chien a du mérite parce qu'il est capable d'agir comme un être humain, on peut donc légitimement penser que cet animal a agi par devoir pendant toute sa vie, en rendant de manière continue service à un homme. Mais, puisque les animaux sont conçus par l'auteur comme étant incapables de faire usage de la raison, et qu'ils n'ont donc aucune conception du devoir, étant incapables de réfléchir aux représentations qu'ils ont du monde, on ne peut résolument pas prêter au chien l'idée qu'il est conscient d'avoir agi conformément à l'idée de devoir. De fait, l'animal se rend digne, mais seulement parce qu'il semble agir conformément au devoir, sans jamais en avoir l'idée. De plus, les actions des animaux paraissent découler des mêmes principes que les nôtres, sans aucune certitude pour l'auteur. Si, chez un homme, le

fait de servir toute sa vie un même maître signifie qu'il lui rend service, qu'il agit par devoir, chez le chien, cette même action peut signifier tout autre chose, et peut avoir été déterminée par un simple sentiment, l'amour que le chien ressent envers son maître. De fait, pour Kant, même si le mérite de l'animal ne lui permet pas d'accéder à la dignité due à la personne, le maître se doit cependant d'agir comme s'il reconnaissait au chien cette dignité : on ne peut pas faire de mal à un animal qui aurait bien agi toute sa vie, même s'il n'a pas conscience de sa bonté. Donc, le maître se devra de donner à son fidèle serviteur une fin de vie agréable, même s'il n'enfreint pas le devoir qu'il a envers lui en refusant de reconnaître le mérite de ce chien. Cependant, agir d'une telle manière permet aux hommes de s'exercer à agir ainsi envers l'humanité. Le rapport que nous entretenons avec les animaux nous rend bons envers autrui, il permet l'expression de notre bienveillance à l'égard de notre prochain, il nous entraîne à devenir bon.

La signification morale qui réside dans le fait de refuser la maltraitance animale est peu précise : Kant soutient que nous devons bien nous comporter vis-à-vis des animaux à la fois parce que cela nous porte à faire de même envers notre prochain, et parce qu'il faut agir comme si nous reconnaissions chez certains individus animaux une forme de dignité. Il semble que la conception kantienne de la maltraitance animale soit incohérente lorsque l'on considère sa thèse sur la distinction entre l'homme et l'animal. Elizabeth Pybus et Alexander Broadie soutiennent ainsi que Kant, s'il était cohérent sur ce point, ne devrait pas concevoir la maltraitance animale comme quelque chose de problématique. Les animaux étant des moyens, et non des fins comme l'espèce humaine, le fait de les maltraiter revient simplement à les traiter comme de simples moyens. La seule conséquence morale de la maltraitance animale résiderait alors dans le fait qu'elle entraîne des conséquences sur la manière dont on traite l'humanité ; or, cela devrait naturellement découler du traitement que l'on fait de n'importe quel moyen, l'animal étant réifié au même titre que tout objet dont l'homme fait usage au quotidien. Par conséquent, le fait que Kant distingue la maltraitance animale de n'importe quel traitement que l'on ferait d'un moyen comme simple moyen implique que celle-ci a une signification morale particulière, ce qui n'est pas explicitement indiquée dans le corpus du philosophe¹⁸⁸. On peut imaginer que Kant conçoit les animaux non humains comme

¹⁸⁸ Broadie Alexander, M. Pybus Elizabeth, « Kant and the Maltreatment of Animals », *Philosophy*, n°53, 1978, p. 561 : « *If Kant were to understand maltreatment to be the treating as a mere means what is in fact an end in itself, then he could not consistently speak of the maltreatment of animals, and a fortiori could not show that*

des moyens et non des fins en soi afin de préserver la supériorité humaine sur le reste du règne animal, tout en ayant conscience de l'irréductibilité de ce dernier au rang d'objet. Pybus et Broadie soutiennent ainsi l'idée selon laquelle « *Having ceremoniously ushered animals out of the front door of the moral universe, Kant has, with commendable discretion, tried to smuggle them in again through the back*¹⁸⁹ ».

Enfin, il faut prendre en compte un dernier point important dans ce texte : les animaux sont aimables. « Plus on *observe* la conduite des animaux, plus on apprend à les aimer, car on voit avec quel soin ils s'occupent de leurs petits¹⁹⁰ ». Les hommes font preuve de mansuétude envers les animaux, ils font preuve d'une certaine disposition qui les incline à la douceur, à la bonté, à la bienveillance. Cet aspect de la position kantienne à l'égard des animaux est intéressant ; malgré la conception négative que Kant propose des animaux – êtres limités par leurs sensations – la sympathie que les hommes éprouvent à leur égard permet de leur ménager une place dans la société humaine qui leur est en partie bénéfique. On se doit, en tant qu'hommes, de rechercher le bien-être des animaux qui ont eu envers nous des comportements s'apparentant à un comportement par devoir, et qui, en cela, semblent reconnaître notre dignité humaine. Cependant, les animaux restent des moyens pour l'homme ; en dehors de ces individus particuliers, de ceux qui nous rendent service, nous

maltreating animals is wrong. But he does speak of the maltreatment of animals, and if he is consistent he must therefore allow that in using as a means what has value merely as a means, we can maltreat animals. But in that case there seems to be no moral significance in maltreating animals beyond the fact that the maltreatment might lead to the maltreatment of people. But so also might the use of anything which has value merely as a means. It thus seems impossible to drive a logical wedge between the notion of the maltreatment of what has value merely as a means and the notion of treating as a means what has value merely as a means. If, for Kant, there is any moral significance to the maltreatment of animals beyond the fact that things which have value merely as means are treated as having only such value, it remains wholly unclear what that moral significance is ».

¹⁸⁹ Broadie Alexander, M. Pybus Elizabeth, « Kant's Treatment of Animals », *Philosophy*, n°49, 1974, p. 383. Dans la même veine, Michael Cholbi soutient que le bien-être animal n'est pas, chez Kant, quelque chose de bon en soi ou quelque chose qui permette de soutenir la dignité animale. Cependant, on peut soutenir que c'est un devoir direct envers les animaux, parce qu'il implique un bien final. Cholbi Michael, « A Direct Kantian Duty to Animals », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 52, n°3, 2014, p. 358 : « *To review : animal welfare is neither unconditionally good nor a source of dignity. However, animal welfare is an end-in-itself because it is a nonderivative and final good. Thus, there exists a direct duty to promote animal welfare. This duty is imperfect and operates according to a consequentialist logic* ». John Benson ajoute que, du fait que seule l'espèce humaine possède la raison, ne découle en rien l'impossibilité d'avoir des devoirs envers les animaux. Benson John, « *Duty and the Beast* », *Philosophy*, n°53, 1978, p. 541 : « *Equally nothing that we come to know will show that no other species are fit objects of our respect and compassion. Our possession of reason, even of some variety which is not shared with other species, gives us no ground to suppose that other beings exist for us. The fact that we, as rational beings, have the unique ability to make moral laws does not mean that the only beings to whom we owe duties are other rational law-makers. The gross non-sequitur here is well captured by Clark : 'We are absolutely better than the animals because we are able to give their interests some consideration : so we won't'* ».

¹⁹⁰ Kant Emmanuel, *Leçons d'éthique*, op. cit., p. 392.

pouvons prendre la vie des animaux si cela répond à une utilité. Élisabeth de Fontenay explique, à propos de la dignité de l'homme que :

Toute chose a un prix ; seul l'homme, en vertu de la dignité attachée à la raison, mérite le respect, ce qui veut dire qu'il y a quelque chose en lui qu'on ne peut pas évaluer, apprécier quantitativement. Respecter un animal n'a donc aucun sens dans la philosophie pratique de Kant. Est-ce alors péché par anthropomorphisme et par misologie, ou bien faire affront à l'humanité, que d'interrompre cet exposé sur l'animal selon Kant pour laisser libre cours à la honte ressentie à la vue des affronts faits aux animaux ? On devrait avoir le droit de parler d'une dignité secrète des animaux, même si beaucoup d'entre eux ne se cachent pas pour faire leurs besoins et pour s'accoupler, même si aucun d'eux ne raisonne ni ne parle, même si leurs opérations sont plus soumises à la nécessité que les nôtres, même s'ils ignorent de la mort ce que nous en savons. Il est sans doute difficile de maintenir l'animal, autant que faire se peut, à une place qui n'altère pas radicalement son être et ses fonctions [...], de ne pas le dénaturer en le traitant comme une chose inerte ou comme une réplique dérisoire d'être humain, de ne pas lui parler dans le but de rire de son mutisme, ne pas le dresser à des contorsions minables et à des tours petits-bourgeois¹⁹¹.

Le texte issu des *Leçons d'éthique* permet donc de définir trois axes qui ont chacun leur place dans la conception que Kant propose de l'animalité. Le premier concerne la caractérisation de l'animal, qui se fait essentiellement dans ses textes par la négation des caractéristiques que le penseur prête aux hommes. Le deuxième se rattache au finalisme à l'œuvre dans les phénomènes naturels, finalisme qui intervient dans le paradigme kantien de l'être humain comme dans l'être animal. Enfin, le dernier axe se rattache au développement d'un point de vue particulier sur l'animal, déterminé par la sympathie que Kant éprouve à son égard.

L'ANIMAL CONÇU COMME NÉGATIF DE L'ÊTRE HUMAIN

Kant ne caractérise que rarement l'animal lui-même ; l'animal apparaît plutôt comme un être dépourvu des qualités que le penseur prête aux êtres humains. On devine les caractéristiques des animaux en leur soustrayant celles qui définissent l'homme. L'animal est limité par la nature humaine, puisque ce que Kant donne aux hommes, il le refuse aux animaux.

Dans la *Critique de la faculté de juger*, on retrouve plusieurs passages qui tournent autour de l'idée selon laquelle il y a une limitation dans l'animalité qu'il n'y a pas chez l'homme. Les animaux sont ainsi capables de réfléchir, mais seulement de « manière

¹⁹¹ Fontenay de Élisabeth, *op. cit.*, p. 519-520.

instinctive¹⁹² », c'est-à-dire, en liaison avec une inclination, jamais selon un concept de la chose poursuivie. De la même manière que les plantes, les animaux recherchent, pour la plupart, à éviter ce qui leur est douloureux. Si les êtres humains font de même, ils ont conscience de la fin qu'ils réalisent, et des moyens qui leur sont nécessaires pour cela¹⁹³. Lorsque Kant traite la question de la distinction entre l'*agréable*, le *beau* et le *bon*, il écrit que l'*agréable* et le *beau* valent tous les deux pour l'homme, mais l'*agréable* seulement pour l'animal, qui est privé de raison.

L'*agréable* signifie pour chacun ce qui lui fait plaisir ; le *beau*, ce qui simplement lui plaît ; le *bon*, ce qu'il estime, ce qu'il *approuve*, c'est-à-dire ce à quoi il attribue une valeur objective. L'*agréable* vaut aussi pour des animaux privés de raison ; la beauté, seulement pour des hommes, c'est-à-dire pour des êtres de nature animale, mais cependant raisonnables, et non pas simplement en tant que tels (par exemple, des esprits), mais en même temps en tant qu'ils sont dotés d'une nature animale [...] ¹⁹⁴.

Si seul l'homme peut se tourner vers le beau et le bien, cela signifie que les animaux sont incapables de juger une chose librement, sans faire état de leurs propres préférences. Ils sont cantonnés au cercle des choses qui leur plaisent, et donc, à leur point de vue personnel, limité. Ils ne sont pas capables de considérer leurs actions et de faire un choix en fonction du bien commun. Ainsi, si Kant estime que l'humanité n'est pas privilégiée par la nature, puisqu'elle s'inscrit elle aussi dans la chaîne des fins naturelles, elle peut pourtant être considérée comme le « seigneur de la nature¹⁹⁵ », du fait qu'elle est la seule espèce terrestre qui possède l'entendement. L'homme est un être sensible, et en cela, appartenant à la nature ; ses actions relèvent elles aussi d'un principe de causalité à l'œuvre dans tout phénomène. Mais il est aussi intelligible, raisonnable, et relève en cela d'une causalité libre parce qu'il est

¹⁹² Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 1995, p. 102.

¹⁹³ Skidmore J., « Duties to Animals : The Failure of Kant's Moral Theory », *The Journal of Value Inquiry*, n°35, 2001, p. 548 : « Consider plants. We might well say that certain plants, by their very nature, are oriented toward certain ends. They may strive to grow toward sunlight and establish a root system for nourishment and stability, for example. Does it follow that plants have reasons to pursue such ends ? It is hard to imagine what this could mean. Plants simply are not the kinds of things that can have reasons to do anything at all, and this may also be true of most animals. Given their nature, most animals just instinctively try to avoid the conditions that give rise to pain. Human beings have these same instincts, but in our case we attribute to ourselves a reason to avoid such conditions because of our ability to set ends. We set ends for which our continued physical well-being is a necessary means, and this provides us with a reason, not just an inclination, to promote it. Since it is not at all clear that many animals can set ends in this way, it is not clear that their pain-avoiding instincts provide them with reasons to act in certain ways ».

¹⁹⁴ Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 188.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 428.

capable de dépasser ses instincts, dont la finalité est de le guider vers ce qui l'intéresse en tant qu'individu, pour entendre raison sur ses choix, pour se déterminer de lui-même à agir en vue de satisfaire le bien commun. Kant explique en quoi réside l'animalité, la *Tierheit* de l'homme dans deux passages, le premier étant tiré de la *Critique de la raison pratique*, et le second de *La religion dans les limites de la simple raison*.

Du fait de son animalité, l'homme appartient au monde sensible ; il a des besoins qu'il doit satisfaire pour rester en vie. Il n'est pas libre puisqu'on son existence intelligible, pour être préservée, nécessite que sa raison serve son corps. Mais l'homme se distingue de cette seule existence sensible.

Mais il n'est cependant pas animal à un point tel qu'il soit indifférent à l'égard de tout ce que la raison dit par elle-même et qu'il utilise celle-ci simplement comme un instrument pour la satisfaction de ses besoins en tant qu'être sensible. Car le fait qu'il possède une raison ne l'élève pas du tout, en ce qui concerne sa valeur, au-dessus de la simple animalité, si cette raison ne doit lui servir qu'à atteindre ce qu'accomplit, chez les animaux, l'instinct ; la raison ne serait, en ce cas, qu'une manière particulière dont la nature aurait procédé pour équiper l'homme en vue de la même fin que celle à laquelle elle a destiné les animaux, sans le destiner lui-même à une fin plus haute¹⁹⁶.

L'homme doit se détacher de ses instincts, sinon, il reste au stade de l'animalité et se rend indigne de l'humanité. La raison élève l'homme dans la valeur qu'il incarne. Il est bien considéré par Kant comme étant au-dessus de la simple animalité. Les animaux sont donc restés à un stade de l'existence qui ne leur permet pas d'accéder à la dignité, au rang de personne. L'homme est destiné à une fin plus haute que les animaux, fin qui est étayée dans *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, et plus spécifiquement dans les deuxième et troisième propositions du texte. L'homme doit se rendre digne, il doit accomplir le destin que la nature lui a donné par ses propres forces, d'où le fait qu'il naît démuni par rapport aux autres espèces – idée qui fait penser aux développements du « Mythe de Prométhée ». Ce destin, c'est le bonheur : l'animal ne peut prétendre qu'au bien-être, à l'agréable. L'homme peut parvenir au bonheur, au bon, à la félicité s'il se rend digne, en développant son potentiel, d'y parvenir. La raison est l'outil que la nature a donné aux hommes pour qu'ils parviennent à ce développement personnel. Elle lui sert à la fois pour prendre en compte sa souffrance ou son bien-être (pour rechercher le second en évitant le

¹⁹⁶ Kant Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. J.-P. Fussler, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2003, p. 167.

premier, ou encore pour être capable de comprendre lorsque la souffrance est nécessaire pour parvenir au bien-être), mais aussi pour éduquer ses préférences à une règle supérieure qui doit lui dicter sa conduite, la prise en compte du bien et du mal, de telle sorte qu'il prenne en considération le bien commun lorsque la mise en œuvre de ses intérêts personnels entre en contradiction avec la réalisation du bien en soi.

La distinction que Kant réalise entre les animaux non humains et l'espèce humaine se fonde sur une vision simplifiée du règne animal. En ne prenant pas en compte la complexité ainsi que la variété des comportements animaux, le modèle d'animalité que Kant propose passe à côté des capacités d'espèces que l'on considère comme étant avancées : les loups, les ours et d'autres mammifères tels que les dauphins et les éléphants « *can be innovative, vengeful, mournful. That such behaviors are the result of built-in machinery that operates without any unity of thought may strike one as implausibly deflationary*¹⁹⁷ ». James Rocha relève ainsi plusieurs types de comportements qui suggèrent que les animaux capables de les exprimer possèdent certaines caractéristiques associées à la rationalité, telles que le fait de s'identifier comme un sujet qui se distingue des fins qu'il souhaite réaliser. De plus, ils impliquent que l'animal qui les met en œuvre est libre de choisir ses propres fins, qu'il n'est pas limité par ses instincts à se porter vers certains objets. « *Yet, play, revenge, and altruism suggest a kind of end prioritization, since animals must drop ends that are more directly linked to their basic instincts to engage in play for the end of fun, to harm others for the end of revenge, or to help others by seeing those others as ends (or, at least, calculating that those others can be long-term useful in spite of current, contrary evidence). These activities suggest prioritization in a way that implies at least a good possibility of both reflective self-consciousness and free end-setting*¹⁹⁸ ». James Rocha poursuit en montrant que ces comportements indiquent l'existence de processus rationnels chez les animaux qui les expriment : le jeu nécessite de poursuivre des règles et d'éviter de le confondre avec des activités qui lui sont similaires ; la revanche nécessite une planification et le fait de garder à l'esprit l'identité de l'individu qui aurait causé du tort ; quant à l'altruisme dirigé envers une autre espèce, il implique une forme de reconnaissance envers un individu différent de l'animal aidant, et on peut imaginer qu'il implique un calcul des bénéfices lorsqu'il nécessite un sacrifice. « *Thus, we*

¹⁹⁷ Fisher Naomi, « Kant On Animal Minds », *Ergo*, vol. 4, n°15, 2017, p. 460.

¹⁹⁸ Rocha James, « Kantian Respect for Minimally Rational Animals », *Social Theory and Practice*, vol. 41, n°2, 2015, p. 325.

*have evidence from all three behavior types that at least some animals may be able to freely set ends in a self-conscious way that confers value onto objects in the world*¹⁹⁹ ». Puisque les actions de certains animaux sont similaires à celles que l'on comprend comme des signes de rationalité chez de jeunes êtres humains, il n'y a pas de raison de ne pas attribuer à ces individus une participation à la rationalité²⁰⁰. Ainsi, la seconde difficulté du corpus kantien résulte du fait qu'il ne prend pas en compte l'accroissement graduel inhérent à l'acquisition de capacités cognitives que l'on retrouve à la fois dans le cadre du règne animal et du développement de la rationalité humaine, notamment chez l'enfant. « *Kant has carved out a place for a being with middling mental capacities, but how a being of middling mental capacities could develop gradually into a full-fledged rational human is not immediately clear, especially since experience for Kant seems to be an all-or-nothing phenomenon, which is fully dependent on the possession of an understanding*²⁰¹ ».

Dans *La religion dans les limites de la simple raison*, l'animalité est définie comme une disposition de l'homme qui concerne « l'amour de soi physique et simplement *mécanique* c'est-à-dire [d']un amour de soi qui n'exige pas de raison. Elle est triple ; elle se rapporte, *premièrement*, à la conservation de soi-même ; *deuxièmement* à la propagation de l'espèce, par l'instinct sexuel, et à la conservation de ce que procrée l'union des sexes ; *troisièmement*, à l'association avec d'autres hommes, c'est là l'instinct de société²⁰² ». Les hommes étant capables de devenir vicieux, de faire des mauvais jugements, peuvent incarner une version grossière de l'humanité lorsque la satisfaction de leurs besoins s'écarte de leur finalité naturelle et première. S'ils ne sont plus capables de se contenter de la seule satisfaction de leurs besoins mais les débordent, les hommes deviennent intempérants ; lorsqu'ils profitent des plaisirs sexuels pour eux-mêmes et non plus dans le seul but de se reproduire, ils

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 325-326.

²⁰⁰ Pour James Rocha, cela implique que nous reconnaissons des devoirs envers les animaux. *Ibid.*, p. 326-327 : « *Thus, there is a relevant parallel : where human action provides grounds for an inference of rationality, and thus a ground for moral duty, similar actions by animals should also yield moral duties. This point of analogy follows even if we might be wrong about the animal actions. When we see a human, such as a toddler, perform a certain behavior, we can infer that she is likely rational. That inference does not grant certainty, but it is sufficient for us to realize that we have a moral duty to that potentially rational human. If an animal performs the same behavior, then consistency requires that we become open to the possibility that the animal is rational. [...] We cannot rule out moral duties just because the evidence is uncertain : if the possibility of grave moral wrongs is at stake, morality demands that we err on the side of more duties, not fewer. Thus, we have good reason, out of precaution, to treat animals as if they are minimally rational, because they might be* ».

²⁰¹ Fisher Naomi, « Kant On Animal Minds », *op. cit.*, p. 460.

²⁰² Kant Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Éditions Vrin, 2016, p. 92.

deviennent lascifs ; finalement, lorsqu'ils se trouvent incapables de s'unir avec autrui d'une manière organisée, ils font preuve d'anarchie. Ces trois penchants semblent être propres aux hommes puisque les animaux ne sont pas capables de juger des phénomènes qui prennent place dans leur existence. Seul l'homme peut devenir bestial, moins qu'animal, mais plus aussi lorsqu'il devient humain, digne d'accéder au bonheur. Puisque la nature n'a offert un critère de perfectibilité – la raison – qu'à l'homme, la nature des animaux est arrêtée, elle ne peut pas accéder à la dignité humaine, mais elle ne peut pas se transformer non plus en bestialité. Ce qui signifie donc, par contraste, que les animaux sont protégés contre les vices que représentent l'intempérance, la lascivité et l'anarchie.

Un dernier passage important du corpus kantien concernant la caractérisation de l'humanité se trouve dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, et permet encore une fois de conceptualiser l'animalité par un processus de négation des caractères spécifiques de l'homme. Kant souhaite trouver un trait caractéristique de l'humanité. Or, puisque l'espèce humaine est la seule raisonnable, il ne peut la comparer avec une autre espèce de même nature. C'est par le biais d'un caractère que l'homme porte en lui-même, qu'il exprime dans ses actions, que Kant va parvenir à définir ce qui fait la spécificité de l'humanité. Ce caractère a déjà été énoncé, il s'agit de la perfectibilité. En effet, l'homme est « capable de se perfectionner conformément aux fins qu'il a lui-même choisies²⁰³ ». On retrouve chez Kant le thème rousseauiste de la perfectibilité humaine, l'idée que seul l'homme peut se rendre meilleur qu'il ne l'est, ce qui présente par ailleurs un risque de devenir moins bon. Kant propose alors trois dispositions spécifiquement humaines que nous pouvons donc déduire de l'animalité.

Parmi les habitants vivants sur cette terre, l'homme se différencie de façon frappante de tous les autres êtres naturels par sa disposition *technique* (mécanique et liée à la conscience) au maniement des choses, par sa disposition *pragmatique* (à se servir habilement des autres hommes pour ses fins) et par la disposition *morale* de son être (agir à l'égard de soi-même et des autres conformément au principe de la liberté, en se soumettant à des lois) ; et l'un quelconque de ces trois degrés peut déjà à lui seul distinguer de façon caractéristique l'être humain des autres habitants de la terre²⁰⁴.

²⁰³ Kant Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op. cit., p. 309.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 310.

Les hommes sont des êtres pragmatiques et moraux : ils sont capables d'utiliser autrui à la fois comme fin et moyen de leurs actions, lorsque cela leur est utile, mais toujours en respectant la dignité de cet autre (cela passe par le biais de la discipline, d'un dressage, d'une éducation de l'homme) ; ils sont capables de limiter d'eux-mêmes leurs actes, en considérant les conséquences que ceux-ci peuvent avoir sur leurs prochains (ce qui signifie que les hommes peuvent être bons, comme ils peuvent se tourner vers le vice). Quant au premier critère, qui distingue l'humanité de l'animal, c'est la technicité : « Ce qui permet de caractériser l'homme comme un animal raisonnable se trouve déjà dans la forme et dans l'organisation de sa *main*, de ses *doigts* et de leurs *dernières phalanges*, dans leur structure d'une part, leur sensibilité délicate d'autre part, grâce à quoi la nature l'a rendu habile, non pas à un unique type de maniement des choses, mais, indistinctement, à toutes les formes de manipulation : en conséquence, elle l'a fait apte à utiliser la raison et a montré ainsi que l'aptitude technique ou la disposition à l'habileté qui caractérisent son espèce sont celles d'un animal *raisonnable*²⁰⁵ ». Le fait que l'homme peut potentiellement utiliser n'importe quel outil est la preuve qu'il est un individu raisonnable : cela montre que la nature a donné la possibilité à l'homme de choisir entre plusieurs options selon la situation à laquelle il est confronté, au contraire des animaux qui n'ont qu'une option, celle intrinsèque à leur constitution physique. Les hommes doivent dépasser, lutter contre les obstacles produits par la grossièreté de leur nature, au contraire des animaux qui se contentent de vivre la vie que la nature leur a donnée, déjà déterminée.

De la caractérisation de l'humanité par Kant, on peut donc conclure ceci : les hommes sont doués de raison, ce qui leur permet de distinguer le bon du mauvais et de décider d'agir en fonction de la fin qu'ils se donnent. Ils sont perfectibles, ce qui est, comme chez Rousseau, à la fois une chance et une malchance, puisqu'eux seuls peuvent atteindre le bonheur, mais qu'ils peuvent devenir des êtres grossiers, bestiaux, en devenant intempérants, lascifs, ou en vivant sous un rapport anarchique avec autrui. Finalement, les hommes sont doués de technicité, ils sont pragmatiques et moraux. *A contrario*, les animaux sont des êtres purement instinctifs, déterminés par leurs sensations, incapables d'avoir conscience d'eux-mêmes. Ils sont piégés, autant par leur esprit que par leur corps qui ne leur donne pas la possibilité d'être des techniciens, puisqu'ils ne peuvent pas se défaire de leurs spécificités physiques pour en

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 312.

acquérir de nouvelles. Ils ne sont pas pragmatiques, ni moraux ; l'usage qu'ils font des autres animaux s'arrête à la prise en compte de l'utilité de l'individu, mais ne considère par sa valeur intrinsèque, et ils sont incapables de limiter leurs actions en observant des lois, par exemple, en cherchant à agir conformément au bien.

LE FINALISME À L'ŒUVRE DANS LA NATURE

Le deuxième axe que le texte issu des *Leçons d'éthique* permet de définir concerne la finalité à l'œuvre dans la nature, thème qui est déjà partie prenante de la caractérisation de l'humanité. Cette finalité à l'œuvre dans la nature est décrite dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, précisément dans la première proposition. L'être humain comme l'être animal appartiennent tous deux à la nature ; ils sont donc soumis à cette idée de finalité.

Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se déployer un jour de façon exhaustive et finale. Cela est confirmé chez tous les animaux, aussi bien par l'observation externe que par l'observation interne, ou dissection. Un organe qui ne doit pas être utilisé, un agencement qui n'atteint pas son but sont des contradictions au regard de la doctrine téléologique de la nature. En effet, si nous nous écartons de ce principe, nous n'avons plus affaire à une nature conforme à des lois, mais à une nature qui joue sans aucun but ; et l'indétermination désolante vient prendre la place du fil conducteur de la raison²⁰⁶.

Tout dans la nature a une fin. La nature est déterminée par un principe téléologique que l'on voit s'exprimer dans l'organisation des végétaux et des animaux : « rien, dans une telle créature, n'est là *pour rien*, [...] rien ne se produit *par hasard*²⁰⁷ ». L'organisme est une organisation, une somme de relations entre les organes qui fonctionnent comme les rouages d'un mécanisme. Concernant les animaux, Kant écrit, dans les *Leçons d'éthique*, qu'ils sont des moyens en vue des fins que l'homme se donne. Cette idée apparaît par ailleurs dans la *Doctrine du droit* présentée dans la *Métaphysique des mœurs*, lorsque Kant compare l'animal aux produits de la terre. « De même que l'on peut dire des plantes (par exemple, des pommes de terre) et des animaux domestiques, dans la mesure où, du point de vue de leur abondance, ils constituent l'œuvre de l'homme, qu'on est en droit de les utiliser, de les exploiter et de les consommer (de les faire abattre), de même, semble-t-il, on pourrait dire aussi du pouvoir su-

²⁰⁶ Kant Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. L. Ferry, Paris, Éditions Gallimard, coll. « folio plus philosophie », 2009, p. 10.

²⁰⁷ Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 368.

prême de l'État, du souverain, qu'il a le droit de mener ses sujets, qui sont, pour la plus grande part, son propre produit, à la guerre comme à une chasse et à une bataille rangée comme à une partie de plaisir²⁰⁸ ». Les animaux « peuvent être une *propriété* de l'homme²⁰⁹ » ; *a contrario*, les hommes participent à l'activité législative, ils ne peuvent être considérés comme un simple moyen, mais aussi comme fin de l'action. Les hommes ont un droit d'us et abus sur les animaux, ils peuvent en disposer à leur gré parce qu'ils ne sont pas considérés comme la fin de l'action de l'homme sur eux, mais simplement comme un moyen, étant incapables de donner leur libre consentement à une action. Cette comparaison entre l'agriculture et l'élevage d'une part et la guerre d'autre part introduit une légère contradiction dans la pensée de Kant : l'idée selon laquelle les animaux auraient pour finalité de satisfaire aux besoins des hommes ne sera pas reprise dans la *Critique de la faculté de juger* où Kant écrit que les fins que l'homme donne aux animaux ne peuvent être considérées comme les fins que la nature donne à la vie de ces animaux. La finalité du cheval n'est pas de servir les besoins des hommes.

Cela dit, si l'être humain, par la liberté de sa causalité, trouve que les choses de la nature s'accordent pleinement avec ses intentions souvent insensées (les plumes bigarrées des oiseaux pour décorer son vêtement, les terres de couleur ou les sucres des plantes pour se farder), parfois aussi avec une intention raisonnable, comme c'est le cas du cheval utilisé pour se déplacer, du bœuf, voire, à Minorque, de l'âne et du porc pour labourer, on ne peut pas ici aussi admettre une fin naturelle relative (pour cet usage). Car la raison de l'être humain sait conférer aux choses une dimension de conformité avec ses inventions arbitraires auxquelles il n'était nullement prédestiné lui-même par la nature. C'est seulement si l'on admet que des hommes ont le devoir de vivre sur terre qu'il faut en tous cas que du moins les moyens sans lesquels ils ne pouvaient subsister comme animaux, et même comme animaux raisonnables (au plus bas degré que l'on voudra), ne leur manquent pas non plus ; mais, dès lors, les choses de la nature qui sont indispensables à cet effet doivent naturellement elles aussi être considérées comme des fins naturelles. [...]

L'homme n'est donc jamais qu'un membre dans la chaîne des fins naturelles : il est certes principe par rapport à mainte fin à laquelle la nature semble l'avoir destiné dans sa disposition, et dans la mesure où il se pose lui-même comme tel ; mais il est pourtant aussi moyen pour la conservation de la finalité dans le mécanisme des autres membres²¹⁰.

Selon le cadre de réflexion dans lequel se place Kant, sa conception de la finalité à l'œuvre dans les choses naturelles change : dans ses réflexions éthiques, l'homme, parce qu'il

²⁰⁸ Kant Emmanuel, *Métaphysique des mœurs II*, trad. A. Renaut, Paris, Edition Flammarion, coll. « GF », 1994, p. 170.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p. 359-360 et p. 428.

est le seul animal qui soit capable de se proposer arbitrairement des fins, est la fin ultime pour laquelle les animaux se trouvent être des moyens. Dans le cadre d'une réflexion sur la finalité à l'œuvre dans la nature, l'homme n'est qu'un animal parmi d'autres, les animaux n'ayant pas été déterminés par la nature pour satisfaire les besoins humains. Pour Kant, cela n'a pas de sens de penser les animaux comme des êtres dont l'existence est tournée vers celle de l'homme. Pour autant, l'homme a le droit d'utiliser les animaux à ses fins parce qu'il est le seul individu terrestre qui a conscience de celles-ci. Pierre Caye distingue ainsi deux finalités distinctes à l'œuvre dans l'homme.

Pour Kant, l'homme a une double tâche, une double finalité :

1 / Une finalité animale qui s'accomplit individuellement dans la conservation et le souci de soi. [...]

2 / Une finalité humaine qui se joue au niveau non de la conservation de l'individu, mais du progrès de l'espèce, et qui passe par la transmission, en particulier par la transmission de la culture. [...]

Ce qui distingue l'animal de l'homme chez Kant, c'est moins la raison en tant que telle que son souci de la transmission et donc son rapport au temps. Est culture ici, par opposition à la nature, tout ce qui se transmet ou assure la transmission. Sur ces deux premiers points, je suis tout à fait d'accord avec Kant. Mais je diverge sur le troisième point en ce que, au contraire de Kant, je considère que la dimension animale présente dans notre *oikéiôsis* joue un rôle fondamental pour assurer la transmission, tandis que tout autre mode de fondation de la transmission, et en particulier son mode dit « humaniste », la met en péril. [...]

Progrès et avenir sont des notions spécifiquement humanistes en ce qu'ils ne renvoient à aucune analogie de proportionnalité entre l'homme et l'animal. Évidemment le monde animal connaît le progrès sous la figure de la théorie darwinienne de l'évolution, mais l'animal progresse non pas comme l'homme en devenant ce qu'il est mais au contraire en se transformant en ce qu'il n'est pas, en se désidentifiant, en changeant d'espèce et non en l'accomplissant. De même, l'animal ne connaît ni l'expérience de l'ouverture ni moins encore celle d'une extase temporelle sous forme de l'avenir. [...] Bref, progrès et avenir sont bien des marqueurs forts de la différence anthropologique²¹¹.

L'homme, parce qu'il est un être s'inscrivant dans le règne de la nature, doit satisfaire un premier but, biologique : il doit conserver sa vie. Mais parce qu'il est aussi l'animal qui se détache de sa nature première, celui qui doit parvenir par ses propres forces à se perfectionner, il s'inscrit dans un cadre plus large que celui de l'individu : les hommes forgent une somme d'expériences qu'ils lèguent aux générations futures, ils travaillent à une fin et à un bien-être commun. Le progrès distingue l'homme de l'animal par la forme qu'il prend dans l'existence humaine ; les espèces animales évoluent au fil des mutations génétiques déterminées par l'adaptation constante à leur milieu, elles changent pour survivre. L'homme,

²¹¹ Caye Pierre, *op. cit.*, p. 103-104.

a contrario, suit la fin que la nature a inscrite en son être et qui consiste à devenir une meilleure version de lui-même en s'appropriant par sa propre activité les forces qui lui sont nécessaires pour s'adapter à un environnement qui lui est par nature hostile. L'homme est dépourvu de forces lorsqu'il vient au monde, au contraire de l'animal qui naît avec les outils nécessaires à sa survie. L'homme devient ce qu'il est parce que l'indétermination dans laquelle il naît lui impose de s'accaparer son être, alors que l'animal est déjà pleinement déterminé dès les premiers jours de son existence. Cette détermination implique ainsi que l'animal n'a pas besoin de se projeter dans l'avenir ; les hommes, quant à eux, y sont obligés pour trouver des moyens de survivre face à une nature hostile. Cependant, l'animalité à l'œuvre chez l'homme n'a rien de négatif pour Kant :

Toutefois, ce qui apparaît avec Kant comme singulier et nouveau, c'est que le thème de l'animalité de l'homme va recevoir son plein statut d'explication et d'exhortation. [...] pour Kant, l'animalité est loin de représenter le mal ou le péché, ou même ce « bois tordu », courbe, noueux dont est fait l'homme. Elle est une disposition originaire, naturelle et grossière caractérisant le vivant, envers laquelle on a des devoirs et qui, dans l'homme à l'état brut, réclame redressement, façonnement, discipline, gymnastique, éducation, formation, culture, afin que l'individu et l'espèce humaine parviennent à se civiliser – plus : à se moraliser, à réaliser donc l'humanité qui constitue en même temps leur destination et le but de la nature. « L'homme est l'unique créature qui doit être éduquée [...]. La discipline change l'animalité en humanité²¹² »²¹³.

Une réserve peut cependant être faite concernant le finalisme à l'œuvre dans la nature. Élisabeth de Fontenay parle d'une disproportion dans la pensée kantienne entre la « réduction assez misérable de l'animal à une chose entièrement et naïvement référée à l'homme sur les plans théorique et pratique, et, de l'autre côté, le jaillissement d'un vitalisme et d'une téléologie "éclairés", qu'il faut tenter d'expliquer. Dans quelques paragraphes décisifs de la troisième *Critique*, Kant écrit, comme à l'inverse de ce qui a précédemment été cité, que le jugement qui pose la finalité – et cela vaut aussi pour la finalité qui s'exerce en faveur de l'homme – n'est qu'un jugement subjectif, une maxime de la raison, qui n'a rien d'objectivement déterminant mais fonctionne seulement comme un principe régulateur. Aussi ne peut-on savoir si ce principe d'explication est intentionnellement une fin de la nature [...] ²¹⁴ ». L'idée selon laquelle certains animaux existeraient dans le seul but de

²¹² Kant Emmanuel, *Réflexions sur l'éducation*, trad. A. Philonenko, Paris, Éditions Vrin, 1966, p. 69-70.

²¹³ Fontenay de Élisabeth, *op. cit.*, p. 525.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 526.

satisfaire les besoins des hommes semble alors être une projection du point de vue humain sur la nature, et non une caractéristique inhérente aux animaux.

UN REGARD SYMPATHIQUE VIS-À-VIS DE L'ANIMAL

Finalement, c'est le thème de la sympathie qu'éprouve Kant envers les animaux qu'il faut traiter, thème qui surprend lorsqu'on prend en compte les considérations de l'auteur à propos des animaux, conçus tout d'abord comme des moyens en vue de satisfaire les fins humaines. Dans les *Leçons d'éthique*, Kant écrivait ainsi que l'observation de la conduite des animaux nous apprend à les aimer. En effet, la manière dont les animaux s'occupent de leurs petits, le soin qu'ils prennent envers eux est beau. De la même manière, Kant dresse un tableau élogieux de certains animaux, comme dans la *Critique de la faculté de juger*, à propos d'un oiseau.

Même le chant des oiseaux, que nous ne pouvons ramener à aucune règle musicale, semble contenir plus de liberté et, pour cette raison, comprendre en lui, pour le goût, davantage que le chant humain, même dirigé d'après toutes les règles de l'art musical : car l'on se fatigue bien plus vite de ce dernier quand il est répété souvent et longtemps. Cela dit, sans doute confondons-nous ici notre sympathie pour la gaieté d'un petit animal que nous aimons avec la beauté de son chant, lequel, quand il est imité par l'homme à la perfection (comme c'est parfois le cas pour le chant du rossignol), paraît à notre oreille totalement insipide²¹⁵.

Kant considère la beauté du chant de l'oiseau : si nous le jugeons plus beau que celui d'un homme qui chercherait à l'imiter, c'est parce que le chant de l'oiseau apparaît comme une finalité sans fin. Cela signifie que les règles que l'oiseau utilise pour produire ce chant disparaissent dans sa réalisation. La production artistique de l'oiseau est si bien organisée que les moyens qu'il met en œuvre pour cela deviennent impalpables. Le chant de l'homme apparaît au contraire laborieux parce que les moyens mis en œuvre pour imiter l'oiseau sont visibles dans la réalisation artistique. Kant parle alors de la sympathie qu'il éprouve envers l'animal, sympathie qui émane de la gaieté qui apparaît à travers son chant. Aussi, on peut avancer l'hypothèse suivante en partant de cette réflexion proposée par l'auteur dans la *Critique de la faculté de juger* : lorsque nous jugeons que le comportement d'un animal produit quelque chose de beau, cela ouvre la possibilité d'une sympathie envers l'animal. Les actions animales qui nous plaisent nous invitent à reconsidérer notre comportement à leur égard,

²¹⁵ Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 223.

parce qu'elles nous permettent d'entrer en relation avec eux, la sympathie venant de l'idée que l'on « souffre avec ». Une affinité naturelle s'exprime avec l'animal, affinité qui nous amène à la bienveillance envers lui. Le sentiment du beau perçu à travers le comportement d'un animal ouvre vers la recherche d'un comportement qui privilégie son bien-être, parce qu'il imprime en nous des sentiments positifs. Cela permet de comprendre pourquoi le chien qui a servi son maître toute sa vie est méritant : il inspire le sentiment de devoir parce que le comportement qu'il a poursuivi toute sa vie était bon. On peut donc penser que, pour Kant, c'est le sentiment que l'animal nous fait ressentir face à ses actions qui détermine l'affinité plus ou moins grande qu'on aura avec lui, et notre envie d'être plus ou moins bon avec lui. En conséquence, ce sont les animaux qui sont le plus aptes à agir en imitant les actions que l'on juge les meilleures chez les hommes qui seront considérés comme ayant le plus de mérite.

Le §17 de la *Métaphysique des mœurs II*, semble aller dans le sens de telles hypothèses. Kant montre de la sympathie à l'égard des souffrances des animaux. Même s'ils ne sont pas des personnes, ils sont comme elles, et il faut prendre en compte leurs souffrances.

Concernant la partie des créatures qui est vivante, bien que dépourvue de raison, un traitement violent et en même temps cruel des animaux est de loin plus intimement opposé au devoir de l'homme envers lui-même, parce qu'ainsi la sympathie à l'égard de leurs souffrances se trouve émoussée en l'homme et que cela affaiblit et peu à peu anéantit une disposition naturelle très profitable à la moralité dans sa relation avec les autres hommes – quand bien même, dans ce qui est permis à l'homme, s'inscrit le fait de tuer rapidement (d'une manière qui évite de les torturer) les animaux, ou encore de les astreindre à un travail (ce à quoi, il est vrai, les hommes eux aussi doivent se soumettre), à condition simplement qu'il n'excède pas leurs forces ; à l'inverse, il faut avoir en horreur les expériences physiques qui les martyrisent pour le simple bénéfice de la spéculation, alors que, même sans elles, le but pourrait être atteint. Même la reconnaissance pour les services longtemps rendus par un vieux cheval ou un vieux chien (comme s'ils étaient des personnes de la maison) appartient *indirectement* aux devoirs de l'homme, à savoir au devoir conçu en *considération* de ces animaux, mais cette reconnaissance, envisagée *directement*, n'est jamais qu'un devoir de l'homme envers lui-même²¹⁶.

Ce passage rappelle fortement les thèmes développés par l'auteur dans les *Leçons d'éthique*. Rappelons que pour Kant, les animaux sont un *analogon* de l'humanité : il y a entre eux et nous une correspondance, une analogie, une ressemblance du fait qu'eux aussi souffrent. Il y a une considération à avoir envers les animaux, parce qu'ils offrent dans leur conduite de nombreuses ressemblances avec la conduite des hommes : les parents prennent

²¹⁶ Kant Emmanuel, *Métaphysique des mœurs II*, op. cit., p. 301-302.

soin de leurs enfants, de la même manière que les animaux cherchent à tout prix à préserver la vie de leurs petits. Kant reconnaît ceci à l'animal que, malgré le fait qu'il soit dépourvu de raison et d'une capacité à juger ses propres actes, il est un être sensible et qui agit aussi en vertu de la sensibilité des autres individus, aussi bien animaux qu'humains (la mère fait attention à ses petits ; le chien rend service à son maître). Les animaux ont donc la capacité à agir de bon cœur, ils seraient capables de montrer des signes d'humanité, de bienveillance et de compassion envers autrui. Ils participeraient donc, à leur manière, à la nature humaine. Ce qui les distingue à tout jamais de celle-ci, c'est qu'ils n'ont pas conscience des implications de leurs actes. Ils agissent selon leurs instincts, mais sans jamais avoir conscience qu'ils agissent par devoir envers autrui, en respectant son intégrité, sa dignité intrinsèque. Ces concepts sont indifférents aux animaux. Tout homme qui se montrerait incapable de reconnaître la bonté qui prend part aux actions des animaux et qui leur ferait du mal se rendrait donc lui-même mauvais.

Ainsi, Kant admet que les hommes ont des devoirs envers les animaux, parce que ces devoirs nous amènent à respecter l'exigence morale que l'homme a envers lui-même, la dignité de l'homme en général, la sensibilité d'autrui ; respecter des devoirs envers les animaux, c'est respecter le fait que la sensibilité d'autrui puisse être heurtée par de mauvais traitements, par la souffrance de l'animal. Mais, ajoute Jean-Luc Guichet, « il est tout à fait entendu que cette obligation morale transite alors seulement médiatement par l'animal et ne s'adresse bien en fait qu'à l'homme. La vigilance morale dans le rapport à l'animal est celle de la conscience qui surveille son rapport à soi jusque dans le rapport aux bêtes. Par conséquent, ce qui advient à l'animal pour lui-même demeure bien en soi éthiquement indifférent. C'est sa dignité seulement que l'humain expose quand il fait souffrir l'animal. La souffrance de l'homme face à la bête souffrante n'est donc une souffrance éthique qu'en tant qu'elle souffre finalement de voir souffrir l'image rationnelle et digne de l'homme, trajet un peu tortueux d'une souffrance qui n'est plus guère immédiate. Le rapport à l'animal ne semble éthiquement une affaire qui compte que quand c'est une affaire entre soi²¹⁷ ». Le passage précédemment cité de la *Critique de la faculté de juger* semble aller dans ce même sens : il semble que c'est en tant que le bien-être des animaux nous procure un sentiment agréable (la gaieté dans l'exemple du chant de l'oiseau, le mérite avec l'exemple du chien qui sert son maître ou la

²¹⁷ Guichet Jean-Luc, *Problématiques animales*, op. cit., p. 138-139.

douceur dans l'exemple des animaux qui prennent soin de leurs petits) que nous agissons humainement, avec bienveillance envers eux.

L'idée de devoirs indirects envers les animaux amène cependant à un nouveau questionnement : comment la transitivité entre les devoirs directs de l'homme envers l'humanité et les devoirs indirects s'effectue-t-elle ? Le rapport d'analogie entre l'homme et l'animal n'est pas réellement explicité par Kant, qui s'appuie dans le passage tiré des *Leçons d'éthique* sur des exemples émouvants (Leibniz se préoccupe du sort d'un vermisseau, Kant montre aussi sa sensibilité face à la manière dont les animaux s'occupent de leurs petits), n'hésitant pas à dire qu'on apprend à les aimer en les observant. Kant semble être touché par les exemples qu'il prend. Jean-Luc Guichet précise ainsi que « l'analogie en question est celle qui rapporte des actes envers les animaux à des actes interhumains semblables – son premier exemple est celui du soin que l'on doit prendre d'un vieux chien, fidèle serviteur, qui évoque une dette de reconnaissance [...] – mais les exemples qu'il prend ensuite à l'appui portent aussi sur le fait même de la sensibilité et de l'accessibilité à la douleur (il rappelle ainsi la tradition anglaise qui refuse le droit de siéger comme juré dans les tribunaux à ceux que "leur profession [...] a trop endurcis face à la mort", les bouchers faisant significativement partie de cette liste). Peut-être faudrait-il également ajouter l'affinité plus profonde qui apparente la vie et la liberté (la vie étant pour lui – rappelons-le – absolument irréductible au mécanisme cartésien). Cette ambiguïté du rapport d'analogie introduit un flottement : on ne voit pas très bien sur quel fondement il possède la force morale que Kant lui attribue. La question se pose : en quoi une telle analogie peut-elle autant engager le spectateur, de façon aussi incisive et pénétrante ? Il semble qu'elle devrait avoir un effet faible, ne pas pouvoir "prendre" en profondeur sur le sujet, loin de susciter par exemple des réactions d'indignation et de colère devant le spectacle du sadisme pur et simple envers un animal. Comment se fait-il que l'homme puisse se trouver moralement et si directement ému devant un spectacle censé ne l'atteindre qu'analogiquement et indirectement ? Au fond, est-il excessif de soupçonner ici chez Kant la trace d'un aveu indirect, d'une reconnaissance implicite prenant acte du caractère non indifférent en soi – comptant moralement bel et bien directement pour lui-même – de ce qui arrive à un animal ? Peut-être Kant avait-il finalement un peu trop lu Rousseau...²¹⁸ ».

²¹⁸ *Ibid.*, p. 139-140.

On peut observer des indices, chez Kant, d'une réelle sensibilité envers l'animal, indépendamment de l'importance des devoirs envers les hommes. Kant apprécie le soin que des animaux peuvent se donner entre eux, mais aussi le soin qu'ils donnent à voir dans les comportements qu'ils mettent en œuvre à l'égard d'êtres humains. Même les exemples d'actions individuelles et gratuites – tel le chant d'un oiseau – l'amènent à un sentiment positif à l'égard de l'animal, tout en négligeant leur analogue chez l'homme. Il est intéressant ici de noter que Kant décrit l'attitude du chien qui agit comme s'il cherchait effectivement à rendre service à son maître comme quelque chose de méritant, alors que l'homme qui, quant à lui, cherche à imiter l'animal, est seulement énervant. Kant semble éprouver un respect sincère envers les animaux. Ce respect, cette idée de sympathie envers l'animal, additionnée à l'idée selon laquelle l'homme est le seul être qui puisse se perfectionner en faisant usage de la raison (perfectionnement qui peut élever comme rabaisser l'homme) rapproche la pensée kantienne de la pensée rousseauiste de l'humanité et de l'animalité. Kant, comme Rousseau, pense l'homme comme un être capable – et dont le devoir est – de s'élever vers une meilleure version de lui-même, ce dont l'animal, privé de raison, est incapable. Mais, tout comme l'animal ressent de la pitié envers autrui dans la pensée rousseauiste, dans la pensée kantienne, il se montre comme un individu qui, parce qu'il montre des signes potentiels d'une prise en compte active des sentiments d'autrui, mérite une certaine forme de respect.

On retrouve donc les thèmes développés par Rousseau de la perfectibilité et de la pitié dans la pensée kantienne de l'animal. C'est parce que l'homme est un être qui se perfectionne au fur et à mesure de l'usage qu'il fait de ses propres forces qu'il se tourne finalement vers l'animal et, par le biais de la sympathie qu'il éprouve pour cet être capable de reproduire un semblant des actes pour lesquels il se saisit lui-même comme un être digne, agit envers l'animal comme il agirait envers son prochain. La valeur de l'animal ne lui est pas inhérente, mais dépend de la valeur qu'on donne à l'individu humain (il est digne de respect parce qu'il est capable de libre arbitre), et de la même manière, les devoirs qu'on a envers les animaux ne sont que des devoirs indirects envers l'humanité. Cependant, il est important de noter que la pitié, la sympathie, la reconnaissance d'une certaine participation à la dignité chez l'animal sont valorisées par Kant.

CHANGEMENT DANS LA CONCEPTION DE L'ÉCHELLE DES ÊTRES AVEC L'ÉVOLUTIONNISME ; L'ANIMAL DANS LA PENSÉE MATÉRIALISTE ET VITALISTE

L'enjeu de la question de l'âme des bêtes, au Moyen Âge, était la justification de Dieu. Vient ensuite, avec les Lumières, un déplacement : l'enjeu n'est plus Dieu, mais l'homme. Les penseurs de la Modernité ont toujours accordé ou refusé certaines caractéristiques aux animaux : Montaigne leur a donné la capacité à raisonner et à s'auto-médicamenter, Descartes leur refuse la raison et la capacité à discourir, Rousseau insiste sur leur sensibilité, et Kant leur refuse toute dignité en les chosifiant. La réflexion sur l'essence de l'animal ne peut pas se distinguer de la réflexion sur ce qui fait le propre de l'homme, leurs capacités respectives s'articulant comme si ce que l'on accordait aux animaux était retiré à l'homme. Mais, à partir du XVIII^{ème} siècle, une telle conception devient intenable scientifiquement. En effet, on reconnaît que l'homme est un animal : en 1751, Linné place l'homme dans la classe des primates, mais le distingue de ceux-ci parce qu'il est capable de se connaître lui-même. Il distingue dans le genre *Homo* l'*Homo sapiens ouidiurnus* (on y trouve les races européenne, américaine, asiatique et africaine ; et l'*Homo ferus*, l'homme ensauvagé, retourné à la pure nature) et l'*Homo sylvestris*, où se situe l'orang-outan, genre intermédiaire entre l'homme et le singe. L'homme, dans sa nomenclature, est donc intégré dans le monde animal ; plus encore, il devient complexe de distinguer l'homme du singe dans le cadre de l'histoire naturelle. Buffon, dans sa *Nomenclature des singes*, rejoindra partiellement Linné :

On verra, dans l'histoire de l'orang-outang, que, si l'on ne faisait attention qu'à la figure, on pourrait également regarder cet animal comme le premier des singes ou le dernier des hommes, parce qu'à l'exception de l'âme, il ne lui manque rien de tout ce que nous avons, et parce qu'il diffère moins de l'homme pour le corps, qu'il ne diffère des autres animaux auxquels on a donné le même nom de singe. [...]

Je l'avoue, si l'on ne devait juger que par la forme, l'espèce du singe pourrait être prise pour une variété dans l'espèce humaine : le Créateur n'a pas voulu faire pour le corps de l'homme un modèle absolument différent de celui de l'animal ; il a compris sa forme, comme celle de tous les animaux, dans un plan général ; mais en même temps qu'il lui a départi cette forme matérielle, semblable à celle du singe, il a pénétré ce corps animal de son souffle divin²¹⁹.

Lamarck et Darwin, quant à eux, montrent que l'homme est le résultat d'une adaptation (chez Darwin, l'adaptation résulte du changement, chez Lamarck, elle cause le

²¹⁹ Buffon Georges-Louis Leclerc de, *Histoire naturelle*, [1753], tome IV, Paris, Éditions Flourens, XIV^{ème} vol. de l'éd. in 4° de l'Imprimerie royale, p. 16 et 17-18.

changement). L'adaptation aux circonstances est la cause qui met en branle la mutation des espèces. Darwin introduit ainsi le principe de la sélection naturelle : les individus qui parviennent à s'adapter lorsqu'il y a un changement dans leur environnement sont ceux qui se reproduisent et perdurent. Il n'y a pas de coupure biologique, psychologique ou comportementale entre les espèces, mais une continuité. Certains animaux trahiraient même des qualités morales : les comportements sacrificiels, par exemple, incarneraient des étapes dans le développement de la moralité, qui trouve son plein aboutissement chez l'homme. La solidarité et l'altruisme sont donc des produits de l'évolution des différents instincts sociaux. Il y a, pour Darwin, une différence de degré, et non de nature entre l'homme et les animaux. Aussi, l'homme n'a plus besoin, pour qu'on lui accorde une forme de dignité, de posséder une capacité qui le distinguerait des autres espèces : Darwin a pour objectif de « ramener l'animal humain à une juste place qui ne saurait se situer à part des autres animaux, même si elle est au-dessus, afin de le convaincre de ne plus se prendre pour la fin dernière de l'histoire et de la nature²²⁰ ». S'il y a chez lui un « propre de l'homme, le voici : être un homme, ça ne peut consister que dans l'extension de la solidarité jusqu'aux animaux eux-mêmes, considérés comme parents, à la fois ancêtres et collatéraux, objets de sympathie et donc de responsabilité, même si Darwin n'écrit pas le mot. L'homme, c'est ce degré supérieur de l'évolution, cet animal de même "espèce" que les autres animaux, qui [...] se retourne et se pense théoriquement, mais non abstraitement, sur les degrés qui le précèdent, et les prend en charge en les connaissant et en les protégeant²²¹ ». Il y a dans la pensée de Hume une certaine proximité avec la conception darwinienne de l'animalité, lorsqu'il écrit qu'il n'y a rien de plus évident que l'idée selon laquelle « les bêtes sont douées de pensée et de raison aussi bien que les hommes²²² ». S'il pose une telle aptitude pour les animaux, alors que beaucoup d'auteurs avant lui leur refusent, c'est par le biais du raisonnement suivant :

C'est la ressemblance des actions extérieures des animaux à celles que nous accomplissons nous-mêmes qui nous fait juger que leurs actes intérieurs ressemblent également aux nôtres ; le même principe de raisonnement, poussé d'un degré plus loin, nous fera conclure que, puisque nos actes intérieurs se ressemblent, les causes d'où ils procèdent doivent aussi se ressembler. Quand donc

²²⁰ Fontenay de Elisabeth, *op. cit.*, p. 562-563.

²²¹ *Ibid.*, p. 570.

²²² Hume David, *Traité de la nature humaine*, Tome I, trad. A. Leroy, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1973, p. 263.

nous avançons une hypothèse pour expliquer une opération mentale commune aux hommes et aux bêtes, nous devons appliquer aux uns et aux autres la même hypothèse [...]»²²³.

Il y a une ressemblance entre les actions que nous mettons en œuvre et celles des animaux : nous nous alimentons, nous nous reproduisons, nous recherchons notre bien-être et nous évitons toute source de souffrance. Si nous mettons en œuvre les mêmes choses, par exemple, si nous semblons souffrir dans une situation similaire à celle que vit l'animal souffrant devant nous, c'est probablement parce que ce qui se passe dans l'animal à ce moment équivaut à ce qui se passe à l'intérieur de nous lorsque nous vivons la même chose. Les réactions de l'animal rappellent les nôtres : lorsqu'on frappe un chien et qu'il gémit, nous nous rappelons que nous signifions de la même manière notre souffrance lorsqu'on reçoit un coup. L'animal réagit comme nous en prenant un coup ; si cela trahit chez nous une douleur, alors il y a de grandes chances que cela trahisse aussi une douleur chez l'animal. Aussi, pour Hume, la ressemblance qu'il y a entre les réactions d'un animal et d'un homme exprime la ressemblance qu'il y a entre les causes de nos actions internes et des leurs. Par exemple, si on explique le fait qu'un homme agrmente un plat en disant que cette action se rapporte à une culture spécifique, une action similaire chez des animaux se rapportera elle aussi à l'existence d'une culture spécifique à l'animal et aux individus avec lesquels il évolue : dans les deux cas, les individus cuisinent, ils transforment leur nourriture. Hume cherche en fait à faire une économie dans les explications des comportements animaux. Si un comportement animal ressemble grandement à un comportement humain, on peut sans difficulté l'expliquer par le même processus que celui par lequel on explique le comportement humain, plutôt que de l'en distinguer totalement. Hume appuie son hypothèse sur l'exemple d'un chien qui agirait de manière banale : « Un chien qui évite le feu et les précipices, s'écarte des étrangers et caresse son maître » apporte l'exemple d'un animal qui agit en rapport avec ses « capacités courantes²²⁴ ». Cet exemple se détache de celui de l'animal qui fait preuve d'une sagacité extraordinaire pour sa conservation et la propagation de son espèce, exemple incarné par l'oiseau « qui choisit avec tant de soin et de précision l'endroit et les matériaux de son nid, qui couve ses œufs le temps voulu et à l'époque convenable avec toutes les précautions dont un chimiste est capable dans la réaction la plus difficile²²⁵ ». Hume attribue à l'oiseau la sagacité,

²²³ *Ibid.*, p. 264.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.*, p. 264-265.

c'est-à-dire la capacité à faire preuve d'une sagesse pratique, capacité qui s'exprime dans les soins, la précision, les précautions qu'il met en œuvre pour son existence. Mais l'action de l'oiseau s'applique à une situation spécifique, celle qui consiste à se construire un habitat puis à couvrir des œufs à un moment donné ; d'où le fait que Hume s'appuie sur l'exemple du chien, dont le comportement mentionné s'observe quotidiennement et non dans des circonstances particulières. L'action du chien se rattache au cercle des actions de nature banale, mettant en œuvre des capacités qu'il utilise couramment.

Pour ce qui est des premières actions [les actions de nature banale], j'affirme qu'elles procèdent d'un raisonnement qui, en lui-même, n'est pas différent et ne se fonde pas sur des principes différents de celui qui paraît dans la nature humaine. Il faut en premier lieu qu'il y ait quelque impression immédiatement présente à leur mémoire ou à leurs sens pour qu'elle soit la base de leur jugement. Du ton de la voix, le chien infère la colère de son maître et prévoit sa propre punition. À une certaine sensation qui affecte son odorat, il juge que son gibier n'est pas très loin de lui.

Deuxièmement, l'inférence qu'il tire de l'impression présente, il la construit sur l'expérience, d'après son observation de la conjonction des objets dans les cas passés. Comme vous variez cette expérience, il varie son raisonnement. Faites qu'une punition suive un signe ou un mouvement pendant quelque temps et par la suite un autre signe ; il tirera successivement différentes conclusions d'après sa plus récente expérience²²⁶.

Hume rappelle son hypothèse : si les actions des animaux ressemblent à celles des hommes, alors il y a de grandes chances que les phénomènes internes qui expliquent ces actions soient les mêmes que pour les hommes. Les animaux sont capables de raisonnement, au même titre que les hommes, ils pensent ; lorsqu'une situation se produit et qu'elle leur rappelle une expérience passée, ils sont capables, par le souvenir qu'ils en ont, de rattacher leur vécu présent à ce qui en a découlé par le passé. Les animaux ont une mémoire, ils ont une expérience propre du monde qui leur permet d'inférer, d'anticiper les conséquences possibles de ce qui se passe à un moment présent. Ils pensent qu'une chose se produira en partant de l'expérience qu'ils ont eue par le passé de la liaison entre cette chose et ce qui se passe dans le présent. L'expérience agit sur les animaux comme elle agit sur les hommes, en les accoutumant à certains objets de telle manière que, par la seule ressemblance de ces objets avec ceux déjà connus et expérimentés, les animaux sont capables d'en conclure ce qui va se produire. Aussi, Hume montre que les hommes sont incapables de saisir l'importance que revêt l'habitude dans leur vie ; nous nous sommes tellement familiarisés avec certains

²²⁶ *Ibid.*, p. 265.

phénomènes que nous sommes dans l'incapacité d'expliquer nos comportements lorsque nous y sommes confrontés. Ces comportements sont en fait guidés par la même cause que celle qui guide les actions des animaux lorsqu'ils nous semblent agir instinctivement : « la raison n'est rien qu'un merveilleux et inintelligible instinct dans nos âmes, qui nous emporte par une certaine suite d'idées et les dote de qualités particulières en fonction de leurs situations et de leurs relations particulières²²⁷ ». Ainsi, les hommes ont conscience que, lorsqu'ils agissent en vue d'assurer leur conservation, de favoriser le plaisir et d'éviter la douleur, ils sont guidés par la raison et par une intention, donc par l'expérience qu'ils ont des objets et des phénomènes, et non par le hasard ou malgré leur volonté ; de la même manière, il faut en conclure que les animaux, lorsqu'ils agissent en vue des mêmes fins, ne le font pas comme des automates inconscients de ce qu'ils mettent en œuvre, mais bien au contraire, savent ce qu'ils recherchent, et sont capables d'user de leur raison pour arriver à satisfaire leur but. À ce propos, Élisabeth de Fontenay commente :

Si la connaissance humaine des relations entre les faits ne procède que par expérience et observation, si elle n'a originairement affaire qu'au sensible, au particulier, au contingent, si elle ne dispose que des impressions et des copies de celle-ci dans la mémoire, l'imagination et la réflexion, que ne pourra-t-on accorder aux animaux ? On dirait, à le lire, que Hume a transféré à l'homme les capacités que certains attribuent aux bêtes : pour les hommes comme pour celles-ci, l'enchaînement des idées s'effectue, selon lui, par ressemblance, par contiguïté dans l'espace et le temps, par accoutumance, par habitude de voir se succéder des événements, d'où la croyance en la causalité. L'induction n'aurait ainsi pas plus de fondement métaphysique quand elle s'exerce dans le raisonnement des hommes que quand elle opère dans celui des animaux. De tous les vivants, quels qu'ils soient, il faut dire d'une part qu'ils sont capables de raisonnement, et d'autre part qu'ils n'accèdent jamais qu'à du probable. Car les « créatures animales » ne sont pas moins incitées que les hommes à croire « dans toutes leurs pensées, dans tous leurs desseins et dans toutes leurs actions » à un monde extérieur, indépendant de leurs perceptions²²⁸.

Avec l'émergence du courant de pensée matérialiste vient par ailleurs un renouveau à propos de la pensée de l'âme, celle-ci étant alors refusée : l'organisme devient l'instance souveraine où s'élaborent les processus vitaux et la sensibilité physique mais aussi la sensibilité morale, le désir, les affections et la pensée. Le corps s'auto-organise en fabriquant quelque chose comme de l'âme, capacité inconnue du corps à manifester quelque chose qui

²²⁷ *Ibid.*, p. 266.

²²⁸ Fontenay de Élisabeth, *op. cit.*, p. 397.

lui ressemble ; le corps s'anime de lui-même. L'homme est purement physique ; la moralité devient un point de vue particulier sur l'homme²²⁹.

D'autres penseurs soutiennent une forme de continuité dans le règne animal, qui se serait développé à partir d'une espèce originelle unique. Ainsi, Diderot écrit qu'il semble « que la nature se soit plu à varier le même mécanisme d'une infinité de manières différentes. Elle n'abandonne un genre de productions qu'après en avoir multiplié les individus sous toutes les faces possibles. Quand on considère le règne animal, et qu'on s'aperçoit que, parmi les quadrupèdes, il n'y en a pas un qui n'ait les fonctions et les parties, surtout intérieures, entièrement semblables à un autre quadrupède, ne croirait-on pas volontiers qu'il n'y a jamais eu qu'un premier animal prototype de tous les animaux dont la nature n'a fait qu'allonger, raccourcir, transformer, multiplier, oblitérer certaines organes ?²³⁰ ». Le polype est, à ce titre, utilisé comme le paradigme de ces métamorphoses²³¹. L'animalité de l'homme se conçoit à travers certains états et certains comportements, par exemple lorsqu'il dort et qu'alors seule ses fonctions vitales sont en acte, l'individu n'étant plus présent à lui-même. « L'homme est *un* animal, une créature vivante animée, parfois rien qu'une machine, réduite aux fonctions les plus simples. Il partage avec l'animal "à quatre pattes", entre autres, momentanément, des fonctions que l'on considérerait comme supérieures naguère, il peut même tenir, momentanément, de la *bête* ou de la *brute* [...]. Mais c'est bien cet "organe de la raison" qui lui confère l'honneur de penser selon des voies impénétrables, infiniment différencié d'un homme à l'autre²³² ». L'animalité représente la condition de l'existence humaine. L'homme est toujours et avant tout un animal. À ce titre, la raison découle de l'instinct animal ; elle est instinct²³³. D'ailleurs, Diderot note qu'il est difficile de distinguer les fonctions qui dépendent

²²⁹ Guichet Jean-Luc, « Âme des bêtes et matérialisme au XVIII^e siècle », in Jean-Luc Guichet (dir.), *De l'animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (XVII^e-XXI^e siècle)*, Paris, Éditions Publications de la Sorbonne, 2010, p. 143.

²³⁰ Diderot Denis, *De l'interprétation de la nature*, Paris, Éditions Sociales, 1971, p. 45-46.

²³¹ Ibrahim Annie, « Diderot et les métaphores de l'animal : pour un antispécisme ? », *Société Française d'Etude du Dix-Huitième Siècle*, coll. « Dix-huitième siècle », 2010/1, n°42, p. 97 : « On imagine sans peine que Diderot, loin d'être embarrassé, va faire de ce polype le paradigme de la conjecture des "métamorphoses", ouvrant ainsi la voie à sa conception d'un "antispécisme" [...] ».

²³² Jacot-Grapa Caroline, « Des huîtres aux grands animaux. Diderot, animal matérialiste », *Société Française d'Etude du Dix-Huitième Siècle*, coll. « Dix-huitième siècle », 2010/1, n°42, p. 117.

²³³ Diderot Denis, *Satire première*, in *Le Neveu de Rameau et autres textes*, Paris, Éditions Le Livre de Poche, 2002, p. 173-174 : « N'avez-vous pas remarqué, mon ami, que telle est la variété de cette prérogative qui nous est propre et qu'on appelle raison, qu'elle correspond seule à toute la diversité de l'instinct des animaux ? [...] Rien de plus rare qu'un homme qui soit homme de toute pièce ; aucun de nous qui ne tienne un peu de son analogue animal ».

de l'animalité de l'homme de celle qui dépendent de la spiritualité propre à l'espèce humaine ou encore, de la supériorité de l'entendement humain par rapport à celui des bêtes²³⁴. Les êtres humains et les animaux sont en cela bien plus proches les uns des autres que les animaux des végétaux.

L'*animal* réunit toutes les puissances de la nature ; les sources qui l'animent lui sont propres et particulières ; il veut, il agit, il se détermine, il opère, il communique par ses sens avec les objets les plus éloignés ; son individu est un centre où tout se rapporte ; un point où l'univers entier se réfléchit ; un monde en raccourci. Voilà les rapports qui lui sont propres : ceux qui lui sont communs avec les végétaux, sont les facultés de croître, de se développer, de se reproduire, de se multiplier²³⁵.

Les animaux pensent, parce qu'ils sont capables de sentir : Diderot fait découler de la sensation seule toutes les facultés par lesquelles les hommes font des opérations de l'esprit. Sans la faculté de sentir, il ne peut pas y avoir de réflexion, de pensée, de raison. La raison doit naître de la matière, parce qu'il n'y a, à aucun moment de l'activité sexuelle de l'animal, un principe spirituel qui entre dans la matière pour y former la raison. Les hommes sont organisés comme les animaux, leur corps sont faits selon les mêmes principes, on y retrouve de la chair, des canaux sanguins, des organes, une structure osseuse. Si les hommes sentent et forgent un savoir à partir de cette sensation, les animaux ne peuvent pas s'arrêter à la seule sensation : mais au contraire, de celle-ci vont naître tout un ensemble de capacités. La sensation va permettre la naissance de l'attention puis de la mémoire ; puis, en comparant deux sensations ensemble, du jugement ; ensuite, de la réflexion, de l'imagination et du raisonnement. La sensation possède en elle-même le principe qui permet à toutes les facultés de se développer,

²³⁴ Diderot Denis, *Encyclopédie*, article « Animal », p.471, édition numérique disponible à l'adresse <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v1-2015-0/> : « Mais quoi qu'il en soit de notre manière d'être ou de sentir ; quoi qu'il en soit de la vérité ou de la fausseté, de l'apparence ou de la réalité de nos sensations, les résultats de ces mêmes sensations n'en sont pas moins certains par rapport à nous. Cet ordre d'idées, cette suite de pensées qui existe au-dedans de nous-mêmes, quoique fort différente des objets qui les causent, ne laissent pas d'être l'affection la plus réelle de notre individu, et de nous donner des relations avec les objets extérieurs, que nous pouvons regarder comme des rapports réels, puisqu'ils sont invariables, et toujours les mêmes relativement à nous. Ainsi nous ne devons pas douter que les différences ou les ressemblances que nous apercevons entre les objets, ne soient des différences et des ressemblances certaines et réelles dans l'ordre de notre existence par rapport à ces mêmes objets. Nous pouvons donc nous donner le premier rang dans la nature. Nous devons ensuite donner la seconde place aux animaux ; la troisième aux végétaux, et enfin la dernière aux minéraux. Car quoique nous ne distinguons pas bien nettement les qualités que nous avons en vertu de notre animalité seule, de celles que nous avons en vertu de la spiritualité de notre âme, ou plutôt de la supériorité de notre entendement sur celui des bêtes, nous ne pouvons guère douter que les animaux étant doués, comme nous des mêmes sens, possédant les mêmes principes de vie et de mouvement, et faisant une infinité d'actions semblables aux nôtres, ils n'aient avec les objets extérieurs, des rapports du même ordre que les nôtres, et que par conséquent nous ne leur ressemblions à bien des égards ».

²³⁵ *Ibid.*

parce qu'elle est agréable ou désagréable ; l'animal cherchera donc à jouir des unes et évitera les autres. L'intérêt que chaque être vivant a envers certaines sensations donne naissance à l'entendement, faculté de juger entre deux choses, de choisir, et à la volonté, faculté d'agir conformément à ce choix.

Si vous avouez qu'entre l'animal et vous il n'y a de différence que dans l'organisation, vous montrerez du sens et de la raison, vous serez de bonne foi ; mais on en conclura contre vous qu'avec une matière inerte, disposée d'une certaine manière, imprégnée d'une autre matière inerte, de la chaleur et du mouvement, on obtient de la sensibilité, de la vie, de la mémoire, de la conscience, des passions, de la pensée²³⁶.

Dans une lettre datée du 10 août 1769, Diderot rapporte un mot de sa fille : « Je m'avisai, il y a quelques jours, de lui demander ce que c'était que l'âme : "L'âme, me répondit-elle ? Mais on fait de l'âme quand on fait de la chair"²³⁷ ». La distinction entre l'homme et l'animal tient finalement à l'organisation interne des sens : « L'espèce humaine à la différence des autres se caractérise par l'égalité de ses organes sensibles : la vue, l'ouïe, le toucher, l'odorat, le goût, aucun de ses sens ne l'emporte excessivement sur l'autre et ils composent ensemble une sorte de polyphonie du sensible qui en revanche chez l'animal tend à parler plus ou moins d'une seule voix. En effet, en dépit des possibilités partagées avec l'homme, l'esprit animal est entravé par des sens non seulement trop puissants, mais surtout déséquilibrés, ce qui l'asservit quasi exclusivement à celui qui domine. [...] Pourquoi l'homme est-il perfectible et pourquoi l'animal ne l'est-il pas ? L'animal ne l'est pas parce que sa raison, s'il en a une, est dominée par un sens despote qui la subjugué. Toute l'âme du chien est au bout de son nez, et il va toujours flairant. Toute l'âme de l'aigle est dans son œil, et l'aigle va toujours regardant. Toute l'âme de la taupe est dans son oreille, et elle va toujours écoutant. Mais il n'en est pas ainsi de l'homme. Il est entre ses sens une telle harmonie, qu'aucun ne prédomine assez sur les autres pour donner la loi à son entendement ; c'est son entendement au contraire, ou l'organe de sa raison qui est le plus fort²³⁸ ».

Un autre courant de pensée, le vitalisme, soutient l'idée selon laquelle il y aurait dans le vivant une force inexplicable, presque magique. Charles Bonnet, lorsqu'il étudie la

²³⁶ Diderot Denis, *Entretien entre d'Alembert et Diderot*, in Laurent Versini (dir.), *Œuvres, tome I, Philosophie*, Paris, Éditions Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1994, p. 618.

²³⁷ Rapporté par Vernière Paul, *Œuvres philosophiques de Diderot*, Paris, Éditions de P. Vernière, coll. Garnier « Classiques », 1964, note 2, p. 264.

²³⁸ Guichet Jean-Luc, « Âme des bêtes et matérialisme au XVIII^e siècle », *op. cit.*, p. 145-147.

salamandre, conçoit ainsi sa capacité génératrice comme une force qui nous échappe, parce qu'aucun principe rationnel ne l'explique. Même si la salamandre n'est pas nourrie, même si elle vieillit, même si elle a déjà reformé plusieurs fois ses membres, sa force de régénération est toujours aussi grande. Il y a quelque chose qui nous échappe chez certaines espèces animales, quelque chose qu'on ne peut expliquer, ce qui sous-tend l'idée selon laquelle, s'il y a effectivement une distinction entre l'homme et l'animal, celle-ci ne peut pas se faire au profit de l'homme avec certitude.

Si l'on coupe les quatre jambes de la salamandre, elle en repoussera quatre nouvelles, qui seront si parfaitement semblables à celles qu'on aura retranchées qu'on y comptera, comme dans celles-ci, quatre-vingt-dix-neuf os... Dans les plus jeunes [des salamandres] tout s'opère avec une célérité si merveilleuse que la régénération parfaite des quatre jambes n'est que l'affaire de peu de jours. [...] Une autre preuve bien remarquable de cette grande force de reproduction, c'est qu'elle se déploie avec autant d'énergie dans les salamandres qu'on prive de toute nourriture que dans celles qu'on a soin de nourrir²³⁹.

Il y a une forte remise en perspective de la supériorité de l'homme après les avancées de Darwin à propos de l'évolution. L'homme appartient à une espèce arrivée à un certain degré de développement, déterminé par la manière dont il s'est adapté à son environnement. Il n'est pas supérieur aux autres espèces parce qu'il possède des capacités qu'elles ne possèdent pas, celles-ci s'étant seulement adaptées d'une autre manière et peut-être même à un autre environnement que lui. Les animaux possèdent par ailleurs eux aussi des capacités que les hommes ne possèdent pas, et qu'on peine même parfois à expliquer ; de plus, il n'y a aucune raison de douter du fait qu'il y a chez eux des processus cognitifs semblables aux nôtres lorsqu'ils réagissent d'une manière similaire à la nôtre dans des situations semblables.

La Modernité enrichit la réflexion antique sur l'animal, reprenant les divers points abordés dans l'Antiquité et les développant au regard des avancées scientifiques qui ont eu lieu. Comme dans l'Antiquité tardive, l'animal peut apparaître comme un outil du discours, dont le but est alors, chez Montaigne, de montrer que l'homme n'est pas supérieur à l'animal, en plus de ne pas être un interprète parfait de la nature. On retrouve cette idée chez Descartes, qui cherche alors à comprendre l'animal pour ce qu'il est, en se détachant donc de nos préjugés à ce propos. Montaigne remettait en cause l'interprétation de l'homme quant

²³⁹ Bonnet Charles, *La Palingénésie philosophique ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants*, in François Dagognet (dir.), *Le Vivant*, Paris, Éditions Bordas, coll. « Philosophie présente », 1988, p. 42.

au vivant et l'échelle des êtres qu'il y construit ; Descartes cherche à établir une réelle connaissance de la nature. Avec Rousseau vient s'articuler un besoin éthique : la prise en compte de notre responsabilité envers l'animal, de sa sensibilité et de la souffrance qui s'y rattache ; en bref, il faut forger un droit pour les êtres doués de sensibilité, qui mettrait en place un principe minimal régulant l'action sur l'animal. Ce principe réside dans l'idée d'utilité, et sera reprise chez les penseurs utilitaristes ; il faut noter le caractère évolutif de la pensée rousseauiste de l'animal, qui ouvre la possibilité à une prise en compte de plus en plus poussée de l'animal par l'homme. Une tout autre considération de l'animal dans le droit verra le jour avec Kant, qui estime quant à lui que l'animal est l'objet de devoirs indirects envers l'humanité. Même s'il semble possible de défendre chez l'auteur une reconnaissance de la sensibilité animale, Kant ne lui transmet pas la dignité humaine ; de fait, il n'y a pas pour lui de réelle communauté entre l'homme et l'animal. La prise en compte de l'animal est un exercice qui permet d'exprimer notre humanité, et d'agir conformément à celle-ci envers autrui. Enfin, avec les Lumières et l'évolution du savoir à propos des origines de l'homme, on cherche à montrer qu'il y a une réelle communauté entre l'homme et les autres animaux. L'âme n'est plus principe distinctif entre l'homme et le reste du vivant ; la pensée est une construction des sens, une manière particulière de se référer au monde. Si différence il y a, c'est dans l'articulation et la prédominance des sens dans l'être, et non plus dans la possession ou non d'une âme. Le vivant renferme une force que nous n'avons pas fini de chercher à comprendre. Cette évolution de la pensée de l'animal – d'outil pour le discours dans l'Antiquité tardive et chez Montaigne, il redevient objet du discours avec Descartes et jusqu'aux Lumières – se poursuit dans l'époque contemporaine, où la question de la connaissance animale, de sa nature propre s'articule toujours avec une recherche de la spécificité de l'homme.

L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE : PASSAGE D'UNE CONCEPTION ESSENTIELLEMENT SCIENTIFIQUE DE L'ANIMAL À UNE RÉFLEXION ÉTHIQUE ORIENTÉE PAR LA VOLONTÉ D'UN CHANGEMENT DANS LA CONSIDÉRATION DU BIEN-ÊTRE ANIMAL

CONFLITS ENTRE UNE PENSÉE PÉJORATIVE DE L'ANIMAL ET UNE PENSÉE CHERCHANT À REVALORISER L'ANIMALITÉ CHEZ NIETZSCHE

L'animal a longtemps été conçu à partir du prisme d'un manque : il ne possède pas le langage, la conscience, la raison, la liberté ou la dignité inhérente à la capacité de choisir de manière autonome ; il ne produit pas d'art, de religion, de culture... Il est cet être arrêté à l'état de sauvagerie, incapable d'en sortir, d'évoluer, de s'élever au niveau de la nature humaine. Chez Hegel, l'homme se distingue de l'animal en ce qu'il est capable de se connaître lui-même, de se penser.

Les représentations de l'animal ne sont pas idéelles, réelles : c'est pourquoi l'animal est privé d'indépendance interne. En tant que vivant, l'animal porte en lui la source de son mouvement. Mais nulle stimulation extérieure n'est opérante si elle n'existe pas déjà en lui : ce qui ne correspond pas à son être intime n'existe pas pour l'animal. L'animal se divise lui aussi en lui-même et par lui-même. Mais il ne peut s'interposer entre ses désirs et leur satisfaction ; il n'a pas de volonté et ne connaît pas de refoulement. Chez lui, la stimulation commence intérieurement et suppose un développement immanent. Mais l'homme est indépendant, non parce qu'il est doué d'auto-mouvement, mais parce qu'il est capable de freiner le mouvement et de briser par là son immédiateté et sa naturalité²⁴⁰.

L'homme ne se contente pas d'exister, il a conscience qu'il existe. La pensée s'interpose entre le désir et sa satisfaction, elle peut empêcher un désir de devenir conscient ou contribuer à sa satisfaction, par le biais de la représentation qu'elle en élabore. L'animal n'a pas l'idée, la conscience de ses représentations. Il est dépendant parce qu'il n'a aucun pouvoir sur elles, il en est prisonnier. Lorsqu'une chose apparaît en son esprit et est attachée à un plaisir, il est alors immédiatement porté vers elle, sans possibilité d'y échapper. L'animal réagit donc instinctivement, alors que l'homme est un être réflexif, qui peut prendre de la distance face à ce qui le touche, pour faire un choix que l'animal n'a pas. L'homme peut sortir de sa nature première alors que l'animal en est prisonnier. Hegel fait « émerger la pensée, définie comme "sujet" ou "moi", en ce qu'elle consiste à "me" penser moi-même en pensant

²⁴⁰ Hegel Friedrich, *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, Éditions 10/18, coll. « Bibliothèques », 1965, p. 77-78.

un objet, et il la fait surgir en tant que rupture avec l'immédiateté de la vie, celle de l'animal qui ne peut que se sentir lui-même. C'est à partir de la possibilité qui advient à un vivant de réprimer la poussée ou le désir, de l'interrompre, de le différer pour le relever dans une synthèse supérieure où il y a connaissance de soi, qu'advient l'"esprit libre et infini" qui trouve son unité en lui-même et demeure auprès de soi²⁴¹ ». Chez Hegel, l'animal n'a pas la conscience, il n'est pas capable de réfléchir à ce qui le touche.

Nietzsche, *a contrario*, cherche à effacer la ligne de partage entre l'homme et l'animal : l'homme n'est pas le roi de la création, la force de l'homme consiste dans le fait de suivre ses instincts, qu'il ne doit pas dénaturer sous le poids à la fois du moralisme chrétien et du nihilisme occidental. Les plus belles vertus, la force et l'indépendance, sont celles du tigre ou de l'aigle. Chez Nietzsche, la conscience n'est plus un signe distinctif de notre supériorité sur les animaux, elle apparaît comme la démonstration de notre infériorité. Elle montre notre incapacité à nous suffire à nous-mêmes.

Toute la vie serait possible sans se voir en quelque sorte dans un miroir : et en effet, la partie de loin la plus importante de cette vie se déroule encore en nous sans cette réflexion –, y compris notre vie pensante, sentante, voulante, si offensant que cela puisse paraître aux oreilles d'un philosophe des temps passés. [...] *la conscience en général ne s'est développée que sous la pression du besoin de communication*, – elle ne fut dès le début nécessaire, utile, que d'homme à homme (en particulier entre celui qui commande et celui qui obéit), et elle ne s'est également développée qu'en rapport avec le degré de cette utilité. La conscience n'est proprement qu'un réseau de relations d'homme à homme, – et c'est seulement en tant que telle qu'elle a dû se développer : l'homme érémitique et prédateur n'aurait pas eu besoin d'elle. [...] [L'homme] *avait besoin*, étant l'animal le plus exposé au danger, d'aide, de protection, il avait besoin de son semblable, il fallait qu'il sache exprimer sa détresse, se faire comprendre – et pour cela, il avait d'abord besoin de « conscience », même, donc, pour « savoir » ce qui lui manque, pour « savoir » ce qu'il éprouve, pour « savoir » ce qu'il pense. Car pour le dire encore une fois : l'homme, comme toute créature vivante, pense continuellement, mais ne le sait pas ; la pensée qui devient *consciente* n'en est que la plus infime partie, disons : la partie la plus superficielle, la plus mauvaise [...] ²⁴².

Nietzsche soutient l'idée selon laquelle toute la pensée, aussi bien celle de l'homme que celle de l'animal, n'est pas traduite par le mot. Nous prenons conscience de nous lorsque nous avons besoin d'autrui : lorsque nous communiquons ou lorsqu'un animal communique avec son semblable, le discours exprime un rapport à des choses conçues par l'individu comme bonnes ou néfastes, ou sert à demander de l'aide à quelqu'un d'autre pour parvenir à un but.

²⁴¹ Fontenay de Elisabeth, *op. cit.*, p. 539.

²⁴² Nietzsche Friedrich, *Le Gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2007, p. 302-303.

C'est parce que nous avons besoin d'identifier les choses que nous prenons conscience de celles-ci et de ce qu'elles signifient pour nous. Les animaux ne sont pas en cela inférieurs à l'homme parce qu'ils ne sont pas capables de communiquer avec nous. La conscience n'est pas indispensable à l'homme, qui, s'il vivait coupé du reste du monde, ne développerait pas ce besoin de communiquer. La conscience n'est pas le signe d'un rapport de soi à soi, mais celui du rapport à autrui. Elle énonce un réseau de relations : la connaissance de ce qui nous manque, de ce dont on a besoin ou de ce que l'on éprouve passe par la communication. Aussi, tout être possède la raison, mais tout être n'a pas besoin de la réflexivité qui entre en jeu dans la conscience ; l'homme n'a conscience de lui-même que parce que cela lui est nécessaire, parce qu'il a besoin d'autrui et ne peut pas demander son aide sans cette communication, cette extériorisation de ses pensées. La conscience est donc une acquisition de l'esprit, qui s'origine dans une cause non noble qu'est l'exposition au danger et le besoin de sécurité. La pensée montre la faiblesse de l'homme, et seule la pensée qui n'est pas communiquée exprime une force individuelle puisqu'elle ne passe pas par le besoin d'autrui. Ce dont nous avons conscience exprime finalement les objets que nous partageons avec les autres hommes, ce qui participe à la communauté humaine, au « génie de l'espèce » : nous ne voyons plus les objets extérieurs comme des choses qui valent pour elles-mêmes, mais nous voyons en elles ce qui est utile pour nous, ou nuisible, ce que l'on désire ou que l'on rejette. La conscience nomme et corrompt les choses, les falsifie, les classifie même selon l'utile et l'inutile, le désagréable et l'agréable. Ce qui participe à notre individualité est contenu dans la pensée que nous n'exprimons pas, parce que cette pensée-ci n'a pas besoin d'autrui pour être mise en œuvre. Si les animaux ne nous sollicitent pas, n'essaient pas de s'exprimer envers nous, cela montre simplement qu'ils n'ont pas besoin de nous pour vivre. Nietzsche démontre que la supériorité de l'homme ne peut être assurée par le fait qu'il soit un être conscient. De plus, la conscience et le besoin de communication en découlant ne coïncidant pas avec la pensée, on peut soutenir l'hypothèse que chez Nietzsche, l'animal est doué de pensée. La conscience et le discours ne sont ni la preuve de la supériorité de l'homme sur l'animal, ni la démonstration de l'absence de pensée de ce dernier. Non seulement Nietzsche refuse l'idée de la supériorité de l'homme sur les autres espèces du seul fait de posséder une conscience, mais il montre, de plus, que la morale est en fait un phénomène qui prend racine chez l'animal. Les animaux, à leur niveau, prennent part à la morale. Ici, l'animalité « ne fonctionne que comme origine phylogénétique et ontogénétique, plus précisément comme "héritage" »

d'autant plus difficilement rejetable qu'il se dissimule dans ce qui pourrait apparaître comme son dépassement, et même son annulation : le plaisir de la sociabilité par exemple, ou plus paradoxalement la théorie de la conscience telle qu'elle se présente dans ce texte²⁴³ ».

Les animaux et la morale. — Les pratiques que l'on exige dans la société raffinée, éviter avec précaution tout ce qui est ridicule, bizarre, prétentieux, réfréner ses vertus tout aussi bien que ses désirs les plus violents, se montrer semblable aux autres, se soumettre à des règles, s'amoindrir, — tout cela, en tant que morale sociale, se retrouve jusqu'à l'échelle la plus basse du monde animal, — et ce n'est qu'à ce degré inférieur que nous voyons les idées de derrière la tête de toutes ces aimables réglementations : on veut échapper à ses poursuivants et être favorisé dans la recherche de sa proie. C'est ainsi que l'individu se cache sous l'universalité du terme générique « homme » ou parmi la « société », ou bien encore s'adapte et s'assimile aux princes, aux castes, aux partis, aux opinions de son temps ou de son milieu : et à toutes nos façons subtiles de nous faire passer pour heureux, reconnaissants, puissants, amoureux, on trouvera facilement l'équivalent animal. [...] De même, l'animal observe les effets qu'il exerce sur l'imagination des autres animaux, il apprend à faire ainsi un retour sur lui-même, à se considérer « objectivement », lui aussi, à posséder, en une certaine mesure, la connaissance de soi. L'animal juge des mouvements de ses adversaires et de ses amis, il apprend par cœur leurs particularités, il se règle sur elles : contre les représentants d'une certaine espèce il renonce, une fois pour toutes, à la lutte, et de même il devine, à l'approche de certaines espèces, les intentions pacifiques et conciliantes. Les commencements de la justice, comme ceux de la prudence, de la tempérance, du courage, — en un mot de tout ce que nous désignons sous le nom de *vertus socratiques*, — sont *animales* : ces vertus sont une conséquence de ces instincts qui enseignent à chercher la nourriture et à échapper aux ennemis. Si nous considérons donc que l'homme supérieur ne s'est élevé et affiné que dans la *qualité* de sa nourriture et dans ce qu'il considère comme opposé à sa nature, il ne sera pas interdit de qualifier d'animal le phénomène moral tout entier²⁴⁴.

Nietzsche semble ici se contredire : dans le *Gai Savoir*, il écrit que les animaux ne sont pas doués de conscience, celle-ci traduisant le besoin humain d'autrui qui lui fait perdre l'indépendance à l'œuvre en l'animal ; ici, au contraire, l'animal semble conscient, puisqu'il fait un retour sur lui-même, la connaissance de soi faisant partie intégrante de la définition de la conscience (du latin *conscientia*, la « connaissance partagée avec un autre », la conscience est un sentiment que le sujet possède de lui-même, de ses états et de ses actes). Mais il faut ici distinguer deux sphères de l'expression de la conscience. La première correspondrait au champ du psychologique : l'homme, au contraire de l'animal, a besoin d'effectuer un retour sur lui-même pour entrer en relation avec cet autre dont il a besoin pour survivre ; la connaissance que l'homme a de lui-même en tant que sujet s'arrête donc aux frontières de ce

²⁴³ Fontenay de Elisabeth, *op. cit.*, p. 606-607.

²⁴⁴ Nietzsche Friedrich, *Aurore*, trad. A.-M. Desrousseaux et H. Albert, in Jean Lacoste et Jacques le Rider (dir.), *Œuvres*, Paris, Éditions Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, p. 986-987.

qu'il a besoin d'extérioriser pour se faire comprendre d'autrui et ainsi survivre. La connaissance que l'animal a de lui-même correspondrait plutôt au champ de la morale : il est capable de rendre compte, en lui, d'une hiérarchie entre ses instincts. Si l'animal ne participe pas à la conscience en son acception psychologique, il possède une connaissance de lui-même qui s'établit dans le champ de la morale. Il a donc une conscience morale : il sait ce qu'il représente comme menace pour d'autres individus, et sait aussi évaluer la menace que ces derniers représentent pour lui. Il sait avec quels individus il peut entrer en relation de paix et ceux qu'il doit éviter s'il veut survivre. Si la conscience psychologique n'apparaît pas chez les animaux mais qu'elle est constitutive des hommes, la conscience morale apparaît chez les animaux et l'homme qui semble donc, pour Nietzsche, appartenir au règne animal. La preuve de l'existence de cette conscience morale, animale en l'homme réside dans son besoin, pour vivre en société, de réfréner ses pulsions, de se contrôler, de ne pas se distinguer des autres. Pour Nietzsche, ce besoin découle des instincts animaux qui nous dictent d'échapper à nos poursuivants et de nous placer dans une situation favorable à notre survie. Le besoin d'un groupe dans lequel on serait caché comme un membre parmi la foule, la capacité de s'adapter aux tendances du groupe, trahissent des instincts animaux, une conscience morale animale. La morale vient donc d'une source commune aux hommes et aux animaux. Si les hommes mettent en œuvre des lois et un ensemble de valeurs qui dictent l'action juste et celle qu'il faut éviter, c'est parce qu'ils recherchent avant tout leur propre intérêt en s'associant avec autrui ; ils souhaitent avoir le pouvoir de se défendre contre les agressions extérieures et de s'enrichir, et pour que cela soit, ils doivent se rendre sociables, agréables. Si l'homme agit justement, s'il recherche l'action qui montre sa vertu, ce n'est pas par souci de faire quelque chose de bien pour autrui, mais par désir de se voir accorder des faveurs. La capacité à se défendre et à rechercher son enrichissement se développe différemment chez les animaux : ils apprennent à se déguiser, à se cacher, de telle manière que certains d'entre eux parviennent à imiter leur environnement, à simuler la mort ou la texture du sable. Comme les hommes, ils possèdent une morale, des valeurs qui déterminent les actions qu'ils mettent en œuvre. La morale ne se construit pas après s'être associé, elle se construit pour permettre l'association, sur la réalisation d'intérêts personnels par le biais d'une relation interpersonnelle. L'association humaine a pour objet la satisfaction de chaque être qui s'associe. Mais ce besoin individuel étant vu comme quelque chose de vulgaire, les hommes rejettent leur animalité première. De fait, l'animalité présente en l'homme a longtemps été

enchaînée, parce qu'elle était l'épreuve d'une gêne, d'une honte. L'animal représente la généalogie humaine. Nietzsche écrit ainsi, dans les *Considérations inactuelles* : « où cesse l'animal et où commence l'homme ? Où commence cet homme qui seul importe à la nature ? Aussi longtemps que quelqu'un aspire à la vie comme il aspire à un bonheur, il n'a pas encore élevé le regard au-dessus de l'horizon de l'animal, si ce n'est qu'il veut avec plus de claire conscience ce que l'animal cherche aveuglément. Mais il en va ainsi de nous pendant la plus grande partie de notre vie et nous ne sortons généralement pas de l'animalité...²⁴⁵ ». « Nous restons écrasés [...] sous le poids de notre origine » pendant une longue période, écrit Elisabeth de Fontenay²⁴⁶.

En lettres d'or. — On a mis beaucoup de chaînes à l'homme pour qu'il désapprenne de se comporter comme un animal : et, en vérité, il est devenu plus doux, plus spirituel, plus joyeux, plus réfléchi que ne sont tous les animaux. Mais dès lors il souffre encore d'avoir manqué si longtemps d'air pur et de mouvements libres : — ces chaînes cependant, je le répète encore et toujours, ce sont ces erreurs lourdes et significatives des représentations morales, religieuses et métaphysiques. C'est seulement quand la *maladie des chaînes* sera surmontée que le premier grand but sera entièrement atteint : la séparation de l'homme et de l'animal. — Or, nous nous trouvons au milieu de notre travail pour enlever les chaînes, et il nous faut pour cela les plus grandes précautions. Ce n'est qu'à l'homme ennobli que la *liberté d'esprit* peut être donnée ; lui seulement est touché par l'*allègement de la vie* qui met du baume dans ses blessures ; il est le premier à pouvoir dire qu'il vit à cause de la *joie* et à cause de nul autre but ; et, dans toute autre bouche, la devise serait dangereuse : *Paix autour de moi et plaisir de toutes les choses proches* [...] ²⁴⁷.

Le fait d'avoir fait taire l'animal en nous nous a permis de nous développer, de devenir moins sujet à la démesure, de contrôler nos passions. Cependant, l'homme, au contraire de l'animal, bride sa nature, rejette ce qui y participe, parce qu'il se représente l'animal comme un être inférieur et dénué de dignité. Nietzsche pense que cette représentation est une erreur, puisque l'animal en nous n'est pas ignoble mais constitue notre individualité, notre liberté. En forgeant des valeurs morales afin de hiérarchiser ce qui l'entoure, et en se laissant guider par ces valeurs au sein de son existence, l'être humain s'éloigne de son animalité. Or, ces valeurs morales « ne sont en rien objectives ou transcendantes. [...] Les valeurs morales qui régissent les sociétés humaines ne sont pas des données *a priori*, mais bien des élaborations humaines,

²⁴⁵ Nietzsche Friedrich, *Schopenhauer éducateur*, dans *Considérations inactuelles*, tome III, trad. C. Heim, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1990, p. 53.

²⁴⁶ Fontenay de Elisabeth, *op. cit.*, p. 606.

²⁴⁷ Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, trad. H. Albert, in Jean Lacoste et Jacques le Rider (dir.), *Œuvres*, Paris, Éditions Robert Laffont, coll. « Bouquins », p. 953-954.

trop humaines, dont la genèse peut et doit être étudiée. Loin d'être originelles, elles résultent bien plus des interprétations successives auxquelles les hommes se sont livrés pour souligner leur spécificité et se différencier du reste du monde animal. La morale, qui réunit l'ensemble des règles qui dictent les comportements humains, assujettit ainsi la conduite des individus à des impératifs en fonction d'une échelle de valeurs subjective. Or ce sont ces règles, édictées par l'homme, qui lui permettent, dans le cadre social, d'affirmer son humanité. Cette hiérarchie de valeurs le place de fait, à ses yeux, bien au-dessus de l'animal. Et si la raison humaine se complaît à croire en l'éternité des valeurs auxquelles elle se soumet, c'est, selon Nietzsche, parce qu'elle n'a pas conscience de ses propres mécanismes²⁴⁸ ». Or, l'animal et l'homme ne sont pas différents par nature. L'existence humaine est une forme de vie, au même titre que l'existence de n'importe quelle espèce. Il faut donc dépasser cette erreur, redonner sa légitimité à l'animal en nous, le libérer, ce qui libérera par ailleurs la pensée des contraintes qu'on lui a imposées. Redonner à l'homme cette liberté, c'est lui permettre de vivre sans les valeurs que la moralité fonde, sans un idéal de vertu, sans le besoin de donner du sens à ses actions. Se séparer des chaînes qu'on a imposées à l'homme, c'est lui donner la liberté de penser au-delà de celles-ci. Il vit en recherchant ce qui fait sa joie, comme l'animal, et non plus ce qui lui donne du sens. Pour qu'il devienne véritablement un être supérieur, l'homme devrait accepter l'animal en lui.

Rapports avec les animaux. — On peut encore observer la formation de la morale dans la façon dont nous nous comportons vis-à-vis des animaux. Lorsque l'utilité et le dommage n'entrent *pas* en jeu, nous éprouvons un sentiment de complète irresponsabilité ; nous tuons et nous blessons par exemple des insectes ou bien nous les laissons vivre sans généralement y songer le moins du monde. [...] — Quand les animaux nous portent préjudice nous aspirons par tous les moyens à leur *destruction* ; et ces moyens sont souvent bien cruels, sans que ce soit là notre intention : c'est la cruauté de l'irréflexion. Si, au contraire, ils sont utiles, nous les *exploitons* : jusqu'à ce qu'une sagesse plus subtile nous enseigne que chez certains animaux nous pouvons tirer bénéfice d'un autre traitement, c'est-à-dire des soins et de l'élevage. C'est alors seulement qu'apparaît la responsabilité. Bien des animaux incitent l'homme par des regards, des sons et des attitudes à se voir *transporté en imagination dans* le corps de ceux-ci, et nombre de religions enseignent à voir parfois chez l'animal le séjour des âmes des hommes et des dieux : c'est pourquoi elles recommandent de nobles précautions et même une crainte respectueuse dans les rapports avec les animaux. Lors même que cette superstition aurait disparu, les sentiments éveillés par elles

²⁴⁸ Dumonteil Julie, « L'animal éducateur ? De la spécificité de l'animal homme dans les écrits de Nietzsche », *Recherches germaniques*, n°50, 2020.

continuent leurs effets, mûrissent et portent leurs fruits. — On sait qu'à ce point de vue le christianisme a montré qu'il était une religion pauvre et rétrograde²⁴⁹.

Nietzsche décrit trois attitudes à l'égard des animaux : nous ne nous sentons pas concernés par le sort des animaux lorsque celui-ci ne joue pas de rôle dans la continuation de notre vie ; au contraire, si l'existence de l'animal empiète sur le bon déroulement de la nôtre, nous recherchons leur mort ; enfin, lorsque l'existence de l'animal est bénéfique à notre vie, lorsqu'elle nous procure une source de plaisir, nous les exploitons. Nous ne nous sentons responsables des actions que nous mettons en œuvre à leur égard que dans cette dernière situation, puisque leur vie est déterminée par nos choix et leurs conséquences. Cette responsabilité n'est pas tournée vers l'animal mais vers les autres hommes, puisque nous agissons pour le bien commun en traitant d'une manière correcte cet être. Si on agit violemment à son égard, c'est une faute que l'on commet face à la communauté tout entière, parce que le fait de produire le mal envers l'animal habitue à faire de même envers autrui. Nos rapports quotidiens aux animaux sont déterminés par nos intérêts : nous ne nous sentons responsables de leur vie qu'à la condition qu'elle soit le moyen de notre satisfaction. Mais Nietzsche semble aller ici vers la reconnaissance d'une pitié envers l'animal qui cherche le regard de l'homme, qui essaie de le transporter en lui. Cette reconnaissance de la vie animale fait partie intégrante de certaines religions ; on pense au polythéisme des Grecs qui reconnaissaient dans l'animal un intermédiaire entre le monde des hommes et celui des dieux, ou encore à la métempsychose pythagoricienne qui voit dans l'animal une possibilité pour l'âme humaine de se réincarner. Tuer un animal reviendrait alors à prendre le risque de tuer un confrère. Ainsi, pour Nietzsche, il semble important de prendre en compte la vie animale et de remettre en cause son exploitation, ce que le christianisme s'est gardé de faire, considérant l'animal comme une création de Dieu qui aurait pour but la satisfaction des besoins humains, l'animal étant donc voué à l'alimentation ou l'utilité humaines.

On retrouve donc, d'après Elisabeth de Fontenay, trois thématiques dans l'œuvre de Nietzsche qui portent sur son traitement de l'animal : « le bestiaire, qui renverse mais ne déplace peut-être pas autant que le pense Nietzsche la structure de la métaphorique chrétienne ; l'analyse généalogique de l'origine animale de l'homme, et de la société ; la prise en considération, parfois, du sort des bêtes, et singulièrement du traitement que leur infligent

²⁴⁹ Nietzsche Friedrich, *Humain, trop humain*, op. cit., p. 857.

les hommes civilisés, ceux qui se disent non cruels²⁵⁰ ». Si Hegel considère encore les animaux comme privés par nature de quelque chose, ici, de la conscience, Nietzsche, au contraire, retourne les valeurs traditionnellement accordées aux capacités humaines pour montrer que celles-ci ne sont pas la preuve de la supériorité des hommes : la conscience dénote au contraire le besoin des autres pour survivre et la morale apparaît comme un phénomène dont l'origine est animale, alors qu'on en refuse généralement le sens aux animaux. Le penseur rompt la tradition anthropocentriste en revalorisant l'animalité en l'homme, en montrant que les animaux possèdent une dignité que l'homme n'a pas parce qu'ils ne remettent pas en question leur nature. C'est parce que l'homme rejette sa nature première d'animal qu'il se dégrade, alors qu'en la faisant sienne, il pourrait la dépasser pour s'élever. Nietzsche remet donc en question la supériorité morale de l'homme sur l'animal.

LA REMISE EN CAUSE DE LA SUPÉRIORITÉ DE L'HOMME SUR L'ANIMAL : DES ARGUMENTS EN FAVEUR D'UN RENOUVEAU CONCERNANT LES COMPORTEMENTS DE L'HOMME VIS-À-VIS DES ANIMAUX

Que ce soit dans l'Antiquité, dans le Moyen Âge ou dans l'Époque Moderne, des penseurs ont affirmé la supériorité de l'homme sur les animaux non humains : les hommes possèdent la raison, la capacité à discourir, un sens moral ; ils se distinguent des autres animaux par des capacités qui les élèvent vers un état meilleur. Cette supériorité affirmée conduit à la légitimation d'un certain nombre d'actions sur les animaux comme la vivisection ou le fait de les tuer pour les manger. Or, certains auteurs pensent, au contraire, que cette vision de l'animal non humain et de sa présumée infériorité est en fait prisonnière d'un préjugé : le préjugé anthropocentriste, qui nous pousse à juger en fonction de notre propre espèce. L'homme conçoit arbitrairement l'animal comme un être inférieur parce qu'il juge sa valeur par rapport aux capacités qu'il possède et qui font sa propre force. Mais il n'est pas certain que nos capacités soient adaptées à la survie des espèces animales non humaines et à leur environnement ; par ailleurs, il n'est pas certain que nous soyons capables de survivre dans notre environnement sans les capacités que nous possédons. L'idée selon laquelle l'homme dominerait les animaux repose donc sur un critère arbitraire.

Il n'y a aucune raison objective de considérer que les intérêts des êtres humains sont plus importants que ceux des animaux. Nous pouvons détruire les animaux plus facilement qu'ils ne

²⁵⁰ Fontenay de Elisabeth, *op. cit.*, p. 602.

peuvent nous détruire ; c'est la seule base solide de notre prétention de supériorité. Nous valorisons l'art, la science et la littérature, parce qu'il s'agit d'activités dans lesquelles nous excellons. Mais les baleines pourraient valoriser le fait de souffler et les ânes pourraient prétendre qu'un bon braiment est plus exquis que la musique de Bach. Nous ne pouvons pas prouver qu'ils ont tort, sauf par l'exercice de notre pouvoir arbitraire. Tous les systèmes éthiques, en dernière analyse, dépendent des armes de guerre²⁵¹.

Pour Russell, les intérêts des autres animaux sont égaux aux nôtres. En effet, tous les individus sont égaux ; ils ne valorisent pas les mêmes capacités, parce qu'ils n'ont pas besoin des mêmes capacités pour vivre dans le milieu qui est le leur ; ils sont donc incomparables. Le milieu dans lequel vit la baleine n'est pas le même que celui dans lequel évolue l'âne, et celui-ci diffère encore du milieu de vie humain. Les espèces se partagent des niches écologiques ; mais elles sont toutes différentes et réagissent donc différemment à leur milieu de vie selon leurs facultés propres ; elles sont adaptées au milieu dans lequel elles vivent et développent les facultés qui leur permettront de survivre, celles dont elles auront besoin. Aussi, plutôt que de prétendre qu'une espèce est supérieure à une autre parce qu'elle possède des facultés que nous jugeons être meilleures, il faudrait étudier la capacité qu'a eu l'espèce à s'adapter à son milieu, à trouver des ressources pour survivre. Une faculté peut être adaptée à une espèce et causer la perte, la disparition d'une autre. Russell montre ainsi que les hommes jugent les autres espèces selon des critères arbitraires parce qu'ils sont définis par les hommes eux-mêmes : on étudie les capacités animales selon leur adaptation à l'environnement humain plutôt que de prendre en compte la force des animaux par rapport à leur propre environnement. De la même manière, Bergson remet en cause la supériorité de l'homme sur les animaux : l'homme ayant été défini comme un être intelligent, il montre pourtant qu'il n'est pas toujours capable d'utiliser sa raison pour juger de la véracité des choses. Les religions et la superstition en sont l'exemple même, puisqu'elles ne s'appuient pas sur quelque chose que l'on peut démontrer.

Quelle ne devrait pas être notre confusion, maintenant, si nous nous comparions à l'animal sur ce point ! Très probablement l'animal ignore la superstition. Nous ne savons guère ce qui se passe dans des consciences autres que la nôtre ; mais comme les états religieux se traduisent d'ordinaire par des attitudes et par des actes, nous serions bien avertis par quelque signe si l'animal était

²⁵¹ Russell Bertrand, « If Animals Could Talk », in *Mortals and Others*, trad. J.-B. Jeangène Vilmer, Abingdon, Éditions Routledge, 2009, p. 117-118.

capable de religiosité. Force nous est donc d'en prendre notre parti. L'*homo sapiens*, seul être doué de raison, est le seul aussi qui puisse suspendre son existence à des choses déraisonnables²⁵².

Le critère distinctif de l'homme face aux autres animaux est son intelligence ; mais celle-ci ne s'exprime pas toujours correctement, preuve en est la religion dont on ne trouve aucune trace chez les animaux, et qui se rattache à quelque chose dont on ne peut prouver l'existence. Aussi, si l'intelligence est une capacité proprement humaine qui semble prouver la supériorité de l'homme sur les animaux, elle entraîne aussi potentiellement une faiblesse chez l'homme puisqu'elle entraîne une conduite superstitieuse, un culte religieux dégénéré fait de crainte, l'attribution à certaines pratiques d'une force magique, ou encore une conduite immorale et criminelle. La domination de l'homme sur le reste des animaux n'est pas évidente. S'il y a un critère distinctif tel que la possession de l'intelligence, celui-ci ne peut pas montrer de manière absolue la supériorité d'une espèce sur une autre, parce qu'il peut être utilisé à bon escient comme d'une manière négative, quand ce critère n'est pas tout simplement établi d'une manière arbitraire. Certains auteurs estiment ainsi que l'appartenance à une espèce ne peut être un critère déterminant pour la considération morale de chacun. James Rachels soutient ainsi une éthique individualiste :

Par « individualisme moral », j'entends une thèse qui porte sur la justification des jugements concernant la manière de traiter les individus. L'idée fondamentale est que la façon dont un individu peut être traité devra être déterminée non pas au regard de son groupe d'appartenance, mais en considération des caractéristiques particulières qui lui sont propres. Si l'on traite A différemment de B, la justification doit être en rapport avec les caractéristiques individuelles de A et les caractéristiques individuelles de B. Les traiter différemment ne peut pas être justifié en faisant remarquer que l'un ou l'autre est membre de quelque groupe bénéficiant d'une préférence, pas même le « groupe » des êtres humains. [...]

Cette façon de penser s'accorde avec une perspective évolutionniste dans la mesure où une telle perspective conduit à nier que les humains sont différents des autres animaux de par leur nature ; et l'on ne peut raisonnablement faire de distinctions en matière de morale là où il n'en existe aucune en fait. [...] L'individualisme moral est une perspective qui regarde aux similitudes et différences individuelles pour la justification morale, tandis que la dignité humaine mettait en avant l'idée, aujourd'hui discréditée, que les humains sont d'un type particulier [...]²⁵³.

Rachels estime qu'il n'est pas légitime de préférer faire des expériences sur un chimpanzé plutôt que sur un être humain sur le seul critère de l'appartenance à l'espèce. Une

²⁵² Bergson Henri, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, Éditions PUF, coll. « Quadrige », 2000, p. 105-106.

²⁵³ Rachels James, *Created from Animals : the moral implications of Darwinism*, trad. F. Couturier, Oxford, Éditions Oxford University Press, 1990, p. 173-181.

telle thèse participerait à la considération de la dignité humaine : on ne peut pas expérimenter sur un être humain parce que les hommes sont des personnes, parce qu'ils sont des sujets autonomes, capables de se déterminer à l'action et donc, responsables de leurs actes. Expérimenter sur un être humain, ce serait aller contre la dignité de sa personne en faisant de son corps un objet, en le privant de son autonomie. Rachels préfère l'individualisme moral à la théorie de la dignité humaine, en montrant que l'appartenance à une espèce est un critère arbitraire ; il faut plutôt considérer les caractéristiques d'un individu pour déterminer pourquoi on utiliserait cet individu-ci et non un autre, pour fonder une justification. Rachels s'appuie sur les recherches darwiniennes sur l'évolution pour montrer que la théorie de la dignité humaine s'appuie sur une conception de l'homme que l'on sait aujourd'hui infondée. L'homme n'est pas distinct des autres animaux. Aussi, il n'y a aucune légitimité à traiter les hommes différemment des autres animaux. Rachels préfère s'appuyer sur les différences entre les individus que sur les différences interspécifiques pour justifier un comportement moral envers les animaux. Selon lui, lorsqu'on met en pratique sur des animaux des actions que l'on ne saurait faire sur les êtres humains parce que cela gênerait l'opinion publique, il faut se demander ce qui justifie une telle distinction : quelle différence existe-t-il entre des individus d'espèces différentes qui justifie qu'on les traite de manières différentes ? Rachels s'appuie sur l'exemple des tests de Draize, où on utilise des lapins pour tester des doses concentrées de produits chimiques et connaître leur innocuité. On met donc le produit dans les yeux des lapins pour observer la réaction qu'il provoque. Or, si on refuse de faire subir le test à des hommes, c'est parce que cela leur ferait mal, et qu'ils ont besoin de leur vue, le test produisant des dommages irréparables sur les yeux. Rachels estime alors que si ces deux critères concernent aussi les lapins (s'ils souffrent et s'ils ont une utilité à conserver leur vue), nous devons aussi nous opposer à l'utilisation des lapins pour ce test. Rachels s'appuie sur l'idée que les hommes sont des animaux pour montrer qu'il y a une injustice dans le fait d'agir différemment envers les individus humains et les autres animaux. Ce n'est pas seulement la supériorité présumée de l'homme qui est remise en cause (ici, il n'est pas important que seul l'homme possède les capacités morales requises pour connaître ce qu'est le droit, la morale ; tous les animaux entrent dans le champ de la considération morale, même s'ils ne savent pas ce qu'elle est), mais la distinction entre, d'une part l'Homme, et d'autre part, l'Animal. Poursuivant dans cette même lignée argumentative, Derrida montre que la manière dont on distingue traditionnellement l'homme et l'animal ne va pas de soi.

Tout ce que je dirai ne consistera surtout pas à effacer la limite, mais à multiplier ses figures, à compliquer, épaissir, délinéariser, plier, diviser la ligne justement en la faisant croître et multiplier. [...] il ne sera pas question de contester si peu que ce soit la limite dont on a plein la bouche, la limite entre l'Homme avec un grand H et l'Animal avec un grand A. [...] Je ne m'aventurerai pas un seul instant à contester cette thèse, ni une telle rupture et un tel abîme entre ce « je-nous » et ce que nous *appelons* les animaux. [...]

La discussion mérite de commencer quand il s'agit de déterminer le nombre, la forme, le sens, la structure et l'épaisseur feuilletée de cette limite abyssale, de ces bordures, de cette frontière plurielle et surpléée. La discussion devient intéressante quand, au lieu de se demander s'il y a ou non une limite discontinuante, on cherche à penser ce que devient une limite quand elle est abyssale, quand la frontière ne forme pas une seule ligne indivisible mais plus d'une ligne en abîme ; et quand, par conséquent, elle ne se laisse plus tracer, ni objectiver, ni compter comme une et indivisible²⁵⁴.

Derrida cherche à déconstruire la distinction que l'on fait ordinairement entre l'homme et l'animal, sans la réduire pour autant. Il est évident que l'homme est une espèce particulière, que l'on peut distinguer des autres espèces parce que la manière dont il existe est unique. Mais cela est vrai pour toute espèce animale ; chaque existence animale possède ses particularités et ses ressemblances avec celles des autres espèces ; mais surtout, aucune espèce ne peut se projeter dans l'existence d'une autre. En cela, chaque être possède une existence spécifique irréductible à la description que l'on peut en faire. La distinction entre l'homme et le reste de l'animalité n'est pas unique. De la même manière que nous retrouvons des caractères similaires entre certaines espèces et des abîmes, nous retrouvons entre l'homme et certaines espèces des ressemblances, et des choses totalement distinctes. Derrida soutient que la limite entre l'Homme et ce qu'il appelle l'Animal ne dessine pas deux bords distincts que seraient justement l'Homme et l'Animal. De plus, il n'existe pas quelque chose comme l'Animal, les espèces se distinguant entre elles de la même manière qu'elles se distinguent de l'homme. L'Animal correspond à un ensemble de vivants, tant qu'ils ne sont pas un homme. Mais l'abîme qui distingue les hommes des animaux ne signifie pas pour autant que l'Homme n'appartient pas à l'animalité ; c'est plutôt en tant qu'il est homme qu'il y appartient, et dans l'animalité elle-même que se dresse une distinction entre l'homme et ce qu'il décide de nommer l'Animal. L'Homme n'appartient pas à l'Animal parce qu'il crée lui-même ce concept comme un ensemble dont il est exclu ; l'Homme appartient au monde animal parce qu'il est un vivant comme toute autre espèce animale. L'Animal contient « une

²⁵⁴ Derrida Jacques, *L'animal que donc je suis*, Paris, Éditions Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2006, p. 51-53.

multiplicité d'organisations des rapports entre le vivant et le mort, des rapports d'organisation et d'inorganisation entre des règnes de plus en plus difficiles à dissocier dans les figures de l'organique et de l'inorganique, de la vie et/ou de la mort. À la fois intimes et abyssaux, ces rapports ne sont jamais totalement objectivables. Ils ne laissent place à aucune extériorité simple d'un terme par rapport à l'autre. Il suit de là que jamais on n'aura le droit de tenir les animaux pour les espèces d'un genre qu'on nommerait L'Animal, l'animal en général²⁵⁵ ». Le fait de parler de l'Animal comme de tout être vivant se distinguant de l'homme est une bêtise, qui confirme à la fois l'animalité de l'homme qu'il dénigre pourtant et sa participation engagée, continuelle et organisée à une guerre des espèces. Pour l'auteur, le fait que les hommes souhaitent se distinguer des animaux montre l'appartenance de l'homme à l'animalité. Tout animal construit un rapport au monde particulier, ce à quoi l'homme n'échappe pas. La distinction entre l'homme et les autres espèces animales existe donc, mais elle ne doit pas défaire les distinctions qui existent par ailleurs entre les différentes espèces dites animales. L'homme ne s'identifie pas aux animaux ; il se distingue de toute autre espèce, mais appartient au monde animal.

Ainsi, cette distinction n'est pas évidente à établir, parce que l'homme s'inscrit dans le reste du règne animal, tout en se dissociant des autres espèces. On retrouve ici la définition aristotélicienne du genre : l'homme appartient au genre animal, mais il en est une espèce à part entière et, de ce fait, distincte des autres²⁵⁶. C'est par un ensemble de correspondances et de différenciations que l'on peut comprendre l'homme dans sa spécificité, et non plus en distinguant de manière absolue l'homme des animaux. Le relativisme de la distinction entre l'être humain et les autres espèces animales va ainsi fonder une nouvelle manière de considérer les animaux, puisque Rachels, par exemple, explique qu'il faut faire entrer les animaux dans le champ de la considération morale, et donc changer les comportements que nous avons et qui les impliquent. La supériorité avec laquelle l'homme se considérait vis-à-vis des animaux a déterminé nos comportements à leur égard ; en changeant ce point de vue, en montrant la relativité de la force humaine, c'est donc le fondement de nos comportements que nous changeons, ce qui demande de réévaluer ces derniers à l'aune de ce changement. Comme le montre Russell, par le biais d'une argumentation semblable à celle de Platon dans

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 53.

²⁵⁶ Aristote, *Les Politiques*, voir *supra.*, p.55. L'homme est un *zôon politikon*, un animal politique.

le *Politique*, nous ne pouvons pas montrer, sans être arbitraires, que nos intérêts valent plus que ceux des animaux.

On voit émerger, au fur et à mesure des époques, une volonté de prendre en compte le point de vue de l'animal, de le considérer comme un être incarné, et à ce titre, souffrant. Cette volonté se cristallise au sein de différentes approches philosophiques, dont l'utilitarisme, le déontologisme et l'approche par les capacités, qui en sont les principaux représentants. Ces approches proposent, parallèlement aux idées développées par les philosophes précédemment cités, une conception spécifique de l'animal et du rapport que les hommes devraient entretenir avec lui. Leur force réside dans le fait qu'elles systématisent la prise en considération des animaux non humains, ce qui se traduit par l'expression d'un ensemble de changements au sein de nos comportements qui, en étant mis en œuvre, permettrait d'améliorer les conditions de vie animales.

LA PENSÉE UTILITARISTE : PRENDRE EN COMPTE LA SENSIBILITÉ DES ANIMAUX

L'approche utilitariste, dont l'objectif est l'amélioration de la prise en compte des intérêts des animaux non humains, prend son origine dans la thèse soutenue par Bentham. Bentham considère que les animaux et les hommes poursuivent un même objectif, celui de maximiser le plaisir et de minimiser la peine. Il revendique un comportement compassionnel envers eux, comme Rousseau, qui estime que le fait d'éprouver de la pitié envers l'animal élève l'homme, le rend meilleur.

Quels autres agents se trouvent être à la fois influencés par la direction de l'homme et susceptible de bonheur ? Ils sont de deux sortes : (1) Les autres êtres humains qu'on appelle personnes. (2) Les autres animaux, dont les intérêts ont été négligés par l'insensibilité des anciens juristes, restent dégradés dans la classe des *choses**. [...]

Autrefois, et j'ai peine à dire qu'en de nombreux endroits cela n'appartient pas encore au passé, la majeure partie des espèces, rangées sous la dénomination d'esclaves, étaient traitées par la loi exactement sur le même pied, par exemple, que les races inférieures d'animaux dans l'Angleterre d'aujourd'hui. Le jour viendra peut-être où le reste de la création animale pourra acquérir ces droits qui n'auraient jamais pu lui être refusés, sinon par la main de la tyrannie. Les Français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est nullement une raison d'abandonner sans recours un être humain au caprice d'un tourmenteur. On reconnaîtra peut-être un jour que le nombre de jambes, la pilosité de la peau ou la terminaison de l'os *sacrum* sont des raisons tout aussi insuffisantes d'abandonner un être sensible au même destin. Qu'y a-t-il d'autre qui oblige à tracer la ligne infranchissable ? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être la faculté de discourir ? Mais un cheval ou un chien adulte est, au-delà de toute comparaison, un animal plus raisonnable, mais

aussi plus susceptible de relations sociales, qu'un nourrisson d'un jour ou d'une semaine, ou même d'un mois. Mais supposons que le cas ait été différent, qu'en résulterait-il ? La question n'est pas « Peuvent-ils *raisonner* ? », ni « Peuvent-ils *parler* ? », mais « Peuvent-ils *souffrir* ? »²⁵⁷.

Bentham reconnaît aux animaux le fait qu'ils puissent parvenir au bonheur. Or, tout comme les autres hommes, les animaux sont susceptibles d'être touchés par les conséquences des décisions qu'une personne prend. Bentham ne rejette pas le fait que l'on tue des animaux pour se nourrir, parce qu'il estime que la mort qu'ils subissent des mains de l'homme sera moins douloureuse que celle qui les attendrait dans la nature. Mais il rejette le fait de les torturer. En effet, les animaux étant comme nous des êtres sensibles, et recherchant par ailleurs le bonheur, il est injuste de les faire souffrir inutilement, sans aucune nécessité. Bentham compare la chosification de l'animal à celle de l'homme noir : était inscrit dans le *Code noir* instauré par Louis XIV en 1685 que l'esclave était un bien meuble soumis au régime de la propriété et de la transmission ; « Déclarons les esclaves êtres meubles [...] »²⁵⁸ (article 44). De la même manière que l'on considérait l'homme noir comme une chose dont le maître était le propriétaire, on considère l'animal comme un bien appropriable ; là où la noirceur de la peau était un critère distinctif qui donnait une raison à l'homme blanc de se croire supérieur aux hommes qui n'avaient pas la même couleur de peau que lui, les caractéristiques propres aux animaux sont autant de critères distinctifs pour démontrer la supériorité de l'homme sur le reste du règne animal. Bentham rejette ce type de critères discriminants et arbitraires. Il s'appuie aussi sur la distinction opérée entre les capacités qu'on juge généralement être le propre de l'homme et leur absence chez les animaux, montrant que cette absence ne peut donner raison à la torture des animaux. En effet, un animal peut être bien plus raisonnable qu'un être humain venant de naître, ce qui ne nous empêche pas de respecter le bonheur du nourrisson et de négliger celui de l'animal. Aussi, la possession de la raison ou du langage ne sont pas les vrais critères qui nous amènent à considérer les autres hommes comme des personnes et non des choses, leur conférant ainsi une certaine dignité. Mais c'est le fait d'être des individus capables de ressentir le plaisir et la douleur, recherchant l'un et fuyant l'autre, qui détermine le fait que nous ayons des devoirs envers autrui. C'est notre sensibilité qui importe lorsqu'on considère le bonheur de chacun, et c'est à elle que

²⁵⁷ Bentham Jeremy, *An Introduction to Principles of Morals and Legislation*, trad. E. Utria, Londres, Éditions Athlone Press, 1977, p. 411-412. Citation tirée de Jeangène Vilmer Jean-Baptiste, *Anthologie d'éthique animale, Apologie des bêtes*, Paris, Éditions PUF, 2011, p. 108-109.

²⁵⁸ *Le Code noir*, in Robert Chesnais (dir.), Paris, Éditions L'Esprit Frappeur, 1998, p. 30.

nous devons faire attention lorsque nous faisons des choix qui peuvent entraîner des conséquences sur les autres. Bentham souhaitant que l'on porte davantage d'attention aux animaux, il montre que ce n'est pas l'absence de certaines capacités en eux qui doit définir nos comportements à leur égard, mais plutôt la présence chez eux de la sensibilité, de la capacité à souffrir. Nous devons donc, de la même manière que nous avons reconsidérer les intérêts des hommes noirs, reconsidérer l'animal pour le faire sortir de la catégorie des choses.

Singer poursuit une éthique utilitariste dans *La Libération animale*. En étudiant les comportements humains à l'égard des animaux, Singer montre que nous produisons une somme de souffrances énorme face au plaisir que nous en retirons. Notre consommation de produits d'origine animale demande des conditions d'élevage et d'abattage qui nécessitent de faire souffrir les animaux. La remise en cause de nos pratiques alimentaires passe donc d'abord par une réaffirmation de la capacité des animaux à éprouver de la douleur. Si Singer est bien conscient que nous ne pourrions jamais être absolument certains que les animaux souffrent (« La douleur est quelque chose que nous ressentons, et nous ne pouvons que déduire le fait que d'autres la ressentent à partir de diverses indications extérieures²⁵⁹ »), il reconnaît aussi un ensemble de signaux qui ne peuvent pas nous tromper sur l'expérience vécue par l'animal :

Pratiquement tous les signes extérieurs qui nous amènent à conclure que la douleur existe chez les autres êtres humains peuvent s'observer chez d'autres espèces, spécialement parmi nos plus proches cousins, les mammifères et les oiseaux. Parmi les signes comportementaux observés il y a les contorsions, les grimaces, les gémissements, les glapissements et autres formes de cris, les tentatives pour éviter la source de la douleur, les signes de peur à la perspective de la répétition de la douleur, et ainsi de suite. De plus, nous savons que ces animaux possèdent un système nerveux très semblable au nôtre, dont la réaction produit les mêmes effets physiologiques que le nôtre quand l'animal est placé dans des circonstances dans lesquelles nous-mêmes éprouverions de la douleur : une augmentation initiale de la pression sanguine, une dilatation des pupilles, une transpiration, une augmentation de la fréquence cardiaque, et, si le stimulus persiste, une chute de la pression sanguine²⁶⁰.

Aussi, le but de Singer est de nous amener à cesser la « tyrannie que les êtres humains exercent sur les autres animaux²⁶¹ ». Les plaisirs gustatifs que nous retirons de la dégustation

²⁵⁹ Singer Peter, *La libération animale*, trad. L. Rousselle, Paris, Éditions Payot et Rivages, coll. « Petite Biblio Payot », 2012 [1^{ère} éd. 1975], p. 78-79.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 79-80.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 55.

de la chair animale sont éphémères et ne valent pas la souffrance infligée aux animaux tués, dont la vie entière est tournée vers cette satisfaction humaine. Pour Singer, il faut libérer les animaux au sens où il est nécessaire de revoir nos comportements à leur égard. La libération, au sens littéral, des animaux de laboratoire et d'élevage représente seulement un « geste symbolique²⁶² », parce qu'ils seront remplacés par d'autres individus de la même espèce. L'idée de libération passe par le boycott des produits issus de l'élevage. On ne doit pas choisir entre la vie en élevage intensif et la vie dans la nature ; on doit se demander si les animaux vivant dans des élevages devraient naître ou non, si la vie de souffrances qui les attend est préférable à pas de vie du tout. Pour Singer, le texte de *La Libération animale* a pour but une prise de conscience des conditions de vie des animaux, prise de conscience dont devrait découler une prise de position politique : libérer les animaux passe par le choix de ne plus accepter les actions qui entraînent une vie contraignante pour eux, le boycott des produits impliquant la souffrance animale amenant *a minima* au végétarisme. Chez Singer, la nécessité de reconnaître les intérêts des animaux se lie à un changement de nos habitudes, de notre quotidien.

Nous devons faire tout cela, mais il y a une autre chose que nous pouvons faire et dont l'importance est capitale ; c'est elle qui donnera leur force, leur cohérence et leur sens à toutes nos autres activités en faveur des animaux. Cette chose particulière que nous devons faire est de prendre entre nos mains la responsabilité de nos propres vies, et de les débarrasser autant que faire se peut de toute cruauté. Le premier pas que nous devons faire est de cesser de manger les animaux. Beaucoup de gens qui sont opposés à la cruauté envers les animaux mettent là la frontière qu'ils ne veulent pas franchir, et refusent de devenir végétariens. [...]

Le végétarisme est une forme de boycott. Pour la plupart des végétariens il s'agit d'un boycott définitif, puisqu'une fois brisée l'habitude qu'ils avaient de manger de la chair, ils ne peuvent plus approuver que l'on abatte des animaux pour satisfaire aux désirs futiles de leur palais²⁶³.

La reconnaissance de la sensibilité animale amène Singer à reconnaître l'importance d'un mode de consommation végétarien, parce que la participation de l'homme et des autres animaux à une communauté de souffrance et de plaisir implique un principe d'égale considération des intérêts de chaque individu. Les animaux ont un intérêt à ne pas souffrir qu'il faut respecter. Parce que nous n'avons plus besoin aujourd'hui des produits issus de l'élevage pour survivre, parce qu'une alimentation végétarienne suffit à subvenir à nos besoins, nous devons changer nos comportements et abolir l'exploitation animale. Comme

²⁶² *Ibid.*, p. 52.

²⁶³ *Ibid.*, p. 299-300 et 303-304.

Bentham, Singer s'appuie sur la ressemblance entre l'exploitation des hommes noirs et celle des animaux pour montrer que nos comportements envers les animaux doivent changer. Notre attitude est spéciste : elle est fondée sur un rapport similaire à celui en jeu dans le racisme ou le sexisme, le spécisme étant une attitude considérant les intérêts des autres espèces comme inférieurs aux intérêts de l'espèce que nous incarnons. Là où le racisme considère l'infériorité d'une race humaine sur une autre, là où le sexisme considère la supériorité d'un sexe sur l'autre, le spécisme légitime l'idée selon laquelle l'espèce que nous incarnons a plus de valeur que toute autre espèce : « Le spécisme est un préjugé ou une attitude de parti pris en faveur des intérêts des membres de sa propre espèce et à l'encontre des intérêts des membres des autres espèces²⁶⁴ ». C'est parce que nous considérons les animaux non humains comme des êtres inférieurs que nous nous donnons le droit d'utiliser leur vie pour la réalisation de certains aspects non-déterminants de la nôtre. Parce que nous estimons qu'un acte qui ferait souffrir un être humain doit être puni, interdit, nous devrions de la même manière rejeter le mal fait aux animaux. Singer soutient l'idée qu'il faut considérer les intérêts des animaux et ceux des hommes de manière égale : selon lui, l'égalité est une notion morale, elle ne s'appuie pas sur une affirmation factuelle. On traite deux êtres humains de la même manière parce qu'il n'y a aucune raison de considérer inégalement les intérêts de deux individus qui posséderaient des capacités distinctes. Aussi :

Le principe d'égalité entre les humains n'est pas l'affirmation d'une hypothétique égalité de fait ; il est une prescription portant sur la manière dont nous devrions traiter les humains. [...]

Il découle de ce principe d'égalité que la préoccupation que nous devons avoir pour les autres êtres, la disposition que nous devons avoir à prendre en compte leurs intérêts, ne devraient pas dépendre des caractéristiques ou aptitudes de ces êtres – bien que les décisions exactes que cette préoccupation implique que nous devons prendre puissent, elles, dépendre des caractéristiques des êtres qui en seront affectés. C'est sur cette base que doit reposer, en dernière analyse, la réfutation du racisme, tout comme celle du sexisme ; et c'est en fonction de ce principe que le spécisme doit lui aussi être condamné. Si le fait pour un humain de posséder un degré d'intelligence plus élevé qu'un autre ne justifie pas qu'il se serve de cet autre comme moyen pour ses fins, comment cela pourrait-il justifier qu'un humain exploite des êtres non humains²⁶⁵ ?

Cette égalité animale a donc pour but l'égalité de considération des intérêts, et non une égalité de droits pour Singer : le but n'est pas de donner les mêmes droits aux animaux et aux hommes mais d'agir conformément aux intérêts de chaque espèce, de reconsidérer ceux-

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 73.

²⁶⁵ Singer Peter, *L'égalité animale expliquée aux humains*, trad. D. Olivier, Lyon, Éditions Tahin Party, 2007, p. 13-26.

ci. Les cochons n'ont pas besoin du droit de vote, mais ils ont besoin de vivre dans la nature, de pouvoir satisfaire leurs instincts, leurs besoins. Surtout, parce qu'ils sont des êtres sensibles, et qu'ils souffrent de devoir vivre dans le seul but de nourrir les hommes, on doit cesser de consommer leur chair et les laisser vivre leur vie pour eux. La thèse de Singer s'appuyant sur la nécessité de considérer également les intérêts des animaux et ceux des hommes, il semble contradictoire que l'auteur précise que, si on considère le problème de tuer, il n'est pas arbitraire de dire que la vie d'un être conscient de lui-même, capable de penser abstraitement et de se projeter dans l'avenir, a plus de valeur que celle d'un être qui n'a pas ces capacités. Mais pour Singer, c'est que, s'il faut choisir entre la vie de deux individus, on se fonderait sur les caractéristiques que les individus possèdent réellement, et non sur l'appartenance à l'espèce. Aussi, s'il faut choisir entre un homme et un animal, il sera préférable de sauver l'homme, parce qu'il semble qu'il perdra plus que l'animal en mourant. Mais, si l'homme en question ne possède pas les capacités d'un être humain normal et que l'animal possède des caractéristiques qui ont plus de valeurs, alors il faudra sauver l'animal. Pour Singer, le fait d'être un être sensible suffit lorsqu'on considère les intérêts des individus. Mais, devant la question de la mort, si un choix doit être fait, il faut considérer toutes les capacités des individus concernés, la sensibilité étant de fait partagée par les deux êtres. La position de Singer est intéressante par son aspect abolitionniste : il faut en finir avec l'élevage des animaux et la consommation des produits qui en sont issus. Il faut en finir avec la souffrance qu'on leur inflige. Mais cela ne signifie pas que s'il faut choisir entre la vie des hommes et celle des animaux, on doit choisir absolument celle des animaux. Il faut considérer les capacités possédées et non la vie en elle-même, l'appartenance à l'espèce. Singer n'accorde pas de valeur inhérente à la vie ; il accorde une valeur aux capacités, à la sensibilité et à l'intelligence, selon le niveau de considération que représentent les intérêts ou la mort de l'animal.

À la suite des développements de Singer, Robert Nozick évoque un problème qui se pose dans l'analyse utilitariste :

Puisqu'elle ne prend en considération que le bonheur et la souffrance des animaux, l'analyse utilitariste considérerait-elle comme acceptable de tuer les animaux de façon indolore ? Serait-il acceptable, selon l'analyse utilitariste, de tuer les gens sans douleur, de nuit, pourvu qu'on ne l'annonce pas auparavant ? [...]

Est-ce bien acceptable de tuer quelqu'un du moment que vous le remplacez immédiatement par un autre (en mettant un enfant au monde, ou, à la façon des histoires de science-fiction, vous créez une personne adulte) qui sera aussi heureux que ne l'aurait été la personne que vous avez tuée, le restant de sa vie ? Après tout, il n'y aurait pas de diminution nette de l'utilité totale, ni même de changement dans son profil de distribution. [...]

Là se pose toute une série de questions. Jusqu'où doit-on respecter la vie d'un animal une fois qu'il vit, et comment en décider ? Doit-on également introduire la notion d'une existence non dégradée ? Serait-il acceptable d'utiliser des techniques de manipulation génétique pour élever des esclaves naturels qui se contenteraient de leur destin ? Des esclaves animaux naturels ? Était-ce cela la domestication des animaux²⁶⁶ ?

Nozick montre d'abord que l'utilitarisme, parce qu'il s'appuie en grande partie sur un calcul des plaisirs et des peines, pose certains problèmes : à partir du moment où les plaisirs sont supérieurs aux peines, on pourrait justifier certaines actions immorales, comme le fait de tuer quelqu'un ou de remplacer un être par un autre. La seule chose à prendre en compte serait de ne pas produire de souffrance, tout en conservant la même quantité de plaisir. Aussi, l'analyse utilitariste laisse beaucoup de questions derrière elle, parce qu'elle ne considère pas la valeur de la vie en elle-même mais la valeur du plaisir et de la peine. Mais ces critères ne sont pas les seuls à prendre en compte. La mort sans souffrance d'un être, si elle est possible, produira malgré tout la souffrance des proches de la victime, qui auront perdu un être cher. Il y a un ensemble de choses à prendre en compte si on veut justifier l'idée selon laquelle il faut éviter de produire de la souffrance, qui ne peuvent s'arrêter à un simple calcul des plaisirs et des peines dans la société.

Jean-Luc Guichet soulève un autre problème de l'éthique utilitariste : son fondement même est la possibilité d'une « quantification et d'une comptabilité portant sur des qualités émotionnelles et subjectives telles que des plaisirs et des souffrances, cette procédure supposant à la fois une homogénéité minimale, une mesure commune et observable, une agglomération sans altération (que faire des plaisirs exclusifs par nature s'il en est et par conséquent détruits dès qu'ils sont additionnés, sinon les condamner comme asociaux ou les laisser échapper au calcul ?). En bref, comment homogénéiser, agréger et calculer en une somme globale des états subjectifs ?²⁶⁷ ». L'utilitarisme s'appuie sur un ensemble hétérogène de sensations ; ces sensations ne sont pas vécues de la même manière par chaque individu (d'où l'idée de préférence) et les vécus de chaque être extérieur à moi, quelle que soit l'espèce

²⁶⁶ Nozick Robert, *Anarchie, État et Utopie*, trad. d'A. de Lamartine, Paris, Éditions PUF, 1988, p. 55-63.

²⁶⁷ Guichet Jean-Luc, *Problématiques animales*, op. cit., p. 164.

auquel il appartient, me seront à jamais inaccessibles. De plus, le point de départ de l'utilitarisme est l'idée de bonheur qui, tout en étant le but de chacun, peut être conçu différemment selon les individus. Prendre pour fondement du calcul une idée sur laquelle il sera difficile de faire s'accorder chaque individualité pose une réelle difficulté. Si on laisse à chacun le choix de ses préférences, cette conception posera toujours problème vis-à-vis des animaux, « car elle suppose la capacité à définir et signifier d'une manière ou d'une autre ses préférences, et sans trop se tromper ou s'égarer (déjà chez l'homme la prise de drogues peut être une préférence...). Elle amène en tout cas à distinguer dans la classe des êtres sensibles ceux qui possèdent une certaine capacité de conscience de leur bien et les autres qui n'ont pas cette capacité. Comme très souvent, une hiérarchie – celle ici entre l'homme et les animaux – quand elle est effacée se reconstitue à un autre niveau, ici celui entre animaux par le fait de différents paliers de compétence cognitive et communicationnelle²⁶⁸ ». Enfin, le dernier présupposé de l'utilitarisme est l'idée que l'on puisse isoler les expériences pour les compter comme étant équivalentes ; or, une souffrance n'est pas toujours une souffrance, elle se rattache à un ensemble de circonstances qui la définissent, et à un individu pour qui elle aura toujours une signification particulière selon sa propre sensibilité. La souffrance, parce qu'elle se rattache toujours à un individu donné, est une expérience particulière qu'on n'a aucun moyen empirique de mesurer²⁶⁹.

Le questionnement de Singer à propos des conditions de vie des animaux amène à un changement profond de nos habitudes. L'être humain n'étant plus le seul être qui importe, du fait qu'il s'inscrit lui aussi dans le règne animal, il faut reconsidérer les intérêts des autres espèces et agir en conséquence. De fait, parce que tous les animaux sont doués de sensibilité, il est important de prendre en compte la souffrance animale, produite principalement par les hommes, qui en sont donc responsables et ont le pouvoir de la diminuer. On peut dès lors réintroduire le pouvoir de la compassion : si Bentham souhaitait que l'on reconsidère les intérêts des animaux à ne pas souffrir, c'est parce qu'il y a une communauté entre les hommes et les animaux. Nous appartenons tous au règne des êtres vivants sensibles, nous avons un système nerveux qui nous fait ressentir du plaisir comme du déplaisir, et nous reconnaissons chez les animaux des comportements qui sont aussi présents dans l'homme et qui se

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 165.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 165-166.

manifestent dans des situations que l'on vit comme douloureuses. L'homme éprouve naturellement de la compassion envers l'animal, il souffre avec lui, il se représente la douleur vécue même s'il ne la vit pas personnellement. Les réflexions de Zola portant sur les raisons de notre bouleversement face à la souffrance animale amènent à un questionnement profond sur la valeur de l'animal.

Pour moi, lorsque je m'interroge, je crois bien que ma charité pour les bêtes est faite, comme je le disais, de ce qu'elles ne peuvent parler, expliquer leurs besoins, indiquer leurs maux. Une créature qui souffre et qui n'a aucun moyen de nous faire entendre comment et pourquoi elle souffre, n'est-ce pas affreux, n'est-ce pas angoissant ? [...] Mais cette charité n'est que de la pitié, et comment expliquer l'amour ? La question reste entière, pourquoi la bête en santé, la bête qui n'a pas besoin de moi, demeure-t-elle à ce point mon amie, ma sœur, une compagne que je recherche, que j'aime²⁷⁰ ?

Zola n'arrive pas à trouver la raison de sa compassion envers les bêtes. Si cela tient à l'impossibilité pour la bête d'exprimer sa souffrance, on ne peut pas pour autant expliquer qu'un animal qui ne souffre pas nous laisse le même sentiment d'amour envers lui. Il y a quelque chose d'irréductible à ce sentiment dans la relation qui nous unit à la bête, puisque nous ne nous détournons pas d'elle même lorsqu'elle est en bonne santé. Peut-être que cela tient dans le fait qu'il y a quelque chose dans l'animal qui échappe totalement à l'homme, incapable de sortir de sa manière de percevoir le monde pour incarner le point de vue des autres animaux ; ou alors dans le fait que nous puissions être envieux de l'idée que certains animaux connaissent des sensations et un rapport au monde qui nous sont inaccessibles. Si Zola ne parvient pas à comprendre la raison de notre amour pour les bêtes, il soutient l'idée selon laquelle nous nous sentons proches des animaux. Jean-Yves Goffi montrera, deux siècles après Zola, ce qui fait la valeur des animaux :

Intégrer les animaux dans la communauté morale, c'est peut-être, sur un autre mode et dans d'autres termes, les domestiquer – les faire entrer dans la maison commune où la brutalité et la bestialité ne sont plus de mise. Mais ce qui fait aussi l'intérêt et la valeur des animaux, c'est précisément leur sauvagerie, leur caractère indompté, la brusquerie avec laquelle ils s'émancipent parfois des règles qui leur sont imposées. Même les animaux avec qui nous avons commerce nous rappellent souvent, par leur comportement fantasque et rétif, qu'il y a quelque chose en eux qui résiste à tout apprivoisement et à toute appropriation²⁷¹.

²⁷⁰ Zola Émile, « L'Amour des bêtes », *Le Figaro*, 24 mars 1896, in *Nouvelle Campagne. 1896*, Paris, Éditions Bibliothèque-Charpentier, 1897, p. 85-97.

²⁷¹ Goffi Jean-Yves, « Éthique des relations avec l'animal ; éthique des vertus », texte inédit cité dans *Anthologie d'éthique animale, Apologies des bêtes*, Jeangène Vilmer Jean-Baptiste, Paris, Éditions PUF, 2012, p. 395.

Ce qui nous fascine chez les animaux tient au fait qu'il y a quelque chose chez eux qui, malgré le travail que l'homme effectue pour arranger le comportement de l'animal selon ses règles et son appréciation, résiste à cette éducation. Malgré l'appropriation que nous faisons de l'animal, celui-ci étant considéré juridiquement comme une chose, n'ayant aucune autonomie, vivant pour satisfaire les besoins des hommes dans le cadre de l'élevage, il y a quelque chose chez l'animal qui parvient à subsister et qui nous prouve, à chaque fois qu'elle s'exprime, que l'animal n'est pas appropriable. Bien au contraire, il possède son individualité, son caractère, sa personnalité. L'animal ne peut pas dépasser sa sauvagerie, sa nature première parce qu'il n'en a pas besoin, parce qu'il ne vit pas comme l'homme selon un ensemble de règles, de lois ou de bonnes manières à apprendre et à mettre en pratique. L'animal, au contraire de l'homme, ne peut pas être enfermé dans une conduite réglée. On peut alors forger l'hypothèse que l'amour des bêtes tient en fait en ceci que nous apprécions chez l'animal cette manière d'être que nous n'avons pas le droit d'incarner en tant qu'hommes, l'association humaine reposant sur des règles et des mœurs incompatibles avec cette forme d'expression de l'animalité.

L'utilitarisme de Bentham permet de prendre en compte les intérêts des animaux à poursuivre des plaisirs et à éviter des peines ; mais Bentham ne va pas aussi loin dans sa démarche que Singer qui, en fondant une égalité de considération entre l'homme et les autres animaux, souhaite amener les hommes à changer fondamentalement leurs habitudes pour se tourner vers une consommation respectueuse de l'animal ; d'où sa volonté de devenir végétarien et, *a fortiori*, végétalien. Si l'utilitarisme propose une piste intéressante pour repenser le rapport à l'animal et le changer, le problème de la théorie de Singer consiste en une aporie, le penseur ne donnant aucune valeur inhérente à la vie. Tom Regan, en opposant à Singer une vision déontologique de la relation à l'animal, évitera cet écueil.

LA THÉORIE DES DROITS : LA VALEUR INHÉRENTE À LA VIE ANIMALE

Le 2 juillet 1850, Jacques Delmas de Grammont fait voter par l'Assemblée nationale législative une loi dite « loi Grammont », qui est un acte fondateur dans la protection de l'animal en France, puisqu'elle punit les individus qui exercent publiquement et abusivement de mauvais traitements sur les animaux domestiques d'une amende et d'une à plusieurs

journées de prison. Le sort réservé aux animaux domestiques fait alors l'objet d'une remise en cause, sans qu'il ne soit fait état des autres animaux.

De plus, la question des droits des animaux trouve de nouveaux développements dans l'époque contemporaine, dont le plus important est sûrement celui de Tom Regan. Contrairement à Singer qui ne donne pas de valeur inhérente à la vie, Regan fait une grande part à celle-ci. Il est cependant dans la même lignée abolitionniste que Singer, malgré le fait que son approche se distingue de la vision utilitariste de Singer sur la question de la maltraitance animale. Singer et Regan s'opposent à une approche welfariste, qui s'arrête à un moyen terme : la réforme des conditions de l'élevage vers de meilleures conditions de vie pour les animaux. Une telle approche est rejetée par Regan, qui juge que chaque individu, humain et non humain, a une valeur indépendante de l'utilité qu'il peut incarner pour un autre individu.

Je me considère comme un militant des droits des animaux – comme faisant partie du mouvement pour les droits des animaux. Ce mouvement, tel que je le conçois, est dédié à un certain nombre de buts parmi lesquels :

l'abolition totale de l'utilisation des animaux dans les sciences ;

l'élimination totale de l'élevage à des fins commerciales ;

l'interdiction totale de la chasse pour le sport et le commerce ainsi que l'interdiction du piégeage.

Je suis conscient qu'il existe des gens qui disent défendre les droits des animaux et qui ne soutiennent pas les buts énoncés ci-dessus. Pour eux, l'élevage industriel est mauvais – car il bafoue les droits des animaux – mais ils estiment que l'élevage traditionnel n'est pas condamnable. Pour eux, les tests de toxicité de cosmétiques sur les animaux bafouent leurs droits, mais les grands programmes de la recherche médicale – comme, par exemple, la recherche sur le cancer – ne le font pas. L'abattage des bébés phoques est intolérable, mais pas celui des phoques adultes. Il fut un temps où je croyais comprendre ce raisonnement. Plus maintenant. Il est impossible de changer des institutions injustes en se contentant de les améliorer²⁷².

Au contraire de Singer qui pense le welfarisme comme une étape qui peut, méthodologiquement, permettre d'arriver à l'abolition totale de l'exploitation animale, Regan pense que celui-ci ne pourra jamais permettre un tel résultat. Se contenter de réformer les méthodes d'abattage et les conditions de vie des animaux dans les élevages, c'est conserver une vision de l'animal similaire à celle qui nous a amenés aux méthodes utilisées actuellement. Or, la vision de l'animal qu'a Regan remet en cause de tels comportements à son égard. Si les animaux sont traités de cette manière, c'est parce qu'ils apparaissent comme des choses

²⁷² Regan Tom, « Pour les droits des animaux », in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène Vilmer (dir.), *Philosophie animale, Différence, responsabilité et communauté*, Paris, Éditions Vrin, coll. « Textes clés », 2010, p. 161-162.

appropriables, parce qu'ils ne possèdent donc pas de droits, parce qu'ils ne sont pas reconnus comme possédant une valeur intrinsèque ; bien au contraire, leur valeur est dépendante de la manière dont nous les utilisons, ils ont une valeur marchande, sont considérés comme les objets d'un échange. Leur nature même d'être vivant est niée par le fait qu'on les tue pour les consommer ou qu'on utilise leur corps pour faire des expériences. Or, il y a, pour Regan, une similitude profonde entre les êtres humains et les animaux, et cette similitude est fondatrice de droits pour les animaux.

Et la similitude vraiment cruciale et fondamentale est au fond la suivante : chacun d'entre nous est le sujet d'une vie dont nous faisons l'expérience, une créature consciente possédant un bien-être individuel qui nous importe indépendamment de notre utilité pour autrui. Nous désirons et préférons des choses, nous croyons et ressentons des choses, nous nous rappelons des choses et nous nous attendons à d'autres. Toutes ces dimensions de notre vie – y compris le plaisir et la douleur, la joie et la souffrance, la satisfaction et la frustration, la poursuite de notre existence ou notre mort prématurée – différencient nos existences respectives sous le rapport de la qualité de la vie que nous menons en tant qu'individus. Étant donné qu'il en va de même pour les animaux dont il a été question au début de cet essai (ceux que nous mangeons, que nous piégeons, etc.), il est clair qu'eux aussi doivent être considérés comme des sujets d'une vie doués d'une valeur inhérente, qui mènent une existence dont ils ont l'expérience²⁷³.

L'animal, comme l'être humain, est le « sujet d'une vie » : il est un individu qui appréhende le monde à sa manière, selon un point de vue particulier. Il se distingue essentiellement d'un objet qui n'est pas incarné, qui n'est pas conscient du monde qui l'entoure et ne peut interagir avec. Un objet ne désire pas, n'anticipe rien, il subit seulement les actions de l'extérieur sans même avoir conscience de celles-ci, n'étant pas un être vivant. Bien au contraire, les êtres humains et les animaux poursuivent des désirs, recherchent ce qui leur procure du bien-être et évitent ce qui est source de souffrance. Les êtres humains ont une expérience des choses qu'ils vivent ; ils en retirent un savoir, ils sont capables de distinguer les choses bonnes pour eux, celles qui leur conviennent et celles qui sont dangereuses. De la même manière, les animaux ont une connaissance du monde qui les entoure, ils sont capables de distinguer les choses qui les satisfont de ce qui leur fait du mal. En cela, Regan estime qu'ils sont, comme les êtres humains, les sujets d'une vie et qu'il est donc injuste de les soumettre aux intérêts des hommes. Pour autant, cela ne signifie nullement que les animaux sont les égaux des hommes en tous points : en effet, les êtres humains sont capables de mettre en œuvre des capacités que les animaux ne possèdent pas.

²⁷³ *Ibid.*, p. 177.

Par exemple, les chiens et les chats sont incapables de faire de l'algèbre. Ce que soutient Regan, c'est que nous sommes les semblables de beaucoup d'animaux qui possèdent une expérience propre du bien-être, qui ont un vécu psychologique. Comme nous sommes des êtres psychologiques au même titre qu'eux, malgré nos différences spécifiques, nous sommes leurs égaux. De la même manière, tous les animaux ne doivent pas avoir les mêmes droits que les hommes, puisque ces droits ne sont pas adaptés à leurs besoins, tout comme tous les êtres humains n'ont pas les mêmes droits. En effet, en France, une femme a le droit à l'avortement ; il n'y aurait aucun sens à donner ce même droit à un homme, puisqu'il ne saurait en faire l'usage. Regan souhaite que les êtres humains et les animaux aient un droit moral fondamental commun : le droit d'être traité avec respect. Mais tous les animaux ne possédant pas les mêmes facultés psychologiques, on ne pourra pas leur donner les mêmes droits. Regan prend l'exemple des moules et des crevettes qui sont des êtres sensibles : on leur devra donc aussi du respect. Mais, parce qu'elles ne possèdent pas une vie psychologique aussi développée que celle de certains animaux, elles n'auront pas tous les droits qu'on donne volontiers à ceux-ci. Ce qui importe à Regan, c'est de ne pas faire souffrir inutilement ; or, il n'est pas nécessaire de manger des crevettes et des moules pour survivre. Cette souffrance causée serait donc inutile. Enfin, il répond à l'objection selon laquelle, parce que les animaux ne savent pas ce que sont des devoirs, et sont donc incapables de respecter nos droits, ils seraient dépourvus de droits. Certains individus ont des droits mais sont incapables de respecter ceux des autres comme les nourrissons, les jeunes enfants, les êtres humains mentalement affaiblis ou dérangés. Puisque nous ne pouvons pas traiter injustement ces individus en leur manquant de respect, nous devons respecter les animaux qui, de la même manière, sont incapables de respecter nos droits. Les animaux n'ont pas le devoir de respecter nos droits, ce qui ne doit pas nous empêcher de respecter les leurs²⁷⁴.

Pour André Comte-Sponville, on ne peut pas refuser aux animaux des droits sous le prétexte qu'ils sont incapables de respecter des devoirs, parce que le droit est essentiellement humain : le droit est une invention humaine, il n'a pas prise dans le monde animal. Il n'y a donc que les hommes qui peuvent parler de droit. Le droit ne vaut que du point de vue des hommes, il n'existe pas pour l'animal. Dire que les animaux sont dépourvus de droits parce

²⁷⁴ Sur ces développements, voir Regan Tom, *La philosophie des droits des animaux*, trad. D. Olivier, Lyon, Éditions Françoise Blanchon Editeur, 1991.

qu'ils sont incapables de le comprendre, c'est donc méconnaître la nature même du droit. Pour Comte-Sponville, c'est la souffrance qui rapproche l'homme de l'animal, elle est la commune mesure entre les deux individus : si nous pouvons comparer le fait de frapper un enfant et de frapper un animal, c'est parce que les deux individus souffrent.

Si c'est la souffrance qui fait droit, ou plutôt qui donne droit au droit (étant entendu que seule une société humaine peut en faire un droit effectif), les hommes ont plus de droits que les autres animaux, puisqu'ils ont plus de conscience, donc plus de souffrance possible. Ainsi ai-je plus de devoirs envers mon semblable qu'envers mon chat. Mais c'est de l'ordre du plus ou du moins, non du zéro et de l'infini : sans quoi il serait moins grave de crever un œil à mon chat que d'injurier mon voisin, ce que ni lui ni moi ne pensons. [...] C'est un devoir pour tout homme que de ne pas faire souffrir inutilement, et c'est l'origine, peut-être bien, de tous les autres. Pourquoi se limiterait-il à la souffrance humaine²⁷⁵ ?

Les animaux ont des droits parce qu'ils souffrent, comme les hommes. Ils ont simplement moins de droits que les hommes, parce qu'ils ont des capacités intellectuelles moins développées, et possèdent donc moins de sources de souffrance possibles. Une autre proposition est formulée par Peter Sloterdijk, qui réfléchit à la forme que doit prendre la défense des animaux, et propose l'exemple de la tutelle. Il s'appuie sur la relation existant entre les parents et les enfants, et entre le maître et son élève, pour montrer que les hommes peuvent et doivent assumer une fonction de tutelle pour les animaux qui ont besoin d'une voix pour faire entendre leur pensée. L'homme est un avocat, un gardien dont les animaux dépendent pour que leur dignité, leur valeur puisse être respectée. Sloterdijk appelle à ce qu'on accepte ce rôle, à ce qu'on s'implique envers les êtres dépendants de nous²⁷⁶.

Ce mouvement visant à reconnaître des droits pour les animaux rend possible le fait que, le 15 octobre 1978, soit proclamée la Déclaration universelle des droits de l'animal, la DUDA, à la Maison de l'Unesco, trente ans après la Déclaration universelle des droits de l'homme, en 1948. La DUDA affirme un ensemble de droits fondamentaux pour les animaux, s'appuyant sur le fait qu'il y a entre les êtres humains et les animaux une origine commune, et que le fait de bafouer les droits des animaux revient à commettre une atteinte à la Nature. Elle proclame que chaque espèce animale a un droit à l'existence et que le respect des hommes entre eux implique le respect des animaux. L'Article 9 fonde l'idée qu'il faut que la

²⁷⁵ Comte-Sponville André, « Sur les droits des animaux », *Esprit*, n°217, décembre 1995, p. 140-147.

²⁷⁶ Sur ces développements, voir Sloterdijk Peter, « Une menace pour l'humanisme ? », Débat avec Luc Ferry, trad. O. Mannoni, *Le Monde des débats*, 26, juin 2001, p. 29.

loi reconnaisse la personnalité juridique de l'animal, ainsi que ses droits. En France, on trouve ainsi dans le *Code Civil* l'article 515-14 du 16 février 2015, qui reconnaît la sensibilité animale ; mais cette reconnaissance n'amène aucun changement sur le statut juridique de l'animal, toujours associé au régime des biens : « Les animaux sont des êtres vivants doués de sensibilité. Sous réserve des lois qui les protègent, les animaux sont soumis au régime des biens ».

Ainsi, les animaux commencent à être reconnus par la loi, la représentation qui leur est associée évolue, puisqu'on passe de l'association à un bien meuble à l'idée selon laquelle l'animal est un être sensible, présentant donc une forme de vulnérabilité qui est maintenant prise en compte, même partiellement, par la loi. Regan ne cherche ni à donner les mêmes droits aux animaux que ceux que les hommes ont, puisqu'il y a des droits différents entre les hommes eux-mêmes, ni à soutenir une égalité de fait entre les animaux et les hommes, égalité qu'on peine déjà à fonder entre les espèces animales. Il cherche plutôt à montrer que le fait que les animaux ne semblent pas reconnaître la notion de droit ne peut pas déterminer leur entrée dans la sphère de la justice, et encore moins dans celle de la dignité, allant dans le sens des développements de Rousseau portant sur un droit, unilatéral certes et attaché à l'utilité de l'homme quant à l'animal, englobant tous les êtres doués de sensibilité. Les animaux ne peuvent plus être considérés comme des biens, comme des objets parce que leur sensibilité, l'expérience qu'ils font du monde apparaît maintenant avec évidence. L'évolution du droit de l'animal est en cela indissociable des avancées faites concernant la question des capacités animales, même s'il ne les prend pas autant en compte que l'approche proposée par Nussbaum.

L'APPROCHE PAR LES CAPABILITÉS : PRENDRE EN COMPTE LA SATISFACTION DES COMPORTEMENTS SPÉCIFIQUES À CHAQUE INDIVIDU

La revalorisation de l'animal conduit certains auteurs à proposer une approche qui prend en compte la réalisation des capacités animales, leur expression. L'approche par les capacités, *capabilities approach*, de Martha Nussbaum en est un exemple. Le but de Nussbaum est de donner le droit aux animaux de réaliser une grande variété de leurs

capacités, celles qui sont essentielles à leur épanouissement, leur dignité : les animaux sont des « agents à la recherche d’une manière de vivre susceptible de les épanouir²⁷⁷ ».

Il semble qu’il y ait d’autres choses susceptibles d’être valorisées dans la vie d’un animal que le seul plaisir, telles que la liberté de mouvement et l’accomplissement physique, et aussi le sacrifice altruiste pour les membres de sa famille ou de son groupe. La tristesse qu’éprouve un animal à l’occasion de la perte d’un enfant ou d’un parent, ou à l’occasion de la souffrance d’un ami humain, semble également pouvoir être valorisée, en tant qu’elle constitue le signe d’un attachement qui, en soi-même, est une bonne chose²⁷⁸.

De la même manière que les hommes ne recherchent pas seulement le plaisir et ont besoin d’autres expériences pour se sentir épanouis, les animaux ne se satisfont pas de leur vie en mangeant et en dormant. Un chien qui apprend des tours réalise ses capacités, développe son esprit, reconnaît des signes et des sons ; tout cela contribue à l’épanouissement d’une partie de ce qui constitue sa vie. L’observation, le jeu, la démonstration d’une affection envers le maître ou envers d’autres individus définissent l’animal. Il y a dans la considération de Nussbaum la reconnaissance d’un ensemble de capacités animales dont la valeur est inhérente, ne dépend pas d’un rapport aux capacités humaines. Ces capacités dépassent la simple constatation d’une sensibilité animale : un animal est capable de se sacrifier pour permettre la survie d’autres êtres, de donner une place à leurs intérêts. De fait, pour Nussbaum, l’approche par les capacités « souligne qu’il y a quelque chose de tragique lorsqu’une créature vivante dispose de capacités innées ou “fondamentales” à l’exercice de certaines fonctions qui sont tenues, au terme d’une évaluation, pour importantes et bonnes en soi, sans jamais pouvoir réellement les mettre en œuvre. Il y a là une forme de gaspillage. Les manquements qui peuvent être enregistrés dans l’éducation des femmes, dans la protection efficace de la santé, dans l’extension de la liberté d’expression et la liberté de conscience à tous les citoyens – tous ces manquements sont tenus pour responsables d’une sorte de mort prématurée, la mort d’une forme d’épanouissement considérée comme digne de respect et d’émerveillement²⁷⁹ ». Nussbaum étend la dignité humaine aux animaux : respecter autrui, c’est reconnaître son autonomie, le fait qu’il soit un être capable de se déterminer par ses propres raisons à l’action, ce qu’il faudrait faire envers

²⁷⁷ Nussbaum Martha C., « Par-delà la “compassion” et l’“humanité”. Justice pour les animaux non-humains », in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène Vilmer (dir.), *Philosophie animale, Différence, responsabilité et communauté*, Paris, Éditions Vrin, coll. « Textes clés », 2010, p. 231.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 236-237.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 238-239.

les animaux. Ce qui est bien pour un être correspond pour l'auteur à ses possibilités d'épanouissement. L'approche par les capacités se donne pour but la coopération sociale, la vie en société décente dans laquelle toutes les espèces présentes peuvent s'épanouir. Aucun animal existant dans cette relation de coopération ne devrait se voir retirer la possibilité d'un tel épanouissement ; on doit donc considérer les multiples formes de vie qui existent dans le monde, être attentif aux types d'épanouissement qu'elles déterminent et aux entraves possibles qu'on apposerait à ceux-ci. Les animaux apparaissent comme des sujets de compassion. On considère que chaque espèce a une forme de vie singulière à laquelle se rattachent des fins particulières, et que chaque individu participant à une espèce procède selon des fins multiples. Les hommes doivent s'engager en faveur de la protection de l'existence animale telle qu'elle est définie par l'approche par les capacités :

Le respect des opportunités d'épanouissement des autres espèces suggère ainsi que la loi humaine doit inclure des engagements politiques positifs solides en faveur de la protection des animaux, même si la manière la plus respectueuse de le faire aurait été – si les êtres humains n'avaient pas interféré si profondément avec les façons de vivre des animaux – de les laisser tout simplement vivre la vie qu'ils se sont choisie²⁸⁰.

Ce n'est donc plus la seule sensibilité de l'animal qui doit compter ; l'animal n'est plus défini comme dans la pensée utilitariste par sa recherche du plaisir et sa fuite face à la souffrance, mais comme un individu ayant besoin d'expérimenter le monde selon sa spécificité, selon les caractéristiques propres à sa nature. L'animal a un vécu subjectif qui ne se réduit pas à la seule capacité à souffrir. Les animaux ont des désirs, des buts, une volonté propre, des intentions découlant de leurs perceptions, de leurs émotions, du fait que les choses qu'ils vivent leur importent. Les animaux sont des êtres sentients. Ils sont conscients d'eux-mêmes, de leurs expériences. En cela, les êtres humains ont des devoirs envers les animaux, comme ils ont des devoirs envers tous leurs semblables qui, comme eux, ont un intérêt à poursuivre leur vie pour toutes les expériences qu'ils y vivent. On doit reconnaître la dignité de l'animal, lui laisser la possibilité de réaliser sa nature.

Mais Nussbaum reconnaît par ailleurs une insuffisance dans notre rapport aux animaux. Puisque nos relations interspécifiques déterminent la forme que prend leur existence, nous ne pouvons offrir une liberté absolue aux animaux ; nous devons nous-mêmes

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 243.

évoluer, changer nos modes de vie pour y inclure le respect des individus non humains, ce qui implique toujours un certain paternalisme, une prise en charge consciente de l'animal qui, de son côté, sera dépendant des choix que prendra l'homme à son sujet. Les animaux sont comme des enfants dont les citoyens sont responsables, puisque ce sont ces mêmes citoyens qui, indirectement ou directement, ont défini la nature de l'existence animale à travers la domestication, l'élevage ou les transformations génétiques. La possibilité offerte aux animaux de réaliser leurs potentialités ne doit pas empêcher le droit des autres individus animaux de faire de même. Nussbaum considère l'appartenance à une espèce comme une norme spécifique, un repère pour juger des opportunités qui sont données à un être de s'épanouir convenablement. Aussi, à l'égalité de considération des animaux, on associe une différence de traitement : un cochon ne se réalise pas de la même manière qu'un chien, et on se doit de considérer de telles différences pour ne pas agir injustement envers certaines espèces. Le fait d'inclure les animaux dans nos sociétés ne signifie pas non plus que nous devons accorder aux animaux les mêmes droits que ceux que les hommes possèdent.

Nussbaum réfléchit par ailleurs aux traitements des cas-limites comme le problème de la prédation qui apparaît ici légitime, l'auteur souhaitant œuvrer à un espace dans lequel chaque espèce aurait la possibilité de réaliser ses capacités. Le rapport que la proie entretient avec le prédateur pose problème en ce qu'il empêche de mettre en place un droit pour les animaux : si on donne un droit égal à la vie de chaque être sensible, alors les loups ne devraient plus, en théorie, manger d'agneaux ; mais de la même manière, empêcher le loup de se nourrir en suivant ses instincts, ce n'est pas laisser de l'espace à l'expression de ses capacités. Pour Nussbaum, la solution se situe dans la mise en œuvre d'un procédé qui permettra au prédateur de réaliser ses instincts de chasseurs. Elle distingue deux aspects de la prédation : la capacité à tuer des animaux doit être inhibée ou omise ; mais la capacité à exercer la nature de prédateur doit se voir reconnaître puisqu'elle peut impliquer une souffrance lorsqu'elle est frustrée. Dans cette perspective, pour pouvoir fonder un égal droit à la vie pour tous les animaux, pour permettre une égale réalisation de leurs capacités, il faut donc réussir à concilier les comportements de chaque individu.

Les conservateurs de zoo ont appris à faire cette distinction. Après avoir noté qu'ils ne donnaient pas assez d'exercice aux animaux prédateurs dont les capacités de prédation ne recevaient pas leur dû, ils ont été confrontés au problème des torts qu'ils faisaient subir aux animaux plus petits du seul fait d'autoriser les prédateurs à exercer leurs capacités. Devaient-ils offrir à un tigre une tendre

gazelle en guise de casse-croûte ? Les conservateurs du zoo du Bronx ont découvert qu'il était possible de donner satisfaction au tigre en attachant un ballon assez large à une corde dont la résistance et le poids symbolisent la gazelle. Partout où les animaux prédateurs vivent sous le contrôle et dans la dépendance des êtres humains, des solutions de ce genre paraissent les mieux fondées d'un point de vue moral²⁸¹.

L'auteur fait finalement correspondre un ensemble de capacités humaines centrales à un ensemble de capacités animales centrales : la vie, la santé physique, l'intégrité physique, les sens, l'imagination et la pensée, les sentiments, la raison pratique, l'affiliation, la relation aux autres espèces, le jeu et le contrôle de son propre environnement. Lorsque Nussbaum s'intéresse à la capacité vitale des animaux, elle montre que tout animal ayant un intérêt à la vie doit pouvoir la poursuivre, qu'il ne peut être tué gratuitement par le biais de la chasse, ou pour produire des fourrures, qu'il peut même être euthanasié lorsqu'on reconnaît qu'un animal âgé est en souffrance. Mais lorsqu'elle étudie la question des élevages qui promulguent de bonnes conditions de vie, l'auteur en reste à une approche welfariste.

Les cas les plus difficiles à traiter se situent entre ceux que nous venons de citer : à savoir, le cas de la prédation entre animaux soumis au contrôle des êtres humains et celui de l'abattage des animaux à des fins alimentaires. La raison pour laquelle ces cas sont si difficiles à traiter tient à ce que les animaux mourront de toute façon dans la nature, et la plupart du temps de manière bien plus douloureuse. Il vaut peut-être mieux permettre la prédation sans douleur que de laisser l'animal se faire déchiqueter dans la nature sauvage ou de le laisser mourir de faim en raison de la surpopulation. Pour ce qui est de l'abattage des animaux à des fins alimentaires, l'approche par les capacités tombe d'accord avec les partisans de l'utilitarisme pour dire que la torture des animaux vivants n'est pas acceptable. Quid en revanche des animaux qui ont été élevés en plein air et qui sont tués de manière réellement indolore après avoir mené une vie saine ? La mise à mort des animaux extrêmement jeunes ne laisserait pas d'être problématique. Mais si l'on met en balance ces différentes considérations, il n'apparaît pas qu'il faille interdire complètement l'abattage des animaux à des fins alimentaires²⁸².

L'auteur préconise une « prédation sans douleur » face à la souffrance que l'animal pourrait rencontrer dans la nature. De plus, Nussbaum ne rejette pas toute expérimentation sur les animaux, à condition que celle-ci soit réalisée dans des conditions meilleures, avec un accompagnement pour la mort de l'animal, et que la recherche participe à un projet réellement important. Cependant, elle reconnaît que de telles questions doivent être en permanence discutées, et que l'on doit insister sur le fait qu'elles violent les droits fondamentaux des êtres à poursuivre leur épanouissement. Nussbaum propose une position

²⁸¹ *Ibid.*, p. 251-252.

²⁸² *Ibid.*, p. 258-259.

dont les intérêts sont certains et complètent l'approche de Regan : le fait d'être sujet d'une vie se lie à la considération des capacités qui se rattachent à la vie animale, et à la considération de l'individualité des êtres qui constituent l'Animal. Nussbaum légitime une réflexion portant sur la vie de chaque espèce, et donne des droits distincts à chacune d'entre elles, tout en légitimant pour un temps au moins l'exploitation animale, à condition que celle-ci prenne place dans les meilleures conditions possibles pour les animaux. Enfin, l'élevage et la capture des animaux pour leur fourrure sont eux aussi remis en cause.

Le monde dans lequel nous vivons est fait de conflits perpétuels et souvent tragiques, entre le bien-être des êtres humains et celui des animaux. Certains mauvais traitements infligés aux animaux peuvent être éliminés sans qu'il y ait de perte conséquente pour le bien-être humain : c'est le cas par exemple des animaux confinés et élevés de façon brutale pour leur fourrure ou pour la consommation de leur viande. L'usage des animaux pour la nourriture est d'une manière générale un cas beaucoup plus complexe, car personne ne sait vraiment quel serait l'impact environnemental du passage à l'alimentation totalement végétarienne : un tel régime fournit-il à l'homme les protéines dont il a besoin ? n'y a-t-il aucun risque à l'imposer dans le monde entier à des enfants en pleine croissance ? Le problème que posent les animaux de laboratoire est encore plus délicat.

Bien des choses peuvent être faites pour améliorer la vie des animaux de laboratoire sans pour autant mettre un arrêt aux recherches utiles²⁸³.

L'approche par les capacités de Nussbaum est intéressante parce qu'elle considère l'animal dans ses particularités, et qu'elle donne de l'espace à une théorisation de sa vulnérabilité. Les animaux ont des besoins différents selon leur espèce, besoins qu'ils doivent exprimer pour pouvoir s'épanouir. Là où Singer permettait de fonder une considération égale des intérêts humains et animaux, là où Regan forgeait une valeur inhérente à la vie animale et le besoin de fonder des droits qui les protègent, Nussbaum cherche à prendre en compte l'animal dans sa spécificité. L'animalité est alors conçue comme une situation unique, au même titre que le handicap, pour laquelle il faut configurer un espace dans la société où elle aurait la possibilité de s'exprimer. Cette conception de l'animal est cependant limitée d'une part par son aspect paternaliste, d'autre part par les apories de la pensée de Nussbaum qui semble se contredire elle-même, en souhaitant à la fois permettre aux animaux de réaliser leurs moyens d'expression pour leur épanouissement et tolérer l'usage de leur vie dans certains cadres privilégiés comme la recherche médicale ou l'alimentation. Florence Burgat et

²⁸³ *Ibid.*, p. 265.

d'autres proposeront une pensée plus aboutie de la forme que prend l'alimentation dans nos sociétés pour montrer les problèmes qu'elle pose.

LA THÉORISATION DE L'ALIMENTATION CARNÉE : LA RHÉTORIQUE QUI PREND PART À LA LÉGITIMATION DU SACRIFICE DE L'ANIMAL ET LES ALTERNATIVES POSSIBLES

Ce dépassement de l'exploitation animale se fait en partie par la remise en cause de notre régime alimentaire, question déjà abordée par Pythagore qui prône le végétarisme parce qu'il croit que l'âme des êtres humains peut s'incarner dans les bêtes ; par Rousseau qui pense quant à lui que l'alimentation carnée n'est pas naturelle pour l'homme, les enfants rejetant la consommation de viande ; et par Singer, qui pense que les conditions de vie des animaux entraînées par l'élevage intensif posent problème. La manière dont nous nous alimentons est significative de notre relation à l'animal, de la manière dont nous nous le représentons. Lorsque nous mangeons de la viande, nous ne consommons pas n'importe quelle espèce d'animal. Florence Burgat analyse l'alimentation carnée pour trouver la raison qui fonde cette institution. Au-delà du besoin de se nourrir pour survivre, l'alimentation carnée s'appuie sur un argument, celui du goût : c'est en raison du plaisir qu'elle apporte qu'on recherche la consommation de viande. Selon Florence Burgat, ce motif sépare la sphère alimentaire et le processus par lequel on engendre la viande ; pour penser la manducation, il faut réintégrer à la viande l'origine dont elle provient, et cette origine est l'individu mis à mort pour qu'on le mange. La mort de l'animal serait un sacrifice qui permettrait de maintenir un certain ordre naturel entre les dieux, les hommes et les bêtes. Pour être elles-mêmes, les sociétés humaines ont besoin de ces sacrifices. La manière dont les sociétés se conçoivent nourrit la prétention de l'homme à se placer au-dessus de l'animal.

Par fascination pour la mort, par attrait pour son spectacle, par paresse morale, par suivisme, par faiblesse de la volonté, nombreuses sont les attitudes qui alimentent et finalement cautionnent le *statu quo*. Qu'offre-t-il de si bon, cet ordre sanglant, et qui disparaîtrait avec lui ? Derrière l'attachement culinaire à la viande, l'humanité n'est-elle pas surtout attachée à la relation meurtrière aux animaux et à un droit puissamment et radicalement affirmé dans la manducation ? On peut en tout cas douter que d'un meurtre mythique aux meurtres réels que requiert l'instauration de l'alimentation carnée la conséquence soit bonne. [...]

Manger de la viande n'est-ce pas la fin dont la mise à mort des animaux n'est que le moyen ? C'est du moins ainsi que les choses semblent se présenter. Mais il se pourrait que la thèse soit inverse,

et que l'alimentation carnée soit le moyen déguisé d'instituer un abattage dont l'échelle croît avec les possibilités techniques et dont l'exécution est de part en part planifiée²⁸⁴.

L'alimentation carnée institue un rapport meurtrier aux animaux. Selon Burgat, elle incarne le désir de ce type de relation, ce qui est mis en lumière par la normalisation de la consommation de la chair animale. Il semble qu'il y ait dans le meurtre de l'animal pour se nourrir, et d'une manière inconsciente, la satisfaction d'une pulsion meurtrière. Si nous continuons à manger de la chair issue des animaux par goût, et que nous refusons de manger celle qui serait issue de l'homme, c'est parce que la manducation apparaît comme une expression de la supériorité humaine sur l'animal : supériorité qui passe par la force contraignante, par le domptage de l'altérité animale, par la mise à mort. Si on a fait de l'animal un être existant dans le seul but de satisfaire nos intérêts, c'est que la vie humaine doit avoir plus de valeur. Burgat s'appuie en partie sur les développements de Jean-François Nordmann à propos des présupposés de l'éthique animale, qui soutient l'idée selon laquelle, si l'exploitation animale n'était pas dissimulée aux yeux des hommes, si on avait conscience de toute la souffrance engendrée par notre mode de consommation, on changerait de conduite. Or, pour Nordmann, nous sommes conscients de la souffrance et de la mise à mort de l'animal. Cette souffrance participe en fait à notre motivation de manger de la viande. Il ne suffirait donc pas de divulguer les conditions d'exploitation pour que les pratiques changent.

Est-ce qu'un point essentiel n'est pas ici oublié et passé sous silence, à savoir que les hommes sont en fait bien conscients, fût-ce d'une conscience en grande partie inavouable aux autres comme à eux-mêmes, que la consommation de viande non seulement occasionne, à la manière de quelque dégât collatéral, la mise à mort de sujets animaux qui étaient pleinement vivants et désireux de vivre, mais qu'elle comporte cette mise à mort comme l'une de ses composantes et de ses visées essentielles²⁸⁵ ?

Pour Nordmann, le problème de la maltraitance animale ne tient pas au fait qu'on connaisse mal la nature des traitements infligés aux animaux : bien au contraire, une multitude d'exemples montre que nous sommes bien conscients de la mort infligée. On présente des têtes de veau ou de porc dans les étals des boucheries, on présente des morceaux de viande rouge saignante à table. La mort de l'animal est bien visible, c'est au sujet animal qu'on porte intentionnellement atteinte. Cette théorie avancée par Nordmann est une

²⁸⁴ Burgat Florence, *L'humanité carnivore*, Paris, Éditions du Seuil, 2017, p. 18 et 27.

²⁸⁵ Nordmann Jean-François, « Des limites et des illusions des éthiques animales », texte inédit cité dans *Anthologie d'éthique animale, Apologies des bêtes*, Jeangène Vilmer Jean-Baptiste, Paris, Éditions PUF, 2012, p. 401.

piste à suivre, et l'auteur ne pense pas qu'il faille mettre de côté l'éthique animale pour autant, seulement que seront nécessaires de grands efforts et des inventions théoriques pour parvenir à un résultat. Une autre interprétation proposée par l'auteur serait que les rites de table amèneraient chacun à mettre en œuvre des actions jugées contraires à ce qu'on éprouve comme étant moralement obligatoire – éviter la souffrance d'êtres qui sont sujet d'une vie, à qui les expériences vécues importent, qui souhaitent poursuivre leur existence. Le sujet se scinderait alors en deux, contraint par l'emprise de la communauté au mimétisme de la consommation de la chair, privé de liberté et donc, incapable d'assumer la responsabilité du meurtre de l'animal malgré la conscience qu'il en aurait. On ne se sentirait donc pas coupable, parce qu'on ne se sentirait pas responsable de l'acte.

Ces diverses hypothèses sur la raison qui sous-tend l'alimentation carnée proposent d'étudier des processus plus ou moins conscients à l'œuvre dans nos comportements. Si elles restent des hypothèses, certains processus apparaissent quant à eux avec concrétude : les processus argumentatifs, que Georges Chapouthier nomme « stratégies d'exclusion », qui sont des stratagèmes, des alibis et des actions mises en œuvre pour justifier l'exploitation animale, pour déresponsabiliser les acteurs de la souffrance animale.

Ces stratégies, outre l'anthropocentrisme lui-même qui en infériorisant l'animal permet à l'homme de se distancier de lui émotionnellement, se composent notamment de ce qui peut apparaître comme des « discours-alibis » (les alibis historique, alimentaire, économique, thérapeutique, l'appel à la tradition, etc.) et de trois stratagèmes.

Le premier est la négation des torts causés, [...] qui passe d'abord par la dissimulation de la souffrance animale, derrière les portes des laboratoires ou dans les grands baraquements de l'élevage industriel, et ensuite par l'euphémisation, puisque les chasseurs « récoltent », les chercheurs « euthanasient » ce qui n'est jamais que du « matériel biologique » tandis que les abattoirs ne sont que des « unités de transformation d'aliments ». Dans tous les cas, et bien d'autres encore, la souffrance animale est dissimulée ou déguisée sous une terminologie plus propre, abstraite, agricole ou mécanique. Le deuxième stratagème est le découpage des responsabilités, c'est-à-dire la division du travail : « Les abatteurs ne sont pas responsables de l'abattage puisque les consommateurs leur réclament de la viande et les consommateurs ne ressentent aucune responsabilité puisque la viande leur arrive dans un petit morceau de plastique d'une façon complètement neutre²⁸⁶ ». Le troisième stratagème, enfin, est la dévalorisation de la sympathie pour les animaux : il consiste tout simplement à présenter la défense des animaux, ce

²⁸⁶ Chapouthier Georges, *Les droits de l'animal*, Paris, Éditions PUF, 1992, p. 70.

que l'on pourrait appeler d'une manière large le mouvement « animaliste » dans son ensemble, comme une attitude irrationnelle, sentimentale et juvénile, faible, féminine parfois [...]»²⁸⁷.

Jeangène Vilmer se réfère ici à un ensemble de procédés argumentatifs présentés par Chapouthier. Le premier argument consiste à utiliser le langage pour changer le rapport que l'on entretient avec la souffrance animale. La chair de l'individu tué n'est pas rapportée à un morceau de cadavre, mais à une pièce de boucherie, elle est travaillée, cuisinée pour que son aspect premier ne soit plus apparent. Les animaux chassés sont appelés des nuisibles alors qu'en vérité, ils concourent utilement aux milieux naturels. Les animaux de laboratoire sont du matériel. Le comportement des animaux est bestial, alors que l'homme, lorsqu'il agit moralement, par gentillesse, agit avec humanité. Le second argument consiste à disperser la responsabilité de l'acte : l'homme qui met à mort le fait parce que des consommateurs souhaitent acheter de la viande ; le consommateur achète la viande parce qu'elle lui est proposée. La société entière fonctionne aveuglément. Enfin, on ridiculise la volonté même d'être bon envers les animaux, ce comportement découlant d'une sensiblerie, d'un excès d'amour envers les bêtes. L'animal n'est donc pas pris en compte pour ce qu'il est, un être sensible, capable de beaucoup de choses, qui souhaite poursuivre sa vie pour lui-même et non pour satisfaire les plaisirs éphémères d'autrui. L'assimilation de la viande à l'animal n'est pas remise en cause, le monde animal n'est pas présenté dans sa singularité à travers nos comportements alimentaires, mais comme un monde subordonné au nôtre. La représentation des aliments d'origine animale dans les publicités fait état de cela : la consommation de la chair de l'animal est associée au festin, au plaisir, à la gaieté. Il faut dissocier cette consommation de toute pitié, de toute inquiétude envers l'animal. Un fromage sera présenté en montrant des vaches qui paissent tranquillement dans un champ ; on ne montrera pas l'arrachement des veaux à leur mère, seul acte qui permette de retirer le lait nécessaire à la production du fromage. Des rillettes seront présentées comme un produit noble, sans qu'il ne soit fait état de l'animal abattu pour les produire. L'argument de la tradition prend par ailleurs une grande place dans la justification de certains de nos comportements envers les animaux ; la production de foie gras, source de souffrance pour les canards, gavés jusqu'à ce que leur

²⁸⁷ Jeangène Vilmer Jean-Baptiste, « Le critère de la souffrance dans l'éthique animale anglo-saxonne », in Jean-Luc Guichet (éd.), *Douleur animale, douleur humaine : données scientifiques, perspectives anthropologiques, questions éthiques*, Paris, Éditions Quae, 2010, p. 197.

foie devienne malade et contraint dans leurs mouvements pour que le gavage prenne moins de temps, est légitimée parce qu'elle entretient une tradition gastronomique française.

Enfin, on retrouve une analogie, déjà présente chez Singer, entre nos comportements envers les animaux, et des comportements que nous avons pu avoir envers des minorités. Singer comparait ainsi le spécisme, la discrimination sur l'appartenance à l'espèce, au racisme, discrimination fondée sur l'appartenance à une race, qui fondait la relation du maître à l'esclave. Étienne Wolff compare lui aussi l'élevage industriel à un esclavage. « Envers les animaux, nous sommes au temps de l'esclavage, des galères, des supplices de la roue, de l'estrapade, des bûchers²⁸⁸ ». Nous nous sommes rendus comme maîtres de la vie des animaux, comme les hommes noirs ont pu être mis en esclavage, privés de leur liberté d'agir par les hommes blancs. Il existe des similitudes entre les deux formes d'exploitation, toutes deux régies selon Singer par un préjugé discriminatoire, les animaux étant assujettis aux hommes parce qu'ils sont d'une autre espèce, jugée inférieure, n'ayant pas des capacités intellectuelles similaires à celles des hommes. Ils sont ainsi contraints par les hommes qui déterminent les divers aspects de leur vie, plutôt que de les laisser vivre librement dans leur état naturel et selon leurs propres besoins. Une seconde association a lieu entre l'abattage de masse des animaux et le génocide juif. Derrida en propose une approche, et dénote de la complexité qu'il y a à parler de génocide à l'égard des animaux, malgré la réelle proximité définitionnelle du terme.

Il faudra donc, peu à peu, réduire les conditions de la violence et de la cruauté envers les animaux, et, pour cela, sur une longue échelle historique, aménager les conditions de l'élevage, de l'abattage, du traitement massif, et de ce que j'hésite (seulement pour ne pas abuser d'associations inévitables) à appeler un *génocide*, là où pourtant le mot ne serait pas si inapproprié²⁸⁹.

Un génocide est un acte commis dans l'intention de détruire un groupe national, ethnique, racial, ou religieux, soit en tuant les membres de ce groupe, en portant gravement atteinte à l'intégrité physique ou mentale de ses membres, en les soumettant intentionnellement à des conditions d'existence devant entraîner la destruction physique totale ou partielle du groupe ou en prenant des mesures visant à entraver les naissances en son sein et en transférant par la force les enfants du groupe à un autre. Les animaux répondent

²⁸⁸ Wolff Étienne, « Les droits des animaux », Institut de France, Séance publique annuelle des cinq académies, 23 octobre 1984, Paris, Palais de l'Institut, p. 8.

²⁸⁹ Derrida Jacques, *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Éditions Fayard et Galilée, 2001, p. 122.

à une telle définition, étant considérés comme un groupe distinct des êtres humains et soumis à la destruction intentionnelle dans le but d'être consommés. Mais cette comparaison pose problème à Derrida parce que l'idée de génocide est associée à un moment historique, à des sentiments très forts vis-à-vis des actes qui ont été commis contre les juifs. Parler de génocide animal, c'est donc involontairement associer ces sentiments aux animaux, relation qui n'est pas évidente pour l'auteur.

Il est certain que notre régime alimentaire est significatif des représentations que nous avons de l'animal, et qu'il y a en son sein quelque chose de problématique. L'aspect argumentatif qui est lié à l'alimentation carnée, à sa justification dénote d'un cas de conscience évident : nous sommes tourmentés entre l'envie et l'habitude que nous avons de consommer des produits d'origine animale et la reconnaissance de la souffrance que cela engendre. La mise à l'écart ou l'embellissement de l'acte de tuer l'animal rappelle la justification par le sacrifice rituel dans l'Antiquité de la mort de l'animal.

L'Époque Contemporaine est traversée par un besoin, une volonté de changer profondément nos rapports aux animaux, et donc, par une reconnaissance qui commence à se faire réellement pratique de la sensibilité animale. Il n'est d'ailleurs plus question de contester celle-ci. De plus, l'animal se fait objet du discours au sens où l'on cherche à forger un espace qui lui permettrait de s'exprimer. On voit donc émerger une conception du droit des animaux, et non plus des êtres doués de sensibilité comme c'était encore le cas chez Rousseau. On revalorise la vie de l'animal en considérant ses intérêts et en les mettant en balance avec l'intérêt que nous retirons, en tant qu'hommes, à sa souffrance. On conceptualise sa vie comme ayant une valeur propre, et non plus dépendamment de l'utilité humaine. On cherche à comprendre ses capacités et la manière dont on pourrait les satisfaire en prenant nos responsabilités vis-à-vis de sa vie et en mettant en œuvre les infrastructures nécessaires à cette prise en charge. Finalement, ces changements dans la conception de l'animal nous amène à reconsidérer profondément nos habitudes, à en changer pour adopter un mode de vie plus conforme à la nouvelle représentation qu'on a forgée de l'animal. Un tel changement a pour fondement un bouleversement dans la connaissance que nous avons du vivant, les recherches portant sur les comportements animaux nous montrant un peu plus chaque jour que certaines espèces sont finalement plus proches des hommes que ce qu'on a bien voulu croire, et qu'elles ont leur propre intelligence. Ce bouleversement scientifique

s'accompagne d'un changement paradigmatique religieux. Notre rapport au culte change, l'image de l'animal comme création de Dieu faite dans le seul but de réaliser les fins humaines s'étant effacée. On reconnaît l'individualité, la personnalité propre aux animaux et les besoins qui découlent de celle-ci en cherchant à les faire entrer dans le cercle de la communauté humaine. On veut fonder un vivre-ensemble qui soit le moins liberticide possible. Or, un tel changement, s'il se veut cohérent avec les valeurs fondées – comme la reconnaissance du fait que les animaux sont sujets d'une vie ou encore de leur besoin de s'épanouir passant par la mise en œuvre de leurs capacités – s'accompagne de certains sacrifices qu'il est parfois complexe de mettre en pratique. Donner une réelle dignité à la vie animale, reconnaître les devoirs que nous avons envers eux, s'accompagne d'un changement dans nos pratiques ainsi que dans nos représentations.

CONCLUSION : QUE RETENIR DES DISCOURS TRAITANT LA QUESTION DE L'ANIMALITÉ ?

Nous avons traversé les époques pour montrer l'évolution du discours sur l'animalité et l'animal. Dans l'Antiquité, le rapport à l'animal est déterminé par le rapport à la religion. L'animal est conçu comme l'intermédiaire entre deux mondes, il est l'objet de sacrifices. Dans la pensée philosophique, la place donnée à l'animal est duelle. Chez Platon, on parle bien plus d'animalité et d'humanité, l'une et l'autre faisant partie intégrante de l'homme et de l'animal, ce qui permet de comprendre comment l'homme peut descendre au rang de bête, de la même manière que l'animal est représenté d'une manière positive dans les métaphores du penseur. L'animal apparaît comme un degré auquel peut descendre l'homme s'il ne prend pas garde à son comportement et est donc toujours considéré comme quelque chose de négatif en l'homme. Chez Aristote, l'animal se fait à la fois objet d'observation dans le but d'établir un savoir à son sujet – il est en cela inscrit dans une continuité avec l'homme – et individu rejeté de la communauté humaine du fait de son incapacité à participer à l'éthique, au bien-agir – il est en cela inscrit dans une rupture absolue avec l'homme.

Dans l'Antiquité tardive et encore chez Montaigne, l'animal devient outil du discours. Chez Descartes, il est outil méthodologique, utilisé pour asseoir une connaissance sur le vivant. Chez Rousseau, la réflexion sur l'animal s'articule avec une pensée de la sensibilité et le besoin de l'intégrer dans le droit. Avec Kant, cette pensée est poussée plus loin : l'animal permet l'expression de devoirs indirects envers l'humanité, il oblige les hommes à s'exercer à être justes et bienveillants. Mais en aucun cas l'animal ne se voit, à travers ces auteurs, accorder une dignité. Il en sera de même avec les mécanistes et les vitalistes qui, à la même époque, mettent de côté le concept d'âme et réhabilitent l'importance des sens, du corps. Les avancées scientifiques des recherches de Linné et Darwin permettront par ailleurs de remettre en question la conception anthropocentriste du monde, l'homme descendant du même ancêtre que les singes.

C'est avec la pensée contemporaine que l'animal est pensé comme un individu ayant une valeur en soi. Tout d'abord, par le biais du renversement des valeurs effectué par Nietzsche qui pense l'animalité de l'homme comme quelque chose de positif, malgré le fait que la nature de l'homme dépende de son dépassement. Ensuite, par le biais de différents

courants de pensée qui proposeront une conception positive de l'animal, reconsidérant ses intérêts, sa nature de sujet, et l'ensemble des capacités qu'il a besoin d'exprimer. Le fait de forger une nouvelle représentation de l'animal qui cherche avant tout à prendre en compte sa vulnérabilité, sa dépendance face aux hommes, obligera à repenser par ailleurs nos habitudes, qui, pour la plupart, impliquent la vie animale.

Dans ce premier chapitre, nous avons développé les différents points de vue qui ont été proposés sur l'animal. Le concept d'animal s'est forgé autour de considérations d'ordre religieux, de connaissances scientifiques, d'observations éthologiques mais aussi de réflexions éthiques. Les discours portant sur l'animalité ont pu avoir pour objectif d'identifier ce qu'est l'humain et quelle est sa place dans le monde, de légitimer l'exploitation du vivant par l'espèce humaine, ou encore de critiquer la manière dont elle se comporte vis-à-vis du vivant. Or, la représentation dégradante que ces discours ont construit concernant les animaux non humains, parce qu'elle s'appuie sur des observations de terrain et une science du vivant, peut être remise en question à l'aune des savoirs que l'éthologie est en train d'accumuler. Par ailleurs, des courants philosophiques tels que la phénoménologie amènent à réfléchir les êtres vivants d'une nouvelle manière, indépendamment de leurs rapports à l'espèce humaine. Il semble que ce soit à la fois en prenant en compte les nouvelles connaissances que nous avons des animaux humains et non humains, et en se défaisant de notre regard anthropocentré au profit d'un point de vue considérant l'individu pour lui-même que l'on pourra défaire cette conception de l'animal comme être inférieur à l'humain. La déconstruction de ce concept et de la hiérarchisation au sein du vivant permettra en définitive de changer nos rapports aux autres animaux, parce qu'elle porte un questionnement sur la raison de nos comportements vis-à-vis de ces individus et a la volonté de briser leur légitimité.

DEUXIÈME PARTIE

LES ANIMAUX SONT-ILS INFÉRIEURS AUX ÊTRES HUMAINS ?

INTRODUCTION : PRENDRE EN COMPTE L'EXISTENCE DES ANIMAUX NON HUMAINS

LA THÈSE DE L'EXCEPTIONNALISME HUMAIN ET LA DÉVALORISATION DE L'EXISTENCE DES ANIMAUX NON HUMAINS

L'idée d'infériorité rend compte de deux réalités : la première est factuelle, un objet est inférieur à un autre lorsqu'il est plus bas (on parle de niveau inférieur et supérieur) ou lorsqu'il est plus petit qu'un autre (dix étant un nombre inférieur à onze). La seconde met en œuvre une forme de jugement : ce qui est inférieur, c'est ce qui possède une valeur moins grande. On parle par exemple de bassesse d'esprit, au sens d'un caractère indigne, vil et méprisable, enclin à la mesquinerie ; c'est un état d'infériorité, de déchéance parce qu'on agit avec lâcheté et faiblesse. La bassesse signifie une dégradation morale liée au manque d'élévation des sentiments, des pensées et du comportement. Si les êtres humains peuvent agir avec petitesse, les animaux sont d'office considérés comme des êtres bas, inférieurs au sens où ils sont moins avancés que l'espèce humaine au sein de l'évolution, ou encore au sens où ils sont indignes parce qu'ils sont limités par leurs instincts et n'ont aucune maîtrise de soi, étant incapables de se raisonner. La question posée – les animaux sont-ils inférieurs aux êtres humains ? – ne peut trouver de réponse qu'en vérifiant la réalité de ce postulat : l'espèce humaine est l'espèce la plus avancée de l'évolution, cette avancée lui octroyant une plus grande valeur qu'au reste du règne animal.

Mais que signifie le fait, pour une espèce, d'être plus ou moins avancée dans l'évolution ? Si l'on conçoit l'évolution comme une ligne temporelle à partir de laquelle des espèces émergent au fur et à mesure de leur apparition, certaines étant apparues antérieurement à d'autres, alors il est vrai que les espèces les plus anciennes ont une longueur d'avance sur celles apparues plus tardivement. Elles ont eu plus de temps pour se développer, pour appréhender leur environnement que celles ayant émergées plus tardivement ; de ce fait, elles ont rencontré des voies d'adaptation diverses et d'une étendue supérieure aux espèces plus jeunes, elles ont eu plus de chance d'exprimer leurs potentiels. Cependant, si l'on imagine l'évolution comme un parcours obligatoire dont l'espèce humaine serait la représentante idéale, montrant le chemin à suivre, toute autre espèce animale non humaine n'ayant d'autre solution que d'aspirer à ressembler à ce modèle de perfection, nous sommes

face à un réel problème : la négation d'un rapport au monde qui ne peut s'exprimer qu'en dehors des référents humains. Toutes les espèces sont aussi évoluées les unes que les autres ; pourtant, les êtres humains ont tendance à valoriser les espèces les plus proches d'eux d'un point de vue génétique et comportemental, comme les chimpanzés ou les bonobos, admettant volontiers qu'elles doivent être protégées. Si nous valorisons l'existence des grands singes, c'est avant tout parce que l'on observe, à travers leurs comportements, des capacités cognitives qui sont semblables aux nôtres. On prête aux chimpanzés une forme de conscience de soi, une capacité à raisonner, à saisir les états mentaux de leurs congénères, une reconnaissance et un rejet de l'iniquité. Or, ces capacités cognitives sont valorisées au sein de l'existence humaine parce qu'elles constituent le fondement de la personnalité juridique. La conscience de soi distingue l'objet de la personne, elle implique la responsabilité de l'individu qui est capable de rendre compte de ses actes. Les animaux capables d'exprimer un certain degré de conscience de soi, une différenciation face aux autres, une capacité à raisonner, établissent ainsi un rapport au monde que nous estimons être complexe. De ce fait, les êtres humains s'accordent pour préserver et défendre l'existence des grands singes, des éléphants ou des dauphins, parce que leur vie cognitive est complexe. Quant aux espèces qui échouent face aux tests que l'on utilise pour saisir la conscience de soi des animaux, puisqu'elles ne semblent pas participer à nos capacités cognitives, nous considérons leur existence comme étant moins riche, parcourue seulement par des besoins primaires comme le fait de s'alimenter, de se reproduire ou de se défendre face aux agressions extérieures. Parce qu'elles ne seraient pas conscientes de ce qu'elles sont, parce qu'elles seraient limitées à la considération du présent, incapables de se projeter dans le futur, elles sont considérées comme des bêtes et leur existence est dévalorisée. On observe d'ailleurs cette dévalorisation dans l'usage que l'on fait de la comparaison avec l'animal : une personne qui ne montre aucun courage est une poule mouillée ; quelqu'un qui se laisse tromper est le dindon de la farce ; une personne peut être têtue comme une mule ou avoir un caractère de cochon. Ces expressions, qui évaluent d'une manière péjorative le caractère d'un individu, montrent en même temps la valeur que nous accordons à ces espèces. Elles sont aussi symptomatiques de la manière dont l'être humain se rapporte à son humanité : la métaphore animale exprime la difficulté de l'homme à se penser lui-même, le besoin de dialoguer avec cet autre auquel nous nous identifions en même temps que nous cherchons à nous en distinguer. C'est ce lien avec l'animal qui permet aux hommes de se représenter ce qu'ils sont.

Mais qui nous rendra alors nos ailes de tourterelles ? et notre pelage de tigre ? et nos yeux de loup ? notre voix de brame ? Nous n'appartenons plus tout à fait à l'humanité, si tant est que nous lui ayons appartenu pleinement un jour. Et je veux prendre au sérieux la fiction animale dans laquelle, par laquelle nous nous sommes compris, décrits, expliqués avec nous-mêmes. Nous pouvons exterminer les grands singes, les baleines, les fourmis, mais sans eux nous ne sommes plus métaphorisables, nous ne pourrions plus sortir de notre propre petite fiction humaine et raisonnable, de notre condition aveugle, nous ne pourrions plus jamais espérer nous délivrer de notre propre asservissement d'hommes par les hommes. La métaphore animale de l'homme est le déplacement, l'aveu, le refoulement le plus étonnant de notre parole sur nous-mêmes.

L'ironie veut que nous ayons fait de l'animal l'origine, la raison de notre férocité, de nos instincts (l'*animalitas* des auteurs antiques), mais également, plus cruellement encore dans la subtilité, nous en avons fait le miroir de notre inhumanité que nous avons l'illusion d'apprivoiser en la désignant comme animalité. L'animal, que nous asservissons et massacrons, cette victime devient elle-même l'image, la métaphore du bourreau que nous sommes envers nous-mêmes mais aussi envers l'animalité du monde. La nôtre, la leur. Notre animalité est devenue chez nous ce que nous disons ne pas vouloir être, notre face obscure, anarchique, incontrôlable. Par une formidable inversion nous avons construit notre humanité comme cette « non-animalité » qui nous oppose à l'animal²⁹⁰.

L'animal incarne une partie constitutive de l'inhumanité ou de l'animalité de l'être humain ; le mouvement par lequel il décide de se dissocier des animaux non humains exprime le rejet de ce qu'il juge être mauvais en lui. « Pour nombre de philosophes et de théologiens, l'homme n'est pas un animal, mais c'est la bête en nous qui est responsable de tous nos errements, bien que nous soyons nés dégagés de tout déterminisme ancestral ou génétique²⁹¹ ». Le rapport à l'animal est nécessaire, parce qu'il permet aux êtres humains d'identifier les aspects de leur être qu'ils veulent contrôler, améliorer afin de devenir une meilleure version d'eux-mêmes. Les moyens grâce auxquels l'espèce humaine dépasse sa nature première et apprend à maîtriser ses vices permettent la constitution de la spécificité humaine, ce que l'on nomme le propre de l'homme. De cette différenciation découle la thèse qui fait de l'espèce humaine une espèce exceptionnelle, supérieure, parce qu'elle s'est affranchie de l'animalité inhérente à sa nature.

Ainsi, l'espèce humaine est conçue comme l'espèce la plus complexe du monde animal, parce qu'elle est capable de prouesses cognitives qui dépasseraient largement celles des animaux non humains. Ces prouesses constituent donc le propre de l'homme, un ensemble de critères spécifiques qui le distinguent du reste du règne animal. Les conceptions

²⁹⁰ Boyer Frédéric, « Un animal dans la tête », in Birnbaum J. (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, p. 14-15.

²⁹¹ Picq Pascal, « L'homme, point culminant de l'évolution ? », in Birnbaum J. (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, p. 71.

philosophiques qui ont été étudiées précédemment permettent d'énumérer ces caractéristiques : le propre de l'homme réside tour à tour dans des facultés comme la raison, la délibération, le langage, la pensée, la capacité à se perfectionner, la conscience, l'entendement, la liberté ou libre arbitre ; des caractéristiques physiques comme la possession de la main ; des vertus comme la dignité et l'autonomie ; des valeurs comme le bonheur, la justice, la recherche de la moralité ; des pratiques comme l'appartenance à une société, la religion, la participation au droit et au devoir. Parce qu'elles sont spécifiques à l'être humain, ces caractéristiques sont exclusives des espèces animales non humaines, le portrait de ce qui fait l'humanité de l'homme dressant en négatif le portrait de l'animalité des animaux. « Le concept d'animal ne désigne pas d'abord un ensemble d'êtres vivants ayant telle et telle manière d'être, mais le contre-modèle de l'humain, son négatif ontologique. La question de la différence entre l'animalité et l'humanité n'est autre que l'histoire de l'énumération des propres de l'homme ; peu importe que leur multiplication ôte toute pertinence à la singularité dont chacun se réclame, car cette entreprise vise moins à dire l'homme qu'à ne pas dire l'animal. Il est défini, en creux, par un ensemble de manques : manque de raison (Descartes), manque de liberté (Kant), manque de monde (Heidegger), pour ne citer que les aspects philosophiquement les plus centraux de la démarcation. L'animal n'est rien d'autre que le concept qui dit la différence ; il est la démarcation elle-même²⁹² ». Le propre de l'homme désigne un ensemble de capacités qui constituent la dignité humaine, en même temps qu'il empêche de réfléchir à la nature animale en elle-même : il faut en effet noter « qu'il n'est pas rare qu'une espèce présente des caractéristiques que toutes les autres ne partagent pas. Les oiseaux jardiniers de Nouvelle Guinée sont par exemple les seuls à peindre leurs nids²⁹³ ». Les êtres humains ont créé de nouvelles technologies, dépassant les limites de ce qui leur était physiquement possible en allant explorer l'espace ; ils sont connectés les uns aux autres à une échelle qui dépasse largement celle des groupes animaux, et sont capables de savoir ce qui se passe dans des espaces éloignés des leurs ; ils ont le luxe de produire des œuvres culturelles et sont capables d'un questionnement métaphysique dont on cherche encore la preuve chez les autres animaux. Ces différents aspects de l'existence humaine distinguent effectivement les êtres humains du reste du règne animal. Mais il ne s'agit pas de remettre en cause la

²⁹² Burtat Florence, « Xénogreffes : les contours de la démarcation entre les humains et les animaux », Paris, Éditions Kimé, *Tumultes*, n°26, 2006, p. 28-29.

²⁹³ Entretien avec Dominique Lestel, propos recueillis par Balibar Françoise et Hoquet Thierry, Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, p. 811.

spécificité de l'existence humaine. Il s'agit bien plutôt de redéfinir l'existence animale pour elle-même, en la dissociant de ce qui fait la nature humaine ; surtout, il est nécessaire de sortir d'un système de pensée s'appuyant sur une échelle de valeurs comme la *scala naturae* aristotélicienne. En effet, les êtres humains estiment la complexité d'un individu en fonction d'un ensemble de valeurs définies par leurs propres potentialités : plus une espèce participe aux capacités humaines en les exprimant au sein de ses comportements, et plus son existence sera jugée complexe. La cognition humaine devient la valeur étalon, la mesure de l'existence animale. Une mesure permet de déterminer la valeur d'une grandeur par comparaison avec une valeur constante de même espèce que l'on nomme valeur étalon ; cette comparaison permet de saisir la proportion de la participation d'un objet à cette valeur étalon. Dans le paradigme de pensée classique que représente l'échelle des êtres, la valeur étalon est l'espèce humaine, qui représente un idéal, un aboutissement. L'homme est en effet la « mesure de toutes choses » selon Protagoras²⁹⁴. L'existence d'un animal sera plus ou moins valorisée en fonction de sa proximité avec l'être humain sur cette échelle des êtres.

La complexité comportementale est perçue comme une unité de mesure de l'existence ; or, l'existence d'un individu n'est pas mesurable ou quantifiable. Elle peut être observée et qualifiée, et cette qualification est nécessairement limitée au référentiel de l'observateur. Par ailleurs, les fondements de la comparaison interspécifique sont instables : pour qu'une comparaison entre deux objets puissent avoir valeur de vérité, elle doit s'appuyer sur une valeur étalon généralisable à ces objets. Or, lorsqu'on observe les capacités cognitives animales, on les étudie en fonction de leur ressemblance plus ou moins grande avec les capacités cognitives humaines : lorsqu'on étudie les formes de communication animale, on cherche systématiquement à observer ce qui, dans leur expression, diverge ou converge vers le langage, forme de communication proprement humaine. Cependant, la définition du langage décrit la manière dont la capacité à communiquer s'exprime au sein d'une espèce, donc d'un cas particulier. Pour que la comparaison soit valable, il faut comparer des capacités qui répondent à des fonctions similaires à partir de la définition de ces fonctions ; non pas à partir de la définition des capacités qui répondent à ces fonctions chez une espèce déterminée. Par conséquent, la cognition animale n'a malheureusement pas été étudiée pour

²⁹⁴ Platon, *Théétète*, 152 a : « [Protagoras] dit en effet, n'est-ce pas, que l'homme est mesure de toutes choses, de celles qui sont, au sens où elle sont, de celles qui ne sont pas, au sens où elles ne sont pas ».

ce qu'elle est ; elle a été étudiée selon le rapport de proximité qu'elle entretient avec la cognition humaine. De plus, la valorisation des capacités cognitives humaines a sans doute favorisé l'étude des capacités similaires chez d'autres espèces, limitant ainsi l'étendue de la recherche en éthologie, au détriment d'autres fonctions cognitives spécifiques qui peuvent elles aussi témoigner de la flexibilité comportementale d'une espèce.

Il n'est pas difficile de percevoir l'aspect arbitraire inhérent à l'échelle des êtres aristotélicienne, puisque c'est l'espèce qui en est l'auteur qui en est aussi l'échelon suprême. Mais la valorisation ou la dévalorisation de l'existence d'une espèce par la comparaison de ces facultés cognitives avec celles qui constituent le propre de l'homme présente une autre limite : elle ne prend pas en compte le cadre dans lequel les espèces vivent et qui est pourtant le principal critère de leur développement. Chaque espèce possède une conformation physique particulière qui définit ses capacités sensorielles, grâce auxquelles elle construit son regard sur l'environnement dans lequel elle évolue. Ainsi, les possibilités d'exploration du monde qui s'ouvrent à chaque être vivant sont différentes selon l'espèce à laquelle il appartient. Elles sont aussi définies par le caractère de l'individu, dont les traits individuels sont autant de motivations potentielles à agir d'une manière plutôt que d'une autre. Enfin, les individus s'inscrivent dans une économie environnementale : leur rapport au monde se construit par le biais des relations inter et intraspécifiques, par une accoutumance aux objets qui les environnent et par les ressources qui s'y trouvent. Chaque espèce – et au sein de l'espèce, chaque individu – possède sa propre expérience du monde qu'elle construit au sein d'un cadre qui définit l'ensemble de ses potentialités. La comparaison interspécifique nie ce cadre sans lequel on ne peut pas comprendre la teneur des différents aspects de l'existence animale auxquels participent les capacités cognitives. Comparer la communication des chimpanzés à celle de l'espèce humaine, et s'appuyer sur l'absence de langage chez ces animaux pour asseoir la supériorité humaine, c'est omettre un paramètre fondamental concernant cette capacité : pour être capable d'utiliser un langage, il faut déjà être capable de parler, ce qui nécessite un organe dont les chimpanzés sont privés. Peut-être qu'une comparaison interspécifique est essentielle si l'on veut saisir les différentes caractéristiques d'une capacité chez une espèce animale ; peut-être est-on incapable de comprendre une faculté animale sans la soumettre à un référentiel humain. Mais on ne peut pas produire une estimation de la valeur de l'existence animale à partir d'une telle comparaison. Celle-ci sera

toujours nécessairement arbitraire puisqu'on estimera les capacités cognitives d'un animal en fonction de celles des êtres humains, plutôt qu'en fonction d'un critère généralisable à toutes les espèces. La thèse qui fait de l'espèce humaine une exception au sens où elle incarne l'espèce supérieure au sein du monde vivant est fondée sur un jugement dans lequel elle est à la fois l'objet de la valorisation et le sujet qui valorise, et qui, de ce fait, n'est pas légitime.

Il est aujourd'hui nécessaire de sortir de cette logique de valorisation, de défaire la thèse de l'exceptionnalité humaine et la *scala naturae*, pour mettre en place un regard nouveau sur l'existence animale : chaque espèce construit un rapport au monde original qui doit être compris pour ce qu'il est et non en vertu de sa proximité avec l'espèce humaine. La capacité d'une espèce à s'adapter à son environnement dénote une forme d'intelligence. Elle permet de comprendre le cadre dans lequel l'individu évolue, de quelle manière il articule son être avec les divers paramètres de son existence. Les animaux possèdent une capacité à résoudre les difficultés auxquelles ils peuvent être confrontés qui nécessite l'interprétation des signaux surgissant dans leur environnement, ainsi qu'une certaine flexibilité comportementale. Chaque espèce exprime sa propre intelligence, définie à la fois par l'ensemble des capacités qu'elle réalise au sein de son existence et par le potentiel d'apprentissage qu'elle possède. La communication des chimpanzés n'est ni inférieure ni supérieure à celle des êtres humains, mais doit être considérée en fonction de sa propension à permettre aux individus qui la possèdent de communiquer entre eux. Tant qu'elle permet de réaliser la fonction à laquelle elle est dédiée, il n'y a pas de raison de la considérer comme inférieure à une capacité dont la fonction est similaire chez une autre espèce.

LA DOMINATION DE L'ANIMAL PAR L'HOMME, MOTEUR DE LA DOMINATION DE L'HOMME PAR L'HOMME

Mais la construction d'une échelle des êtres comme la *scala naturae* d'Aristote a une raison d'être : le besoin de valorisation de l'existence humaine vis-à-vis du reste du règne animale s'explique sûrement par le besoin qu'éprouve l'être humain de se définir lui-même. Le fait de juger les diverses existences qu'il peut observer lui permet de se distinguer des autres espèces et de produire une classification dans laquelle il peut se situer. L'être humain trouverait ainsi sa place sur terre.

Rappelons que dans l'ontologie cartésienne les animaux sont des êtres purement matériels, car ils ne peuvent *a priori* participer de cette substance non étendue qu'est l'âme. Et bien que ce point de vue ait fait l'objet de maintes critiques, nous n'en continuons pas moins à y adhérer spontanément lorsque nous admettons que les humains se distinguent des non-humains par la conscience réflexive, la subjectivité, le pouvoir de signifier, la maîtrise des symboles, et le langage au moyen duquel ces facultés s'expriment. Nous ne mettons pas non plus en doute les conséquences implicites de ce postulat, à savoir que la contingence inhérente à la capacité de produire des signes arbitraires conduit les humains à se différencier entre eux par la forme qu'ils donnent à leurs conventions, et cela en vertu d'une disposition collective qu'on appelait autrefois l'esprit d'un peuple et que nous préférons à présent nommer culture. Enfin, tout comme Descartes, mais avec les justifications plus solides que le darwinisme nous a apportées, nous n'hésitons pas à reconnaître que la composante physique de notre humanité nous situe dans un continuum matériel au sein duquel nous n'apparaissions pas comme une singularité beaucoup plus significative que n'importe quel autre être organisé. Bref, l'idée commune en Occident depuis quelques siècles, c'est que nous différons des animaux par l'esprit, non par le corps²⁹⁵.

Ces facultés cognitives expriment la capacité adaptative de l'homme ; mais nullement sa valeur *per se* : on ne peut pas attribuer de valeur à l'existence d'un individu sans être à la fois juge et parti. Un tel jugement dépendra de critères qui sembleront importants pour une espèce donnée, et peut-être que tous les individus de cette espèce ne prêteront pas la même importance à ces critères. Peut-être que l'expression verbale est importante pour les êtres humains, et que la lecture des mouvements corporels est plus importante pour les chimpanzés, ce qui explique le développement respectif de ces facultés chez chaque espèce. Mais estimer que le langage verbal est un mode de communication supérieur à celui qui s'appuie sur la lecture du langage corporel est difficile à soutenir, parce qu'un tel jugement s'appuie sur des critères spécifiques qui ne sont pas généralisables à l'ensemble de l'existence animale. La force de l'espèce humaine a été de parvenir à résoudre efficacement le problème que représente la survie dans un environnement donné. L'utilisation de plus en plus perfectionnée d'outils a permis une avancée technique palpable, facilitant les tâches quotidiennes et permettant un gain de temps pour d'autres activités. Le développement de l'agriculture et de l'élevage a multiplié les ressources alimentaires, de telle sorte que l'on a pu nourrir une plus grande population avec des efforts de moins en moins coûteux. La connaissance grandissante du fonctionnement du corps humain, l'importance accordée à l'hygiène, l'accès aux soins, ont eux aussi permis aux êtres humains de vivre dans de meilleures

²⁹⁵ Descola Philippe, « À chacun ses animaux », in Birnbaum J. (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, p. 176-177.

conditions²⁹⁶. Ces progrès, et d'autres, ont permis à l'espèce humaine de se détacher peu à peu du souci de la survie pour se tourner vers celui du bien-vivre, constitué par des envies et des désirs plus que par des besoins : on ne se nourrit plus seulement pour permettre au corps de tenir face aux conditions environnementales, mais pour éprouver du plaisir ; on ne choisit pas ses vêtements dans un seul but pratique, mais pour être à la mode ; on va au musée ou au cinéma pour se divertir. L'existence des êtres humains ne rencontre plus les problèmes qui sont ceux des espèces animales sauvages. Nous n'avons pas à chasser pour pouvoir nous nourrir, mais nous achetons notre nourriture dans des grandes surfaces qui nous proposent une viande sous vide préparée pour nous. Nous n'avons pas non plus à nous défendre face à des prédateurs potentiels, étant protégés par nos habitats. Comme l'écrit Tim Ingold, « notre histoire de l'exploitation et de la domestication des animaux est une pièce d'une histoire beaucoup plus large, qui raconte comment les humains (et peut-être même les "hommes" au sens restreint du terme) se sont élevés au-dessus d'un monde naturel, qui inclut leur propre animalité, et ont cherché à le soumettre à leur contrôle²⁹⁷ ». Les êtres humains sont parvenus à une telle maîtrise du monde naturel qu'ils possèdent actuellement le pouvoir de s'auto-éliminer de la surface de la terre²⁹⁸. Mais cette domination du monde naturel ne s'attache pas seulement à l'oppression des formes de vie animales. Elle se poursuit dans la soumission de l'homme par l'homme, dans la séparation entre les individus qui méritent de vivre et ceux qui méritent de mourir : « une fois que le racisme a été inscrit dans les pratiques de la biopolitique, il y joue une double fonction : d'une part, il produit une séparation à l'intérieur du continuum biologique entre ceux qui doivent rester en vie et ceux qui, à l'inverse, doivent

²⁹⁶ Sur les conséquences qu'a eu l'adoption de l'agriculture sur la santé : Cohen Mark et Armelagos George, *Paleopathology at the Origins of Agriculture*, Orlando, Éditions Academic Press, 1984 ; Eaton Boyd, Shostak Marjorie et Konner Melvin, *The Paleolithic Prescription*, New York, Éditions Harper & Row, 1988. Sur la question de la domestication des animaux et des plantes : Darlington Cyril, *The Evolution of Man and Society*, New York, Éditions Simon and Schuster, 1969 ; Ucko Peter et Dimbleby G., *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, Chicago, Éditions Aldine, 1969 ; Isaac Erich, *Geography of Domestication*, Englewood Cliffs, N. J., Éditions Prentice-Hall, 1970 ; Harris David et Hillman Gordon, *Foraging and Farming*, Londres, Éditions Unwin Hyman, 1989.

²⁹⁷ Ingold Tim, *The Perception of the Environment : Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres-New York, Éditions Routledge, 2000, p. 61.

²⁹⁸ À ce sujet, voir Freud Sigmund, *Le Malaise dans la civilisation*, trad. B. Lortholary, Paris, Éditions Points, coll. « Essais », 2010, p. 173 : « La question cruciale pour le genre humain me semble être de savoir si et dans quelle mesure l'évolution de sa civilisation parviendra à venir à bout des perturbations de la vie collective par l'agressivité des hommes et leur pulsion d'autodestruction. Sous ce rapport, peut-être que précisément l'époque actuelle mérite un intérêt particulier. Les hommes sont arrivés maintenant à un tel degré de maîtrise des forces de la nature qu'avec l'aide de celles-ci il leur est facile de s'exterminer les uns les autres jusqu'au dernier. Ils le savent, d'où une bonne part de leur inquiétude actuelle, de leur malheur, de leur angoisse ».

être repoussés vers la mort ; d'autre part, et plus important, il établit une relation directe entre ces deux conditions dans la mesure où c'est précisément la mort des uns qui permet et autorise la survie accordée aux autres²⁹⁹ ». La relation qu'entretient l'être humain avec l'animal vient définir la relation qu'il entretient avec son prochain. C'est en brouillant la distinction entre l'être humain et l'animal qu'on légitime la domination de l'homme par l'homme.

Plus qu'une simple « bestialisation » de l'homme, comme on le pense souvent, le nazisme a « anthropologisé » l'animal, élargissant la définition de l'*anthropos* au point d'y inclure les animaux des espèces inférieures. Celui qui était l'objet de persécutions d'une violence sans précédent n'était pas un simple animal (lequel était d'ailleurs respecté et protégé par une des législations les plus avancées du monde), mais il était un *animal-homme*, l'homme dans l'animal et l'animal dans l'homme [...]. Le régime avait promulgué une loi qui interdisait toute forme de cruauté envers les animaux, en particulier l'exposition au froid et au chaud, ou l'inoculation de germes pathogènes. Étant donné le zèle avec lequel les Nazis appliquaient d'ordinaire leurs propres lois, cela signifie que les hommes internés dans les camps d'extermination auraient été sauvés, si on les avait considérés uniquement comme des animaux³⁰⁰.

La domination de l'homme par l'homme est différente de celle de l'animal par l'homme. Il est difficile d'associer le génocide juif à un potentiel génocide animal, en s'appuyant sur le nombre inconcevable d'animaux que l'on abat chaque jour en vue de satisfaire les besoins de l'alimentation humaine. En effet, l'animal n'appartient pas à la communauté politique, au contraire des êtres humains que l'on a tués, et qui participaient activement à la société humaine. C'est par une rétrogradation de la vie humaine, par une dévalorisation de l'existence de certains groupes d'êtres humains, qu'on assoit leur domination ; on ne peut pas rétrograder l'existence animale puisqu'elle est déjà considérée comme inférieure à celle de l'être humain. Ainsi, « il faut souligner que ceux qui se trouvaient dans les camps nazis *avaient été* citoyens, membres de la communauté, désormais dépouillés de toute protection légale et de tous leurs droits, en raison de la proclamation de "l'état d'exception" ; alors que ceux qu'on trouve dans une ferme industrielle n'ont *jamais été* membres de la communauté mais bénéficient cependant d'une protection minimale – des lois sur l'abattage "humain", par exemple, même si elles sont appliquées *a minima*³⁰¹ ». La

²⁹⁹ Esposito Roberto, *Bios : Biopolitics and Philosophy*, trad. T. Campbell, Minneapolis, Éditions University of Minnesota Press, 2008, p. 110.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 129-130.

³⁰¹ Wolfe Cary, « Devant la loi. Les animaux dans le contexte de la biopolitique », Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, p. 710.

maîtrise du monde naturel par l'espèce humaine a cristallisé une représentation méliorative de l'être humain en tant qu'être transcendant, ayant un pouvoir de domination sur les animaux. Ce pouvoir de domination s'est étendu à son prochain, et on le perçoit déjà au sein du travail, fondé sur des rapports hiérarchiques, où la soumission du grand nombre permet la libération d'un nombre restreint d'individus. Lorsqu'elle pense une humanité libérée de son travail, de ce qu'elle nomme l'asservissement à la nécessité, Arendt conçoit les travailleurs comme un ensemble d'hommes dont la vie est à ce point limitée par leur activité qu'ils ne savent pas ce qu'il vont gagner en s'en libérant : la minorité qui n'est pas asservie au travail participe ainsi à des activités plus hautes, plus spirituelles, leur permettant de développer des vertus inaccessibles au monde des travailleurs. Ainsi, les travailleurs produisent suffisamment de richesses pour permettre à une petite minorité d'hommes de se défaire de la nécessité de satisfaire leurs besoins ; en échange, l'aristocratie ainsi formée peut guider l'ensemble de la population vers son élévation spirituelle en décidant de ce qu'il y a de mieux pour le développement du peuple. « Le fait même d'être affranchi du travail n'est pas nouveau non plus ; il comptait jadis parmi les privilèges les plus solidement établis de la minorité. [...] C'est une société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail, et cette société ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté. Dans cette société qui est égalitaire, car c'est ainsi que le travail fait vivre ensemble les hommes, il ne reste plus de classe, plus d'aristocratie politique ou spirituelle, qui puisse provoquer une restauration des autres facultés de l'homme³⁰² ». Il y a une domination de l'homme par l'homme au sein du travail presque nécessaire au bon fonctionnement de la société. Mais ce processus de domination, que l'on observe à un tout autre niveau dans la montée du totalitarisme, réduit l'homme à un animal humain et dévalorise ainsi son existence : « l'homme ne peut être pleinement dominé qu'à condition de devenir un spécimen de l'espèce animale homme³⁰³ ». Ainsi, la volonté de domination de l'animal non humain peut nourrir celle de l'homme par l'homme, malgré le fait qu'elles soient motivées par une logique distincte : la domination de l'homme par l'homme est mue par un sentiment de rejet de l'autre, par une volonté de s'en distinguer en le rabaissant. La distinction s'opère avec des individus qui appartiennent à la même espèce que soi, qui sont donc apparentés, et sur des

³⁰² Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Éditions Pocket, coll. « Agora », 2015, p. 37.

³⁰³ Arendt Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 197.

critères comme l'appartenance raciale, la culture religieuse ou encore le statut social. Il y a une négation de la reconnaissance de l'autre être humain comme partageant une partie de son identité avec nous dans la domination de l'homme par l'homme, une négation de la familiarité qui nous unit à lui, qu'il n'y a pas dans le rapport avec l'animal apparaissant déjà comme un être totalement autre. L'animal ne participe pas à l'espèce humaine, il est immédiatement reconnu comme une existence qui nous est étrangère. Mais son étrangeté est nécessaire parce qu'elle permet à l'espèce humaine de se reconnaître, de se penser, de comprendre ce qu'elle est par la comparaison et la distinction d'avec ce qu'elle n'est pas. La distinction entre l'homme et l'animal a pour enjeu la définition de la nature humaine, et met en tension la politique et le droit. L'homme a besoin de se comprendre dans sa spécificité, d'où la multiplication de critères qui constitueraient un propre de l'homme. Cette distinction est importante lorsque l'on considère les droits de l'homme, parce qu'elle permet d'inclure dans la sphère des droits inaliénables tous les individus appartenant à l'espèce humaine. Lorsqu'elle s'effondre, cette distinction entraîne avec elle certains groupes d'individus qui sont alors pensés comme n'appartenant plus à l'humanité : inhumains ou animaux. Pour Giorgio Agamben, c'est l'effacement de cette différence qui donne naissance au génocide juif :

Lorsque la différence s'efface et que les deux termes s'effondrent l'un sur l'autre – comme cela semble aujourd'hui se produire –, la différence entre l'être et le rien, le licite et l'illicite, le divin et le diabolique disparaît à son tour et, à sa place, apparaît quelque chose pour lequel semblent nous manquer jusqu'aux noms. Peut-être même les camps de concentration et d'extermination sont-ils une expérimentation de ce genre, une tentative extrême et monstrueuse de décider entre l'humain et l'inhumain, qui a fini par entraîner dans sa ruine la possibilité même de la distinction³⁰⁴.

Il semble ainsi essentiel de préserver la distinction entre l'espèce humaine et le reste du règne animal au sens où cela préserverait les droits de certains êtres humains qui ont pu être relégués par le passé au rang de bêtes – l'esclavagisme et le racisme, l'antisémitisme expriment en cela une forme de rejet hors de l'humanité d'un groupe de personnes qui, par leurs dissemblances physiques ou culturelles, ont été privées de leur identité spécifique. De fait, l'espèce humaine est définie par un ensemble de caractéristiques que l'on ne retrouve pas chez les autres espèces animales. Dans la taxinomie de Linné, l'homme est inscrit parmi le règne des primates, et se distingue de ses cousins par ce qui semble être un adage philosophique plus qu'un caractère biologique distinctif : *nosce te ipsum*. L'homme devient

³⁰⁴ Agamben Giorgio, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, trad. J. Gayraud, Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. « Petite Bibliothèque », 2006, p. 42.

Homo sapiens, sa différence est un impératif, son identité consistant dans le « *pouvoir de se reconnaître*³⁰⁵ ». L'être vivant est défini par sa conscience de soi ; aussi, dès l'instant où un être vivant se reconnaît homme, il appartient à l'humanité : « *l'homme est l'animal qui doit se reconnaître humain pour l'être*³⁰⁶ ». L'homme doit devenir lui-même, il doit s'élever au-dessus de sa nature. L'*Homo sapiens* n'est pas une espèce clairement définie, mais « une machine ou un artifice pour produire la reconnaissance de l'humain. [...] *Homo* est un animal constitutivement "anthropomorphe" (c'est-à-dire "ressemblant à l'homme" [...]), qui doit, pour être humain, se reconnaître dans un non-homme³⁰⁷ ». Cette machine anthropologique a pris deux formes : une forme ancienne et une forme moderne, qui ont formé une image de l'humain en l'opposant à l'animal ou à l'inhumain, l'humain devenant une « zone d'indétermination où le dehors n'est que l'exclusion d'un dedans et le dedans, à son tour, l'exclusion d'un dehors³⁰⁸ ». La machine anthropologique ancienne définit des figures animales à forme humaine, incluant en l'être humain ce qui est extérieur à l'homme – l'animal – par son humanisation : l'enfant sauvage, l'esclave, le barbare, l'étranger, sont autant de figures de ces animaux à forme humaine. La machine moderne, elle, fonctionne de manière symétrique à celle des Anciens : elle animalise l'humain, elle exclue hors de soi ce qui est déjà humain. Ce non-homme produit dans l'homme, c'est le Juif ou le *néomort*, le patient dans le coma : un animal isolé dans un corps humain³⁰⁹. Les deux machines constituent une zone d'indifférence dans laquelle se produit l'articulation entre l'humain et l'animal, entre l'homme et le non-homme. S'il y a un conflit important à régler pour produire de meilleurs rapports entre les hommes, il réside dans cette distinction entre l'animalité et l'humanité qui prennent place en l'homme. « Le conflit politique décisif, qui gouverne tout autre conflit, est, dans notre culture, le conflit entre l'animalité et l'humanité de l'homme. La politique occidentale est, en d'autres termes, cooriginellement biopolitique³¹⁰ ». Aussi, la domination de l'homme par l'homme s'opère par le biais du rejet, hors de l'humanité, de certains êtres humains : inhumanité et animalité finissent par construire un cadre commun par lequel est conçue l'identité des individus que l'on ne saurait reconnaître comme des êtres humains.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 48.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 49-50.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 63.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 63.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 127.

LA CONSTRUCTION DE L'INDIVIDUALITÉ HUMAINE COMME NÉGATION DE LA NÉCESSITÉ DU RAPPORT À L'AUTRE ANIMAL

La maîtrise de l'être humain sur la nature possède d'autres limites, par exemple dans l'émergence de maladies qui se sont transmises des animaux aux êtres humains, comme ce fut le cas lors de la crise de la vache folle : « L'ESB est donc une de ces "maladies émergentes" qui, comme le virus de Marburg, le chikungunya et sans doute également le sida, apparaissent lors d'une mutation des relations entre les hommes et leur environnement : irrigation, déforestation, urbanisation, changement climatique, développement des transports, accroissement démographique, nouvelles techniques d'élevage...³¹¹ ». Les animaux font l'objet de croisements génétiques dans le but d'accroître leur production en matière de viande, de lait ou d'œufs ; ils sont nourris avec des aliments moins nutritifs, dans des conditions de vie qui favorisent leur stress et donc l'apparition de problèmes physiques et de comportements anormaux qui les amènent à se faire du mal ou à faire du mal aux autres (d'où la nécessité de couper le bout du bec des poules et la queue des cochons d'élevage). Les animaux d'élevage sont de plus en plus fragiles, développent des maladies qu'ils se transmettent rapidement les uns aux autres du fait de leur concentration géographique, et qu'ils finissent par transmettre aux êtres humains. De fait, cette limite de la domination humaine sur le monde animal est liée à un constat biologique : l'évolution de l'espèce humaine n'est pas indépendante de celle des espèces animales, ni de celle des bactéries. Nous vivons en symbiose avec ces dernières, tout comme les animaux, ce qui explique la transmission d'une maladie d'un animal à un être humain. Le concept de symbiose – l'association biologique réciproquement profitable entre deux êtres vivants – implique de repenser l'individualité : les individus sont pris dans des relations interactives avec d'autres espèces, ils ne sont jamais absolument séparés des autres. Ce cadre conceptuel biologique permet de passer de l'individu perçu comme un être ayant des caractères propres et étant autonome, auto-constitué, à la conception d'un individu qui se constitue en relation à d'autres individus. L'individu n'est pas l'équivalent d'un génome qui en définirait les caractères propres, l'analyse de séquences de génomes montrant qu'un grand nombre de formes de vie partage une partie de leurs gènes dont certains sont nécessaires aux fonctions métaboliques. Les processus qui permettent le fonctionnement du corps sont donc

³¹¹ Keck Frédéric, « Les hommes malades des animaux », Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, p. 803.

en partie identiques chez les animaux non humains et chez l'espèce humaine. De plus, certains gènes animaux sont homologues à ceux des bactéries, celles-ci jouant un rôle essentiel dans l'augmentation du potentiel métabolique de leur hôte ou dans leur réponse aux changements environnementaux. « Beaucoup de micro-organismes apportent à leur hôte de nombreuses fonctions et de nombreux gènes grâce auxquels la *fitness* de l'organisme est augmentée. C'est le cas dans de nombreuses associations mutualistes, c'est-à-dire dans lesquelles les deux partenaires tirent bénéfice de la symbiose³¹² ». Un exemple de symbiose connue est celle des bactéries *Vibrio fischeri* et du calamar *Euprymna scolopes* qui se manifeste sous la forme d'une coopération permettant la croissance et le développement des deux organismes. Le calamar développe un organe lui permettant de produire une bioluminescence grâce aux bactéries, ce qui lui donne un atout de taille pour se défendre des prédateurs en lui donnant l'occasion de cacher son ombre et donc de diminuer ses chances d'être vu par d'autres individus. Le calamar fournit en retour des nutriments aux bactéries, nécessaires à leur développement. Ainsi, un micro-organisme joue un rôle fondamental dans le développement de fonctions spécifiques dans une espèce d'individu.

La prise en compte des micro-organismes et des symbioses dans lesquelles ils sont impliqués modifie la manière dont doit être conçue l'individualité biologique. Si l'on adopte le critère d'indivisibilité (sens étymologique du concept d'individu) retenu dans la conception classique de la notion d'individu, peu d'êtres vivants peuvent être considérés comme individués, car peu nombreux sont ceux qui sont indivisibles. Avec la symbiose et la prise en compte des micro-organismes dans leurs interactions avec les animaux se manifeste une individualité émergente qui ne saurait se réduire à la définition classique.

Un des critères de définition de l'individualité semble alors être la coopération. En effet, il semble difficile de réduire les communautés symbiotiques à une « simple » coévolution entre deux individus d'espèces différentes, qui impliquerait une nécessaire lutte pour l'existence, tant le spectre d'interactions sous-jacent au phénomène de symbiose est large et tant les frontières entre ces interactions sont floues. On distingue un sens large du terme de symbiose qui correspond à la définition première du terme, et dans lequel la symbiose désigne deux organismes différents qui coexistent durablement au cours de leur vie – sur le plan physiologique, leurs relations peuvent être très variables – et un sens strict du terme qui désigne deux organismes différents coexistant durablement au cours de leur vie, et se procurant des bénéfices réciproques. Or, les interactions entre deux organismes peuvent évoluer et passer du parasitisme au mutualisme. Il est donc délicat de réduire toute symbiose à une coévolution, laquelle impliquerait systématiquement une lutte pour l'existence de chaque côté de l'association, là où bien des symbioses passent d'une association parasitique à une association mutualiste.

³¹² Prévot Karine, « Symbioses microbiennes, ou comment des êtres minuscules font l'individu », Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, p. 323.

Si donc la communauté symbiotique ne peut se réduire à un phénomène de coévolution, il devient nécessaire de modifier le critère d'individualité en y incluant l'intégration fonctionnelle. Celle-ci permet à l'individu d'agir comme un tout face aux pressions de sélection, et elle définit un fonctionnement harmonieux des parties de l'individu biologique, incluant des facteurs exogènes, que ce soit au niveau évolutionnaire, génétique, immunologique ou développemental. Il est alors possible de se défaire des problèmes de reproduction et de frontières spatiales posés par le concept classique d'individu³¹³.

L'évolution humaine ne peut être comprise comme une adaptation individuelle. Elle implique les animaux et les bactéries, dont certaines sont d'ailleurs essentielles au bon fonctionnement des organes du corps humain. Si maîtrise de la nature il y a chez l'espèce humaine, celle-ci ne se fait pas indépendamment de certains micro-organismes et même de certains animaux, la domestication des espèces ayant permis aux êtres humains de développer certains domaines comme l'agriculture (le cheval de trait a été d'une grande aide pour cultiver les sols). Ainsi, l'espèce humaine n'est pas toute puissante. Sa force réside dans sa capacité à utiliser efficacement les ressources disponibles. Elle dépend d'un ensemble d'individus qui lui ont permis de s'adapter à son environnement changeant, qui sont entrés en symbiose avec elle. L'évolution de l'espèce humaine est donc en grande partie dépendante de l'évolution bactérienne et animale. Et la négation de l'animalité de l'espèce humaine nous a amenés à des catastrophes sanitaires sans précédent : en ne prenant pas en compte la communauté biologique à laquelle nous appartenons avec les autres animaux, nous nous sommes rendus aveugles aux conséquences de nos comportements. Ainsi, en assujettissant la vie animale, nous avons construit un cadre dans lequel les maladies, les épidémies et les contagions sont facilitées. La symbiose entre les différentes espèces animales et bactériennes nous est bénéfique ; mais lorsqu'elle n'est pas prise en compte, elle nous amène à de graves problèmes. La maîtrise du monde naturel et la logique de domination qui animent les êtres humains ont donc toutes deux des retentissements négatifs, autant pour les animaux que pour les êtres humains.

³¹³ *Ibid.*, p. 329-330.

LES CONSÉQUENCES ÉTHIQUES DE LA REPRÉSENTATION DE L'EXISTENCE ANIMALE

Ainsi, l'exploit adaptatif de l'espèce humaine n'est plus à prouver, mais il n'est pas sans coût. Le bien-vivre auquel est parvenue une partie de l'espèce humaine implique aujourd'hui l'appauvrissement du reste de l'espèce et le gaspillage de ressources indispensables pour préserver un certain équilibre écologique. Il implique par ailleurs la souffrance, à des niveaux différents, de l'ensemble du reste du règne animal. La nécessité pour les êtres humains de trouver des voies de développement adaptées à leurs capacités physiques et cognitives les a amenés à un mode de vie spécifique dont les conditions sont très éloignées de celles des autres espèces animales. Ce mode de vie, qui découle donc de la manière dont l'individu humain est parvenu à tirer profit de ses caractéristiques, lui a permis de réaliser la prévision cartésienne de l'homme « maître et possesseur de la nature ». Mais il est aussi détenteur du bien-être des êtres humains qui n'ont pas le privilège de vivre dans l'abondance et détenteur de celui des animaux dont il exploite l'existence pour son propre bien-être. La valorisation de l'existence humaine par rapport à celle des autres animaux repose essentiellement sur l'idée que seuls les êtres humains possèdent les traits cognitifs qui leur ont permis de s'élever à la place qu'ils occupent aujourd'hui. Si les autres espèces étaient aussi intelligentes que peut l'être l'espèce humaine, elles devraient elles aussi atteindre le niveau de développement qu'a atteint l'être humain. Or, il n'en est rien. De ce fait, les animaux non humains sont inférieurs aux animaux humains. Et parce qu'ils sont inférieurs, parce qu'ils ne possèdent pas la dignité inhérente à l'existence humaine, rien ne s'oppose à leur domination. Ainsi, l'idée que l'existence animale a moins de valeur que celle de l'individu humain permet l'exploitation de l'animal par l'être humain. Le fait d'assujettir la vie de l'animal à la satisfaction de nos besoins ne pose pas de problème éthique. On justifie même l'appropriation de leur vie par la religion – ils ont été créés pour nous – ou par l'anatomie de l'être humain, dont la dentition et le système digestif sont adaptés à l'alimentation carnée. L'idée que les animaux sont inférieurs aux êtres humains transparaît dans nos textes juridiques, où l'animal est associé à un objet, et distinct de la personne humaine, et ce malgré le fait que sa sensibilité soit reconnue³¹⁴. La conception la plus représentée de l'animalité, négatif de la dignité humaine, a laissé sa trace : elle a légitimé l'exploitation des animaux non humains, nécessitant des lois pour encadrer nos

³¹⁴ *Code Civil*, Article 515-14 : « Les animaux sont des êtres vivants doués de sensibilité. Sous réserve des lois qui les protègent, les animaux sont soumis au régime des biens ».

pratiques ; en retour, ces lois continuent de soutenir l'objectivation de la vie animale et renforcent les pratiques concernant leur exploitation.

La représentation de l'existence animale a généré des pratiques légitimant l'exploitation animale ; et cette exploitation génère en retour une représentation négative de la vie animale. Soutenir que les animaux ne souffrent pas, ou qu'ils ne sont pas doués d'une capacité à raisonner, c'est déresponsabiliser l'action humaine du mal-être qu'elle produit : ce n'est pas grave d'achever la vie d'un animal pour que nous puissions nous nourrir de son corps puisqu'il ne souffre pas de sa mort ou qu'il n'est pas assez intelligent pour comprendre ce que signifie la fin de sa vie. Et parce que la mise à mort des animaux est établie et organisée de telle manière que l'on ne puisse plus se représenter le morceau de viande auquel on fait face comme un animal qui a été tué pour soi, il n'est plus question de remettre en cause un tel système d'exploitation. Le cochon, la vache ou le poulet que l'on engraisse n'existent plus que pour nourrir l'être humain ; ils ont même la chance de vivre, puisqu'ils n'auraient pas existé si nous n'avions pas besoin de les manger. La représentation de l'animalité que l'on décide de défendre entraîne des conséquences importantes pour les conditions de vie des animaux et légitime leur exploitation en vue de satisfaire les besoins des êtres humains ; cette exploitation détermine la représentation que nous avons des animaux, en invisibilisant les espèces exploitées et en différenciant les espèces, les unes servant à l'alimentation, les autres à la recherche, et certaines ayant le privilège de vivre à nos côtés.

Nous soutenons ici la thèse suivante : les conditions qui déterminent l'existence des animaux dans les sociétés contemporaines dépendent du discours tenu sur l'Animal. La manière dont on se réfère à l'Animal forge une représentation qui détermine notre rapport aux animaux ; ce rapport détermine en retour la manière dont on se représente l'animalité, ce qui produit un discours spécifique sur l'Animal. Or, la thèse la plus représentée à propos de l'Animal soutient l'idée d'une échelle des êtres au sommet de laquelle se tient l'homme, les animaux non humains étant considérés comme des êtres inférieurs. Ce type de discours produit une représentation négative des animaux qui légitime d'une certaine manière l'exploitation que l'on fait de leur existence, soumise à un but : satisfaire nos désirs. En parallèle, l'exploitation des animaux les a rendus vulnérables, assujettis à la main de l'homme, seul décideur des conditions de leur existence, ce qui a nourri la représentation négative des animaux, l'être humain apparaissant comme l'élément dominant la nature. En somme, nous

avons réalisé la thèse qui fait de l'Animal un être inférieur à l'homme. Or, il n'y a pas des animaux non humains inférieurs d'une part, et l'animal humain supérieur d'autre part. Chaque animal, non humain et humain, développe un rapport au monde défini à la fois par son appartenance spécifique et par son individualité. Chaque individu occupe une place unique dans le monde, déterminée par un cadre dont il n'a rien décidé et auquel il doit s'adapter. L'espèce humaine n'est pas supérieure aux autres espèces animales sous prétexte qu'elle est parvenue à développer certaines capacités que l'on ne retrouve pas chez d'autres espèces. Une telle représentation de l'humanité se fonde sur un critère arbitraire : étant à la fois juge et partie, l'être humain décide des caractères qui font la supériorité d'une espèce et l'infériorité des autres. Pris dans son cadre existentiel propre, chaque espèce animale possède ses propres armes grâce auxquelles elle perdure. C'est en prenant en compte ce cadre et la puissance qui réside en chaque individu animal que l'on parvient à comprendre la réalité de l'existence animale : les animaux vivent en symbiose avec leur environnement, tout comme les êtres humains, et cette relation symbiotique implique une déconstruction de l'échelle des êtres par laquelle on se représente le règne animal. Chaque individu, qu'importe l'espèce à laquelle il appartient, possède les moyens de se perfectionner ; cependant, la finalité de la réalisation de soi n'est pas, pour un animal non humain, de se rapprocher de l'existence humaine : tout individu évolue sur une voie qui lui est propre. La croyance selon laquelle l'espèce humaine incarne l'ultime degré de perfection au sein du règne animal constitue un point de vue anthropocentrique dont il est urgent de se détacher. Chaque espèce possède sa propre perfection et tout animal s'épanouit selon sa propre voie. En cela, toute espèce animale est aussi perfectionnée que l'espèce humaine, et toute tentative de valorisation ou de dévalorisation d'une forme quelconque d'existence animale est vaine.

La manière dont les penseurs ont conçu l'Animal, voire l'animalité, a pris trois chemins. Le premier consiste à faire de l'animal un *analogon* de l'homme. C'est ce que l'on retrouve dans la pensée platonicienne : l'être humain se réincarne en un animal selon la manière dont il a agi lors de son existence. Le deuxième rapport à l'animal est méthodologique. Le discours sur l'animal devient un moyen par le biais duquel on cherche à appréhender la connaissance de la nature. On retrouve cette stratégie chez Montaigne et Descartes, bien qu'elle poursuive des buts distincts chez les deux penseurs : Montaigne souhaite montrer que l'essence de l'être humain est inaccessible ; pour Descartes, il importe plutôt de poursuivre l'étude de la nature

en la détachant de considérations morales qui peuvent entraver l'expérimentation animale. Le troisième rapport étudie l'animal pour lui-même et fait preuve d'un réel émerveillement face à l'existence de l'animal ; on retrouve cette attitude chez Aristote, qui s'étonne face à la complexité de la vie animale, ou chez Zola, qui s'intéresse à l'inaccessibilité que représente l'altérité animale. Le rapport que la pensée philosophique entretient avec les animaux n'est donc pas univoque. Bien au contraire, l'étude de l'animal sert des buts hétérogènes : elle est l'occasion de constituer un savoir plus étendu sur le monde naturel ; elle permet de questionner les vertus que les hommes mettent en œuvre pendant leur vie ; enfin, elle est source d'émerveillement, les animaux nous arrachant à notre essence d'homme pour nous amener à considérer le monde à travers leur propre existence. Mais la représentation de l'Animal et sa distinction de l'être humain se fractionne en deux thèses :

Grosso modo, on peut classer en deux catégories les efforts effectués pour établir cette distinction. Il y a, en premier lieu, ceux qui s'appuient sur le caractère unique des faiblesses humaines et tout particulièrement sur notre propension à nous entre-tuer. L'auteur, en ce cas, tente généralement de susciter quelques résolutions morales chez son lecteur. [...] Pour ces auteurs, il s'agit moins d'observer les animaux que d'exhorter les êtres humains à cesser de tuer (habituellement) leurs semblables. Tous ces exemples ont pour but de nous faire honte, en nous poussant à reconnaître que notre comportement est pire que celui des animaux.

La seconde catégorie, de loin la plus répandue, utilise l'opposition entre l'être humain et l'animal et met en avant nos avantages : notre intelligence, notre culture, notre sens de l'humour, notre notion de la mort. [...] L'être humain serait le seul à avoir le sens de l'humour, la capacité de comprendre la vertu, celle de fabriquer et d'utiliser des outils. Là encore, les auteurs semblent plus intéressés à faire la leçon au lecteur qu'à étudier ou comprendre l'animal³¹⁵.

Comme le soulèvent Jeffray Moussaieff Masson et Susan McCarthy, le discours portant sur l'Animal est subordonné à une réflexion portant sur la nature humaine, sur la capacité des êtres humains à être bons. On rapporte systématiquement les capacités animales à celles de l'homme, comme si la compréhension des animaux venait éclairer la place de l'être humain dans la nature. Cet aspect du champ d'étude qu'est la cognition animale est important, parce qu'il exprime une caractéristique de l'existence humaine qui permet de comprendre la manière dont on se rapporte au monde animal : l'être humain a besoin de sens, le sentiment de l'absurdité de son existence lui est insupportable. Étudier l'existence des animaux lui permet de saisir sa propre nature. Aussi, le rapport que l'être humain entretient avec le reste

³¹⁵ Moussaieff Masson Jeffray et McCarthy Susan, *Quand les éléphants pleurent. La vie émotionnelle des animaux*, trad. M.-F. Girod, Paris, Éditions Albin Michel, 1997, p. 52-53.

du règne animal est paradoxal : il appartient au règne animal, mais s'exclut de ce règne en étudiant les animaux comme un tout dont il cherche à se distinguer. La manière dont l'être humain conçoit sa place au sein de la nature éclaire le rapport à l'altérité que représente l'Animal. La conception de l'Animal se réfère toujours à la nature humaine : c'est à travers l'espèce humaine que l'on comprend les capacités animales. C'est aussi en cherchant à comprendre l'existence des animaux que l'on éclaire la nature humaine. Ce mouvement d'aller-retour entre l'être humain et les animaux non humains est constitutif de toute réflexion sur les animaux. Plutôt que de chercher à saisir l'essence de l'existence animale, les penseurs ont comparé l'Animal à un référent de choix, l'espèce humaine.

Cette approche, en plus de passer à côté de ce qui fait la spécificité de l'existence animale, est biaisée parce qu'elle émane d'un sujet qui se réfère à ce qu'il est pour comprendre ce qu'il n'est pas. Comparer les aspects de l'existence d'un animal à ceux de l'existence humaine pour définir la valeur de la vie animale est voué à l'échec si l'on ne prend pas en compte le cadre dans lequel se réalisent les multiples existences à l'œuvre dans la nature. Pour remettre en cause les conditions dans lesquelles vivent les animaux aujourd'hui, il faut d'abord se questionner sur les discours qui ont forgé la représentation de l'existence animale qui légitime ces conditions. S'il y a effectivement une supériorité de l'homme sur les animaux non humains, celle-ci doit être comprise en une acception bien plus précise que celle qui a été théorisée jusqu'alors ; de plus, si nous parlons d'une possibilité pour l'humain d'être, d'une quelconque manière, supérieur au reste des vivants, il ne faut pas omettre la possibilité inverse, que n'importe quel vivant soit, à sa manière, supérieur au reste de ce règne. Ces discours ont permis la légitimation de l'exploitation des animaux, que celle-ci se passe dans nos assiettes, dans la manière dont on conduit nos expériences scientifiques, dans notre façon de nous habiller ou de nous divertir.

LES ÉTAPES DE LA DÉCONSTRUCTION DE LA THÈSE INFÉRIORISANT L'EXISTENCE ANIMALE

Un changement dans nos rapports avec les autres espèces animales doit passer par l'analyse des arguments qui font la substance des thèses soutenant l'infériorité des animaux non humains, pour en montrer la validité. C'est la déconstruction de ce postulat selon lequel les animaux non humains sont inférieurs aux animaux humains, et le renouveau du paradigme de l'étude de l'existence animale qui peut devenir le moteur d'un changement dans les

conditions de vie des animaux. C'est aussi, parallèlement à cela, en proposant des changements dans leurs conditions de vie, et en leur donnant la possibilité d'exprimer librement leur propre intelligence, qu'il sera possible de construire une nouvelle représentation de l'existence animale, considérée en elle-même et non en comparaison du rapport arbitraire défini par ce dont est capable l'être humain.

Mais c'est aussi en questionnant l'idée de dignité humaine que nous parviendrons à défaire ce paradigme de pensée s'appuyant sur le besoin de valorisation de l'existence humaine, puisqu'elle en est l'incarnation. La personne se distingue de la chose : elle est un sujet moral considéré comme une fin en soi, et non comme un moyen. Au sein du droit, la personne incarne un sujet juridique, c'est-à-dire un sujet auquel s'attachent des droits et des devoirs relevant de la loi. Au sein du monde physique, la personne est un être humain conscient de lui-même et des valeurs morales inhérentes à la société dans laquelle il évolue ; il est par ailleurs responsable de lui-même, puisqu'il est capable de répondre de ses actes, de les assumer et de s'en reconnaître l'auteur. L'être humain se doit de réparer le tort fait à autrui, il est puni s'il commet un délit ou un crime. La responsabilité est conditionnée par la faculté de discernement de l'être humain, la faculté de comprendre la portée qu'ont nos actes. Cette faculté confère à l'être humain son autonomie : il est capable de se régir par ses propres lois, d'être indépendant. La personne humaine est donc caractérisée par la conscience que possède l'individu, à la fois des intentions qui siègent en lui lorsqu'il agit et des conséquences que peut avoir un acte au-delà de sa seule personne. Cette conscience de soi et des autres est le fondement de la valeur intrinsèque accordée à l'espèce humaine, seule espèce conçue comme étant douée de dignité, définie comme « considération et respect que mérite et auxquels a droit la personne humaine en raison de sa primauté dans la création (relativement aux animaux et aux choses dont d'abord l'argent)³¹⁶ », faisant de l'être humain un sujet moral et un sujet de droit. L'être humain est un sujet de droit au sens où il possède des droits inaliénables, et un sujet moral au sens où il se reconnaît des obligations envers la société à laquelle il appartient. Ainsi, pour se voir attribuer une dignité, un individu doit faire preuve de sa valeur : pour être une fin en soi, pour que son existence soit respectée, pour être sujet de droits, un individu doit être capable d'agir par devoir. Cette capacité résulte du fait de se donner à soi-même des obligations, des règles à suivre, des valeurs à respecter, ce qui

³¹⁶ *Vocabulaire juridique*, in Cornu Gérard (dir.), Paris, Éditions PUF, coll. « Quadrige », 2011, p. 510.

demande une capacité de maîtrise de soi à laquelle seuls les êtres humains parviendraient. De cela découle le fait que seule l'humanité se voit accorder le statut de personne au sein du droit ; sa valeur intrinsèque légitime sa protection en même temps qu'elle reconnaît devoir répondre à des règles pour que l'équilibre social perdure. *A contrario*, les animaux non humains, considérés comme des êtres privés de conscience, d'une capacité de raisonner et de délibérer, d'une autonomie de la volonté puisqu'étant limités à leurs instincts, sont en cela exclus de la sphère de la personnalité morale. L'idée de la dignité humaine cristallise la représentation des animaux non humains comme des êtres inférieurs à l'animal humain, seul être capable d'agir de manière responsable. En reconnaissant un individu en tant que personne, en lui accordant des droits et des devoirs, on valorise son existence en même temps que l'on autorise l'exploitation des êtres qui ne se voient pas inclus dans ce cadre. Même si l'animal est reconnu par le Code civil comme un « être vivant doué de sensibilité » et non plus comme un « bien meuble », il tombe malgré tout sous le statut des biens³¹⁷. C'est en s'appuyant sur ce principe selon lequel la vie animale n'a de sens que parce qu'elle est subordonnée à celle de l'homme que l'on a réalisé l'idée selon laquelle seul l'être humain est autonome : les animaux ont été privés du cadre dans lequel leur autonomie peut s'exprimer, leur vie étant définie par les limites que les êtres humains leur imposent. Pourtant, si l'on étudie consciencieusement leurs capacités, leurs formes d'intelligence, on observe des rapports au monde différents, complexes, tissés de réseaux de significations importants, et ce sont ces rapports au monde qui définissent les formes d'intelligence nécessaires à la survie de ces espèces. Les animaux ne sont pas des êtres passifs, attendant que vie se fasse, ils sont acteurs de leur environnement. L'intelligence animale ne devrait pas être déterminée en fonction de ce qui fait l'intelligence humaine ; elle devrait plutôt correspondre à la capacité d'un individu à s'adapter à son environnement, c'est-à-dire à trouver des solutions qui lui permettent de perpétuer son existence dans des circonstances données. Dès lors, il n'y a plus lieu de comparer l'existence d'une espèce à celle de l'être humain pour en saisir la valeur ; chaque espèce animale posséderait une forme d'intelligence qui lui est propre et qui dépend des solutions qu'elle a trouvées pour survivre. L'observation de l'existence animale ne passerait plus par sa valorisation ou sa dévalorisation selon son degré de proximité avec l'existence humaine. Elle passerait par une compréhension du monde propre de l'animal – des

³¹⁷ Code civil, Article 515-14.

caractéristiques de son environnement, des liens qui l'unissent à d'autres individus, de son tempérament – pour comprendre de quelle manière il s'adapte à son environnement. Finalement, la reconnaissance de la multitude d'intelligences animales qui peuple la terre permettrait de repenser le fondement de la dignité afin de l'étendre aux animaux non humains.

Le souhait de renouveler nos rapports aux animaux, de les libérer de notre instrumentalisation, passe par la prise en compte de l'espace qu'on leur accorde. Pour que l'existence animale puisse s'épanouir, il faut d'abord être capable de saisir les relations qui nous unissent aux animaux non humains et qui conditionnent aujourd'hui les caractéristiques de leur environnement.

Se demander si l'on doit, si l'on peut, si l'on veut libérer les animaux, ce n'est pas proposer (comme font semblant de le croire des détracteurs caricaturaux), de les rendre à la vie « sauvage », devenue impossible ou plus dangereuse que la vie dans un zoo. C'est se mettre à réfléchir sur la place des animaux dans notre monde et sur le type de relation que « nous » entretenons avec « eux ». Eux et non l'animal abstrait : car il ne s'agit pas ici d'interroger la différence de l'homme et de l'animal (« la bête est sans raison ») ; il ne s'agit pas non plus d'entrer dans la tête de l'animal (phénoménologie du vivre animal), ni de recourir à l'animal pour mieux comprendre ce que nous sommes ; mais bien de réfléchir aux différentes places tenues par les animaux. Quelles sont nos différentes manières d'aimer, d'utiliser, d'étudier, de tuer les animaux – bref, de vivre avec eux³¹⁸ ?

Le lien qui s'est tissé entre les êtres humains et les animaux non humains est complexe, et il ne recouvre pas l'appartenance à l'espèce. En effet, certains animaux entretiennent des rapports divers avec les hommes en fonction de leur environnement : les chiens et les chats se sont fait une place au sein du foyer des hommes, mais certains individus sont restés sauvages. De la même manière, les souris et les rats sont à la fois des animaux domestiques et des sujets de laboratoire. On retrouve des tigres et des lions dans les zoos mais aussi dans des espaces de liberté. C'est l'environnement qui détermine, avant l'appartenance spécifique, le rapport que l'être humain entretient avec l'animal. Remettre en cause ce rapport, c'est se demander avant tout s'il est légitime. Lorsqu'on se questionne sur la place qu'ont les animaux dans le monde des hommes, on se demande si celle-ci ne peut pas être meilleure pour eux. Or, il est évident que le fait d'utiliser et de tuer les animaux est une atteinte à leur bien-être. La manière dont on les étudie et dont on les aime peut par ailleurs être source de frustration

³¹⁸ Balibar Françoise et Hoquet Thierry, « Le partage du monde entre les animaux », Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, p. 645.

pour eux : on sépare des individus sociaux, on les retire de leur environnement naturel pour faire avancer nos connaissances à leur sujet ; on les enferme dans des zoos, des cages, des vivarium ou aquarium pour avoir le loisir de les observer. Ces rapports se sont construits ainsi parce que l'on se représente les animaux comme des objets de propriété ; de fait, même lorsque nos comportements sont guidés par des sentiments positifs tels que l'amour, la manière dont on se comporte envers les animaux nous amène potentiellement sur la voie de la maltraitance. Le paternalisme inhérent à la manière dont l'être humain traite l'animal non humain s'est développé à partir d'une infériorisation de l'animal et d'une valorisation de l'être humain qu'il est nécessaire de questionner.

Nous répondrons ici à la question suivante : les animaux non humains sont-ils inférieurs aux animaux humains ? Pour cela, il nous semble essentiel de nous appuyer sur les caractéristiques qui font le propre de l'homme, et d'étudier la possibilité qu'elles prennent place dans l'existence animale non humaine. En effet, ce sont ces caractéristiques qui ont été au fondement de la valorisation de l'espèce humaine, soit parce qu'on a soutenu l'idée que les êtres humains ont des capacités cognitives supérieures aux autres animaux, soit parce que les animaux étaient privés des capacités qui constituent le propre de l'homme. En étudiant la participation des autres espèces à ces capacités, nous pourrions déjà remettre en cause l'entreprise d'infériorisation des animaux non humains et éclairer d'autres formes d'intelligences animales. Celles-ci sont par ailleurs liées à la manière dont les animaux gèrent leurs vécus émotionnels, constitutifs de leur existence. C'est en apprenant à maîtriser dans une certaine mesure leurs émotions que les individus parviennent à répondre efficacement aux situations auxquelles ils sont confrontés. L'appréhension des processus cognitifs inhérents à l'existence animale et des émotions qui s'y rattachent nous amènera finalement à concevoir les animaux comme des individus acteur de leur environnement et non pas comme des machines prédéterminées à agir d'une certaine manière.

Pour cela, il apparaît nécessaire de se défaire du rapport que l'observation de l'animal a jusqu'alors entretenu avec la considération de l'humain : si l'on a jugé bon d'inférioriser ainsi l'existence animale, c'est par peur qu'un rapprochement potentiel avec l'espèce humaine amène à la dévalorisation de son existence. Sortir de ce paradigme de pensée qui mesure la valeur des individus en fonction de leurs capacités physiques ou cognitives permet de mettre de côté cette crainte, et d'enrayer le risque de la domination d'un individu sur un autre par

son rejet du cadre de la dignité pour le placer au sein des êtres inférieurs. Il faut alors construire un nouveau cadre de réflexion, dont le but serait la prise en compte de l'existence considérée pour elle-même : on ne chercherait plus à mesurer la valeur d'un être, mais simplement à l'observer, à la qualifier à partir des différents aspects qui caractérisent son existence. Il ne s'agit plus de valoriser une existence en fonction de ce dont elle est privée ou de ce dont elle peut jouir, en la comparant à ce qui constitue le propre de l'homme ; une telle comparaison n'a pas lieu d'être, puisque chaque espèce construit un rapport au monde différent qui nécessite des capacités différentes, et que la comparaison entre deux espèces laissera forcément apparaître des manques, des privations (l'être humain ne possède pas l'acuité sensorielle de certains animaux, capables d'une vision nocturne bien plus développée notamment). Il s'agit d'observer la manière dont chaque espèce constitue son rapport au monde, et au sein de l'espèce, de comprendre les différences individuelles qui caractérisent ce rapport au monde. Il s'agit d'essayer de comprendre l'essence de l'existence animale, ce qui demande de sortir de ce rapport particulier que l'on entretient avec elle et par lequel on étudie seulement les aspects qui nous intéressent – absence ou présence d'un langage, constitution d'outils, reconnaissance de soi, etc., qui incarnent le besoin de cette projection du soi humain en l'étrangeté animale afin de trouver les caractéristiques par lesquelles il s'en détache. Essayer de saisir l'essence de l'existence animale demande à l'observateur de se détacher de ce qui le constitue en tant que personne. En effet, tout individu animal vit dans un monde propre, un environnement constitué de représentations et d'un ensemble de significations : les liens qu'ils tissent avec d'autres individus, les objets qui constituent cet environnement, ont un sens propre à l'existence de cet individu, et l'espèce à laquelle il appartient est l'un des paramètres qui constitue ce monde propre. Ainsi, chaque individu forge au cours de son existence sa propre représentation du monde. Un objet donné n'a pas la même signification pour un chien et un être humain, il n'a peut-être pas non plus l'exacte même signification pour deux individus de la même espèce. Malgré ces considérations, les êtres humains poursuivent leur étude du monde propre des animaux en observant les détails qu'ils parviennent à en saisir à travers leur monde propre personnel. Les êtres humains cherchent à comprendre les animaux à partir de leur propre conception de l'humanité, ce qui amène par exemple Pascal Picq à ces mots : « Alors que reste-t-il à l'homme ? Tout ! Ces ressemblances dues à une ascendance commune ne rabaissent pas l'homme au niveau des chimpanzés, ce sont eux qui entrent dans la sphère de l'humain, plus précisément du pré-

humain³¹⁹ ». Il nous semble nécessaire de nous détacher de ce type de représentation : si le fait de reconnaître chez certaines espèces des processus cognitifs semblables à ceux des êtres humains nous permettra de saisir les formes d'intelligences qui prennent part à l'existence des animaux non humains, on ne doit pas associer ce geste au type de valorisation que présente l'auteur. Il n'est pas question d'abaisser l'existence humaine à celle des chimpanzés, ou de revaloriser celle des chimpanzés vis-à-vis de l'existence humaine, parce que cela maintiendrait l'échelle des êtres qui est infondée. L'étude des capacités cognitives animales devrait nous amener à former une nouvelle représentation de l'existence animale qui prenne en compte la richesse, la complexité qui lui est inhérente, indépendamment de la proximité que cela implique avec notre propre existence. C'est en nous détachant des représentations qui ont un sens pour nous, et en essayant de comprendre les réseaux de significations qui ont un sens dans l'existence d'un animal, que nous parviendrons à saisir la profondeur de leur existence. La seule raison qui pourrait justifier le fait de placer l'être humain au sommet de l'évolution consiste dans la prise de conscience, par l'espèce humaine, « de sa place dans l'histoire de la vie », du fait qu'elle est « responsable du devenir de la biosphère³²⁰ ». Ainsi, le fait d'être au sommet de l'évolution « n'est pas un fait de nature, mais une exigence éthique³²¹ ». Le sommet de l'évolution ne désigne plus l'espèce la plus complexe, mais la place qui revient à l'espèce humaine à cause de son développement. Les moyens par lesquels les êtres humains se sont adaptés à leur environnement les ont amenés à une certaine démesure : les activités humaines ont un retentissement négatif sur l'environnement, les ressources terrestres et les individus. Si les êtres humains sont au sommet de l'évolution, ce n'est donc pas en un sens mélioratif pour eux, parce que leur vie a plus de valeur ; mais seulement parce que leur pouvoir de destruction, leur capacité à réduire leur environnement en poussière, sont tels qu'ils doivent aujourd'hui assumer la responsabilité, c'est-à-dire la survivance, de tous les êtres et des ressources qui constituent cet environnement. Si les êtres

³¹⁹ Picq Pascal, « L'homme, point culminant de l'évolution ? », *op. cit.*, p. 68. Voir aussi p. 70 : « [...] mais il y a eu évolution, nous sommes devenus humains, et ce qui fait notre humanité se tisse d'une continuité multiforme avec les espèces les plus proches de nous. Il n'y a ni rupture biologique, ni rupture comportementale, ni rupture cognitive fondamentale ; même si, d'un côté, il y a de merveilleux chimpanzés, *plus humains qu'on imaginait*, vivant entourés d'arbres en Afrique tandis que, d'un autre côté, les hommes vivent dans des mondes symboliques et dans tous les milieux de la Terre ». Nous soulignons.

³²⁰ *Ibid.*, p. 87.

³²¹ *Ibid.*

humains sont au sommet de l'évolution, c'est bien plutôt parce qu'ils doivent garder à l'esprit les implications de leurs actions que parce qu'ils sont des êtres supérieurs.

LES PROBLÈMES INHÉRENTS À L'ÉTUDE DES CAPACITÉS ANIMALES

La valorisation de l'existence humaine est d'abord valorisation des compétences cognitives de l'être humain. Si l'homme se place tout en haut de l'échelle des êtres, c'est parce qu'il estime être capable de mettre en œuvre des capacités que le reste du règne animal ne possède pas, ou alors à un degré de développement moins important ; il valorise ces capacités qui lui seraient propres parce qu'elles lui ont permis d'accéder au bien-vivre, lorsque les autres espèces animales restent figées dans le cadre de la survie. L'être humain se conçoit comme une espèce exceptionnelle, parce qu'il est capable d'exister dans des sphères distinctes de la seule sphère biologique : les êtres humains participent aux sphères morale, politique, économique, culturelle. Autant d'activités auxquelles les animaux ne semblent pas prendre part. L'existence humaine ne s'étend pas en une seule dimension, comme cela serait le cas pour les autres animaux, mais en plusieurs, ce qui en fait un cadre bien plus complexe que celui dans lequel évoluent les animaux, dont le principal souci est de préserver leur vie.

Les caractéristiques qui constitueraient le propre de l'homme ont permis de définir des domaines de recherche dans l'étude des comportements animaux : on a essayé de déterminer la capacité des animaux à utiliser des outils, à mémoriser des indications visuelles ou à faire preuve d'un sens de l'équité. En fait, on a étudié la capacité, pour les animaux, à participer à des fonctions cognitives jouant un rôle au sein de l'existence humaine. S'appuyer sur ce type d'études pour déconstruire la représentation valorisant l'existence humaine peut paraître paradoxal : les animaux non humains sont nécessairement différents des animaux humains ; comparer les capacités cognitives des premiers à celles des seconds dans le but de défaire l'idée que les animaux seraient des êtres inférieurs semble une entreprise vouée à l'échec puisque le cadre même de la comparaison implique comme point de référence l'existence humaine. Parce que les conditions auxquelles les animaux doivent s'adapter sont différentes des conditions de l'existence humaine, il est absurde d'espérer retrouver chez les animaux non humains des capacités identiques à celles des hommes. De même, il est absurde de vouloir faire de l'être humain un animal comme un autre : l'espèce humaine se distingue des autres espèces animales par une intelligence qui lui est propre, par des capacités que l'on ne retrouvera jamais à l'identique chez d'autres espèces.

Ainsi aux oppositions de jadis (homme/animal ; nature/culture) s'est substituée une vision unitaire du monde naturel dans lequel l'homme n'est qu'un élément, un vivant adapté à son milieu, fruit

de la sélection naturelle, un animal comme les autres. C'est pourquoi certains affirment désormais que ce qu'on proclamait naguère propre à l'homme (la vie politique, la culture, le langage, l'art, le symbolique, les règles morales, etc.) peut être déjà mis au compte de l'animal.

C'est là une vision faussée. Car il est aussi naïf de prétendre que « le langage », par exemple, n'est pas propre à l'homme ou qu'il y a de l'art chez les animaux, qu'il est naïf de prétendre le contraire. Il y a forcément un concept de langage qui englobe toutes les formes de communication animales, et il y a forcément un autre concept de langage qui ne se réfère qu'au langage humain (à sa structure syntaxique, à son pouvoir de créativité infinie, etc.). Et de même pour l'art, pour la culture, pour la vie sociale, pour la morale, pour la pensée, etc., toutes choses que l'on peut toujours « naturaliser » en montrant la communauté de tous les vivants (et on y gagne forcément un plan d'intelligibilité) ou se refuser à le faire pour montrer la spécificité des cultures ou des sociétés humaines (et on y gagne un autre plan d'intelligibilité)³²².

L'étude de capacités similaires par leurs fonctions chez les animaux permet seulement de saisir les formes d'intelligences auxquelles ils participent. Il n'importe pas que les chimpanzés soient capables d'utiliser le langage humain. Mais leur participation à une forme de communication propre à leur espèce dénote un besoin inhérent à leur existence, et la possibilité qu'ils puissent utiliser des codes ou des règles propres aux hommes dénote un potentiel en eux que l'on ne peut pas saisir si l'on se cantonne à l'étude de leurs capacités actuelles. Or, ce potentiel est intéressant, parce qu'il permet de comprendre que les espèces ne sont pas figées, qu'elles peuvent constamment évoluer, qu'elles peuvent s'adapter à des situations qu'elles n'auraient jamais rencontrées autrement que dans un cadre expérimental. La confrontation interspécifique permet aux animaux de faire émerger des compétences, du moins de saisir des potentiels latents. Elle permet de saisir ce qui sommeille en eux et qui n'a pas encore eu l'occasion de s'exprimer, parce que les circonstances vécues par les animaux ne se prêtent pas à ce type de fonctionnalités. Ainsi, on ne doit pas rechercher des capacités cognitives identiques à celles des êtres humains chez les animaux. S'il y a un raisonnement animal, celui-ci ne sera pas absolument identique au raisonnement des individus humains : non pas parce que les animaux ne sont pas capables de s'élever à la capacité de raisonnement de l'être humain, mais parce que la faculté de raisonner de l'être humain s'est développée selon des paramètres précis, pour réaliser des tâches précises, et qu'elle est motivée par des raisons qui ne sont probablement pas les mêmes pour les autres espèces animales. De fait, les capacités cognitives des différentes espèces se sont développées selon un ensemble de caractères qui rendent contestables une identité parfaite interspécifique. Il est donc faux de

³²² Wolff Francis, « Libérer les animaux ? Un slogan immoral et absurde », in Birnbaum J. (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, p. 189-190.

dire que les animaux non humains participent aux capacités des êtres humains. Ils possèdent leurs propres capacités cognitives, que l'on identifie aux capacités humaines auxquelles elles s'apparentent. En cela, il est intéressant d'étudier une faculté de raisonner chez les grands singes, ou une capacité à avoir conscience de soi chez les dauphins et les éléphants ; mais les termes que nous appliquons à ces facultés doivent être utilisés avec prudence. L'identité réelle d'une capacité ne correspond pas à son identité nominale : on regroupe sous un même terme des objets de pensée qui diffèrent entre eux. Si l'on recherche activement certaines capacités que l'on considère comme propres aux êtres humains chez les animaux, et que l'on parvient à les observer chez certaines espèces, celles-ci n'incarneront pourtant pas une même réalité. Le cadre au sein duquel elles prennent place, les canaux sensoriels qu'elles utilisent, les vécus auxquels elles se rattachent ne sont pas les mêmes. On nomme par un concept ou un terme commun des capacités similaires chez l'espèce humaine et certaines espèces animales, mais il faut avoir à l'esprit que ces capacités ne s'identifient jamais parfaitement. La conscience de soi des dauphins n'est probablement pas identique en tous points à celle qu'expérimente l'être humain. Cependant, le comportement que les dauphins mettent en œuvre est assez similaire à celui que nous mettons nous-mêmes en œuvre lorsque nous faisons l'expérience de cette faculté, et nous amène à les assimiler et les identifier sous une dénomination commune. Les animaux ne participent pas à un certain degré de la conscience humaine ; ils possèdent leur propre forme de conscience, et c'est cette forme de conscience qu'il est important d'étudier pour saisir toute la complexité de la cognition animale. Aussi, pour dépasser les limitations propres à l'étude de l'intelligence animale et pour apprécier à leur juste valeur les données scientifiques recueillies jusqu'ici concernant leurs capacités cognitives, il faut dans un premier temps considérer les biais auxquels sont sujets les chercheurs qui s'intéressent à ce problème. Il existe des difficultés méthodologiques propres à l'observation du comportement animal et à l'expérimentation portant sur des animaux non humains qu'il faut avoir à l'esprit lorsqu'on étudie les avancées réalisées dans le cadre de l'éthologie. Ces difficultés méthodologiques sont les suivantes : la tendance à l'anthropocentrisme, les difficultés qui en découlent à interpréter le comportement des animaux, et la volonté de se faire spectateur impartial des individus que l'on observe.

L'ANTHROPOCENTRISME DANS L'ÉTUDE DE LA COGNITION ANIMALE

L'un des biais cognitifs qui influence la représentation de l'intelligence animale est mis en lumière très tôt dans la tradition philosophique puisque Platon le dénonçait déjà lorsqu'il comparait le philosophe à une grue : c'est l'anthropocentrisme. En effet, dans *Le Politique*, on retrouve une sorte de dénonciation de l'anthropocentrisme, d'un regard centré sur l'homme, lorsque Platon écrit qu'une grue ferait certainement de même qu'un homme en rapportant sa compréhension du monde à ce qu'elle est³²³. Dans le monde de la grue, ce n'est pas l'espèce humaine qui fait exception, mais sa propre espèce qui se distingue du règne animal qui représente alors un grand tout dans lequel se trouve l'être humain. Cet argument de l'animal-mesure est intéressant parce qu'il fournit une démonstration de la relativité de la perception : le monde n'apparaît pas de la même manière à une grue qu'à un être humain, il est donc impossible de faire des sensations le critère de la vérité. On retrouve ce refus de l'anthropocentrisme chez Russell, qui estime que l'être humain ne peut être considéré comme l'espèce dominante, supérieure aux autres, parce que cela n'est pas vrai de manière absolue : il n'est pas certain que nos capacités soient adaptées à la survie des espèces animales non humaines et à leur environnement, et inversement, il n'est pas certain que nous soyons capables de survivre dans notre environnement si nous ne possédons pas ces capacités³²⁴. L'idée selon laquelle l'homme dominerait les animaux repose donc sur un critère arbitraire. Chaque espèce est aussi évoluée que l'est l'espèce humaine. Mais, parce qu'elle participe à un environnement différent et qu'elle a des besoins différents vis-à-vis des autres espèces qui cohabitent avec elle, chaque espèce développe des moyens pour survivre qui sont adaptés à son existence. Au-delà des développements proposés par Russell, on peut soutenir que la force d'une espèce ne pourrait s'évaluer qu'à travers ce cadre, ce critère que représenterait l'adaptabilité à l'environnement : une espèce capable de puiser dans ses ressources cognitives pour survivre ferait preuve d'une grande intelligence.

En tous les cas, l'anthropologie est une science de grand intérêt lorsqu'il s'agit d'étudier l'existence animale, parce qu'elle permet de sortir de ce paradigme de pensée, que l'on retrouve chez certains philosophes, évaluant l'animal dans le rapport qu'il entretient avec l'homme : « le regard éloigné de l'anthropologue permet d'emblée de se départir de la

³²³ Platon, *Le Politique*, 263d – e.

³²⁴ Russell Bertrand, *op. cit.*

conception de l'animal et de sa différence avec l'homme proposée par la philosophie moderne, et de percevoir dans notre vie quotidienne même de multiples expressions d'une toute autre vision de l'animal [...] ³²⁵ ». L'anthropologue étudie le comportement des êtres humains afin de définir les processus ayant permis la formation des sociétés humaines. Or, le travail de l'anthropologue fait face à un risque : celui de l'anthropocentrisme (faire de l'espèce humaine le centre du monde), voire de l'ethnocentrisme (qui est une tendance plus générale à penser le groupe ethnique auquel on appartient comme un modèle de référence). Ces deux tendances sont étroitement liées. Les êtres humains se distinguent des autres animaux parce qu'ils imaginent qu'ils sont les individus les plus grands en ce monde ; mais ils se distinguent aussi les uns des autres en fonction de leurs caractéristiques physiques et culturelles. Les communautés occidentales estiment qu'elles incarnent le stade le plus évolué de l'humanité, et se représentent les sociétés les plus éloignées de leurs mœurs comme des sociétés « primitives ». Claude Lévi-Strauss caractérise cette « attitude la plus ancienne, et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elles tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, [qui] consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions ³²⁶ ». Ce qui est considéré comme barbare dans l'Antiquité ou sauvage par la civilisation occidentale fait référence à ce qui ne participe pas, respectivement, aux cultures grégoromane ou occidentale. Or, ces termes expriment étymologiquement des caractéristiques animales.

Or derrière ces épithètes se dissimule un même jugement : il est probable que le mot barbare se réfère étymologiquement à la confusion et à l'inarticulation du chant des oiseaux, opposés à la valeur significative du langage humain ; et sauvage, qui veut dire « de la forêt », évoque aussi un genre de vie animale, par opposition à la culture humaine. Dans les deux cas, on refuse d'admettre le fait même de la diversité culturelle ; on préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit ³²⁷.

Les êtres humains ayant développé une forme d'existence différente sont relégués au rang d'animaux. On ne leur reconnaît pas la dignité intrinsèque au groupe auquel on se réfère. Cette attitude est problématique, parce qu'elle repose sur des critères relatifs à un cadre de

³²⁵ Gaille Marie, « "Inquiétudes" animale et humaine face à la différence entre les vivants », Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, p. 767.

³²⁶ Lévi-Strauss Claude, *Race et histoire*, Paris, Editions Denoël, coll. « Folio essais », 1987, p.19.

³²⁷ *Ibid.*, p.20.

vie particulier. De ce fait, la valeur du groupe auquel on appartient ne peut être constatée de manière absolue. Claude Lévi-Strauss refuse de concevoir l'hominisation comme un processus fonctionnant étape par étape, de manière linéaire. Toutes les sociétés humaines n'évoluent pas en prenant le même chemin, mais plutôt en explorant des voies distinctes s'ouvrant à elles en fonction de leur situation. Cette exploration amène au développement d'un ensemble de caractéristiques qui peuvent être favorables ou défavorables aux hommes. Aussi, certains caractères considérés par une société humaine comme des avantages peuvent la mettre en danger si elle est placée dans un environnement différent de celui dont elle a l'habitude³²⁸. Ces réflexions sont valables pour les animaux non humains. Les caractéristiques cognitives estimées favorablement par l'espèce humaine – qui ne sont par ailleurs peut-être pas généralisables à l'ensemble de l'humanité – ne sont pas nécessairement celles qui permettent aux autres animaux d'avoir un avenir au sein du milieu où ils évoluent. Les critères par lesquels les hommes jugent l'existence des autres espèces sont arbitraires, les capacités cognitives des individus étant évaluées en fonction d'un référent humain. Les êtres humains ont tendance à valoriser certaines capacités qu'ils estiment les plus complexes, comme l'expression verbale qui s'appuie sur une capacité de représentation permettant la référence à des objets absents ou des éléments abstraits. Si ce système de communication est performant pour des êtres humains, il n'est pas certain qu'il soit adapté à l'environnement des autres animaux : la lecture gestuelle semble être une meilleure option pour les animaux non humains, parce qu'un danger peut survenir à tout moment au sein de leur environnement et que la lecture gestuelle permet une transmission d'information plus rapide. Par conséquent, la maîtrise de

³²⁸ *Ibid.*, p.38-39 : « L'humanité en progrès ne ressemble guère à un personnage gravissant un escalier, ajoutant par chacun de ses mouvements une marche nouvelle à toutes celles dont la conquête lui est acquise ; elle évoque plutôt le joueur dont la chance est répartie sur plusieurs dés et qui, chaque fois qu'il les jette, les voit s'éparpiller sur le tapis, amenant autant de comptes différents. Ce que l'on gagne sur un, on est toujours exposé à le perdre sur l'autre, et c'est seulement de temps à autre que l'histoire est cumulative, c'est-à-dire que les comptes s'additionnent pour former une combinaison favorable ». Par la suite, Lévi-Strauss montre que le critère retenu par une civilisation pour estimer le niveau de développement d'une autre tient aux caractéristiques qu'elle a elle-même développées. Ainsi, du point de vue occidental, c'est la quantité d'énergie disponible par habitant qui permet d'estimer le développement d'une société ; pour les Eskimos, ce serait l'aptitude à triompher de milieux géographiques hostiles ; pour les Australiens, l'harmonie des rapports entre groupe familial et groupe social... Lévi-Strauss invite à nous demander, lorsque nous pensons qu'une culture humaine est inerte ou stationnaire, « si cet immobilisme apparent ne résulte pas de l'ignorance où nous sommes de ses intérêts véritables, conscients ou inconscients, et si, ayant des critères différents des nôtres, cette culture n'est pas, à notre égard, victime de la même illusion. Autrement dit, nous nous apparaîtrions l'un à l'autre comme dépourvus d'intérêt, tout simplement parce que nous ne nous ressemblons pas ». *Ibid.*, p.45-46. On peut légitimement se poser cette question vis-à-vis des animaux non humains.

l'expression verbale n'est pas déterminante dans l'évaluation du développement cognitif d'un individu non humain.

Il est important de se délester de l'orgueil de l'espèce humaine qui se considère comme l'espèce la plus grande. Chaque espèce développe les facultés dont elle a besoin, et, de la même manière que les êtres humains sont spécialistes de l'expression verbale, certains animaux non humains tels que les grands singes sont bien meilleurs dans la compréhension des signaux gestuels. La vision anthropocentriste du monde est un frein à la juste compréhension de l'intelligence animale. Si Frank Cézilly soutient l'idée que les êtres humains se distinguent du reste du règne animal par leur plasticité – leurs conduites s'adaptant continuellement à leur environnement physique et social³²⁹ – il est pourtant évident que chaque espèce fait preuve d'une même capacité d'adaptabilité à son environnement. Chaque animal fait preuve de la flexibilité environnementale nécessaire à sa survie : il y a autant de formes d'intelligence qu'il y a d'espèces, parce que chaque espèce trouve son propre chemin face aux contraintes qui constituent son environnement. Il est absurde de demander à certains animaux de savoir réaliser des tâches qui ont un sens dans l'écologie humaine lorsqu'elle n'en a pas dans la leur. L'évolution cognitive est marquée par des pics de spécialisation définis par l'écologie de chaque espèce, que Frans de Waal nomme des « puits sans fond ».

Toutes les espèces s'adaptent à leur environnement avec flexibilité et développent des solutions aux problèmes qu'il pose. Chacune le fait à sa façon. Nous ferions donc mieux d'utiliser le pluriel pour évoquer leurs capacités, et de parler d'intelligences et de cognitions. Cela nous aiderait à ne plus juger les capacités cognitives à l'aide d'une échelle unique calquée sur la *scala naturae* d'Aristote, qui descend de Dieu, des anges et des humains, en haut, jusqu'aux mammifères, poissons, insectes et mollusques, en bas. Les comparaisons entre le haut et le bas de cette grande échelle ont constitué un passe-temps populaire pour la science cognitive, mais je ne crois pas qu'elles nous aient apporté une seule découverte importante. On s'est contenté d'étudier les animaux à l'aune de critères humains, en ignorant l'immense diversité des *Umwelten* des organismes. Il semble très injuste de se demander si un écureuil peut compter jusqu'à 10, puisque

³²⁹ Cézilly Frank, « La monogamie humaine est-elle "naturelle" ? », in Valérie Camos et al., *Homme et animal, la question des frontières*, Paris, Éditions Quæ, coll. « Update Sciences & Technologies », 2009, pp. 21-29. Voir aussi p. 29 : « Au bout du compte, la caractéristique essentielle du psychisme humain pourrait bien tenir à la formidable plasticité de notre système nerveux, qui, loin de figer nos conduites, permettrait plutôt un ajustement continu à l'environnement physique et social. De ce point de vue, l'espèce humaine ne serait pas plus disposée biologiquement à être monogame, polygyne ou polyandre mais aurait la capacité de s'accommoder de chacun de ces régimes d'appariement en fonction des contraintes économiques du moment. C'est peut-être même là une des raisons de la formidable expansion écologique de l'espèce humaine au cours de son histoire évolutive et peut-être une piste d'intérêt à explorer en matière de démarcation entre l'homme et l'animal ».

compter n'a pas vraiment d'intérêt dans sa vie. Pendant l'automne, le cassenoix d'Amérique cache plus de 20 000 pignons de pin dans des centaines d'endroits différents, répartis dans des zones très étendues. Il arrive à en retrouver la majorité en hiver et au printemps.

Dans cette tâche, nous n'avons aucune chance face aux écureuils et aux cassenoix – il m'arrive même d'oublier où j'ai garé ma voiture. Mais ce n'est pas pertinent, car notre espèce n'a pas besoin de ce type de mémoire pour survivre, à l'inverse des animaux qui doivent endurer le froid de l'hiver en forêt. [...] Il existe dans la nature de nombreuses adaptations cognitives merveilleuses que nous ne possédons pas, ou dont nous n'avons pas besoin. C'est pourquoi tout classement unidimensionnel des cognitions n'a aucun sens. L'évolution cognitive est marquée par de nombreux pics de spécialisation. Le point crucial est l'écologie de chaque espèce³³⁰.

Si l'anthropocentrisme – le fait de faire de l'homme le centre du monde – entraîne des conséquences négatives dans la recherche, l'anthropomorphisme – la tendance à attribuer aux animaux des réactions humaines – peut quant à lui faciliter la compréhension des comportements animaux, à condition d'en faire un bon usage. Lorsqu'on étudie la répartition des rôles au sein d'une ruche, on parle volontiers d'un travail chez les abeilles. Cette comparaison entre l'activité des abeilles et celle des êtres humains pose un certain nombre de problèmes : on ne sait pas si l'action mise en œuvre par ces êtres est de même nature que celle que l'être humain réalise lorsqu'il travaille. Mais on y voit aussi des ressemblances. Frans de Waal estime qu'il ne faut pas rejeter l'anthropomorphisme, celui-ci lui paraissant inévitable : comment en effet décrire des actions réalisées par les animaux autrement que par les mots qui décrivent des actions de même type chez l'homme ? Pour faire comprendre la situation décrite, nous avons besoin de référents, et ces référents sont nécessairement tirés du mode d'expression humain, lui-même constitué à partir d'un rapport humain à l'environnement. Frans de Waal rejette ce qu'il nomme l'anthropodéni, « le rejet *a priori* de traits proches des humains chez d'autres animaux ou proches des animaux chez nous³³¹ ». Plus une espèce est proche de nous, plus l'anthropomorphisme nous aidera à la comprendre et plus l'anthropodéni sera dangereux. Si l'espèce étudiée est éloignée de nous, il faut au contraire faire attention à l'anthropomorphisme, parce qu'on risque de suggérer des similitudes contestables pour des phénomènes apparus indépendamment, c'est-à-dire de donner un sens équivalent à des capacités qui ne répondent pas forcément à des fonctions similaires. Tenter d'éviter le rapprochement entre des comportements similaires chez les grands singes et les hommes, c'est risquer d'obscurcir le sens du comportement – par exemple

³³⁰ De Waal Frans, *Sommes-nous trop « bêtes » pour comprendre l'intelligence des animaux ?*, trad. L. et P. Chemla, Paris, Éditions Les Liens qui Libèrent, 2016, p. 23-24.

³³¹ *Ibid.*, p. 40.

en appelant le baiser d'un grand singe un « contact bouche à bouche ». Les grands singes et les êtres humains n'ont pas eu assez de temps pour produire indépendamment des comportements d'une ressemblance frappante ; on doit donc reconnaître les connexions évolutives évidentes entre les espèces de grands singes et l'être humain, ce qui passe par un usage approprié des termes employés pour décrire nos différents comportements. Si on utilise l'anthropomorphisme critique comme un moyen et non comme une fin, il peut être un outil intéressant. On en trouve un usage éclairant chez Darwin, comme le montre Patrick Tort : les observations qu'il a développées à propos de l'intelligence des animaux inférieurs ou du sentiment du beau chez les oiseaux s'appuie sur la logique de l'antécédent nécessaire. Les conduites retenues par la sélection naturelle peuvent être considérées comme des *primordia* de manifestations plus puissantes chez une espèce possédant un haut degré de complexité. En plus du sentiment de la beauté chez les oiseaux,

primordium d'une appréciation élargie et affinée de la valeur esthétique [il y a] des *primordia* animaux du langage, de l'art, de la technique, de la socialité, des sentiments moraux, de l'apprentissage, tous termes anthropomorphiques car désignant dans une langue *humaine* des réalités *humaines*, et qui devront, certes, désigner une activité *humaine* pour échapper à l'approximation et revêtir leur signification propre et légitime. Mais ces antécédents – fussent-ils limités à une ébauche commençante – sont indispensables à l'avènement évolutif de ce que, précisément, ils conditionnent et préparent. Tel est le bon usage de l'anthropomorphisme, dont joue Darwin pour nous apprendre en même temps que l'histoire évolutive du vivant, en droit comme en fait, ne saurait s'écrire que du point de vue du plus « évolué », seul capable, en se retournant vers la lignée ancestrale, d'être juge des tendances évolutives³³².

L'INTERPRÉTATION DES COMPORTEMENTS ANIMAUX ET LA DÉTERMINATION D'UN PROTOCOLE EXPÉRIMENTAL ADAPTÉ

Cependant, il faut toujours avoir en tête l'idée que les animaux ne sont pas des modèles non humains du comportement humain. Du regard anthropocentrique porté sur l'animal découle d'autres difficultés, dont le risque de mal interpréter les comportements animaux et de définir des protocoles expérimentaux adaptés aux capacités cognitives humaines plutôt qu'à celles des animaux observés. Pour tester les fonctions cognitives d'une espèce dans les meilleures conditions possibles, il faut d'abord apprendre à la connaître de manière à élaborer des protocoles cohérents vis-à-vis de cette espèce. Sans ce travail

³³² Tort Patrick, « L'anthropologie inattendue de Charles Darwin », in Darwin Charles, *La Filiation de l'Homme et la sélection liée au sexe*, trad. coordonnée par M. Prum, Paris, Éditions Honoré Champion, coll. « Champion Classiques », 2013, p. 86-87.

préliminaire, les résultats auxquels on parvient sont biaisés. Il est donc important d'essayer de comprendre ce qui a du sens dans l'environnement de l'animal et l'individualité qui est sienne, et, en particulier, la manière dont il interagit avec son environnement, pour imaginer des tests qui correspondent à son tempérament, à ses centres d'intérêts, à son anatomie, à ses capacités sensorielles. Cela demande une grande capacité de décentrement puisqu'il faut se détacher de son propre rapport au monde si l'on veut espérer comprendre celui de l'animal. Pour autant, développer une approche purement compassionnelle envers l'animal possède ses limites. Parce qu'elle est rapport d'un sujet à ce qu'exprime un autre sujet, elle dépend de la sensibilité de chacun, des expériences que l'on a faites et auxquelles on se réfère lorsqu'on perçoit ce qu'un autre individu essaie de nous faire partager. Elle est personnelle, et en cela trop variable pour constituer à elle seule un outil suffisant si l'on souhaite comprendre le rapport au monde des autres espèces.

La compassion n'a pas toujours bonne presse en éthique animale, précisément du fait de son impuissance : elle est d'abord insuffisante à la fondation rationnelle d'un droit, elle manque à l'universalité d'une réflexion concertée, elle est toujours rivée à la dimension subjective et immédiate d'un spectacle traumatisant, et il suffit de n'en être pas le spectateur pour la refouler ou la tempérer. L'expérience de la pitié, de la sympathie, ou de tout autre nom qu'on lui donne, ne suffit jamais à rendre notre attitude envers les animaux « morale » ou juste. Au mieux les émotions morales qui nous permettent de former avec l'animal une communauté de joie et de souffrance sont des « intuitions » que la raison peut ensuite examiner ; au pire, elles nous renvoient à une « schizophrénie morale » qui occulte la souffrance animale, la déréalise, la délocalise : « cela ne nous regarde pas ! »³³³.

L'idée de compassion apporte ceci d'intéressant : elle permet à un individu doté d'un certain niveau de sensibilité à autrui de s'ouvrir à lui, de comprendre ce qui le constitue en tant qu'individu et non en tant que nombre dans la masse. Elle permet de passer d'un point de vue générique à un point de vue personnel en se rendant sensible à l'identité d'un être, à son caractère. Cela présente deux intérêts pour la recherche scientifique : d'une part, la connaissance du caractère d'un individu permet de comprendre ses motivations à agir et d'adapter un protocole expérimental de façon à ce qu'il y participe activement (si la tâche n'intéresse pas un animal, ses résultats seront médiocres) ; d'autre part, cela donne des critères pour l'analyse des résultats obtenus (si les résultats de l'animal sont médiocres, cela ne signifie pas nécessairement qu'il présente de piètres facultés cognitives). Si la recherche

³³³ Renault Olivier, « Un bon usage de la compassion », Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, p. 771-772.

scientifique se veut la plus objective possible, elle s'appuie malgré tout sur des protocoles impliquant des individus, et non pas des objets inanimés. En ce sens, un rapport désincarné avec les animaux présents dans des protocoles expérimentaux n'est pas désirable, parce que chaque animal possède son identité et que celle-ci exerce une influence sur les résultats que l'on obtient.

Par ailleurs, il est nécessaire de connaître l'histoire naturelle et les caractéristiques d'un animal avant d'évaluer son intelligence, de telle manière qu'on ne le teste pas sur les capacités que les êtres humains maîtrisent, mais sur ses aptitudes spécifiques³³⁴. Les limites spécifiques d'un comportement sont difficiles à poser, parce qu'il est impossible de prouver l'inexistence d'une faculté chez une espèce. Ainsi, il est essentiel, lorsqu'on ne parvient pas à déceler une capacité chez une espèce, de se demander si le cadre expérimental proposé est adapté à l'espèce testée. C'est cette idée qu'Heisenberg exprime lorsqu'il dit que « Ce que nous observons, ce n'est pas la Nature en soi, mais la nature exposée à notre méthode d'investigation³³⁵ ». La manière dont on décide de traiter un problème est essentielle, c'est elle qui donne le cadre d'interprétation des résultats auxquels on parvient. Dans l'article « *Humans Have Evolved Specialized Skills of Social Cognition : The Cultural Intelligence Hypothesis*³³⁶ », des chercheurs soutiennent l'hypothèse selon laquelle les êtres humains posséderaient des capacités cognitives que leurs plus proches parents ne possèdent pas, acquises par le biais d'une intelligence culturelle qui leur permettrait de développer des capacités socio-cognitives spécifiques. Ces capacités dépendent des échanges de connaissance au sein du groupe social formé par les individus humains. Pour soutenir leur hypothèse, les chercheurs ont proposé des tests cognitifs à des chimpanzés et des orangs-outans ainsi qu'à des enfants âgés de deux ans et demi, et concluent leur article ainsi : les êtres humains n'ont pas une intelligence généraliste, mais possèdent une intelligence culturelle. Les chimpanzés et les enfants ont des facultés similaires lorsqu'il s'agit de traiter le monde physique ; mais les enfants possèdent des facultés cognitives plus sophistiquées lorsqu'il s'agit du monde social. Discutant les conditions dans lesquelles ils sont parvenus à de

³³⁴ Wasserman Edward, « Comparative Cognition : Beginning the Second Century of the Study of Animal Intelligence », *Psychological Bulletin*, vol. 113, 1993, pp. 211-228.

³³⁵ Cité par De Waal Frans, *op. cit.*, p. 27.

³³⁶ Herrmann Esther, Call Joseph, Hernandez-Lloreda Maria Victoria, Hare Brian, Tomasello Michael, « Humans Have Evolved Specialized Skills of Social Cognition : The Cultural Intelligence Hypothesis », *Science*, vol. 317, 2007, pp. 1360-1366.

telles conclusions, les chercheurs reconnaissent que le fait que les tests soient conçus et administrés par des êtres humains est sans doute problématique, mais estiment qu'il n'y a pas de preuve que des interactions avec des congénères aient un effet significatif sur les performances des chimpanzés et des orangs-outans. De plus, les chercheurs sont conscients que les tâches sociales auxquelles les individus ont été confrontés peuvent être considérées comme étant inappropriées, mais ils légitiment leur choix en expliquant qu'ils se sont concentrés sur l'idée de l'hypothèse de l'intelligence culturelle – l'idée que les fonctions cognitives des êtres humains naîtraient de leurs échanges avec leurs congénères – ce qui rendait nécessaire de tester les capacités socio-cognitives qui jouent un rôle dans la culture des enfants humains pour ensuite estimer à quel degré les espèces qui sont nos plus proches parents possèdent ces capacités. En somme, ces recherches prouveraient que les enfants distancient les grands singes lorsqu'on considère leurs capacités sociales respectives.

Or, la méthode d'investigation proposée par ces chercheurs est problématique : la résolution des problèmes posés passe par l'interaction nécessaire avec un scientifique, donc un être humain. Ce rapport a probablement limité les réponses positives aux expériences, parce que les grands singes ne font pas face à un membre de leur propre espèce, alors que c'est le cas des enfants, ce qui les encourage et avantage. Ainsi, en plaçant les enfants dans les mêmes conditions expérimentales que les grands singes, il n'est pas certain que les chercheurs parviennent aux mêmes résultats. Dans le cadre des recherches sur les comportements sociaux, tester les grands singes dans les mêmes conditions que les enfants est absurde. On doit tester les rapports des grands singes entre eux pour que cela soit porteur de sens, et non entre un animal et un être humain. Cela est d'autant plus important que les chimpanzés s'attardent bien plus sur les informations que leurs congénères leur transmettent par le biais de leur visage que sur celles portées par les êtres humains. Les chimpanzés observent les faces des autres chimpanzés plus longtemps que celles des êtres humains, ce qui suggère qu'ils extraient plus d'informations de la part d'un congénère. Les primates vivent dans des communautés sociales où il leur est nécessaire de posséder des capacités cognitives sociales variées : aussi, leur sensibilité aux repères sociaux conspécifiques est sans doute plus importante que la compréhension des informations transmises par les autres espèces. Les êtres humains sont quant à eux sensibles à la fois aux informations transmises par leurs congénères et par d'autres espèces. Si les êtres humains sont capables de saisir des

informations qui dépassent le cadre de la communication spécifique, les chimpanzés sont meilleurs lorsqu'il s'agit de transmettre les informations qu'ils possèdent³³⁷. Finalement, si l'on applique arbitrairement un protocole expérimental adapté au contexte des échanges sociaux humains à des espèces animales non humaines, on étudie l'expression d'une même capacité à travers des fonctions différentes : la communication intraspécifique pour l'homme, la communication interspécifique pour le chimpanzé. Dans un cadre expérimental comparatif, où l'on étudie en parallèle les capacités de plusieurs espèces, il faut prêter une attention soutenue à l'adaptation du protocole à l'espèce ; sans cela, les résultats obtenus seront nécessairement biaisés.

Il existe une autre limitation, méthodologique, inhérente à l'approche déterministe, dont les protocoles expérimentaux posent problème. Cette approche propose une étude comparative de la cognition humaine et de celle des chimpanzés, et porte sur des individus qui ne représentent pas les populations étudiées. Les êtres humains choisis pour ces recherches sont des occidentaux de la classe moyenne, blancs, et les chimpanzés sont des individus en captivité. L'approche déterministe soutient que les capacités cognitives des individus se développent indépendamment du cadre environnemental qu'ils expérimentent ; aussi, chaque individu développe les capacités cognitives spécifiques à son espèce à part entière, malgré des conditions environnementales différentes. On imagine alors que les études portant sur des animaux captifs permettent de saisir les capacités cognitives de l'espèce dans sa totalité. On ne prend pas en compte les différences individuelles au sein d'une espèce, ou encore les données démontrant l'impact négatif de la captivité sur le développement des capacités cognitives, prouvant l'importance des conditions environnementales et sociales sur le développement des êtres humains et des chimpanzés, et les variations que cela entraîne dans leurs capacités cognitives, en fonction de leurs conditions de vie. Les chimpanzés qui vivent en captivité expérimentent un monde socialement et environnementalement pauvre, lorsque des chimpanzés étudiés dans leur milieu naturel montrent des interactions variées avec les objets et les individus, congénères et humains, qui les entourent. Cet enrichissement social et physique augmente les performances des primates lorsqu'on les teste sur des résolutions de problème et des tâches qui demandent un certain

³³⁷ Hattori Yuko, Kano Fumihiro, Tomonaga Masaki, « Differential sensitivity to conspecific and allospecific cues in chimpanzees and humans : A comparative eye-tracking study », *Biology Letters*, vol. 6, 2010, pp. 610-613.

apprentissage social. Les individus vivant dans un environnement social riche réussissent par exemple mieux le test du miroir que ceux vivant isolés³³⁸. En plus de cela, le fait même d'essayer de comparer les compétences des êtres humains à celles des grands singes est une entreprise biaisée, si l'on suit la méthode déterministe : on compare des êtres humains vivant librement à des chimpanzés captifs vivant dans des groupes où les interactions sociales sont limitées ; les êtres humains sont testés par des congénères mais pas les chimpanzés qui sont eux aussi testés par des humains ; ces derniers sont testés dans la même pièce que leur expérimentateur lorsque les chimpanzés sont séparés de celui-ci par des barrières physiques ; les enfants testés sont à proximité d'un parent alors que les enfants chimpanzés sont séparés de leur mère biologique ; et enfin, les êtres humains sont testés sur des tâches humaines avec des matériaux humains lorsque les chimpanzés sont testés sur des expériences elles aussi adaptées aux activités humaines et non celles qui sont propres à leur cadre de vie. Ainsi, les recherches effectuées sont totalement asymétriques, et défavorisent les chimpanzés. Les résultats de telles recherches, guidées par l'approche déterministe, peuvent, à la vue des problèmes méthodologiques qu'elles posent, être mis de côté si l'on cherche à atteindre un point de vue objectif concernant les capacités cognitives des animaux non humains et humains. Pour dépasser ces différents problèmes méthodologiques, Christophe Boesch estime qu'il faut prendre en compte les différences interindividuelles dans le développement des capacités cognitives propres à une espèce, et le rôle que jouent les conditions de vie des individus dans ce développement ; il faut par ailleurs décider de procédures expérimentales qui sont adaptées à ces populations. C'est seulement grâce à ces changements qu'une compréhension objective des capacités cognitives de chaque espèce émergera³³⁹.

³³⁸ Boesch Christophe, « What Makes Us Human (*Homo sapiens*) ? The Challenge of Cognitive Cross-Species Comparison », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 121, 2007, p. 233 : « A careful analysis of the evidence suggested that early experience of the individual explains these results, with individuals living in isolation failing the tests, whereas those having a richer social environment succeeding ».

³³⁹ *Ibid.*, p. 236 : « Comparing individuals that have faced different ecological imprints will almost per definition lead to significant differences that, however, do not reflect species differences. [...] Comparing cognitive abilities of different species under an evolutionary approach will allow realizing (a) that cognitive abilities might not be totally similar in all members of one species, (b) that cognitive abilities are affected by the living conditions, and (c) that researchers need to think in terms of variance in cognitive abilities. Favoring comparisons between individuals of different species that faced similar ecological imprinting experiences under similar sets of natural selection pressures will permit more meaningful comparisons. The variance of cognitive abilities is expected to be larger in humans, as they live in more diverse environmental conditions than any other primates, and this might well be a specificity of the human species. Until this is done, many of the conclusions of species differences in cognitive domains are artifacts based on unequal comparisons and do not reflect true species differences ».

L'idée que soutient Christophe Boesch est importante : en effet, il existe des différences entre les individus d'une même espèce, ayant évolués dans un environnement identique. Les animaux ne sont pas une masse indistincte, des exemplaires d'un modèle que représente l'espèce. Ils sont bien plutôt des individus, des sujets, et sont acteurs de leur monde. Il est donc important de changer le regard que l'on porte sur les animaux pour les considérer, non plus comme des choses interchangeables, mais comme des sujets avec des caractères différents et des motivations propres. Si l'on ne peut pas attendre les mêmes réactions d'un chimpanzé et d'un enfant dans une situation donnée, on ne peut pas non plus s'attendre à ce que n'importe quel chimpanzé réagisse de la même manière qu'un autre face à une tâche. Des facteurs comme le caractère, l'expérience de l'individu ou les relations hiérarchiques au sein du groupe dans lequel il évolue sont une partie déterminante de la réaction d'un animal.

L'IDÉAL DE L'OBSERVATEUR IMPARTIAL

Enfin, un troisième biais au sein de l'observation et l'expérimentation animale réside dans l'idéal de l'observateur impartial. Il est difficile d'atteindre cet idéal d'impartialité dans la recherche portant sur les capacités cognitives animales, d'autant plus qu'il n'est pas toujours atteint dans le cadre des recherches portant sur le développement cognitif des enfants. Le point de vue d'un chercheur guide la manière dont il considère son objet de recherche : un chercheur construit un regard sur le vivant, et ce regard détermine les conditions des protocoles expérimentaux qu'il réalise. Si l'on estime que certaines espèces possèdent des capacités cognitives qu'il serait intéressant d'étudier ou de préciser, et si l'on est prêt à considérer le fait qu'elles soient plus complexes que celles des êtres humains ou tout simplement exclusives à ces espèces, on étudiera des aspects comportementaux animaux auxquels on n'aura peut-être pas porté d'attention jusqu'alors ou on proposera des cadres expérimentaux qui s'appuient sur une meilleure connaissance des motivations et des caractères des animaux observés. On essaiera en somme de comprendre le groupe d'individus auquel on fait face pour proposer les conditions d'expérimentation les plus adaptées à leur manière d'exister au sein de leur environnement, les plus adaptées à leur rapport au monde. *A contrario*, si l'on est guidé par l'idée que l'être humain est l'espèce la plus complexe, il est probable que l'expérimentation soit biaisée, comme elle l'a été dans les recherches citées ci-dessus. Que l'on soit guidé par cette thèse ou par la satisfaction de voir un animal réaliser une

tâche qu'on lui croyait inaccessible, on peut biaiser l'expérimentation : l'expérimentateur est un être pensant, sentant, et il est difficile de conserver un idéal de neutralité à chaque moment de l'expérimentation. Le guidage Pygmalion, qui, selon Gardner, pousse l'expérimentateur à faire preuve de partialité envers les humains, en est une démonstration³⁴⁰. Cette attitude guide parfois malgré eux les expérimentateurs à mener les individus testés vers la bonne solution, particulièrement dans le cadre de test réalisés en face-à-face. Un chercheur qui a de hautes attentes face à l'individu qu'il teste peut fournir malgré lui des indications qui vont réaliser ses attentes. Cette attitude motive les enfants, dont les résultats peuvent alors s'améliorer significativement. De plus, les enfants sont parfois traités d'une manière maternante lors des expérimentations, les chercheurs les admirant et les stimulant pendant l'expérience. Ce biais vicie les comparaisons entre grands singes et enfants, puisqu'en influençant le comportement de l'animal, l'observateur est guidé par des prédictions auto-réalisatrices.

Selon Rosenthal, outre les projections de sa propre expérience que l'observateur peut faire sur l'animal qu'il observe, les attentes de l'observateur peuvent influencer de différentes manières le comportement des individus observés, notamment au travers de la relation homme-animal juste avant et après l'expérience. C'est typiquement ce qui peut se passer quand l'expérimentateur, sachant avoir affaire à une souche de rats médiocre pour les apprentissages de labyrinthe, ne va pas être particulièrement attentionné pour placer l'animal dans le dispositif expérimental (il va donc le stresser davantage et limiter son apprentissage). C'est également le cas lorsque, satisfait du « travail » de son rat, il lui donne une caresse avant de le remettre dans sa cage, lui donnant une « récompense » venant s'ajouter à celle attribuée à la suite de l'apprentissage (et donc favorisant les apprentissages ultérieurs). Dans tous les cas, cet idéal de scientificité était synonyme d'indépendance de l'observateur et de la situation, et de généralisation des résultats à des catégories comme l'espèce. Deux pôles dont tout ce qui pouvait les affecter se trouvait étiqueté comme un biais générateur de perte de crédibilité ou de validité³⁴¹.

Un expérimentateur impartial représente un idéal vers lequel il semble légitime de tendre, mais qui est inatteignable. En effet, l'étude du comportement « n'est jamais objective au sens où l'entendaient initialement les approches réalistes du béhaviorisme et de l'objectivisme, en ce qu'elle implique toujours un certain regard sur l'animal, et un regard qui

³⁴⁰ Gardner Allen, Scheel Matthew, Shaw Heidi, « Pygmalion in the Laboratory », *American Journal of Psychology*, vol. 124, 2011, pp. 455-461.

³⁴¹ Calatayud François, « Du comportement "fait de nature" au discours de l'éthologiste. Réflexions sur la place de la subjectivité en éthologie », in Florence Burgat (dir.), *Penser le comportement animal*, Versailles, Éditions Quæ, coll. « Natures sociales », 2010, p. 325-326.

a des conséquences lourdes sur ce que ce dernier peut montrer en retour³⁴² ». L'hypothèse que l'on pose lorsqu'on commence une expérience pose un cadre de réflexion duquel il est difficile de se défaire lorsqu'on cherche à interpréter les résultats auxquels on parvient. De plus, l'étude de la cognition animale ne pourra jamais atteindre un idéal du fait de son objet : elle porte sur un sujet, l'animal, qui réagit à son environnement, auquel le chercheur participe toujours. Lorsqu'un éthologue observe un animal, il ne peut pas ne pas le perturber puisqu'il vient prendre place dans son environnement. Un expérimentateur n'est pas un observateur désincarné qui observe du point de vue de nulle part, comme l'écrit Lestel ; et si l'on cherchait réellement à poursuivre cet idéal, on transformerait en une difficulté méthodologique ce qui est en fait un « problème conceptuel fondamental, celui des proximités qui doivent s'établir entre un homme et un animal pour qu'une connaissance de l'un sur l'autre soit possible. La question intéressante n'est donc pas de ne pas perturber l'animal (ce qui est impossible, soyons clair sur ce point) mais de comprendre pourquoi l'animal est si aisément perturbé par l'homme³⁴³ ». Chercher à avoir un point de vue objectif sur l'animal, c'est nier la subjectivité de l'animal ; le point de vue particulier du chercheur dont l'observation n'est jamais totalement neutre mais constituée à partir d'une certaine représentation de l'existence animale et d'un ensemble d'attentes qui motivent l'observation ; et enfin le rapport, le lien qui se constitue entre l'animal observé et l'observateur, nourri par la curiosité inhérente au regard que l'un porte sur l'autre. Les animaux ne sont pas indifférents au regard de l'observateur, ils ont conscience de ce regard. La recherche d'un idéal dans l'étude du comportement animal empêche de penser une partie de ce qui constitue l'existence animale : la manière dont un individu perçoit un autre auquel il n'est pas habitué et qui ne lui ressemble pas, la manière dont il réagit à cet autre.

Cependant, la pratique de l'habituation est un exercice lent, pénible – souvent voué à l'échec, tous les primatologues en conviennent. Pour la bonne raison que l'on suppose a priori que les babouins seront indifférents à l'indifférence. C'est ce qu'a remarqué Smuts : plus elle ignorait leur regard, moins les babouins semblaient satisfaits. Probablement la percevaient-ils, elle qui tentait de se rendre invisible et faisait semblant de ne pas être là, comme un être en dehors de toute catégorie. La méthode de l'habituation consiste, en somme, à se demander si les babouins sont des êtres sociaux sans penser que les babouins se posent la même question à propos de leurs observateurs,

³⁴² Calatayud François, *op. cit.*, p. 336.

³⁴³ Entretien avec Dominique Lestel, *op. cit.*, p. 810.

et doivent en conclure par la négative, au vu de leur attitude. La question de qui est sujet se trouvait ainsi renversée, renvoyée à l'humain³⁴⁴.

Un chercheur étudiant l'intelligence animale et les capacités cognitives des espèces non humaines doit être averti des différents biais et des limites techniques qui sont inhérents à un tel domaine de recherche ; le lecteur averti saura faire attention à ces divers points lorsqu'il s'attarde sur des articles scientifiques, pour estimer la justesse des thèses soutenues. L'un des biais concernant l'étude de la cognition animale tient au choix des espèces sur lesquelles la recherche porte : si les données concernant les grands singes, les dauphins et les éléphants se multiplient, et que l'on étudie de plus en plus les comportements des loups et des chiens, des corvidés, des rats, d'autres espèces tardent à faire l'objet d'observations approfondies, ce qui invisibilise une partie du règne animal. Ce choix n'est pas anodin et reflète le rapport que les êtres humains entretiennent avec le monde animal. En effet, les espèces les plus étudiées sont celles qui sont les plus appréciées, à la fois parce qu'elles sont proches de l'espèce humaine et parce que cette dernière les reconnaît comme des animaux possédant des capacités cognitives supérieures. Aujourd'hui, il est facile de reconnaître l'importance de la protection des grands singes et des dauphins des sévices humains ; mais les animaux d'élevage ne sont pas pris en considération lorsqu'on en vient aux questions des traitements qu'on leur fait subir, leur existence étant considérée comme de rang plus bas puisqu'elle consiste à satisfaire les besoins d'autres individus. Le choix des espèces observées trahit cette difficulté inhérente à l'éthologie : ce sont les espèces qui sont déjà valorisées aux yeux des êtres humains qui ont le plus de chance de faire l'objet d'observations approfondies, et en cela, qui ont le plus de chance de voir leur statut au sein de nos sociétés changer. Ces espèces devraient pourtant amener les chercheurs à diversifier leurs sujets de recherche puisqu'elles prouvent que nous avons été aveugle à une grande partie de ce qui constitue l'existence animale, parce que nous n'étions pas prêts à l'observer dans son intégralité, guidés par cette idée que l'espèce humaine est constituée d'un ensemble de caractéristiques dont les animaux non humains sont privés. Le regard de l'éthologue est partiel puisqu'il porte préférentiellement sur un petit ensemble d'espèces à propos desquelles on possède aujourd'hui un grand ensemble de connaissances qui nous permettent de mieux les appréhender ; mais il reste encore beaucoup à découvrir de l'ensemble des animaux non

³⁴⁴ Despret Vinciane, « Rencontrer un animal avec Donna Haraway », Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, p. 750-751.

humains, et il est certain que l'étude approfondie des caractéristiques des espèces qui constituent nos ressources constituerait un moyen de défaire la représentation négative que l'on a des animaux au sein de nos sociétés. On perçoit la raison pour laquelle ces recherches pourraient ne pas avoir eu lieu : étudier les capacités des espèces que l'on exploite, c'est risquer de mettre en lumière une existence extrêmement riche, dont on voit mal comment on pourrait légitimer la souffrance. Cela pourrait amener à reconsidérer les traitements que ces espèces subissent, et donc à changer nos comportements, notamment alimentaires.

En plus de cette préférence quant à son objet de recherche, l'éthologie peut être biaisée par un regard anthropocentrique, par le guidage Pygmalion ou par une approche déterministe, autant de points critiques dans la recherche sur lesquels il est important de porter son attention. Pour les contrecarrer, il est important de faire un usage critique de différents outils, comme l'anthropomorphisme, permettant de décrire les comportements des animaux d'une manière plus aisée à entendre. Il faut par ailleurs prendre en compte l'écologie de l'espèce, son environnement mais aussi les traits comportementaux qui lui sont propres, sans faire l'impasse sur le fait que les membres d'une espèce donnée ne sont pas des copies conformes du modèle que représente la définition de l'espèce ; qu'étant des sujets, ils ont un caractère, une expérience du monde, et des attentes différentes. Ainsi, l'étude d'une capacité doit être pertinente pour l'espèce étudiée – elle doit avoir du sens dans son environnement – et le protocole utilisé doit être le plus adapté possible à l'espèce, que cela concerne les moyens accessibles pour résoudre le problème qui lui est posé ou les motivations qui l'amèneront à essayer de résoudre ce problème. Enfin, il faut garder à l'esprit l'idée que ce n'est pas parce qu'une capacité ne s'exprime pas chez un animal qu'elle n'existe pas. L'approche méthodologique peut ne pas permettre à cette capacité de s'exprimer ; et une capacité que l'on considère comme proprement humaine peut prendre place dans l'existence de certaines espèces sous une forme moins complexe que chez l'être humain. L'espèce humaine n'a pas suivi une voie évolutive totalement distincte de celle des autres animaux, et il est absurde de considérer que les caractères que l'on pense constitutifs de notre humanité apparaissent spontanément chez l'espèce humaine ; ils ont certainement des antécédents chez d'autres espèces.

RECONSIDÉRER L'EXISTENCE DES ANIMAUX NON HUMAINS

Pour repenser l'existence animale, il faut donc prendre ses distances avec la thèse qui consiste à priver les animaux des caractères qui constituent le propre de l'homme, thèse qui consiste à faire de l'espèce humaine l'espèce exceptionnelle à l'intérieur du vivant. L'alternative selon laquelle on élèverait les animaux non humains vers l'humain en leur accordant la participation aux capacités qui constituent le propre de l'homme n'est pas meilleure : on persiste à conserver un échelonnement des êtres, à donner de la valeur aux existences animales dépendamment de leur proximité avec celle de l'espèce humaine, plutôt que de chercher à saisir l'existence animale pour ce qu'elle est. On passe alors à côté des questions essentielles qui, si elles étaient posées, permettraient de comprendre la manière dont les animaux constituent leur rapport au monde. Construire une nouvelle représentation de l'existence animale passe par cette phase de questionnement : qu'est-ce qui a du sens pour l'individu animal ? Qu'est-ce qui le motive à agir ? Qu'est-ce qui lui importe ? Comment se forge sa personnalité ?

Qui sont les animaux ? Nous voici engagés à les requalifier ontologiquement, dans leur être propre : ont-ils un monde propre, c'est-à-dire des objets qui font sens pour eux et qu'ils constituent tels au gré de leurs expériences ? Y a-t-il des choses qui comptent pour eux, en dehors de tout « projet de vie » ? Les différences qui séparent les espèces animales les unes des autres, et qui séparent les animaux des êtres humains ne sont-elles pas à envisager que sur le mode de la privation : privation de langage, de raison, de conscience, d'âme, de culture, d'histoire ? Les animaux ne peuvent-ils être regardés autrement que comme des êtres déficients au regard d'une norme constamment humano-centrée ? Mais une autre impasse consisterait à élever les animaux à un rang « presque » humain en les évaluant, fût-ce « à la hausse », à l'aune de leurs « performances » comparées à celles d'un humain adulte en possession de tous ses moyens. Ainsi fait-on parler des singes, ainsi leur fait-on manipuler des symboles sur des ordinateurs, solidement rivés à un fauteuil... Ne reconduit-on pas alors le travers que l'on pensait mettre à mal ? Car les animaux demeurent dans ce cadre évaluatif des esquisses, des brouillons de l'homme, donc toujours finalement des êtres par défaut, auxquels il manque l'essentiel³⁴⁵.

³⁴⁵ Burgat Florence, « À quoi la question “qui sont les animaux ?” engage-t-elle ? », in Birnbaum J. (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, p. 147-148. Voir aussi Burgat Florence, « Phénoménologie et différence anthropozoologique », Paris, Éditions PUF, *Revue de métaphysique et de morale*, n°101, 2019, p. 5-6 : « Face à ce dualisme anthropocentrique, ce que l'on pourrait appeler un continuisme naïf ne saurait constituer une réponse pertinente. Car en demeurant, comme par tropisme, tributaire de façon non critique du référent humain pour penser les animaux, ce continuisme se borne à les doter, peu ou prou, des mêmes capacités que ce dernier mais de manière infiniment moins accomplie. C'est ainsi que, succédant à une définition strictement privative, sont nées des notions telles que la proto-culture, le proto-langage, etc., faisant des animaux, selon un propos qui se veut charitable, nos “frères inférieurs” dont l'intelligence avoisinerait celle

La reconsidération des formes d'existence animales, la construction d'un espace qui prend en compte ce qu'ils sont, qui ne cherche pas à les dévaloriser, dépend de la participation de certaines espèces à des attributs qui fondent les droits fondamentaux des hommes. Florence Burgat estime que cela participe à une forme d'anthropocentrisme, où c'est « la proximité des grands singes avec l'humain qui leur conférerait une valeur morale à laquelle le reste du genre animal ne pourrait prétendre³⁴⁶ ». Reconnaître la continuité biologique entre l'espèce humaine et le reste du règne animal importe, mais complique la possibilité de donner un statut moral aux animaux non humains, parce que ce statut nécessite une coupure, une rupture : on passe du cadre biologique à un cadre juridique, moral. La parenté phylogénétique que l'on attribue aux grands singes et à l'homme implique finalement que, de proche en proche, on considère chaque espèce comme participant à ce statut moral que l'on cherche à accorder aux grands singes. « S'il n'existe pas de fossé ontologique entre l'homme et les autres animaux, il n'existe pas non plus de raison de distinguer un être moral en vertu de son espèce³⁴⁷ ». Les différences ou les ressemblances cognitives n'ont pas une portée morale en elles-mêmes. Au contraire, il faut décider de ce qu'elles signifient, de ce qu'elles impliquent pour les animaux non humains : il faut décider du fait qu'elles puissent être ou non un élément pertinent pour décider du statut moral des espèces. De plus, l'argumentation consistant à s'appuyer sur la continuité biologique entre les espèces en viendrait, « au bout du compte, à renforcer le statut animal de brouillon, esquisse, être par défaut, ébauche de l'humain au lieu de le mettre à mal. Les différences spécifiques ne devraient-elles pas être envisagées comme des traits qui créent chaque fois un type de rapport aux choses et aux êtres ? [...] Comment changer de regard ? Comment entendre des voix autres ? Comment donner une place à ceux qui n'en ont jamais eu aussi peu ? Pour nous engager sur cette voie, ne nous faut-il pas d'abord nous défaire de cette arrogance tranquille avec laquelle nous faisons couler le sang des bêtes³⁴⁸ ? ». À ces questions dont les préoccupations sont légitimes, nous répondons que l'étude de la proximité cognitive entre les espèces animales non humaines et l'être humain est importante, parce qu'elle permet de comprendre les différentes fonctions essentielles à l'existence des animaux, parce qu'elle permet de saisir ce qui a du sens pour eux. Mais cette

d'un enfant de cinq ans. C'est alors une évaluation par les prouesses cognitives qui se dessine, introduisant une hiérarchie par le quotient intellectuel... ».

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 149.

³⁴⁷ Proust Joëlle, « La cognition animale et l'éthique », Paris, Éditions Gallimard, *Le Débat*, n°108, 2000, p. 176.

³⁴⁸ Burgat Florence, « À quoi la question "qui sont les animaux ?" engage-t-elle ? », *op. cit.*, p. 149-150.

proximité ne doit pas être l'outil de la valorisation de l'existence animale. L'étude des capacités cognitives des espèces animales nous permet de constituer une représentation, seulement partielle il est vrai, de leur rapport au monde. Or, c'est la compréhension de ce rapport au monde, de ce qui importe aux animaux, qui nous permet de reconnaître en eux une subjectivité essentielle à la prise en considération de leurs intérêts. Sans ce changement paradigmatique dans la représentation que nous avons forgée de l'existence animale, il sera difficile d'opérer un changement dans la manière dont nous nous comportons vis-à-vis des animaux, et cela passe en partie par l'étude des formes d'intelligences – donc des capacités cognitives – que les animaux expriment. Étudier la place du langage dans l'existence des chimpanzés ne devrait pas avoir pour fondement l'estimation de leur proximité avec l'espèce humaine et la valorisation de leur existence du fait de cette proximité comportementale ; elle devrait permettre de saisir les spécificités de la communication des chimpanzés, les fonctions qui sont attachées à cette capacité, ce par quoi elle est motivée, parce que ces motivations constituent un aspect essentiel du monde vécu par l'animal.

Il est certain que des biais persistent au sein de l'étude des capacités cognitives animales. Mais seule l'étude éclairée de ces capacités nous permettra de comprendre les formes d'intelligences animales. Or, les recherches faites en éthologie cognitive repoussent de plus en plus loin nos connaissances à ce sujet. Les découvertes faites dans ce domaine questionnent ce que l'on a longtemps conçu comme participant au propre de l'homme, parce qu'elles intègrent certaines espèces dans des domaines cognitifs que l'on croyait nous être réservés. C'est en partie par le biais de l'étude des capacités cognitives qui constituent la spécificité de l'être humain que l'on parvient à comprendre de plus en plus les formes d'intelligences qui sont propres aux animaux non humains. Les recherches questionnant cette participation animale aux capacités cognitives humaines constituent en cela une ressource fondamentale pour la compréhension de l'existence animale. La comparaison interspécifique peut poursuivre trois voies différentes, conduisant à l'identification de traits communs. Pour Plotkin, on peut rapprocher deux espèces différentes par homologie : les deux espèces présentent alors des ressemblances en raison d'un ancêtre commun possédant le précurseur de ces ressemblances ; c'est le cas de l'homme et du chimpanzé. On peut comparer les espèces de manière anagénétique : on étudie les progrès évolutifs qui marquent la succession des espèces ; on comparera alors l'homme au dauphin. Enfin, on peut comparer les espèces

de manière analogique : on observe alors les propriétés voisines qui se rencontrent dans des espèces qui ne sont pas liées par un ancêtre commun ; on comparera l'homme au loup³⁴⁹. L'étude des ressemblances anagénétiques et analogiques est importante, parce qu'elle permet de percevoir des similitudes fonctionnelles chez des espèces dont la structure corporelle diffère. L'étude des ressemblances homologiques permet quant à elle de saisir la continuité évolutionniste à l'œuvre au sein de la nature qui, si elle ne doit pas permettre la constitution d'une valorisation de l'existence en fonction de la proximité des espèces avec l'espèce humaine, à une grande importance lorsqu'il s'agit de comprendre les mécanismes à l'œuvre au sein de ces facultés homologues. Dès lors, la connaissance que l'homme a constituée vis-à-vis de ce qu'il est peut-être un moyen de comprendre les comportements des autres animaux, même s'il faut garder à l'esprit qu'une homologie ne signifie pas une identité parfaite, et que chaque espèce évolue dans un cadre environnemental qui lui est propre.

LES CARACTÉRISTIQUES QUI CONSTITUENT LE PROPRE DE L'HOMME

L'étude de la participation animale au propre de l'homme s'appuie sur une faculté qui semble être au fondement du développement de l'existence humaine et de la maîtrise que les êtres humains ont du monde : la création et l'utilisation d'outils. S'il semblait jusqu'alors que seuls les êtres humains étaient capables de façonner des outils en vue d'une finalité particulière, on a pourtant observé cette pratique chez certaines espèces animales : les chimpanzés utilisent des outils pour se nourrir et se protéger, utilisation propre à la communauté à laquelle ils appartiennent³⁵⁰. Les différences d'utilisation des outils entre les communautés de chimpanzés pourraient être le fondement d'une culture chez cette espèce. Ainsi, nous serons amenés à étudier la possibilité d'une transmission culturelle au sein des groupes d'animaux sociaux. Cette transmission est possible du fait de la tendance à l'imitation des individus, et du biais de conformisme qui s'explique par la volonté d'être intégré dans un

³⁴⁹ Plotkin Henry, « The Function of Learning and Cross-species Comparison », in G. C. L. Davey (dir.), *Animal Models of Human Behavior*, Chichester, Éditions John Wiley and Sons, 1983, pp. 117-134.

³⁵⁰ Voir Boesch Christophe, Head Josephine, Robbins Martha, « Complex tool sets for honey extraction among chimpanzees in Loango National Park, Gabon », *Journal of Human Evolution*, vol. 56, 2009, pp. 560-569 ; Wilfried Ebang, Yamagiwa Juichi, « Use of tool sets by chimpanzees for multiple purposes in Moukalaba-Doudou National Park, Gabon », *Primates*, vol. 55, 2014, pp. 467-472 ; McGrew William, « Chimpanzee Technology », *Science*, vol. 328, 2010, pp. 579-580 ; Pruettz Jill, Bertolani Paco, « Savanna Chimpanzees, *Pan troglodytes verus*, Hunt with Tools », *Current Biology*, vol. 17, 2007, pp. 412-417 ; Van Schaik Carel, Deaner Robert, Merrill Michelle, « The conditions for tool use in primates : implications for the evolution of material culture », *Journal of Human Evolution*, vol. 36, 1999, pp. 719-741.

groupe. Ces tendances expriment la sensibilité des individus aux informations que leurs congénères leur transmettent, et impliquent une forme de communication entre les individus d'une espèce. La transmission culturelle n'est possible que par le biais d'un échange informationnel entre les personnes qui constituent un groupe. Nous étudierons les formes de communication des animaux non humains, leur capacité à employer les caractéristiques du langage symbolique : certaines espèces mettent en œuvre des systèmes communicationnels qui s'apparentent au langage, ou sont capables d'apprendre des aspects de nos modes de communication comme le langage des signes ou des règles syntaxiques. L'étude de la communication animale révèle une intention de communiquer, ainsi qu'une compréhension de cette intention chez les autres. On observe de plus chez certaines espèces une manipulation de l'information, ce qui n'est possible qu'à condition que les individus qui la constituent comprennent leurs états mentaux et ceux de leurs congénères, saisissent leur intérêt à partager une information ou non. De l'étude de la possibilité d'un langage animal découle ainsi un questionnement sur la capacité des animaux à raisonner : certaines espèces font preuve de discernement et montrent une certaine compréhension des phénomènes physiques qui interviennent dans les expérimentations auxquelles elles participent. Ce discernement s'accompagne d'une capacité à inhiber ses pulsions, à faire preuve d'un certain contrôle de soi, notamment dans la manipulation des informations transmises aux autres. Ainsi, l'étude de la communication animale et de la capacité à raisonner des animaux non humains amène à un questionnement portant sur la possibilité d'une conscience de soi animale : ces deux facultés impliquent une capacité de discernement et de contrôle de soi que seul un individu capable d'abstraction, de projection dans le temps, peut mettre en œuvre. Les animaux sont capables d'anticiper la disponibilité des denrées et se souviennent des lieux qu'ils ont visités. Ils planifient leurs déplacements en fonction de leurs souvenirs et retournent dans les endroits les plus intéressants pour eux en fonction des circonstances dans lesquelles ils se trouvent. Ils sont donc capables de se projeter dans le futur, et motivent leurs décisions en fonction de certains intérêts. Certaines espèces sont par ailleurs capables d'exprimer le fait qu'elles ne savent pas ce qu'elles ont besoin de savoir pour prendre une décision, ce qui est un signe de métacognition³⁵¹. Mais la communication animale exprime aussi la reconnaissance

³⁵¹ Voir Castro Lucia, Wasserman Edward, « Animal Cognition », *Encyclopedia of Human Behavior*, 2012, pp. 145-153 ; Foote Allison, Crystal Jonathon, « Metacognition in the Rat », *Current Biology*, vol. 17, 2007, pp. 551-555 ; Call Joseph, Carpenter Malinda, « Do apes and children know what they have seen ? », *Animal Cognition*, vol. 4,

de l'autre : les animaux qui communiquent entre eux se passent des informations à propos d'objets de leur environnement ou à propos de leurs congénères. La compréhension de ce que communique l'autre nécessite la compréhension de ses états mentaux. La conscience de soi s'articule à la conscience de ce que l'autre expérimente, ce que l'on retrouve dans les comportements altruistes comme l'aide ciblée. Les animaux sont des êtres subjectifs, qui comprennent leurs prochains. Enfin, ils ont conscience des rangs et des liens qui existent entre les individus de leur groupe. Cette conscience sociale s'articule probablement à un certain degré de moralité chez les animaux non humains : les animaux sociaux respectent des règles de conduite, des normes, sous peine de recevoir une punition ; de plus, ils sont sensibles à l'iniquité, au fait de ne pas recevoir la même récompense, à effort égal, qu'un autre individu³⁵². Cette sensibilité face à l'injustice guide la coopération entre les individus, ce qui est essentiel à la préservation du groupe. L'étude des formes d'intelligence animales nous amène finalement à un constat : les animaux non humains sont des êtres subjectifs, ils sont acteurs de leur monde, ils lui donnent du sens. Il est donc nécessaire de questionner notre conception de la personne afin, peut-être, d'y intégrer les animaux non humains.

2001, pp. 207-220 ; Watanabe Arie, Grodzinski Uri, Clayton Nicola, « Western scrub-jays allocate longer observation time to more valuable information », *Animal Cognition*, vol. 17, 2014, pp. 859-867.

³⁵² Voir Suchak Malini, Eppey Timothy, Campbell Matthew, De Waal Frans, « Ape duos and trios : spontaneous cooperation with free partner choice in chimpanzees », *PeerJ*, 2014, e417 ; Brosnan Sarah, Talbot Catherine, Ahlgren Megan, Lambeth Susan, Schapiro Steven, « Mechanisms underlying responses to inequitable outcomes in chimpanzees, *Pan troglodytes* », *Animal Behaviour*, vol. 79, 2010, pp. 1229-1237 ; Proctor Darby, Williamson Rebecca, De Waal Frans, Brosnan Sarah, « Chimpanzees play the ultimatum game », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 110, 2013, pp. 2070-2075 ; Brosnan Sarah, De Waal Frans, « Evolution of responses to (un)fairness », *Science*, vol. 346, 2014, article 1251776 ; Brosnan Sarah, De Waal Frans, « Monkeys reject unequal pay », *Nature*, vol. 425, 2003, pp. 297-299 ; « Two Monkeys Were Paid Unequally », TED Blog Video, disponible à l'adresse suivante : <http://bit.ly/1GO05tz> ; Range Friederike, Horn Lisa, Viranyi Zsolia, Huber Ludwig, « The absence of reward induces inequity aversion in dogs », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 106, 2009, pp. 340-345 ; Wascher Claudia, Bugnyar Thomas, « Behavioral Responses to Inequity in Reward Distribution and Working Effort in Crows and Ravens », *PLoS ONE*, vol. 8, 2013, e56885.

L'UTILISATION D'OUTILS CHEZ LES ANIMAUX NON HUMAINS

LA TECHNIQUE EST-ELLE LA DÉMONSTRATION D'UNE SUPÉRIORITÉ HUMAINE ?

Les hommes ont besoin des outils : ils viennent à la vie nus, sans chaussures, sans couvertures, sans armes³⁵³. Selon Protagoras, les êtres humains représentent l'espèce la plus vulnérable, parce qu'ils n'ont aucun moyen de se défendre contre les intempéries ou les attaques de prédateurs. Pour Aristote, *a contrario*, l'absence d'armes est la preuve de la supériorité de l'homme : parce qu'il n'a pas de griffes, pas de sabots, mais plutôt un moyen de préhension, l'homme peut utiliser n'importe quel objet pour se défendre. La main est un *organon*, un organe qui peut devenir n'importe quelle arme, n'importe quel outil. C'est parce qu'elle incarne une pluralité de potentialités que la main fait la supériorité de l'homme. L'espèce humaine est-elle faible, vulnérable du fait de sa nudité ? Ou au contraire, est-elle supérieure aux autres espèces animales parce qu'elle possède l'organe qui lui permet d'utiliser n'importe quelle arme ? De ces deux hypothèses ressort une certitude : l'espèce humaine possède des caractéristiques physiques par lesquelles elle parvient à obtenir les moyens de sa survie ; ces caractéristiques peuvent se développer en un sens différent du développement physique, biologique de l'animal, grâce au développement technique. Ainsi, le développement des outils animaux est inhérent à leur nature alors qu'elle dépend d'une pratique, d'une activité de transformation, chez l'être humain.

Le groupe humain se comporte dans la nature comme un organisme vivant ; de même que l'animal ou la plante, pour qui les produits naturels ne sont pas immédiatement assimilables, mais exigent le jeu d'organes qui en préparent les éléments, le groupe humain assimile son milieu à travers un rideau d'objets (outils ou instruments). Il consomme son bois par l'herminette, sa viande par la flèche, le couteau, la marmite et la cuillère. Dans cette pellicule interposée, il se nourrit, se protège, se repose et se déplace. Différents des espèces animales, qui ont chacune un capital fixe de moyens d'acquisition et de consommation, les hommes sont tous sensiblement égaux dans la nudité et augmentent par des actes conscients l'efficacité de leurs ongles et de leur fourrure. L'étude de cette enveloppe artificielle est la Technologie, les lois de son développement relèvent de l'économie technique³⁵⁴.

L'activité technique humaine est assimilée par Leroi-Gourhan à celle d'un organisme vivant : si celui-ci utilise ses organes pour transformer son environnement, l'être humain utilise des outils pour transformer la matière de telle manière qu'elle réponde à ses

³⁵³ Platon, *Protagoras*, 321c - d.

³⁵⁴ Leroi-Gourhan André, *Milieu et techniques*, Paris, Éditions Albin Michel, 1973, p. 332.

besoins³⁵⁵. L'animal n'a pas besoin de cet intermédiaire par lequel doit passer l'homme du fait des limitations propres à ses caractéristiques physiques. L'utilisation de plus en plus fine des outils, leur adaptation à un but donné, se produit chez l'animal, dont le corps s'adapte à son environnement : « par des voies très nombreuses le plan de construction des espèces animales se modifie pour atteindre un contact plus efficace avec le milieu extérieur. Ces modifications se prêtent toujours à une analyse mathématique des formes, chaque être étant à chaque moment de son histoire la composante d'une multitude de lois physiques dont l'agencement harmonieux suggère un état d'équilibre. La modification du moindre détail entraîne par voie de conséquence celle de tous les autres. Les profils fusiformes des animaux nageurs, l'enroulement de la coquille des gastéropodes, la segmentation des membres des animaux marcheurs sont des plans de construction générale auxquels répondent par des formules cohérentes les diverses espèces dans leurs conditions de vie différentes³⁵⁶ ». Ainsi, l'adaptation progressive n'est pas propre à l'homme : on retrouve cette aptitude en n'importe quelle espèce animale. La réalité de l'environnement dans lequel un individu humain évolue détermine, au même titre que pour un animal, des contraintes à partir desquelles il se développe. La culture, les normes sociales, les schémas internes des individus dépendent eux aussi de cet environnement. Cependant, on peut toujours s'affranchir de ces contraintes. L'évolution de l'être humain est donc, dans toutes ses caractéristiques, définie par des lois générales qui déterminent aussi l'évolution, l'adaptation des animaux non humains à leur environnement.

Mais l'être humain se distingue d'eux en ce qu'il extériorise le rapport qu'il construit avec son environnement en guidant son existence par un ensemble culturel, normatif : les contraintes physiques font naître des valeurs partagées par les individus qui vivent dans un environnement commun ; ces valeurs sont instituées, elles constituent des normes que les individus respectent parce qu'elles leur permettent de préserver la qualité de leur existence. Les êtres humains s'affranchissent des « valeurs du milieu extérieur », propres aux besoins physiologiques comme le fait de trouver de quoi s'alimenter, s'abriter ou se protéger ; ils

³⁵⁵ Voir encore p. 439 : « À tout instant il est sensible que les éléments techniques se succèdent et s'organisent à la manière d'organismes vivants et que la création humaine, par sa continuité, calque la création universelle ».

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 337.

s'appuient sur des valeurs du milieu intérieur, c'est-à-dire des valeurs spirituelles comme le respect de soi, de l'autre, la responsabilité.

Rien n'indique en effet que les lois que l'on peut formuler sur l'Homme en général, sur son évolution physique, sur ses aptitudes aux représentations religieuses ou esthétiques, au langage, à l'emploi d'organes techniques artificiels soient moins générales que ce qu'on peut dire de la cellule animale, des plans de constitution anatomique, de la locomotion, des aptitudes offensives de l'animal. Mais, sans échapper aux lois universelles d'évolution, l'Homme constitue au moins un ordre spécial où les valeurs du milieu extérieur sont largement remplacées par celles du milieu intérieur et où le développement est largement inconciliable avec celui des séries animales, et la dissociation de l'homme physique et de ses manifestations est dangereuse³⁵⁷.

Ainsi, Leroi-Gourhan identifie la spécificité humaine à la constitution d'une culture, ce qui passe par la mise en œuvre de la technique puisque c'est par elle que les êtres humains progressent dans leur rapport au monde matériel, qu'ils le transforment et parviennent à construire ce dont ils ont besoin pour se soustraire au problème de la survie. Pour autant, le progrès technique humain est, comme l'activité transformatrice animale, limité, tous deux dépendants d'une médiation – l'outil ou le corps – impliquant une dépendance vis-à-vis du substrat que représente la matière : « Dans l'ensemble, l'évolution technique a montré la même attitude que celle des êtres vivants, la même modération, la même incapacité à créer de toutes pièces, instantanément, ou à emprunter hors des proportions acquises³⁵⁸ ». L'être humain est un être technique, ce qui implique une activité de transformation du monde et non de création *ex nihilo*. Si la culture différencie les êtres humains des animaux non humains par la constitution d'un ensemble de valeurs qui se distancient du rapport physiologique à l'environnement pour exprimer une subjectivité, une vie intérieure, les êtres humains n'expriment finalement, dans l'activité technique, qu'une forme de transformation de la matière que les animaux non humains expriment par l'usage de leurs caractéristiques physiques. Cela ne répond pas aux questions précédemment posées : le besoin d'outils pour l'être humain est-il l'expression de caractéristiques physiques moins complexes, ou au contraire d'une faculté de raisonner plus complexe que celles des animaux non humains ?

Lorsqu'on observe la structure générale de l'espèce humaine, on constate que l'être humain n'est pas si éloigné que cela de certaines espèces. Que cela soit dans la structure générale du corps, dans celle des tissus, de la composition chimique, et de la constitution,

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 407.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 437.

l'homme et les animaux supérieurs que sont les singes anthropomorphes montrent une grande correspondance. Si les phases de développement par lesquelles passe l'espèce humaine sont identiques à celles des grands singes, l'homme « diffère remarquablement de tous les autres Primates par le fait qu'il est quasiment nu. Seuls quelques poils courts se trouvent disséminés sur la plus grande partie du corps dans le sexe masculin, et un fin duvet sur celui du sexe féminin. [...] On ne peut guère douter que les poils ainsi éparpillés sur le corps ne soient les rudiments du revêtement pileux uniforme des animaux inférieurs³⁵⁹ ». La nudité des êtres humains n'est pas synonyme de faiblesse ou de force ; elle est simplement un reste de leur héritage génétique, puisqu'ils partagent avec les grands singes un ancêtre commun, à partir duquel ils se sont distingués en une autre lignée.

Reprenant le thème de la réflexion aristotélicienne concernant la possession de la main, Darwin estime que son existence ne fait pas, en soi, la force de l'homme. La main est simplement le résultat de l'adaptation de l'homme à son environnement. C'est l'usage qu'il en fait qui montre son intelligence, et non pas le fait qu'il soit intelligent qui fait qu'il a des mains, comme c'était le cas pour Aristote. Ce n'est pas la finalité, la fonction de la main qui est principe explicatif de cet organe : on ne peut pas expliquer l'organisation du corps en s'appuyant sur le rôle que chacune de ses parties réalise. Ce n'est pas parce que les êtres humains sont des êtres supérieurs qu'ils ont été dotés, à la naissance, de cet organe. Au contraire, ce sont les interactions des êtres humains avec leur environnement qui ont amené le corps, et *a fortiori* la main de l'homme, à s'adapter à celui-ci et à réaliser les fonctions qu'il réalise. L'explication finaliste fait place, chez Darwin, à une explication causale, et ce changement renverse la place accordée à l'espèce humaine au sein du règne animal : l'être humain ne possède pas la main parce qu'il est un être supérieur, cet organe étant l'outil de tous les outils ; l'être humain est doté de mains parce qu'il a dû s'adapter à son environnement, sans quoi il n'aurait peut-être pas survécu du fait de son dénuement naturel. C'est parce que l'être humain est un animal parmi les animaux qu'il a développé ce potentiel technique que représente la main, c'est parce qu'il a besoin de ce potentiel. L'adaptation de la main aux techniques humaines est très importante et différencie les hommes des autres quadrumanes. Les mains des quadrumanes sont construites sur le même modèle que celles

³⁵⁹ Darwin Charles, *La Filiation de l'Homme et la sélection liée au sexe*, trad. coordonnée par M. Prum, Paris, Éditions Honoré Champion, coll. « Champion Classiques », 2013, p. 124.

des hommes, mais elles sont « adaptées avec beaucoup moins de perfection à des usages diversifiés. Leur main ne les servent pas si bien, pour se mouvoir, que les pattes d'un chien ; comme on peut le voir chez ces singes qui marchent sur les côtés extérieurs des paumes, ou sur le dos de leurs doigts repliés, comme le chimpanzé et l'orang-outan. Leurs mains, toutefois, sont admirablement adaptées pour grimper aux arbres. Les singes saisissent des branches minces ou des cordes, avec le pouce d'un côté, et les doigts et la paume de l'autre, de la même manière que nous le faisons. C'est ainsi qu'ils peuvent, également, soulever d'assez grands objets, tels que le goulot d'une bouteille, jusqu'à leurs lèvres³⁶⁰ ». Cependant, même si les singes sont capables de manipuler les objets de leur environnement, retournant des pierres, saisissant des noix, ils accomplissent ces actions « maladroitement, et sont tout à fait incapables [...] de lancer une pierre avec précision³⁶¹ ». Cette différence physiologique s'expliquerait par le fait que les êtres humains sont passés d'une locomotion quadrupède à une locomotion bipède, ce qui aurait libéré l'usage de leurs mains et leur aurait permis de se perfectionner : la station droite aurait offert de nouvelles possibilités d'appréhension du monde aux êtres humains. Darwin rejoint la thèse aristotélicienne, au sens où il voit dans les potentiels auxquels ouvre la possession de la main une forme de supériorité chez l'homme : « L'homme n'aurait jamais atteint la position dominante qui est aujourd'hui la sienne dans le monde sans l'usage de ses mains, qui sont si admirablement adaptées à agir conformément à sa volonté³⁶² ».

Mais c'est avant tout parce que les êtres humains ont eu besoin d'utiliser des outils pour survivre que leurs mains se sont développées de cette manière. Les êtres humains ne sont pas passés d'une station similaire à celle des grands singes à la leur sans que ce passage ne soit motivé par un but. Ainsi, nos traits physiques se sont adaptés à notre rapport au monde et à nos capacités. Il y a une possible articulation entre les thèses de Protagoras et d'Aristote : ce n'est pas parce que l'homme est intelligent qu'il possède la main, mais c'est parce qu'il a eu besoin, pour survivre, d'utiliser des outils que sa main s'est adaptée à ses besoins et qu'il est parvenu à une capacité de préhension plus flexible que celle des quadrumanes. La différenciation entre l'espèce humaine et les grands singes a été conditionnée par ce changement de structure corporelle qui lui a permis de libérer ses mains. La préhension a

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 166-167.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 167.

³⁶² *Ibid.*, p. 168.

rendu possible une grande diversité d'interactions avec l'environnement et a conduit à un exercice différent des capacités intellectuelles qui, chez les êtres humains, se sont développées et spécialisées dans des domaines effleurés par les animaux non humains, non par défaut d'intelligence ou parce que les êtres humains possèdent un degré supérieur d'intelligence, mais à cause des différents contextes dans lesquels chaque espèce a évolué et qui ont demandé et entretenu des compétences différentes. Il y a, pour Darwin, des rudiments chez les animaux des compétences humaines, rudiments qu'il nomme *primordia*. L'utilisation d'outils en est un : certains animaux utilisent des outils comme le chimpanzé qui utilise des pierres pour briser des noix, impossibles à ouvrir avec le seul usage des mains. La pierre est alors un instrument au service de l'animal. Mais elle peut aussi servir d'arme, comme lorsque des babouins les font rouler sur des assaillants pour les obliger à battre en retraite. Pour Darwin, ce qui distingue l'homme des singes dans l'utilisation qu'il fait des outils, c'est le caractère spécifique de ceux-ci : l'homme façonne des outils en vue d'une fin spéciale, ce qu'on ne retrouve pas chez les singes³⁶³.

QUEL USAGE LES ANIMAUX NON HUMAINS FONT-ILS DES OUTILS ?

Mais il n'est pas certain que cette distinction soit légitime. De la reconnaissance de l'utilisation d'outils chez certaines espèces animales découle un grand nombre de questions. En effet, la possession de la main est une spécificité de l'être humain dont la fonction est de devenir potentiellement n'importe quel outil grâce à la faculté de préhension. Comment, dans ce cas, expliquer le fait que des animaux qui ne possèdent pas cette flexibilité physique, puisqu'ils ne possèdent pas l'organe qui la permet, puissent utiliser des outils ? Si les caractéristiques physiques des animaux sont dès leur naissance adaptées à leurs besoins, pourquoi utilisent-ils des outils ? Ceux-ci ne leur seraient pas nécessaires puisque leur corps est en lui-même un outil qui leur est parfaitement adapté. Si le développement de la faculté de préhension de l'être humain résulte de son besoin des outils pour sa survie, de fait les animaux n'utilisent pas des outils pour répondre à un besoin. Alors, pourquoi utilisent-ils des outils s'ils n'en ont pas besoin ? Il semble que les outils leur permettent d'enrichir leur rapport au monde : s'ils peuvent se nourrir sans avoir besoin d'utiliser une pierre pour casser des noix, cette action est intéressante parce qu'elle leur permet d'obtenir une nourriture possédant

³⁶³ *Ibid.*, p. 210.

une forte densité nutritionnelle. S'ils utilisent des pierres pour combattre leurs ennemis, c'est probablement parce qu'ils ont plus de chance de les blesser et de les faire reculer, tout en se préservant de blessures. Les outils facilitent l'existence des animaux qui les utilisent en leur permettant d'atteindre des objets de leur environnement qui nécessiteraient une dépense d'énergie sûrement plus grande sans cela. Ces comportements démontrent la curiosité inhérente au regard que porte l'animal sur son environnement, ils dénotent du fait qu'il n'est pas figé dans son être, qu'il soit capable de trouver des solutions pour répondre à des situations qui, sans cette réflexion, resteraient irrésolues. On voit mal, dès lors, pour quelle raison l'utilisation des outils par les animaux ne pourrait pas être guidée par un but, une fonction déterminée comme elle l'est chez l'être humain.

Qu'est-ce qu'un outil ? Un outil est un objet fabriqué qui sert à agir sur la matière. Il augmente l'efficacité de l'action de l'individu qui l'utilise. L'outil simplifie les actions entreprises, permet un meilleur rendement par rapport à l'énergie investie, ou rend possible des actions impossibles sans lui. Un outil peut être un prolongement du corps, un intermédiaire. Il est donc un instrument de l'action, un objet servant à exécuter une opération. La définition de l'outil la plus utilisée dans le domaine de la cognition animale est celle proposée par Ben Beck, qui distingue quatre fonctions pour les outils utilisés par les animaux : ils prolongent la distance de préhension ou de saisie de l'objet ; ils permettent d'amplifier la force mécanique appliquée sur l'environnement ; ils permettent d'incorporer des objets dans des contextes sociaux ; et enfin, ils rendent possible le contrôle de l'accès à des fluides³⁶⁴. Une seconde définition des usages que les animaux font des outils a été proposée par Sue Parker et Kathleen Gibson, raffinant la proposition de Beck. Ces deux chercheurs distinguent les véritables usages d'outils des proto-usages d'outils, selon la complexité des manipulations d'objets intervenant dans ces usages. On distingue ainsi cinq types d'usage d'outil : la préhension, le fait d'attraper un objet avec les mains ou la bouche ; la manipulation d'objet simple, la manipulation coordonnée d'un objet avec un ou plusieurs sujets ou la manipulation séquentielle de deux objets comme le transfert d'un objet des mains d'un sujet à un autre, la rotation d'un objet ; la manipulation d'un objet substrat, relative à un médium ou un substrat

³⁶⁴ Beck Ben, *Animal Tool Behavior : The Use and Manufacture of Tools by Animals*, New York, Éditions Garland STPM Press, 1980, p. 10 : « *Thus tool use is the external employment of an unattached environmental object to alter more efficiently the form, position, or condition of another object, another organism, or the user itself when the user holds or carries the tool during or just prior to use and is responsible for the proper and effective orientation of the tool* ».

fixe, comme le fait de frotter un objet sur le sol, de laver un objet avec de l'eau, de jeter un objet sur une surface ; la manipulation complexe d'objet, d'un objet détaché relatif à un autre, ce qui implique des changements d'état sur au moins l'un des deux objets, comme le fait de frapper deux objets ensemble directement ou en les jetant, d'ouvrir un objet avec un autre en l'utilisant comme un levier ; enfin, la manipulation d'objets sociaux, c'est-à-dire la manipulation d'un autre animal comme le fait d'appâter un individu avec de la nourriture ou d'avoir un comportement agonistique avec un objet, comportement dont la finalité est le changement de comportement du receveur. Pour qu'il y ait usage d'outil, il faut une forme de manipulation complexe d'un objet, ce qui signifie la manipulation d'un objet dans le but de transformer un autre objet ; sans cela, on ne peut pas parler de manipulation d'outil. La proto-utilisation d'outils correspond à des actions plus simples comme le nettoyage des patates douces qu'opèrent les macaques japonais. On distingue ainsi l'utilisation d'outil de la proto-utilisation d'outil : l'outil et l'objet que l'on souhaite changer sont manipulés dans l'utilisation d'outils, alors que pour la proto-utilisation, seul l'objet que l'on souhaite changer est manipulé³⁶⁵. Cette distinction importe parce qu'elle permet de saisir les divers degrés de complexité des manipulations d'objets que réalisent les animaux. La manipulation d'un objet distinct du corps de l'animal n'est pas *per se* manipulation d'outils ; elle l'est seulement lorsqu'il y a changement d'état d'un objet par l'utilisation d'un autre.

Christophe et Hedwige Boesch ont étudié trois sites où des populations de chimpanzés utilisent et fabriquent des outils, dont le site de Tai, où les chimpanzés produisent de nombreuses modifications sur des bâtons avant de les utiliser. Ils pilonnent des objets avec leurs outils et combinent différents usages d'outils pour avoir accès à de la nourriture. Les chimpanzés de Tai utilisent des bâtons qu'ils mettent dans des nids de fourmis pour les attraper et les manger, ou encore pour tuer des abeilles et inspecter leur nid, ce qui leur permet par la suite de manger leur miel. Leur bâton leur sert à récupérer le miel restant, impossible à atteindre avec leurs mains. Ils utilisent des marteaux pour ouvrir des noix qu'ils vident grâce à des bâtons. Leur tendance à façonner un outil avant de l'utiliser dépend du matériel dans lequel il est fait – les brindilles peuvent être façonnées, mais les pierres le sont beaucoup moins souvent. Les pierres étant moins abondantes dans la nature, les chimpanzés

³⁶⁵ Parker Sue, Gibson Kathleen, « Object Manipulation, Tool Use, and Sensorimotor Intelligence as Feeding Adaptations in Cebus Monkeys and Great Apes », *Journal of Human Evolution*, n°6, 1977, pp. 623-641.

s'accommodent du premier outil qu'ils trouvent près d'un lieu riche en noix plutôt que de tailler une pierre pour fabriquer un outil plus adéquat. Les bâtons sont plus faciles à modifier et peuvent prendre différentes tailles, selon le type d'usage auquel ils sont voués, ce qui laisserait entendre que les chimpanzés fabriquent des objets pour des tâches bien définies. Cette modification est faite en amont de l'action qu'ils veulent mettre en œuvre. Les chimpanzés de Tai semblent donc comprendre à l'avance les relations entre les objets de leurs interactions, ce qui leur permet de fabriquer des outils spécifiques pour des tâches déterminées. Les développements dans l'usage que ces chimpanzés font de leurs outils servent principalement à une fonction nourricière, mais aussi à la protection des individus, qui peuvent par exemple se prémunir des piqûres d'abeilles en les tuant par le biais d'un bâton plutôt qu'en mettant leurs mains directement dans leur nid. Il semble que la fabrication d'outils suive la disponibilité des matériaux : il est plus économique d'utiliser directement une pierre que de chercher un matériau brut pour fabriquer un outil qui aura la même fonction que cette dernière³⁶⁶. Il y a une réelle économie dans l'utilisation que font ces chimpanzés de leurs outils, un outil n'étant jamais fabriqué gratuitement, mais toujours par nécessité.

La définition de l'outil comme objet permettant la modification d'un autre objet est cependant elle-même limitée : elle ne permet pas de prendre en compte deux types d'usage d'outils, ceux utilisés pour étendre la sensibilité de l'utilisateur et ceux utilisés pour communiquer des interactions avec d'autres organismes. Ces comportements sont importants parce qu'ils dénotent une réelle intention du sujet les mettant en œuvre et une compréhension des interactions entre les objets qui composent son environnement. Aussi, Robert St Amant et Thomas Horton ont donné une nouvelle définition du recours aux outils qui prend en compte ces comportements spécifiques, permettant alors de saisir les limites de la définition proposée par Ben Beck, plus rigide face à ce type de comportements. Ces comportements sont les suivants : des dauphins utilisent des éponges comme des gants pour se protéger des surfaces tranchantes lorsqu'ils cherchent de la nourriture dans le fond des océans ; un gorille utilise un bâton pour tester la profondeur de l'eau dans laquelle il se trouve. Il est vrai, conformément à la définition de Beck, que ces deux animaux ne produisent aucun changement sur des objets de leur environnement par leurs comportements. Mais la

³⁶⁶ Boesch Christophe, Boesch Hedwige, « Tool Use and Tool Making in Wild Chimpanzees », *Folia Primatologica*, vol. 54, 1990, pp. 86-99.

définition de Beck ne s'intéresse qu'à l'aspect physique de l'utilisation d'outil – le fait que celui-ci soit un prolongement du corps – et non aux aspects sensoriels et communicatifs qui lui sont aussi attachés : les outils doivent être des objets détachés de tout substrat, ils doivent modifier des objets ou des organismes et altérer l'environnement. Or, il serait plus intéressant de parler d'un objet librement manipulable que séparé de tout substrat, d'un outil qui produise des interactions dynamiques et mécaniques avec l'environnement plutôt que d'un outil qui produise des modifications, et enfin d'un objet qui cherche à réaliser un but même si celui-ci est manqué plutôt que d'un outil qui altère l'environnement. Effectivement, la manipulation d'outil est essentiellement distincte de tout autre type de manipulation parce qu'elle est intentionnelle, guidée par la réalisation d'un but, et parce qu'elle demande un contrôle délibéré des objets constitutifs de l'environnement de l'animal.

Tool use is the exertion of control over a freely manipulable external object (the tool) with the goal of (1) altering the physical properties of another object, substance, surface or medium (the target, which may be the tool user or another organism) via a dynamic mechanical interaction, or (2) mediating the flow of information between the tool user and the environment or other organisms in the environment³⁶⁷.

Cette nouvelle définition permet ainsi de faire entrer dans la catégorie de la manipulation d'outils les comportements du dauphin et du gorille, manifestement portés par une intention – se protéger et connaître la profondeur de l'eau. Le comportement du dauphin est une interaction dynamique avec son environnement, dont il cherche à altérer les conséquences sur son corps en s'en protégeant ; le comportement du gorille est une transmission d'information par le biais de la médiation que représente le bâton. Ces deux comportements impliquent des processus cognitifs complexes qui les distinguent en cela d'une simple proto-utilisation d'outil. En effet, l'utilisation d'un bâton par un gorille pour estimer la profondeur de l'eau lui permet d'étendre ses capacités sensorielles, elle est un médium pour obtenir une information qu'il ne peut pas obtenir immédiatement. Cette utilisation est significative de la représentation que le gorille a de son environnement, elle exprime le raisonnement qu'il a mis en œuvre pour trouver le moyen de parvenir à une information qui lui semblait nécessaire pour avancer sans risquer de se noyer, ce qui est par

³⁶⁷ St Amant Robert, Horton Thomas, « Revisiting the definition of animal tool use », *Animal Behaviour*, vol. 75, 2008, p. 1203.

ailleurs lié à une capacité de se projeter dans une situation potentielle : la possibilité que le sujet perde pied s'il se déplace dans un lieu où le niveau de l'eau est trop élevé.

L'UTILISATION D'OUTILS CHEZ LES GRANDS SINGES

L'utilisation d'outils met en œuvre des capacités cognitives complexes. Christophe Boesch a montré que les chimpanzés du Parc National de Loango utilisent régulièrement trois à cinq mêmes outils pour extraire le miel des nids d'abeilles : ils utilisent plusieurs types d'outils dans une même séquence d'action pour avoir accès à une seule source de nourriture et certains outils présentent plusieurs fonctions. Ils utilisent aussi des outils pour perforer le sol et localiser certaines parties du nid qu'ils ne peuvent voir à la surface. Ainsi, la recherche de nourriture a motivé les chimpanzés à développer des usages complexes d'outils. Parce qu'ils cherchent une nourriture cachée, ils doivent planifier, anticiper l'utilisation qu'ils font de leurs outils et les résultats auxquels ils souhaitent parvenir. L'extraction de miel nécessite des comportements plus complexes que le cassage de noix, ce qui amène Christophe Boesch à considérer les chimpanzés comme des *Homo faber* du fait qu'ils sont capables d'utiliser des outils de manière universelle et très flexible. Comme les êtres humains, les chimpanzés modifient des matériaux naturels pour créer des outils ; ils utilisent différents types d'outils pour différentes fonctions ; ils dépendent de leur usage pour survivre puisque leurs outils leur permettent d'acquérir de grandes quantités de nourriture pendant certaines périodes où les sources alimentaires s'amoindrissent ; ils fabriquent leurs outils en suivant des règles culturelles, pour avoir accès à des sources de nourriture et chasser ; les êtres humains ne sont pas les seuls animaux à combiner des outils pour atteindre un but unique, puisqu'on a observé ce comportement chez les chimpanzés. Plus que des différences qualitatives entre les êtres humains et les chimpanzés, ce sont des différences quantitatives qui persistent dans leur utilisation respective d'outils³⁶⁸.

Les chimpanzés utilisent des outils en captivité et en milieu naturel, ce qui signifie que cet usage ne dépend pas de l'intervention humaine. Mais, en milieu naturel, ils apprennent les uns des autres, et perfectionnent leurs outils au fil des générations, leurs instruments étant ainsi plus sophistiqués que ceux des chimpanzés des zoos. Cet usage des outils est très avancé

³⁶⁸ Boesch Christophe, Head Josephine, Robbins Martha, « Complex tool sets for honey extraction among chimpanzees in Loango National Park, Gabon », *op. cit.*

même si certains outils peuvent paraître primitifs : les chimpanzés pensent avant d’agir, évaluent les effets de leur action, trouvent souvent les solutions dans leur tête avant de les avoir expérimentées ; tout cela semble trahir une approche théorique du problème auquel ils sont confrontés. Ils font usage de stratégies mentales représentationnelles, par exemple dans le cadre de la chasse : certains chimpanzés sont capables de coopérer pour chasser des mammifères en utilisant des armes. Ils partagent une même perspective de chasse et se divisent les tâches, un individu chassant la proie lorsque l’autre essaie de la capturer³⁶⁹.

Les chimpanzés sont les seuls animaux non humains connus fabriquant et utilisant une large gamme d’outils complexes. Les chercheurs parlent de « trousse à outils » pour décrire le répertoire d’outils utilisés habituellement par un groupe de chimpanzés : cette trousse à outil, chez la plupart des populations de chimpanzés, consiste en une vingtaine d’outils utilisés pour des fonctions variées comme la recherche de nourriture, la sociabilité, le sexe et l’autoconservation. Leurs utilisations d’outils varient à une multitude de niveaux, individuellement, familialement, communautairement, entre les populations et entre les sous-espèces : certains chimpanzés utilisent des outils principalement pour extraire de la nourriture, d’autres pour l’hygiène ou pour faire la cour. Mais tous les chimpanzés font des éponges à partir de feuilles pour obtenir de l’eau, possèdent des missiles destinés à être lancés, et communiquent en faisant des percussions sur les troncs des arbres. Il leur arrive de combiner des éléments en un seul objet, comme lorsqu’ils fabriquent leurs nids, en entrelaçant des branches, des brindilles et des feuilles en une structure³⁷⁰. Ils emploient des bâtons pointus pour chasser, ce que l’on associe à des lances, armes de chasse considérées jusqu’alors comme une avancée proprement humaine. Les chimpanzés du site de Fongoli chassent des galagos du Sénégal ; ce sont principalement de jeunes membres du groupe et des femelles qui chassent ce vertébré en s’aidant d’armes pour les immobiliser dans leur nid, malgré le fait que la chasse soit habituellement une activité pratiquée par les mâles. Ainsi, les chimpanzés adaptent leur recherche de nourriture à leur statut social ou leurs capacités physiques : les jeunes et les femelles ont une force moins développée que les mâles, qui ont

³⁶⁹ Wilfried Ebang, Yamagiwa Juichi, « Use of tool sets by chimpanzees for multiple purposes in Moukalaba-Doudou National Park, Gabon », *op. cit.*

³⁷⁰ McGrew William, « Chimpanzee Technology », *op. cit.*

tendance à s'accaparer la viande chassée par leurs soins ; pour s'en procurer, ces individus développent des moyens alternatifs³⁷¹.

Quelles conditions favoriseraient l'apparition de variations dans l'utilisation et la fabrication d'outils chez les primates non humains ? Les espèces qui sont capables d'utiliser des outils sont celles qui vivent dans un environnement approprié à la recherche de nourriture et qui sont capables de manipuler les objets qui s'y trouvent ; elles possèdent une forme d'intelligence, de perspicacité qui leur permet d'acquérir rapidement des compétences complexes à travers l'invention et l'apprentissage observationnel ; elles vivent en groupe et possèdent une grande tolérance sociale facilitant l'invention et la transmission de l'utilisation d'outils³⁷². Les facteurs qui favorisent cette utilisation sont donc sociaux et cognitifs : les espèces qui sont capables d'utiliser et de varier leurs outils sont des espèces vivant en groupe, partageant leurs expériences, dont les individus se copient les uns les autres, ce qui demande une certaine complexité cognitive. De plus, pour pouvoir adapter des outils à un nouvel usage, il faut être capable d'une certaine flexibilité, d'une capacité de représentation de la situation que l'on cherche à résoudre. Une grande tolérance dans l'apprentissage social est un facteur clé de l'accroissement de la technologie chez les hominidés. Le niveau de compréhension de la finalité des outils chez les grands singes leur donne une grande flexibilité : un grand singe est un être pensant, il structure le monde qui l'entoure, il ordonne son environnement et lui donne un sens. L'outil, dans l'esprit du grand singe, est un objet doué d'une signification particulière, qui est définie par le rapport que l'outil entretient avec le corps de l'animal, par la manière dont ce dernier se projette vers cet objet, par la finalité qu'il lui donne.

Dans le geste de la main qui se lève vers un objet est enfermée une référence à l'objet non pas comme objet représenté, mais comme cette chose très déterminée vers laquelle nous nous projetons, auprès de laquelle nous sommes par anticipation, que nous hantons. La conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps. Un mouvement est appris lorsque le corps l'a compris, c'est-à-dire lorsqu'il l'a incorporé à son « monde », et mouvoir son corps c'est viser à travers lui les choses, c'est le laisser répondre à leur sollicitation qui s'exerce sur lui sans aucune représentation. La motricité n'est donc pas comme une servante de la conscience, qui transporte le corps au point de l'espace que nous nous sommes d'abord représentés. Pour que nous puissions mouvoir notre corps vers un objet, il faut d'abord que l'objet existe pour lui, il faut donc que notre corps n'appartienne pas à la région de l'« en soi ». [...]

³⁷¹ Pruetz Jill, Bertolani Paco, « Savanna Chimpanzees, *Pan troglodytes verus*, Hunt with Tools », *op. cit.*

³⁷² Van Schaik Carel, Deaner Robert, Merrill Michelle, « The conditions for tool use in primates : implications for the evolution of material culture », *op. cit.*

Mais notre corps n'est pas seulement un espace expressif parmi tous les autres. Ce n'est là que le corps constitué. Il est l'origine de tous les autres, le mouvement même d'expression, ce qui projette au dehors les significations en leur donnant un lieu, ce qui fait qu'elles se mettent à exister comme des choses, sous nos mains, sous nos yeux. Si notre corps ne nous impose pas, comme il le fait à l'animal, des instincts définis dès la naissance, c'est lui du moins qui donne à notre vie la forme de la généralité et qui prolonge en dispositions stables nos actes personnels³⁷³.

L'outil est utilisé afin de réaliser un besoin spécifique. En s'attardant sur l'objectif de l'individu qui confectionne des outils, on pourrait ainsi saisir une partie de leurs processus internes, par exemple la manière dont ils se conçoivent au sein de leur milieu. L'utilisation d'outils n'est pas une activité purement corporelle, qui s'expliquerait seulement par des mouvements « mécaniques » harmonisés – les processus involontaires de la respiration ou du métabolisme qui assurent son fonctionnement – comme le ferait une machine, ce qui ferait alors de l'animal un en soi, un objet. Le corps incarne et exprime aussi la pensée de l'individu, par exemple en réalisant une tâche qu'il s'est fixé dans le but de répondre à un besoin. Les animaux se développent par le biais d'une relation triadique entre leur corps, leur individualité et leur environnement. Ainsi, un arbre ne revêt pas la même signification pour un renard ou une chouette, il ne sert pas les mêmes fonctions, parce que la situation de ces deux animaux vis-à-vis de leur environnement et de cet objet qu'est l'arbre n'est pas la même.

L'utilisation d'outils par les grands singes dénote ainsi une capacité de projection et de structuration de leur environnement qui permet de saisir un certain degré de conscience chez ces êtres vivants. Les grands singes parviennent à maîtriser l'utilisation des matériaux de leur environnement afin de parvenir à réaliser un but qu'ils se sont fixés. La manière dont ils utilisent ces matériaux en les transformant lorsque cela est nécessaire pour en faire des outils montre bien la fonction qu'ils essaient de leur imprimer. Cela montre aussi la compréhension qu'ils ont du rapport qu'entretiennent différents objets de leur environnement et des potentialités que ces objets renferment. Surtout, l'utilisation des outils montre que les grands singes cherchent activement à dépasser leurs seules capacités physiques : il n'est pas nécessaire d'utiliser ses mains pour récupérer le miel restant dans un nid d'abeille si l'on peut le faire en utilisant un bâton, ce qui minimise les dégâts subis par l'individu. S'il semble que les animaux possèdent les capacités physiques naturelles leur permettant de s'adapter à leur environnement, il apparaît aussi certainement que ces capacités physiques ne les limitent pas

³⁷³ Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Tel », 1945, p. 160-161 et 171.

dans leur rapport au monde. Elles renferment elles aussi, comme la main de l'homme, des potentialités que les animaux exploitent et parcourent. Elles leur permettent de trouver des moyens plus efficaces d'effectuer certaines tâches, et de préserver leur énergie pour d'autres activités. Pour que cela soit possible, les grands singes doivent faire preuve d'une cognition complexe, les amenant à prendre conscience des actions potentielles qu'il leur est possible de mettre en œuvre et les comparant pour déterminer l'option qui les intéresse le plus. Ils poursuivent un but à travers une activité intentionnelle. Peut-être que les grands singes éprouvent un certain plaisir lorsqu'ils transforment leur environnement.

L'UTILISATION D'OUTILS CHEZ LES CORBEAUX

Mais les chimpanzés ne sont pas les seuls animaux à faire usage d'outils ; s'ils utilisent et fabriquent une large gamme d'outils, d'autres espèces sont capables d'utiliser des objets détachés de leur corps avec une intention et en vue d'une certaine finalité. Les corbeaux sont capables d'utiliser et de fabriquer des outils en leur imposant des formes définies, comme des brindilles en forme de crochet qui leur servent à attraper les proies qui se trouvent à l'intérieur des arbres. Leur utilisation d'outils est fondée sur un haut degré de standardisation, des types d'outils distincts avec des formes définies dans leur élaboration, et l'utilisation de crochets³⁷⁴. Ces outils sont élaborés en sélectionnant les matériaux bruts appropriés, en les préparant à un ajustement puis en les modelant³⁷⁵. Le fait qu'ils donnent des formes déterminées aux outils qu'ils fabriquent montre que ces outils sont construits pour répondre à une certaine fonction ; si cela n'était pas le cas, la forme des outils serait variable. L'utilisation de matériaux appropriés montre quant à elle que les corbeaux sont capables de comprendre quelle matière permet de réaliser l'objet qu'ils veulent fabriquer. Il y a, au fondement de ces deux aspects comportementaux, une capacité de réflexion et de discernement certaine, sans lesquelles les corbeaux ne parviendraient ni à construire une image de la forme adaptée à la fonction qu'ils souhaitent réaliser, ni à distinguer un matériau adapté d'une matière qui ne résistera pas à la technique qu'ils y appliqueront. Pour fabriquer leurs outils, les corbeaux doivent transformer cette matière, ce qui nécessite une grande maîtrise corporelle, d'autant plus qu'ils ne possèdent pas d'organe comme les mains, dont la conformation physique permet de mettre

³⁷⁴ Hunt Gavin, « Manufacture and use of hook-tools by New Caledonian crows », *Nature*, vol. 379, 1996, pp. 249-251.

³⁷⁵ Hunt Gavin, Gray Russell, « The crafting of hook tools by wild New Caledonian crows », *Proceedings of the Royal Society of London B*, vol. 271, 2004, pp. S88-S90.

en œuvre une multitude de mouvements : les corbeaux parviennent à fabriquer des outils dont la forme est standardisée en s'aidant de leurs griffes et de leur bec. Cette faculté de transformation implique qu'un animal soit capable d'utiliser son corps d'une manière plurielle, en réalisant des fonctions qui dépassent celles qu'on lui attribue classiquement. Le bec d'un corbeau ne lui sert pas seulement à attraper une proie, il est aussi capable de transformer la matière en la tordant.

Les corbeaux vivant dans la nature ne sont pas les seuls à être capables d'utiliser des outils : les corbeaux captifs montrent eux aussi de grandes capacités de compréhension de l'utilisation d'outils. Une femelle captive a spontanément tordu un morceau de fil en un crochet pour soulever un seau contenant de la nourriture d'un tube vertical³⁷⁶. Cette manipulation rappelle celle du corbeau de la fable d'Esop, « Le Corbeau et le Lanceur », dans laquelle un corbeau assoiffé met des pierres dans un pichet d'eau pour élever son niveau et pouvoir y boire. Les corbeaux sont effectivement capables de saisir la relation existant entre le fait de placer des objets dans un récipient contenant un liquide et le fait que son niveau s'élève dans le pichet : ils font spontanément tomber des pierres dans un tube d'eau pour obtenir un vers de terre qui y flotte. Certains corbeaux apprennent par ailleurs à faire tomber des grosses pierres plutôt que des petites dans le tube, et à distinguer les tubes contenant de l'eau de ceux contenant de la sciure. Avant même d'essayer de résoudre le problème qui se pose à eux, ils examinent le tuyau³⁷⁷. Les corbeaux semblent avoir une connaissance causale de la tâche : ils comprennent comment les pierres interagissent avec l'eau et parviennent par conséquent à estimer la hauteur à laquelle l'eau monterait une fois qu'un certain nombre de pierres aurait été mis dans le tube. Les corbeaux savent que le fait de mettre des pierres dans le tube augmenterait le niveau de l'eau. Cependant, la résolution rapide du problème par les corbeaux peut s'expliquer par le fait que ces derniers ont travaillé à une tâche similaire dans laquelle ils devaient mettre des pierres dans un tube avec une plateforme pour la faire tomber et libérer de la nourriture. Ils auraient peut-être généralisé cette expérience à la nouvelle et su spontanément comment atteindre la nourriture se trouvant dans l'eau³⁷⁸. Pour autant, que

³⁷⁶ Weir Alex, Chappell Jackie, Kacelnik Alex, « Shaping of Hooks in New Caledonian Crows », *Science*, vol. 297, 2002, p. 981.

³⁷⁷ Bird Christopher, Emery Nathan, « Rooks Use Stones to Raise the Water Level to Reach a Floating Worm », *Current Biology*, vol. 19, 2009, pp. 1410-1414.

³⁷⁸ Taylor Alex, Gray Russell, « Animal Cognition : Aesop's Fable Flies from Fiction to Fact », *Current Biology*, vol. 19, 2009, p. R731-732.

les corbeaux comprennent la relation entre le récipient, le fait d’y mettre des pierres, et l’élévation du liquide, ou qu’ils généralisent une expérience à une autre du fait de la similitude de leurs paramètres, ces deux processus mettent en œuvre une capacité de discrimination certaine : les corbeaux reconnaissent deux situations similaires, où ils distinguent les relations causales entre les pierres de différentes tailles et le liquide dans lequel elles sont placées. Les corbeaux auraient ainsi une compréhension générale des lois physiques qui régissent l’expérience. Les grands singes et les corbeaux auraient évolué selon des voies convergentes vers une cognition généraliste, fait d’autant plus important que les cerveaux des oiseaux et des mammifères sont structurés de manières très différentes. Les corbeaux et les grands singes ont sûrement dû mettre en œuvre des manipulations complexes dans leur environnement, ce qui les a conduits à développer des capacités similaires par le biais de moyens distincts.

Certains chercheurs estiment que les corbeaux possèdent une compréhension causale des déplacements de l’eau, mais que cette compréhension a des limites. En effet, les corbeaux ne saisissent pas la différence qu’implique des volumes d’eau distincts dans le tube ; ils sont incapables d’inférer la présence d’une connexion cachée entre deux tubes, dont l’un seulement permet de faire monter le niveau du tube auquel il est lié – le second ne permettant pas une telle action puisqu’il n’y est pas relié, ces connexions étant cachées par un plateau. Cependant, ils sont capables de choisir des objets appropriés à mettre dans le tube : ils sont capables de distinguer les objets qui flottent et ceux qui sombrent dans l’eau. Leur compréhension des relations causales ne leur permet simplement pas d’apprendre des règles impliquant des indices causaux contre-intuitifs, comme le fait que le niveau de l’eau n’augmente pas lorsque le corbeau jette des objets dans le tube³⁷⁹. La fabrication d’outils par les corbeaux montre la flexibilité comportementale qu’ils sont capables d’appliquer à leur corps ; l’utilisation des outils montre quant à elle la compréhension que ces animaux ont de leur environnement physique. Ils savent quels objets ils peuvent utiliser pour parvenir à réaliser la tâche qu’ils se sont donnés ; ils comprennent les interactions que ces objets ont avec leur environnement. L’usage des outils chez les corbeaux révèlent des facultés de projection : les corbeaux sont capables de distinguer les objets qui leur permettront de

³⁷⁹ Jelbert Sarah, Taylor Alex, Cheke Lucy, Clayton Nicola, Gray Russell, « Using the Aesop's Fable Paradigm to Investigate Causal Understanding of Water Displacement by New Caledonian Crows », *PLoS ONE*, vol. 9, 2014, e92895.

satisfaire leur désir de ceux qui n’y parviendront pas, ils sont capables d’imaginer les conséquences que cela peut avoir de placer des pierres dans un tube d’eau.

Les recherches portant sur la manipulation d’outils chez les animaux nous amènent à des considérations nouvelles, à la nécessité de repenser les capacités animales. En effet, on a longtemps cru que l’invention et la création étaient propres aux êtres humains, que les animaux étaient incapables de fabriquer quelque chose. L’*homo faber* est d’abord *homo* : homme. Cette thèse prive l’animal non humain d’une capacité de réflexion, d’un moyen de sortir de ce qui constitue son être pour amener du renouveau à son existence. Or, contrairement à ce que certains philosophes ont pu défendre, les animaux fabriquent : ils apprennent de leur environnement, ils constituent de nouveaux rapports aux choses, ils sont capables d’utiliser les objets qui les entourent à des fins spécifiques. Ils inventent de nouvelles solutions, en relation avec les spécificités de leur environnement. En somme, il semble que, contrairement à ce qu’écrivait Bossuet, les animaux soient capables d’une certaine forme de raisonnement :

Qui verra seulement que les animaux n’ont rien inventé de nouveau depuis l’origine du monde, et qui considèrera d’ailleurs tant d’inventions, tant d’arts et tant de machines, par lesquelles la nature humaine a changé la face de la Terre, verra aisément par-là combien il y a de grossièreté d’un côté, et combien de génie de l’autre.

Ne doit-on pas être étonné que ces animaux, à qui on veut attribuer tant de ruses, n’aient encore rien inventé ; pas une arme pour se défendre, pas un signal pour se rallier et s’entendre contre les hommes, qui les font tomber dans tant de pièges ? S’ils pensent, s’ils raisonnent, s’ils réfléchissent, comment ne sont-ils pas encore convenus entr’eux du moindre signe. Les sourds et les muets trouvent l’invention de se parler par leurs doigts. Les plus stupides le font parmi les hommes ; et si on voit que les animaux en sont incapables, on peut voir combien ils sont au-dessous du dernier degré de stupidité, et que ce n’est pas connoître la raison que de leur en donner la moindre étincelle³⁸⁰.

La capacité de préhension de la main a permis aux êtres humains de se libérer en développant un rapport au monde distinct des autres espèces animales, en se dotant d’outils leur permettant de transformer leur environnement pour l’adapter à leurs besoins. Si la main est le propre de l’homme au sens où aucun animal n’est capable de faire preuve d’autant de flexibilité en attrapant et en utilisant un objet, l’usage d’outils – d’un objet détaché qui se trouve dans l’environnement et qui permet d’atteindre un but défini – se retrouve aussi chez

³⁸⁰ Bossuet Jacques-Bénigne, *Introduction à la philosophie ou De la connoissance de Dieu, et de soi-mesme*, Paris, Éditions Fayard, 1990, p. 241-242.

d'autres espèces comme les chimpanzés et les corbeaux. Or, cet usage exprime un ensemble de capacités cognitives chez les animaux qui en sont capables. La fabrication d'outils demande de transformer des matériaux présents dans son environnement, ce qui signifie que certains animaux sont capables d'appréhender les conséquences de leurs actions sur leur milieu. De cela découle une faculté de discernement résidant à la fois dans la capacité à distinguer un objet par rapport à un autre (comme la perception d'une brindille par rapport au milieu où elle se trouve), et dans la capacité à juger clairement, sainement des choses qui environnent le sujet (notamment lorsque ces animaux tissent des relations causales entre les objets qu'ils utilisent). Enfin, certains animaux comprennent, – soit intuitivement, soit grâce à un raisonnement – se rendent compte des lois physiques qui gouvernent leur environnement. En étudiant la manière dont certains animaux fabriquent et utilisent des outils, on entrevoit la valeur que le milieu revêt pour ces individus. L'outil est utilisé afin de réaliser une finalité elle-même guidée par une volonté de transformation du milieu. L'outil est construit dans le cadre d'un projet. En cela, les matériaux qui le constituent et l'environnement qu'il transforme s'intègrent dans un cadre qui veut dire quelque chose pour l'individu. En essayant de saisir l'objectif qui motive la construction de l'outil, l'observateur peut expliquer, justifier le comportement de l'animal. Le nid d'une abeille n'est pas simplement un nid, il est aussi une source de nourriture ; la brindille n'est pas simplement une brindille, elle est un crochet qui permet de fouiller dans ce nid.

De fait, l'utilisation d'outil a une signification : elle est motivée par les appétits, les besoins, les désirs que les individus ont et qu'ils souhaitent satisfaire. L'outil est un moyen permettant de réaliser ces différentes motivations. Selon Aristote, les individus se meuvent en fonction de deux principes : l'intellection – considérée dans le sens d'une représentation – et l'appétit³⁸¹. Cependant, l'intelligence ne suffit pas à elle seule à faire se mouvoir l'individu

³⁸¹ Aristote, *De l'âme*, III, 9, 433 a 10-14 : « Cependant, il est au moins manifeste qu'il y a là deux principes qui, alternativement, sont à l'origine du mouvement : l'appétit et l'intelligence, si l'on veut bien poser la représentation comme une sorte d'intellection. Car bien des démarches qui dérogent à la science obéissent aux ordres de la représentation et, chez les autres animaux, il n'est pas question d'intellection, ni de raisonnement, mais de représentation. Ce sont donc là ensemble les deux principes de nature à imprimer le mouvement local : l'intelligence et l'appétit ». Le sens qu'Aristote donne à l'intelligence dans ce passage est problématique, comme le soulève Richard Bodéüs, p.283-284 : « L'appétit est commun à tous les animaux qui se déplacent, mais l'intelligence ne l'est pas ; au lieu d'invoquer celle-ci du côté cognitif, Aristote aurait donc pu, semble-t-il, invoquer directement la représentation qui, elle aussi, est commune aux mêmes animaux et constitue le trait d'union entre le sens et l'intelligence. Mais, en vérité, la représentation, pour lui, n'est pas une faculté distincte du sens. Comme elle n'implique pas nécessairement l'intelligence, alors que l'intelligence l'implique, c'est donc celle-ci qu'Aristote invoque pour indiquer l'élément cognitif responsable du mouvement local. C'est néanmoins

vers l'objet de son appétit. Aristote distingue l'individu qui agit à la suite d'un raisonnement de celui qui agit seulement par appétit : le premier est porté à la fois par l'intelligence et l'appétit, sans quoi il n'agirait pas dans le but de réaliser l'objectif qui le porte ; le second se contente de désirer sans faire preuve d'intelligence, de raisonnement, mais seulement en étant porté par une représentation qui peut, d'ailleurs, être incorrecte. Finalement, l'appétit suffit à motiver un individu à agir, indépendamment de sa capacité à raisonner, à décider si l'objet de son désir est bien ou non pour lui. Si on observe un individu en train de réaliser une fin, on ne peut pas en déduire, selon Aristote, qu'il est capable de faire preuve d'intellection – c'est-à-dire d'une capacité à raisonner, à discerner le vrai du faux dans les informations qui parviennent à ses sens. Par contre, le fait qu'il cherche à satisfaire un désir signifie que l'individu possède une représentation de l'objet de son désir, que celle-ci soit adéquate ou non³⁸². Il semble que le comportement des animaux capables d'utiliser des outils peut être compris comme l'expression d'une faculté de penser. Aristote lui-même reconnaît qu'un certain nombre d'animaux est capable de faire usage de cette faculté, qu'il définit comme l'association du discernement et de la sensation. La sensation seule peut être trompeuse et nous amener à une mauvaise interprétation de ce que l'on a en face de soi, c'est-à-dire à une illusion.

Mais on sait que l'âme se définit couramment par deux traits distinctifs principaux : le mouvement, qui est déplacement, et la pensée, le discernement et la sensation. Or l'opinion veut que penser et avoir quelque chose à l'esprit, c'est comme avoir une certaine sensation, puisque, dans les deux cas, l'âme discerne et connaît quelque chose de la réalité. Pour leur part, les anciens prétendent aussi qu'avoir une chose à l'esprit et avoir une sensation, c'est la même chose. [...] Tous ces auteurs font, en effet, l'assomption que penser est un phénomène corporel, comme sentir, et que, dans les deux cas, on saisit le semblable par le semblable comme nous l'avons précisé dans les exposés du début.

Mais ils auraient dû, en même temps, parler aussi de l'illusion, qui est, en effet, plus proprement caractéristique des animaux et où l'âme se complaît plus de temps. Ce qui entraîne nécessairement, ou bien, comme certains l'affirment, que tout ce qu'on se représente est vrai, ou

la représentation qui paraît universellement en cause, tantôt avec, tantôt sans l'intelligence ; et, en ne présentant pas les choses ainsi, Aristote fait une place à l'intelligence animale ailleurs que chez l'homme, celui-ci n'ayant véritablement en propre qu'une intelligence capable de spéculation, c'est-à-dire la capacité de dissocier son intelligence de son appétit ».

³⁸² *Ibid.*, III, 9, 433 a 23-30. « Mais voilà : l'intelligence, de son côté, ne déclenche manifestement pas de mouvement sans appétit, puisque le souhait est un appétit et que, lorsque le mouvement se règle sur le raisonnement, il se règle aussi selon le souhait ; tandis que l'appétit, de son côté, déclenche un mouvement qui déroge au raisonnement, puisque le désir est une espèce d'appétit. Donc, l'intelligence est toujours correcte, mais l'appétit et la représentation sont corrects ou ne le sont pas. Aussi, c'est bien toujours l'objet de l'appétit qui imprime le mouvement, mais cet objet est soit le bien, soit l'apparence du bien. Et ce n'est pas n'importe quel bien, mais celui qui peut être exécuté dans l'action, c'est-à-dire, celui qui pourrait aussi être autrement ».

bien que l'illusion consiste dans le contact avec le dissemblable, puisque c'est là le contraire de connaître le semblable par le semblable. Or l'opinion veut aussi que l'illusion et la science des contraires soient identiques !

Donc il est clair que sentir et penser ne reviennent pas au même. Car si tous les animaux ont en partage la première faculté, peu, en revanche, ont la seconde. Et c'est vrai aussi de l'intelligence, où il y a une place pour une forme correcte et pour une forme incorrecte. La forme correcte correspond, en effet, à la sagacité, la science et l'opinion vraie, et la forme incorrecte à leurs contraires. Or ce n'est pas non plus la même chose que sentir, car si la perception des sensibles propres est toujours vraie et appartient à tous les animaux, en revanche, la réflexion admet aussi l'erreur et n'appartient à aucun animal qui ne possède également la raison³⁸³.

Si la pensée ne s'identifie pas à la sensation, c'est parce qu'elle implique que l'individu discerne, entre les représentations qui se forment dans son esprit à la suite d'une sensation, celles qui sont correctes de celles qui ne le sont pas. Les animaux qui utilisent des outils sont capables de distinguer les matériaux qui pourront leur servir de ceux qui sont inutiles à la réalisation de leur tâche, d'utiliser l'outil adéquat au but recherché, d'imposer des formes à leurs outils. Ils ne s'en tiennent pas aux représentations qu'ils ont de leur environnement. Ils sont capables d'y apercevoir des objets distincts les uns des autres et de concevoir des formes potentielles qu'ils pourraient leur donner. On peut en déduire que les animaux non humains jouent un rôle important au sein de leur environnement puisqu'ils le transforment, notamment à travers des activités telles que la fabrication et l'utilisation d'outils. Les animaux peuvent être conçus comme des acteurs de leur environnement puisqu'ils le façonnent en fonction de leurs besoins.

LES ANIMAUX SONT ACTEURS DE LEUR ENVIRONNEMENT

L'idée de monde propre a été développée par Jakob von Uexküll. L'animal ne se contente pas de vivre, de se développer, de respirer et de grandir comme un simple organisme biologique ; il est acteur de son monde, il construit son monde par le biais d'un ensemble de significations qu'il donne aux objets qui le constituent. Le monde vécu par les animaux n'est pas neutre, mais bien au contraire signifiant. Ainsi, les animaux ne sont pas des machines déterminées par leur constitution physique. Preuve en est certaines expériences faites sur des souris qui ont montré la force de leur pouvoir décisionnaire, en leur donnant l'opportunité de régler la lumière de leur cage. Les souris ont montré une préférence pour la pénombre. Mais, si on les soumet à une lumière intense, elles font l'obscurité dans leur cage, et inversement.

³⁸³ *Ibid.*, III, 3, 427 a 16-23 et 427 a 23 – b 15.

De plus, si on dérange les souris pendant leur sommeil, elles sortent de leur nid pour voir ce qui se passe dans leur cage et y retournent vite ; mais si l'expérimentateur les y place lui-même, elles en ressortent automatiquement³⁸⁴. Ainsi, il semble que la capacité à faire un choix prime sur le confort. Les souris se battent pour conserver la maîtrise de leur environnement lorsqu'on leur en donne la possibilité. Ce comportement est généralisable : les animaux veulent préserver leur liberté d'action, parce que cela leur permet d'échapper aux contraintes. Le confort ne leur suffit pas ; ils ont besoin de pouvoir gérer leur environnement, afin d'y mener les activités qui leur sont nécessaires et qui leur permettent de s'épanouir. Ils constituent activement ce qu'Uexküll nomme leur monde propre, une bulle de savoir propre à chaque individu, représentant son milieu et remplie des signes perceptifs auxquels il accède en tant que sujet. Si nous cherchons à saisir ce monde propre en prenant le point de vue de l'animal, notre bulle de savon vient pénétrer ce regard, qui apparaît en cela insaisissable. « Aussitôt que nous pénétrons nous-mêmes dans une telle bulle de savon, l'environnement, qui jusque-là se déployait autour du sujet, se reconfigure totalement. Nombre de propriétés de la prairie bigarrée disparaissent complètement, d'autres perdent leur homogénéité, de nouvelles relations se créent. Dans chaque bulle de savon naît un nouveau monde³⁸⁵ ». Ces différentes bulles de savon coexistent et rendent l'exploration d'autres mondes difficile du fait de leur individualité, de leur impénétrabilité, ce qui apparaît pourtant comme quelque chose de nécessaire si l'on veut comprendre l'existence d'autres êtres. L'étude des mondes propres se confronte donc à deux difficultés : « [...] la difficulté inhérente à l'étude des mondes animaux tient non seulement au fait que ces mondes (ou milieux) nous sont à la fois inconnus et invisibles, mais encore au fait que leur existence même est contestée par la plupart des zoologistes, et plus encore par les physiologistes³⁸⁶ ». Ce monde propre des animaux n'est pas un monde constitué par le rapport qu'entretient l'espèce à son environnement, mais par le rapport de l'individu, déterminé par un ensemble de caractéristiques spécifiques. Comprendre le regard qu'un animal porte sur le Monde, c'est à la fois prendre connaissance du rapport de l'espèce par rapport au monde et du rapport de l'individu par rapport à l'espèce,

³⁸⁴ Kavanau Lee, « Behavior of Captive White-footed Mice », *Science*, vol. 155, 1967, pp. 1623-1639.

³⁸⁵ Uexküll Jakob von, *Milieu animal et milieu humain*, trad. C. Martin-Freville, Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. « Bibliothèques Rivages », 2010, p. 28.

³⁸⁶ Burgat Florence, « La construction des mondes animaux et du monde humain selon Jacob Von Uexküll », in Valérie Camos et al., *Homme et animal, la question des frontières*, Versailles, Éditions Quæ, coll. « Update Sciences & Technologies », 2009, p. 100.

ce qui demande une capacité à se projeter dans cet autre qu'est l'animal, une connaissance de ce qui importe dans son cadre existentiel personnel. Il est important de noter qu'Uexküll considère chaque être vivant comme « un sujet qui vit dans un monde qui lui est propre et dont il forme le centre³⁸⁷ ». L'animal n'est pas une machine, mais un machiniste, un esprit incarné dans un corps. Les mécanismes physiologiques, les stimuli sensoriels, la contraction des muscles, ne suffisent pas à expliquer les comportements des animaux ; ceux-ci ne sont pas simplement déterminés par des mécanismes physiologiques, mais par un projet : le comportement de l'individu est guidé par un objectif qu'il entreprend de réaliser d'une manière définie. Le sujet et son objet sont imbriqués l'un dans l'autre, ils forment

un tout conforme à un plan. Si l'on se figure en outre qu'un sujet est relié à un même objet ou à divers objets, on obtient ainsi un aperçu du premier principe fondamental de la doctrine du milieu : tous les sujets animaux, les plus simples comme les plus complexes, sont imbriqués dans leurs milieux avec la même perfection. À l'animal simple correspond un milieu simple, de même à l'animal complexe correspond un milieu richement articulé³⁸⁸.

Il est important de prendre en compte la singularité du point de vue de l'animal. Plus l'animal est complexe, plus les rapports qu'il entretient avec son milieu le sont aussi, au sens où ils se déclinent sur un ensemble de modes perceptifs plus variés. Là où la tique n'a que quelques capteurs sensoriels, le chien en présente une grande variété, qui se complètent les uns les autres en offrant divers points de vue sur son milieu. L'appartenance à une espèce ne suffit pas à comprendre le rapport que l'individu entretient avec son milieu. Certes, un animal perçoit et interagit avec son milieu dépendamment des caractéristiques physiques de son espèce. Pourtant, nous observons quotidiennement des animaux d'une même espèce développer des rapports différents à certains objets qui peuplent leur milieu : ce qui a du sens pour le chien de chasse n'en a pas forcément pour le chien d'aveugle, le chien de chasse poursuit une proie lorsque le chien d'aveugle a la mission de repérer les obstacles sur le chemin d'un individu humain. L'association de certains individus se constitue autour d'une hiérarchie ou d'une division des tâches ; de fait, les individus qui le constituent développent un rapport au monde différent les uns des autres selon leur rang social ou le rôle qu'ils doivent jouer. Chez les chimpanzés, les individus dominants auront tendance à résoudre un conflit par une démonstration de puissance lorsqu'une matriarche cherchera plutôt à rétablir une

³⁸⁷ Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, op. cit., p. 33.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 40.

relation de paix ; parallèlement à cela, certains individus aident à la chasse lorsque d'autres s'occupent des petits. Ces différentes positions sociales forment un cadre à partir duquel chaque être construit son propre rapport au monde et son identité. « À s'en tenir au schéma stimulus-réponse, on manque la question du monde, et donc du sujet, c'est-à-dire de sa relation avec *certaines objets et pas d'autres*³⁸⁹ ». Un animal est en relation avec son environnement, son *Umwelt*, grâce aux sens propres à l'espèce à laquelle il appartient ; mais la subjectivité de l'animal n'est pas une subjectivité d'espèce. S'il est limité par les caractères de son espèce, il lui appartient cependant de construire son propre rapport au monde à partir de ce cadre dans lequel sa vie s'inscrit. La bulle de savon qui constitue le milieu des animaux « ferme leur espace visuel et détermine tout ce qui est visible pour le sujet. Chaque bulle de savon abrite d'autres endroits et dans chacune d'elles se trouvent également les lointains directionnels de l'espace actanciel qui confèrent à l'espace une armature solide. Les oiseaux qui volettent, les écureuils qui vont et viennent sur les branches en sautillant, ou les vaches qui broutent dans le pré, tous restent continuellement environnés par leur bulle de savon qui ferme l'espace³⁹⁰ ». Ainsi, le monde propre d'un animal n'est pas celui d'un autre.

Pour Jean-Philippe Pierron, l'éthologie, qui se développe ici avec Uexküll, permet une revalorisation des milieux animaux. « L'espace animal devenu un monde perçu n'est plus un contenant neutre où se déploieraient mécaniquement des comportements, mais un espace valorisé, investi par chaque espèce animale dans un *plan de vie* [...]. Plus pertinent que le concept téléologique de *but*, le plan de vie révèle des stratégies comportementales (techniques de chasse, répartition des reproducteurs, etc.) spécifiques. Le comportement animal sort donc du stéréotype, la nécessité de satisfaire des besoins n'excluant pas la flexibilité des solutions y répondant. L'éthologie montre qu'une forme d'innovation comportementale est possible³⁹¹ ». Le plan de vie définit ce que l'on appelle communément les instincts animaux, c'est-à-dire les comportements grâce auxquels ils survivent, ces comportements comprenant par exemple l'aide apportée aux enfants ou la recherche de nourriture. Il donne un cadre au sein duquel le comportement de l'individu s'exprime, ce cadre

³⁸⁹ Burgat Florence, « La construction des mondes animaux et du monde humain selon Jacob Von Uexküll », *op. cit.*, p. 102.

³⁹⁰ Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, *op. cit.*, p. 71.

³⁹¹ Pierron Jean-Philippe, « Éthique et éthologie : comportement animal et conduite humaine », in Valérie Camos et al., *Homme et animal, la question des frontières*, Versailles, Éditions Quæ, coll. « Update Sciences & Technologies », 2009, pp. 129-141, p. 133.

étant constitué par un ensemble de potentialités offrant un choix à l'animal. Ces potentialités s'étendent en même temps que l'expérience que l'animal fait de son environnement. Buytendijk, dans le sillage d'Uexküll, définit le sujet comme « un mode d'existence qui s'affirme comme le fondement d'une réceptivité aux significations intelligibles et en même temps d'une activité qui crée ces significations et y répond intelligemment³⁹² ». Le sujet donne donc un sens à son environnement en même temps que ce sens le détermine à agir. Le comportement de l'animal est intelligible si l'on étudie ses mouvements et les positions de son corps comme des actes orientés vers une situation. Le corps intervient comme la matérialité (*Leiblichkeit*) du sujet, comme une médiation physique qui rend possible l'établissement d'une relation avec une situation extérieure ; il permet au sujet de se structurer lui-même, de constituer de nouvelles dispositions significatives à partir de cette structure préexistante³⁹³.

Pour Buytendijk, l'animal se distingue de l'être humain par le type de rapport qu'il construit avec son milieu : seul l'espèce humaine parviendrait à percevoir et éprouver objectivement le monde, à en saisir la réalité ou l'essence. L'animal entretiendrait quant à lui un rapport spécifique à son milieu, ce qui limiterait son point de vue. Par conséquent, l'être humain pourrait comprendre le milieu de l'animal parce qu'il serait capable de sortir de la spécificité de son regard sur le monde, alors que l'animal serait prisonnier de son milieu et ne pourrait jamais comprendre ce qui constitue le monde. Cette position est critiquable : comment serait-il possible pour l'être humain de se distancier de sa propre perception du monde et d'embrasser celle d'un individu dont il ne possède pas la corporéité ? Lorsque notre regard se porte sur quelque chose d'inanimé, sur un objet, nous pouvons le définir assez facilement, celui-ci ne développant aucun rapport avec le monde qui l'entoure, mis à part ceux que l'on crée soi-même en l'utilisant. Un animal est un être vivant, animé, doué de mouvement. Il a une perception spécifique de son environnement et il est guidé par des projets définis par son individualité. Il entretient des rapports à son environnement, et aux individus qui le peuplent, qui lui sont propres. Un arbre n'a pas le même rôle dans l'existence d'un être humain et dans celle d'un écureuil. Un canapé a une fonction spécifique pour l'être humain qui n'est pas saisissable par un chat. On peut réussir à comprendre – sans doute

³⁹² Buytendijk Frederik Jacobus Johannes, *L'Homme et l'animal. Essai de psychologie comparée*, trad. R. Laureillard, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Idées », 1965, p. 22.

³⁹³ *Ibid.*, p. 30.

encore partiellement – le type de perception que certains animaux possèdent ; mais revêtir cette perception et faire l'expérience du monde à partir de celle-ci ne nous est pas possible. En fait, le milieu de l'animal tel qu'il est conçu par Buytendijk reprend l'idée de monde propre d'Uexküll.

L'organisme animal et humain ne fait pas que vivre, il *existe*, c'est-à-dire qu'il crée une relation avec l'entourage. L'entourage n'est pas seulement la condition nécessaire au processus vivant intra-organique, mais il existe *avec* l'animal ou l'homme, *pour* eux et *à travers* eux en tant que structure significative. Cet entourage « vivant avec », vécu et formé, s'appelle l'environnement de l'animal, le monde de l'homme. [...] Ce qu'ils ont en commun, c'est qu'ils sont constitués tous deux *dans* le comportement et qu'ils appellent et *façonnent* ce dernier. Nous voyons dans cette corrélation indissoluble une parenté entre l'homme et l'animal que nous exprimons par le terme de *subjectivité*³⁹⁴.

La subjectivité animale est constituée par les comportements que l'animal met en œuvre, tout comme la subjectivité de l'être humain, qui construit son identité par les décisions qu'il prend dans une situation donnée. Les animaux humains et non humains se structurent d'une même façon, par le rapport à l'environnement. De ce fait, si l'on parle d'une subjectivité chez l'homme, on ne peut pas ne pas parler d'une subjectivité chez l'animal. Le comportement comporte alors deux aspects : une apparence faisant référence aux facteurs physiologiques qui déterminent l'individu à agir et une réalité qui se rapporte à la subjectivité de l'individu. Un acte réel est un comportement qui s'exprime chez l'homme comme « une manière d'être et un évènement qui correspond à un rapport, c'est-à-dire à une relation intelligible avec quelque chose, que ce soit un objet ou un ordre d'objet, ou encore des formes, des couleurs, des sons, des odeurs, des êtres vivants, des congénères, des mots, des idées, des souvenirs, des projets, des imaginations, des souhaits, des espérances, etc. L'homme a avec tout ce qui d'une façon ou d'une autre lui est "donné" une relation, un rapport³⁹⁵ ». De la même manière, les animaux, lorsqu'ils agissent réellement, c'est-à-dire lorsqu'ils mettent en œuvre un comportement qui est déterminé par leur individualité, expriment un rapport spécifique aux objets avec lesquels ils interagissent. « Les vues de Buytendijk relatives à l'apparence animale constituent une phénoménologie de la forme vivante qui, sans contester l'existence des mécanismes de sélection qui ont abouti à l'instauration des conduites spécifiques et de leurs déclencheurs, ne les considère pas exclusivement explicatifs de la diversité et de la richesse

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 22.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 12-13.

des formes animales³⁹⁶ ». Les animaux, comme les êtres humains, agissent à la fois selon l'apparence et selon la réalité : ils sont guidés par des facteurs physiologiques et par une manière d'être avec les choses qu'ils ont constituée au fur et à mesure de l'expérience qu'ils ont faite de leur milieu. Pour comprendre la teneur d'un comportement, défini par Buytendijk comme la manifestation d'un rapport intelligible entre un sujet et son milieu, il faut rattacher ce comportement à la situation dans laquelle il est produit. « La signification de l'activité animale ne se montre donc qu'en liaison avec le contenu sensé de ce secteur structuré du monde que nous appelons une situation. Mais l'inverse est vrai. On ne connaîtra la situation d'un mulot qui reste immobile dans un coin ou qui se meut rapidement qu'en relation avec le comportement de l'agresseur : il s'agit alors d'une proie [...]»³⁹⁷ ».

La compréhension des comportements animaux ne peut faire fi du monde propre de l'animal : l'animal est un sujet, bien plus qu'une simple machine, qui construit activement un rapport au monde personnel à son environnement, bien que celui-ci soit aussi défini par son rapport à l'espèce. Dans cette « bulle de savon » que représente le milieu de l'animal, chaque objet, chaque individu, chaque relation tissée avec un autre et chaque comportement prennent un sens particulier que l'on ne peut saisir qu'en essayant d'entrer en ce monde propre constitué. C'est *a minima* par le biais d'une observation prolongée au sein de l'environnement de l'animal que l'on pourra essayer de comprendre ces significations qui construisent son individualité, son point de vue sur le monde. Cela passe aussi par l'inclusion de l'animal dans son écosystème, puisqu'un individu – ou même un objet – n'est jamais donné comme tel dans le monde propre d'un être, mais qu'il incarne un sens particulier : il est vu comme un proche par les individus de son espèce, comme une proie par les animaux qui s'en nourrissent, comme un objet de savoir par le chercheur qui l'étudie dans son état naturel. Un individu est toujours l'objet de nombreux regards qui en construisent une image dont le sens diffère selon le rapport que l'observateur entretient avec lui. Le comportement n'a alors de sens qu'en situation, dans l'unité d'une succession temporelle de mouvements où chaque moment possède une signification propre en lien avec le précédant et le suivant, mélodie chantée par la situation et par le sujet, qui accordent leur voix ensemble. Le comportement

³⁹⁶ Thinès Georges, « La forme animale selon Frederik Buytendijk et Adolf Portmann : une phénoménologie du comportement expressif », in Florence Burgat (dir.), *Penser le comportement animal*, Versailles, Éditions Quæ, coll. « Natures sociales », 2010, pp. 117-126, p. 121.

³⁹⁷ Buytendijk, *L'Homme et l'animal. Essai de psychologie comparée*, op. cit., p. 16.

est une « mélodie du mouvement³⁹⁸ ». Il possède par ailleurs un caractère symbiotique avec l'environnement : un sujet ne s'accorde pas seulement avec une situation donnée, il s'accorde avec les autres sujets qui habitent son monde, il est déterminé par les réactions de ces sujets et les détermine en retour. L'animal possède un état affectif général dans lequel il se trouve face à son milieu, une disposition (*Stimmung*) : l'individu se rapporte d'une certaine manière à un moment donné à son environnement, son état affectif colore ce dernier. « La variété des dispositions correspond à une variété d'états, à des modifications de la manière d'être des choses, d'autrui et de notre propre personne physique dans ce que nous en ressentons. La disposition est une identité de signification de notre subjectivisme et de la situation extérieure et intérieure³⁹⁹ ». Ainsi, l'organisation psycho-physique et l'existence du sujet ne font qu'un, ce que Buytendijk nomme la disposition affective du sujet (*Gestimmtheit*). La disposition que nous avons face à notre habitat inclut un certain sentiment de sécurité ; l'habitat n'est pas neutre. La question de la disposition est importante, parce qu'elle permet de saisir l'un des écueils de la recherche lorsque l'on prend pour sujet un animal : l'individu testé a une manière de se rapporter à l'expérience par laquelle on le teste, il peut être intéressé par la tâche qu'on lui fait accomplir ou s'en détacher complètement parce qu'elle ne le stimule pas. Il faut donc prendre en compte la disposition d'un individu lorsqu'on interprète les résultats d'une expérience. Peut-être que ce dernier n'a pas mis en œuvre les comportements que l'on attendait de lui parce qu'il n'était simplement pas motivé par ce qu'on lui demandait de faire. Les animaux tissent avec leur environnement une relation complexe, déterminée par un ensemble de paramètres qu'il faut parvenir à saisir, bien qu'ils n'apparaissent pas toujours immédiatement à l'observateur, pour comprendre la complexité de leur vie : l'animal n'est pas simplement un existant, c'est un vivant. Uexküll entrevoit la possibilité pour un être humain de saisir le monde propre d'un animal, de comprendre les différents aspects qui y prennent part, même s'il ne pourra pas pénétrer ce monde propre :

les animaux ne sont ni des machines réactives ni des machines computationnelles, mais des êtres vivants dotés d'une sensibilité qui interprète le monde, les autres êtres vivants, et lui-même leur permet de s'approprier ce qui devient leur environnement et qui s'appuie sur des émotions, des attentes et des croyances qui s'organisent en fonction des capacités psychologiques de l'espèce. Que ces mondes intérieurs ne soient pas superposables à ceux des humains n'en disqualifie pas

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 17.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 41.

l'existence pour autant. Qu'ils ne puissent jamais être transparents à l'humain n'implique pas pour autant qu'ils ne le soient pas un peu⁴⁰⁰.

La fabrication d'outils est un excellent exemple de ce rapport interprétatif au monde que construisent les animaux : cette activité implique une maîtrise du corps, une connaissance de son environnement, une capacité à déterminer des moyens adéquats à la réalisation d'une tâche. Si les animaux étaient définis par de simples mécanismes physiologiques, ils ne réaliseraient pas ce type d'activité. Cela ne signifie pas que les animaux qui ne fabriquent pas d'outils ne sont pas des acteurs au sein de leur propre environnement ; mais seulement que la fabrication d'outils est une manifestation de la flexibilité comportementale dont les animaux peuvent faire la démonstration. Certaines espèces animales ne se satisfont pas des capacités physiques qu'elles possèdent du simple fait de leur naissance. Ces espèces ont besoin de transformer leur environnement, de manipuler les objets qui le constituent, de trouver des réponses plus efficaces aux situations qu'elles rencontrent. Elles montrent qu'il existe une constante évolution au sein du monde animal, qu'un champ de potentialités est ouvert aux animaux non humains. L'utilisation d'outils présente un autre aspect intéressant : elle se propage à l'intérieur des groupes sociaux animaux. La manière dont les animaux utilisent les objets se différencie en fonction de leur environnement, du groupe auquel ils appartiennent et aussi des individus. Cela laisse entendre que la transformation des matériaux et la fabrication d'outils sont des techniques qui se partagent en suivant un processus culturel. Le fait que les chimpanzés inventent constamment de nouveaux outils en est un indice.

⁴⁰⁰ Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, op. cit., p. 22.

Y A-T-IL UNE CULTURE ANIMALE ?

CULTURE OU TRADITION ANIMALE ?

La culture – du latin *cultura*, de *colere*, « habiter, cultiver, vénérer » - signifie d'une part la formation spirituelle élevant le goût, l'intelligence et la personnalité à la dimension de l'universel, ce qui permet à l'individu de parvenir à l'autonomie du jugement, et d'autre part l'ensemble complexe incluant connaissance, techniques, traditions, et caractérisant une société ou un groupe donné. André Charrak définit la culture comme « Tout ce qui n'est pas de l'ordre du donné immédiat ou "naturel". Ainsi la culture désigne-t-elle tout ce qui est produit par la main de l'homme, elle concerne tout ce qui est *artificiel*. Mais il entre aussi, dans l'idée de culture, celle d'une volonté consciente et agissante, qui s'exprime de manière cohérente : la culture, c'est un ordre qui fait sens⁴⁰¹ ». Le terme allemand *Kultur* renferme ces deux idées, puisqu'il désigne l'ensemble des aspects intellectuels et artistiques d'une civilisation, mais aussi l'ensemble des formes acquises de comportements dans les sociétés humaines. Si l'on s'intéresse à son premier sens, à l'idée d'une formation spirituelle, la culture s'apparente à un processus éducationnel qui permet à un individu d'acquérir une capacité de discernement telle que les jugements auxquels il parvient ne soient pas influencés par des facteurs extérieurs comme le contexte dans lequel il s'inscrit, le regard d'autrui, mais seulement par les valeurs qui lui importent. En son second sens, la culture s'apparente à la notion de tradition, à un processus de transmission, de génération en génération, d'une manière de penser ou d'agir au sein d'un groupe : ce processus est lui aussi une forme d'éducation, mais il concerne un ensemble d'individus et transmet les convenances, les règles culturelles, le savoir-vivre inhérents à la vie d'un groupe, nécessaires à l'intégration des individus en son sein. Si les animaux possèdent une culture au sens premier du terme, ils sont, en tant qu'individus, des êtres capables de se perfectionner, dont le jugement est autonome ; on doit en cela leur accorder le fait d'être doués de responsabilité. S'ils possèdent une culture au second sens du terme, cela signifie que leur existence est définie par un ensemble de règles, de traditions, de coutumes qui constituent leur vie sociale et qu'ils transmettent de génération en génération ; cela implique qu'ils sont capables de maîtriser leurs comportements à travers

⁴⁰¹ Charrak André, « Culture », in Blay Michel (dir.), *Dictionnaire des Concepts philosophiques*, Paris, Éditions Larousse, coll. « CNRS Éditions », 2013, p. 176.

le respect de ces règles, et donc de s'éduquer pour préserver l'équilibre du groupe dans lequel ils évoluent. Dans les deux cas, il nous faut réviser notre représentation de l'animal comme être limité à l'immédiateté de ses pulsions et instincts.

Or, on peut étendre ce sens à certaines espèces animales qui développent des techniques dépendamment du groupe auquel elles appartiennent. Certains singes expriment des formes acquises de comportement selon le lieu où ils cohabitent. Les recherches réalisées par Imanishi ont montré l'existence d'une forme de culture chez les macaques japonais de l'île de Koshima : ces macaques propagent le lavage de patates douces qui devient une tradition sociale acquise, transmise de génération en génération⁴⁰². En effet, l'apprentissage du lavage de patate douce suit le réseau des relations sociales et des liens d'amitié du groupe de macaques. Il serait légitime de parler d'une culture chez les animaux si l'on entend ce terme au sens d'une tradition, si des individus apprennent des habitudes en se les transmettant les uns aux autres et s'il en résulte des différences de comportement entre les groupes. Ainsi, pour qu'une culture naisse, les membres d'un groupe doivent apprendre les uns des autres, la fonction de la culture étant de transmettre des comportements. Les différences culturelles résultent de variations comportementales entre les groupes, et apparaissent lorsque chaque groupe invente des comportements différents, ou que ces comportements changent graduellement à travers le temps. Si ces différences comportementales ne résultent pas de variations génétiques entre les groupes, ces comportements constituent une culture⁴⁰³.

Pour Bennett Galef, la transmission à l'œuvre chez les chimpanzés ne peut pas être considérée comme la preuve d'une culture au sens où on l'entend chez les êtres humains, parce que les techniques qu'ils mettent en œuvre peuvent résulter de la seule interaction avec leur environnement. En effet, ils n'est pas nécessaire qu'ils apprennent ces techniques par le biais de l'imitation ou d'une transmission de la part d'un autre chimpanzé. Galef distingue un processus d'acquisition culturel humain et un processus d'acquisition traditionnel animal, en s'appuyant sur l'idée que les processus mentaux inhérents à l'apprentissage technique animal ne seraient pas identiques à ceux des individus humains. De plus, la culture humaine est un processus accumulatif que l'on ne retrouve pas dans les traditions animales, processus qui

⁴⁰² Hirata Satoshi, Watanabe K., Kawai M., « "Sweet-Potato Washing" Revisited », in Matsuzawa T. (éd.), *Primate Origins of Human Cognition and Behavior*, Tokyo, Éditions Springer, 2001, pp. 487-508.

⁴⁰³ Horner Victoria, De Waal Frans, « Controlled studies of chimpanzee cultural transmission », *Progress in Brain Research*, vol. 178, 2009, pp. 3-15.

peut amener à des comportements de plus en plus complexes⁴⁰⁴. De ce fait, la thèse de Galef s'appuie sur l'idée que les chimpanzés ne possèdent pas une culture parce que les gestes qu'ils apprennent des autres ne nécessitent pas ce rapport à l'autre et pourraient être appris indépendamment de celui-ci. Mais ce type d'apprentissage est visible aussi chez l'être humain, n'importe quelle technique pouvant être apprise indépendamment d'un rapport imitatif à l'autre ou de son enseignement, par des interactions avec les objets qui constituent l'environnement, de manière autodidacte. L'enseignement et l'imitation semblent être des processus facilitants, parce qu'ils ne demandent pas aux individus de fournir des efforts pour trouver un moyen de résoudre une tâche à laquelle ils sont confrontés. La réelle différence culturelle existant entre les chimpanzés et les êtres humains ne vient pas des processus par lesquels les individus parviennent à une technique, l'acquisition de ces dernières pouvant toujours poursuivre plusieurs voies ; elle vient plutôt du fait que les êtres humains ont développé des moyens physiques permettant la transmission de ces techniques, utilisant différents types de support pour laisser une trace de ce savoir. Ainsi, ils partagent leur connaissance en l'inscrivant sur des pierres, sur du papier, en produisant des documentaires, des films, des œuvres d'art qui permettent l'enseignement de ce savoir ou son observation. Ces médiums permettent d'accumuler des savoirs de manière bien plus efficace que chez les chimpanzés, qui transmettent leurs connaissances par d'autres moyens. Mais cela ne signifie pas que les traditions des chimpanzés ne suivent pas des processus d'acquisition similaires à ceux que les êtres humains poursuivent lorsqu'ils apprennent des techniques ou des savoirs de leurs congénères.

LES PROCESSUS D'ACQUISITION CULTURELLE DES ANIMAUX NON HUMAINS

La spécialité des chimpanzés, pour l'apprentissage, réside dans leur capacité d'imitation, leur permettant de reproduire fidèlement un comportement. Cette capacité a été utilisée pour étudier la manière dont des comportements se transmettent. Un chimpanzé a été entraîné à utiliser une technique spécifique de recherche de nourriture ; dans chaque groupe étudié, le chimpanzé spécialiste de la technique a été observé par un seul individu, qui pouvait par la suite reproduire cette technique. Lorsqu'il agissait avec succès, il devenait lui-même le modèle observé par un autre individu, et ainsi de suite ; on a ainsi reproduit les

⁴⁰⁴ Galef Bennett, « The Question of Animal Culture », *Human Nature*, vol. 3, 1992, pp. 157-178.

conditions d'une transmission qui simule une génération culturelle pour ce comportement. La technique a effectivement été transmise avec une grande fidélité, ce qui laisse entendre que les chimpanzés sont capables d'une transmission sociale⁴⁰⁵. Cette propagation technique n'étant pas liée à une forme de récompense, l'apprentissage social est donc vraiment social : les chimpanzés se conforment aux usages des autres individus du groupe. L'imitation permet aux chimpanzés de reproduire des techniques efficaces. Lorsqu'un individu ne sait pas comment atteindre un objet désirable, il est plus économique, énergétiquement parlant, de reproduire le comportement d'un congénère qui possède ce savoir, que de chercher à innover, à produire une méthode nouvelle. L'imitation permet aux individus d'économiser du temps et de l'énergie en reproduisant des tactiques déjà connues de leurs congénères afin de réaliser les buts qu'ils se fixent. Ce temps et cette énergie économisés peuvent alors être investis dans d'autres activités.

Mais l'imitation a une autre fonction : elle permet de s'intégrer dans un groupe d'individus, elle permet de satisfaire le désir d'appartenance des animaux sociaux. Ainsi, l'apprentissage social passe par l'observation, l'identification aux autres. Le désir d'appartenance explique le fait que les grands singes imitent mieux les membres de leur espèce que les hommes, et qu'ils imitent mieux les hommes dont ils se sentent proches que les autres. Ce désir d'appartenance, ou désir de conformisme, produit un biais qui influence les processus de transmissions sociales : les techniques, les habitudes ou les jeux qui constituent la culture de certaines espèces de grands singes se transmettent d'un individu à l'autre parce que les grands singes veulent agir comme les autres membres du groupe pour y être intégrés, ce désir d'intégration définissant la transmission d'un geste au sein du groupe. Ainsi, les grands singes s'alignent sur la norme du groupe⁴⁰⁶. On retrouve ce type de comportement chez les êtres humains, par exemple dans les effets de mode. Les individus humains adaptent leur comportement à la norme dominante. Selon les époques, ils s'habillent et parlent différemment ; l'émergence de nouveaux régimes alimentaires ou de nouvelles pratiques médicales les influence dans leurs propres comportements. Le biais de conformisme n'est pas inhérent à certaines espèces animales non humaines, les êtres humains y sont sujets.

⁴⁰⁵ Horner Victoria, Whiten Andrew, Flynn Emma, De Waal Frans, « Faithful replication of foraging techniques along cultural transmission chains by chimpanzees and children », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 103, 2006, pp. 13878-13883.

⁴⁰⁶ Whiten Andrew, Horner Victoria, De Waal Frans, « Conformity to cultural norms of tool use in chimpanzees », *Nature*, vol. 437, 2005, pp. 737-740.

Ce biais constitue par ailleurs un moyen dans l'apprentissage des enfants, qui reproduisent les mots et les gestes observés chez leurs parents. L'imitation n'est pas une reproduction dénuée de sens ou d'intelligence ; elle est la première étape de l'acquisition d'un comportement qui, une fois maîtrisé dans la forme, peut être intériorisé et compris dans son fond⁴⁰⁷. Elle permet l'apprentissage d'actions arbitraires comme les coutumes, pratiques suivies par un ensemble de personnes et consacrées par l'usage (leur fondement n'étant remis en cause qu'au moment où ce qu'il implique entre en contradiction avec les valeurs de la société). L'utilisation d'objets arbitraires, ne possédant pas de lien logique ou causal avec une récompense, – par exemple, des jetons et des réceptacles – par des chimpanzés semble indiquer une capacité à maintenir et transmettre une convention au sein d'un groupe d'individus. Les chimpanzés reproduisent en effet les actions de leurs congénères sans chercher à comprendre ce qui les amène à agir tel qu'ils le font, parce que leurs actions leur permettent d'atteindre un objet d'intérêt. Ainsi, ils sont capables de comprendre une séquence d'action consistant à prendre, transporter et déposer des jetons en plastique, soit dans un tube, soit dans un seau pour libérer une friandise, en observant d'autres individus reproduire cette séquence d'action. Les chimpanzés évaluent la signification que revêt la séquence d'actions pour un individu, récompensé par une friandise ; ils généralisent l'utilisation de certains jetons à tous les jetons, et sont portés par un stimulus de renforcement que représente l'attirance envers le type de réceptacle privilégié par les autres chimpanzés. Le fait que les deux réceptacles – le tube et le seau – puissent être découverts par tous les membres du groupe, mais qu'ils ne l'ont pas été, l'un étant privilégié, semble montrer que le choix des chimpanzés n'est pas défini par leur expérience individuelle, mais par une transmission entre congénères⁴⁰⁸. Les chimpanzés reproduisent le comportement conventionnel, la pratique suivie par le nombre. De plus, cette transmission ne suit pas n'importe quelle voie, les chimpanzés apprenant de certains individus et non d'autres, selon leur statut social. Lorsqu'ils ont la possibilité d'apprendre de nouveaux comportements par le biais de l'observation d'autres individus, les chimpanzés copient la méthode utilisée par l'individu le plus vieux, dont le statut social est plus élevé, et qui a déjà

⁴⁰⁷ Fontenay de Elisabeth, « Un abécédaire », in Birnbaum J. (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, p. 39 : « D'abord, les animaux perçoivent des signes à interpréter, ils ne fonctionnent pas selon le schéma excitation-réponse. Une mère qui apprend à son petit comment casser une noix sait ralentir son geste... ».

⁴⁰⁸ Bonnie Kristin, Horner Victoria, Whiten Andrew, De Waal Frans, « Spread of arbitrary conventions among chimpanzees : a controlled experiment », *Proceedings of the Royal Society of London B*, vol. 274, 2006, pp. 367-372.

agi avec succès. Ce comportement implique que les chimpanzés accordent, comme les êtres humains, une sorte de prestige à certains individus qu'ils sont plus prompts à copier : les êtres humains préfèrent en effet suivre les indications des personnes spécialistes de leur domaine, et accordent une certaine importance aux diplômes qui viennent évaluer leur savoir.

Chez les animaux, cette idée de prestige, rattachée aux caractéristiques sociales et à l'identité des initiateurs, influence significativement l'adoption de nouveaux comportements. Les chimpanzés sont très conservateurs lorsqu'il s'agit de considérer leurs manières de s'alimenter ; de ce fait, même lorsqu'une alternative permettant d'obtenir de la nourriture est apprise et qu'elle est plus efficace, il est peu probable qu'ils changent de méthode. Des innovations existent, mais elles ne se répandent pas, parce que la majorité d'entre elles sont mises en œuvre par des individus de bas rang social, dans le but de contourner la compétition qu'incarnent les individus dominants du groupe : la discrimination préférentielle que les chimpanzés expriment envers des modèles prestigieux rend plus difficile l'expansion des innovations techniques dont ils sont pourtant capables⁴⁰⁹. Enfin, les chimpanzés ont tendance à copier les comportements de leurs congénères même si ces comportements n'ont pas une valeur adaptative : le comportement d'un chimpanzé sélectionnant un brin d'herbe en forme de paille et le pendant sur son oreille a ainsi été imité par d'autres chimpanzés. Le fait que ces informations puissent être arbitraires et survivent à leur auteur montre le potentiel culturel des chimpanzés⁴¹⁰. Le biais de conformisme, le besoin d'appartenance au groupe social, le prestige qu'ils accordent à certains individus constituent des moyens par lesquels les chimpanzés construisent leurs rapports sociaux. Ils expriment un désir d'intégration, ce qui passe par la reconnaissance et la mise en œuvre des pratiques propres à un groupe d'individus. Ce désir d'intégration explique le fait que les procédés techniques que les chimpanzés créent s'étendent au sein d'un groupe, mais ne prennent pas part à la vie d'autres ensembles d'individus. Cela implique une diminution de l'exploration individuelle de la part

⁴⁰⁹ Horner Victoria, Proctor Darby, Bonnie Kristin, Whiten Andrew, De Waal Frans, « Prestige Affects Cultural Learning in Chimpanzees », *PLoS ONE*, 5, 2010, e10625. Voir aussi Kendal Rachel, Hopper Lydia, Whiten Andrew, Brosnan Sarah, Lambeth Susan, Schapiro Steven, Hoppitt Will, « Chimpanzees copy dominant and knowledgeable individuals : implications for cultural diversity », *Evolution and Human Behavior*, vol. 36, 2014, pp. 65-72. Les auteurs de l'article pensent qu'il pourrait y avoir des biais dans l'apprentissage social des chimpanzés qui affecteraient la transmission de leurs techniques. Voir p. 71 : « *Perhaps several transmission biases, acting in concert, underlie the spread of learned behavior through populations and preserve cultural diversity* ».

⁴¹⁰ Van Leeuwen Edwin, Cronin Katherine, Haun Daniel, « A group-specific arbitrary tradition in chimpanzees (*Pan troglodytes*) », *Animal Cognition*, vol. 17, 2014, pp. 1421-1425.

des chimpanzés, qui se cantonnent à reproduire les comportements de leurs congénères plutôt qu'à chercher des techniques nouvelles. La naissance de comportements conventionnels, coutumiers permet de forger une identité sociale, une communauté d'individus ; dès lors, la reproduction des comportements des membres qui appartiennent à cette communauté exprime la volonté de respecter les règles qui la constituent.

Le biais de conformisme n'est pas propre aux êtres humains et aux chimpanzés. Il s'exprime aussi chez les singes vervets, et permet de saisir encore une fois la manière dont un comportement se transmet. On a d'abord proposé à plusieurs groupes deux sortes de maïs présentant chacune une couleur et un goût distincts ; le maïs qui avait un goût dégoûtant a été rejeté par les singes, qui ont choisi de se nourrir de l'autre sorte de maïs. Après un certain temps, le maïs associé au mauvais goût a été changé et est lui aussi devenu bon. Malgré ce changement, les singes s'en sont tenus à la préférence acquise, la couleur qu'ils se sont habitués à manger, ce qui est significatif d'une forme d'étouffement de l'exploration individuelle. Les enfants nés pendant l'expérience ont adopté les préférences de leur mère et les mâles qui ont migré dans un nouveau groupe où était mangé l'autre type de maïs ont adopté cette norme locale. La nouvelle nourriture n'a été choisie que par des individus de bas rang social, parce que la couleur préférée par le groupe ne leur était pas accessible. Cet apprentissage social représente un nouvel exemple du biais de conformité à l'œuvre chez les animaux. Les singes copient la préférence locale, malgré la disponibilité d'une autre source de nourriture. Ils ne remettent pas en question l'usage, par peur, peut-être, de se retrouver rejetés ou encore de descendre dans l'échelle sociale du groupe, puisque seuls les individus qui ne peuvent pas bénéficier de la source de nourriture favorisée se tournent vers l'autre.

Le fait de s'appuyer sur les comportements des autres individus du groupe pourrait avoir une valeur adaptative : ce comportement exploite le fruit de l'expérience des autres individus, ce qui pousserait les membres du groupe qui ne savent pas si un aliment est bon ou non à suivre la majorité. Cette stratégie présente une certaine efficacité puisqu'elle permet aux singes de se nourrir sans prendre des risques inconsidérés concernant leur source de nourriture. Ainsi, ils exploitent l'information qui est à leur disposition en suivant les comportements des individus connaissant déjà la nourriture. Le fait de suivre la tendance générale est une stratégie intéressante, et présente un risque moindre que celle amenant les individus changeant de groupe à opposer leur savoir, constitué dans leur habitat originel, à

l'expérience des individus de ce nouveau groupe, sûrement plus adapté à ce nouvel habitat. L'innovation comportementale est certainement un processus fragile, en comparaison de la transmission de comportements qui sont déjà communs au groupe⁴¹¹. Surtout, elle ne semble pas nécessaire lorsque les individus possèdent déjà des techniques efficaces qui leur permettent de satisfaire leurs besoins. Cette expérience met en lumière la répugnance, le dégoût que certains animaux peuvent éprouver envers les aliments ; le rejet d'une nourriture qui a mauvais goût est un mécanisme leur permettant d'éviter la consommation de nourriture avariée, toxique, dangereuse ; on le retrouve dans le mouvement de recul des chiens face à l'odeur d'un agrume. Les singes vervets, comme les autres espèces animales sociales, prêtent une grande attention à ce qu'ils mangent et choisissent leurs aliments en fonction de la manière dont les adultes se nourrissent. Les petits consomment la couleur de maïs que leurs parents consomment, ils n'essaient pas de manger le maïs rejeté par les membres de leur groupe, malgré le fait que son goût soit acceptable. Ils ont appris à rejeter un aliment sur la base de l'imitation des individus qui ont eux-mêmes appris à distinguer deux sources d'aliments en fonction du goût qu'ils leur associent. Ce dégoût est le fondement de la convention née au sein de leur groupe, il explique la naissance de cette pratique, copiée par un ensemble d'individus. Le dégoût vécu par les animaux peut aussi être provoqué par des impuretés : les animaux ont besoin de se laver, ils aiment se sentir propres, ils prêtent une grande attention à leur hygiène corporelle, parce que cela leur permet de préserver leur santé. Peut-être que l'épouillage chez les chimpanzés est un comportement conventionnel, acquis, dont le fondement est justement l'appréciation d'une certaine hygiène corporelle : en épouillant leurs congénères, les chimpanzés les apaisent, leur donnent un certain bien-être. Ces comportements sont souvent l'occasion de s'attribuer les faveurs d'un individu, de réquisitionner son soutien en cas de conflit. Le sentiment de dégoût apparaîtrait alors comme le fondement de certains comportements culturels, transmis entre les individus de génération en génération. Les animaux développent des stratégies pour éviter les infections parasitaires : les macaques japonais nettoient leur nourriture avant de la consommer, ce qui s'apparente à une règle d'hygiène⁴¹². Le sentiment de dégoût, l'aversion qui sont observés à travers ces comportements montrent l'importance que les animaux donnent à leur bien-être. Cette

⁴¹¹ Van de Waal Erica, Borgeaud Christèle, Whiten Andrew, « Potent Social Learning and Conformity Shape a Wild Primate's Foraging Decisions », *Science*, vol. 340, 2013, pp. 483-485.

⁴¹² Sarabian Cécile, MacIntosh Andrew, « Hygienic tendencies correlate with low geohelminth infection in free-ranging macaques », *Biology Letters*, vol. 11, 2015, p. 20150757.

aversion et ce dégoût peuvent être dus à un aliment dont le goût est répulsif ou à l'impression désagréable d'être sale. Le dégoût peut aussi être exprimé envers un individu dont le comportement est désagréable, parce qu'il ne répond pas à la norme sociale. Le dégoût est l'expression d'un rejet de l'anormal – ce qui ne doit pas être mangé, ce qui est sale, celui qui se comporte en dehors de la norme du groupe – et c'est sans aucun doute le fait qu'un individu ne veut pas être associé à ce sentiment qui est au cœur du désir d'appartenance. La culture d'un groupe naît du besoin d'être accepté par l'autre ; pour cela, il faut se montrer digne, responsable, capable de reconnaître et de suivre la volonté du groupe, ce qui passe par la mise en œuvre des us et coutumes du groupe, c'est-à-dire des comportements habituels. Il faut être capable de faire passer le bien-être de tous avant la réalisation de besoins individuels ; il faut montrer que l'on est un être en qui on peut placer sa confiance.

LA COOPÉRATION INTERINDIVIDUELLE

Cet esprit de conformisme permet de passer des informations importantes quant à la survie entre les générations, par exemple en amenant les petits à imiter les stratégies d'évitement des adultes, comme le rejet des aliments dont le goût désagréable semble lié à un méfait pour l'organisme. Il peut en effet être dû au pourrissement de la nourriture, dont la consommation serait dangereuse pour les individus. Mais les chimpanzés et les singes capucins ne sont pas les seuls animaux à être sensibles aux informations que leurs congénères leur transmettent : les loups se regardent attentivement lorsqu'ils doivent suivre les indications d'un membre de leur propre espèce, parce qu'ils ont besoin de la meute pour survivre ; ils sont meilleurs que les chiens, qui ont besoin des hommes, mais dépassent les loups dans la compréhension des gestes humains. Il semble ainsi que la domestication des chiens ait eu des effets sur leurs interactions avec leurs congénères. Les loups sont dépendants de la coopération de leurs congénères pour se nourrir, défendre leur territoire et chasser, ce qui a sûrement produit une pression sélective sur les processus motivationnels et cognitifs améliorant leur propension à prêter une grande attention aux actions de leurs congénères. *A contrario*, la domestication a défait cette relation de dépendance chez les chiens, ce qui a résulté en une diminution des capacités motivationnelles et cognitives pour interagir avec leurs congénères. Les loups sont capables d'imiter leurs congénères avec succès, ils portent une grande attention envers leurs actions, mais les chiens présentent des difficultés pour cette tâche. La coopération à l'œuvre chez les loups est certainement la source de la coopération

interspécifique ayant lieu entre les chiens et les êtres humains. La capacité à faire preuve de coopération semble étroitement liée à la nécessité des interactions avec d'autres individus. Si les loups s'acceptent les uns les autres en tant que partenaires sociaux parce que cette relation leur permet d'accroître leurs chances de survie, chez les chiens, ce sont les êtres humains qui prennent ce rôle de partenaires. Les chiens, en développant une forme d'attachement à un individu qui ne participe pas à leur espèce, expriment des capacités sociales nouvelles, en même temps qu'ils ont perdu celles que l'on voit encore s'exprimer chez le loup. S'ils rencontrent des difficultés à se hisser au niveau des loups dans la compréhension des indications de leurs congénères, ils parviennent à saisir les indications des êtres humains, y portant une grande attention⁴¹³. Les animaux sont capables de coopération intraspécifique, mais aussi, pour certains, interspécifique, comme c'est le cas des chiens. La transmission culturelle ne se borne pas à la sphère spécifique : elle peut prendre place au sein d'une association entre plusieurs espèces. Les chiens de bergers sont éduqués à la fois par un être humain et par les chiens dont ils prennent la relève, qui sont amenés à les guider. La coopération interindividuelle est facilitée par cette culture commune, par la reconnaissance de pratiques similaires chez d'autres individus. La culture crée un référentiel comportemental commun, elle améliore la reconnaissance de ce que fait l'autre, elle permet de comprendre le plan qu'il cherche à réaliser. Les animaux ne sont pas dénués de culture ; ils ont besoin d'un socle commun pour pouvoir interagir d'une manière efficace, pour pouvoir coopérer entre eux, pour savoir sur quels individus ils peuvent s'appuyer.

Le fait qu'il y ait des différences interspécifiques entre des espèces aussi proches que les loups et les chiens souligne l'importance de l'adaptation des méthodes expérimentales à la biologie des espèces testées : pour saisir les facultés sociales de certains animaux, il faut que ceux-ci soient mis en relation avec des membres de leur espèce ; l'expérimentateur ne doit pas être le principal partenaire de l'expérience lorsqu'il essaie d'évaluer un singe ou un loup pour comprendre la cognition sociale dans son contexte évolutif original. La seule exception possible à cette règle semblant être le chien, qui a établi une relation privilégiée avec les êtres humains. Ainsi, une étude psychologique comparative de l'apprentissage social est possible ; mais les conditions d'expérimentation doivent être adaptées aux espèces pour

⁴¹³ Range Friederike, Viranyi Zsolia, « Wolves Are Better Imitators of Conspecifics than Dogs », *PLoS ONE*, n°9, 2014, e86559.

que cette comparaison interspécifique fasse sens. Lorsqu'on cherche à étudier les capacités sociales des animaux, on ne peut décemment pas comparer les résultats d'un être humain confronté à un expérimentateur humain avec ceux d'un chimpanzé qui a lui aussi été confronté à un expérimentateur humain ; d'où l'importance de faire appel à des individus entraînés de la même espèce que l'individu testé⁴¹⁴.

La récompense joue un rôle secondaire dans l'apprentissage social. Les singes capucins sont influencés par les comportements de leurs congénères indépendamment de la présence d'une récompense ; cependant, le fait de pouvoir trouver une récompense accroît le biais qui pousse les singes à étudier le même lieu de recherche que leur modèle lorsque celui-ci cherche de la nourriture⁴¹⁵. Ce rôle secondaire que possède la récompense dans l'apprentissage social indique la motivation première de tels comportements, sans doute déterminés par l'envie de s'intégrer et d'agir comme les autres, plus que par la recherche d'un avantage. Le biais de conformisme et l'idée de prestige expriment la tendance des grands singes à s'efforcer d'agir comme les autres, notamment ceux en qui ils ont confiance et dont ils se sentent proches. Ces biais façonnent la société en favorisant l'apprentissage des habitudes et du savoir accumulés par les générations précédentes, ce qui contribue probablement à la survie des individus.

Ainsi, la culture, au sens d'un ensemble de connaissances, de techniques et de traditions, c'est-à-dire d'un ensemble de formes acquises de comportements dans une société donnée, n'est pas le propre de l'homme. Certaines espèces sociales font preuve de culture en développant des habitudes que l'on retrouve dans un groupe d'individus particuliers, habitudes qui se transmettent en suivant les relations sociales qui existent entre les individus constituant le groupe. Cette capacité à transformer les objets qui constituent leur environnement montre que ces espèces animales sont capables de s'extraire hors de la sphère comportementale définie par l'appartenance à l'espèce pour produire de nouvelles formes de comportements, qui se transmettent alors par le biais des relations sociales. Paradoxalement, face à cette capacité à renouveler son rapport au monde, l'individu est motivé dans son apprentissage comportemental par un désir d'appartenance qui le pousse à imiter les individus envers lesquels il a une certaine confiance, ce qui ne favorise pas l'émergence de

⁴¹⁴ Caldwell Christine, Whiten Andrew, « Evolutionary perspectives on imitation : is a comparative psychology of social learning possible ? », *Animal Cognition*, vol. 5, 2002, pp. 193-208.

⁴¹⁵ Bonnie Kristin, De Waal Frans, « Copying without rewards : socially influenced foraging decisions among brown capuchin monkeys », *Animal Cognition*, vol. 10, 2007, pp. 283-292.

nouveaux comportements. Ce besoin normatif favorise la survie, en permettant l'intégration de l'individu dans un groupe dont il respecte les habitudes, en favorisant la coopération.

Quant à l'idée d'une culture au sens d'une formation spirituelle éduquant l'individu pour qu'il parvienne à l'autonomie du jugement, il n'est pas certain qu'elle existe chez les animaux. Ce sens de la culture, faisant de l'individu une personne morale, semble inhérent aux capacités qui constituent le propre de l'homme, déterminées par Jerome Kagan : seuls les êtres humains seraient capables de prêter des pensées et des sentiments aux autres, d'avoir conscience de leurs intentions et de leurs sentiments, d'utiliser un langage symbolique possédant une grammaire et une sémantique pour des choses abstraites, de comprendre les concepts moraux⁴¹⁶. Les êtres humains posséderaient en cela un esprit plus élevé que les grands singes ; ils seraient de plus les seuls animaux autonomes, capables de faire preuve de moralité, et donc, de cette forme de culture qui permet l'éducation de l'esprit. Les animaux resteraient quant à eux cantonnés à leur nature amoral, incapables de faire preuve d'une forme d'autonomie spirituelle parce qu'ils seraient incapables de prendre part aux capacités cognitives complexes propres à l'homme. Jerome Kagan admet les similitudes entre les animaux et les êtres humains concernant l'enseignement, la mémoire à court-terme, le raisonnement causal, la planification, la tromperie, l'inférence transitive, la théorie de l'esprit et le langage ; pour autant, les différences interspécifiques surpassent selon lui ces similitudes. Les compétences des animaux seraient en effet des adaptations restreintes à un seul but ; celles des êtres humains seraient généralistes et serviraient plusieurs buts⁴¹⁷. De ce fait, seuls les êtres humains seraient capables de s'élever, de se perfectionner, alors que les animaux non humains seraient cloisonnés, incapables de s'extraire de leur nature profonde pour développer un nouveau rapport au monde.

A contrario, certains auteurs défendent une vision méliorative des capacités animales. Les animaux semblent en effet posséder des précurseurs de nos capacités mathématiques : ils peuvent identifier, nommer, comparer, distinguer différentes quantités, et manipuler ces quantités pour faire des additions simples. La mémoire photographique ou eidétique des chimpanzés semble être meilleure que celle des êtres humains, et certains animaux sont

⁴¹⁶ Kagan Jerome, « The uniquely human in human nature », *Daedalus*, vol. 133, 2004, pp. 77-88.

⁴¹⁷ Premack David, « Human and animal cognition : Continuity and discontinuity », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 104, 2007, pp. 13861-13867.

capables d'agir en prévision d'un état futur. En ce qui concerne la capacité à conceptualiser, les animaux doivent au moins avoir l'idée des concepts de similitude et de différenciation, puisqu'ils se sentent à l'aise avec des membres de leur propre espèce et ont tendance à éviter les individus d'autres espèces. Ils sont capables d'une certaine forme de catégorisation puisqu'ils peuvent généraliser un comportement dans une situation donnée à des situations similaires, et distinguer des objets les uns des autres à partir de cette capacité de généralisation. Les animaux possèdent ainsi une capacité rudimentaire pour le raisonnement analogique, ou au moins les mécanismes basiques qui ont évolué en cette capacité. Ils semblent aussi faire preuve de métacognition : leur hésitation dans certaines situations indiquerait qu'ils sont conscients qu'il leur manque certaines informations pour pouvoir agir avec succès.

Considerable recent research documents many animals' ability to remember the past, to respond effectively in the present, and to plan for the future. Research also suggests that animals may be able to take into account their current state of knowledge to control their own behavior in an adaptive way. Finally, animals can master numerical and abstract concepts, perform basic arithmetic operations, and even exhibit behaviors which suggest that they possess the roots of analogical reasoning. Dumb beasts ? Hardly ! Animals of many different species are sensitive to the rich mosaic of events and relationships that are woven into the causal fabric of the environment. How could it be otherwise ? Animals evolved under most of the same constraints and contingencies as the human species. To study animal cognition is to study the mechanisms and functions of cognition without the complexities of language or the biases of anthropomorphism. Doing so not only enriches our understanding of cognition in animals, but it also places human cognition into a more complete evolutionary perspective⁴¹⁸.

La possession de telles capacités implique que les traits propres aux êtres humains énoncés par Kagan seraient partagés par d'autres espèces. La présence d'un langage symbolique, d'une grammaire et d'une sémantique, est difficile à constater dans le monde animal non humain, et il est donc difficile d'attribuer une représentation conceptuelle aux animaux ; mais certaines espèces sont capables de faire preuve d'une théorie de l'esprit, *ie.*, le fait d'accorder des pensées aux autres, et d'avoir conscience de leurs désirs. La théorie de l'esprit a été définie par Premack et Woodruff comme suit : « *In saying that an individual has a theory of mind, we mean that the individual imputes mental states to himself and to others (either to conspecifics or to other species as well). A system of inferences of this kind is properly viewed as a theory, first, because such states are not directly observable, and second, because*

⁴¹⁸ Castro Lucia, Wasserman Edward, « Animal Cognition », *op. cit.*, p. 152.

*the system can be used to make predictions, specifically about the behavior of other organisms*⁴¹⁹ ». Un individu possédant une théorie de l'esprit comprend les états mentaux qui interviennent en lui comme en d'autres individus ; parce que ces états ne peuvent être directement observables, se situant dans l'esprit du sujet, et parce qu'ils lui permettent de prédire le comportement d'autres individus, on parle de théorie de l'esprit.

Il n'est pas impossible d'attribuer aux animaux une capacité à se cultiver en tant qu'individus, c'est-à-dire à élever leur jugement de telle manière qu'ils atteignent l'autonomie ; pour cela, il faut que les animaux soient capables de prendre en compte des valeurs morales, guidant leurs actions, afin de dépasser la seule considération de leur bien-être. Le fait que certaines espèces animales sociales soient capables de se conformer à des règles de vie, à des coutumes et habitudes propres au groupe dans lequel elles évoluent, est l'expression de leur capacité à se maîtriser, à se donner des lois qu'elles respectent grâce au désir d'appartenance qui les guide. Cependant, les processus par lesquels les chimpanzés parviennent à apprendre et transmettre ces habitudes culturelles montrent une limite : leurs comportements ne sont pas intellectualisés, ils sont mis en œuvre parce que leurs congénères s'y soumettent, sans que la raison qui les amène à agir ne soit consciente, ce qui noie la possibilité d'une exploration individuelle. Les chimpanzés agissent par conformisme, pour être acceptés par leurs congénères. De fait, les chimpanzés n'ont pas conscience des alternatives comportementales qu'ils pourraient mettre en pratique ; et ils ne peuvent pas remettre en question les comportements du groupe puisqu'ils ne se représentent pas les raisons qui fondent ce comportement. Dès lors, tout individu qui agit d'une manière nouvelle, peut-être même d'une manière plus efficace, sera généralement un individu dont le rang social est faible, ce qui implique qu'il soit parfois obligé de trouver des alternatives pour survivre. Pour que les animaux puissent être capable d'une culture au sens d'une éducation spirituelle, d'une capacité de jugement ou de discernement autonome, il faut déjà qu'ils puissent avoir conscience des valeurs qui guident leurs actions, qu'ils possèdent une capacité de se représenter de manière symbolique les choses. Or, c'est à travers l'étude du langage que l'on a testé cette capacité.

⁴¹⁹ Premack David, Woodruff Guy, « Does the chimpanzee have a theory of mind ? », *The Behavioral and Brain Sciences*, vol. 4, 1978, p. 515. Pour des développements sur la question de la théorie de l'esprit, voir *infra.*, « La théorie de l'esprit », p. 341.

LE LANGAGE SYMBOLIQUE, LA GRAMMAIRE ET LA SÉMANTIQUE

Le langage vient du latin *lingua*, « langue, parole, langage ». Il désigne la faculté de communiquer la pensée par un système de signes (comme le langage par gestes) et en particulier par le moyen de la langue (ensemble de conventions adoptées par le corps social) associée à la parole (moyen individuel et physique d'expression). La parole n'est pas collective, à la différence de la langue. Elle est la faculté de communiquer la pensée par un système de sons articulés émis par la voix. Cette dernière désigne l'ensemble des sons produits par les vibrations des cordes vocales. La possession du langage par les animaux signifierait donc qu'ils sont capables de faire usage de la pensée et de l'exprimer par un système conventionnel, c'est-à-dire par le biais d'un ensemble de relations de significations qui symboliseraient leur pensée. Si les êtres humains parlent, c'est aussi pour partager les représentations qui se forment dans leur esprit. Avant tout, l'utilisation du langage dépend d'un besoin de communication très spécifique : la communication verbale est plus rapide et précise que les signes que l'on perçoit par l'expression corporelle des individus qui constitue la communication non verbale. C'est ce besoin de se faire comprendre facilement d'autrui qui a motivé, chez l'être humain, la production d'un moyen d'expression plus efficace que le langage corporel. Jared Diamond considère que le langage nous a permis de communiquer avec notre prochain plus précisément que par les moyens de communication que les animaux mettent en œuvre ; il nous permet par ailleurs de transmettre des connaissances et de les enseigner aux autres. Ainsi, grâce au langage, nous pouvons conserver des représentations précises du monde, ce qui nous permet de « traiter l'information de façon bien plus efficace que tous les animaux⁴²⁰ ».

Cependant, il n'est pas certain que les animaux sociaux aient ce même type de besoin. Les êtres humains ont certainement bien plus besoin que les animaux non humains d'un outil efficace pour traiter les informations qui parcourent leur environnement, outil qui permettrait d'effectuer de meilleures discriminations entre les objets, et donc de se faire comprendre plus facilement par autrui. Les êtres humains vivent dans un monde submergé par tout un tas d'informations : le monde des êtres humains est un monde du surplus, il ne s'arrête pas à la seule considération de nos besoins alors que le monde constitué par les animaux tourne

⁴²⁰ Diamond Jared, *Le troisième chimpanzé. Essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain*, trad. M. Blanc, Paris, Éditions Gallimard, coll. « folio essais », 2000, p. 259.

autour de ce qui est essentiel pour eux, pour leur survie et leur bien-être. Les êtres humains communiquent à propos de leurs besoins, de leurs désirs ; mais ils aiment aussi partager leurs pensées, leurs réflexions ou leurs avis sur des sujets divers. De plus, l'environnement des êtres humains, du fait de son organisation qui s'établit à divers niveaux – individuel, familial, national, international – tourne autour d'un ensemble de sphères qui ne prennent sans doute pas la même importance, si elles existent, dans la vie animale. Ainsi, le monde des êtres humains recouvre une réalité politique, sociale, culturelle, économique, morale et éthique, juridique ; leur vie tourne autour d'un travail et d'un ensemble de divertissements. Tous ces aspects de l'existence humaine complexifient la communication interindividuelle. L'utilisation du langage est motivée par le besoin de se faire comprendre de son prochain, ce qui est d'autant plus nécessaire pour les êtres humains du fait de la complexité du monde qui les entoure. Or, on ne retrouve pas ce type d'organisation dans l'existence animale. Cela s'explique certainement par la dimension à laquelle elle prend part : les animaux non sociaux évoluent seuls, et les espèces sociales vivent dans un groupe d'individus dont le nombre est limité. Les animaux n'entretiennent pas de rapports similaires à ceux qui lient une nation, ils ne sont pas capables de communiquer avec des individus qui vivent à l'autre bout du monde comme le sont les êtres humains. Les animaux doivent donc communiquer tout au plus avec les membres de leur groupe, mais n'ont pas réellement besoin d'étendre leur forme de communication au-delà de celui-ci. De plus, ils communiquent à propos de ce qui leur est essentiel, nécessaire ; leur existence ne rencontre pas les notions de travail et de divertissement que l'on trouve chez les êtres humains, ou les sphères économiques et politiques, qui sont nécessaires à l'existence humaine parce qu'elles permettent de réguler les relations entre un grand nombre d'individus. Les animaux sont concentrés sur le monde matériel, parce que leur existence se constitue autour de la nécessité de satisfaire des besoins physiologiques. Les animaux ne peuvent pas se soustraire à la nécessité que représente la survie ; ils ne vivent pas dans le surplus matériel, ils n'ont pas les moyens d'accumuler des biens comme le font les êtres humains. Cela ne signifie pas pour autant que les animaux ne communiquent pas entre eux, et que leur vie n'est pas définie par des normes ou des règles comportementales qu'ils sont libres ou non de suivre. Cela signifie seulement que l'organisation de leur existence étant distincte de la nôtre du fait qu'elle prend en compte un nombre d'individus moins grand, la communication animale s'est développée autour d'autres paramètres et a donc pris une autre forme. Les animaux ne font pas usage d'un ensemble de

signes étendus et convenus par le groupe dans lequel ils évoluent parce qu'ils n'ont pas besoin de cela pour se faire comprendre d'autrui. Ils ont d'autres systèmes de communication, adaptés à leur environnement et aux relations qui les lient aux autres, et qui leur permettent de se faire comprendre et de comprendre autrui lorsqu'ils en ont besoin. En conséquence, l'absence de langage ne signifie pas nécessairement l'absence de pensée chez les animaux.

L'ABSENCE DE LANGAGE SIGNIFIE-T-ELLE ABSENCE DE PENSÉE ?

On retrouve cette thèse chez Lamarck, pour qui les animaux, bien qu'incapables de faire preuve d'un langage, mettent en œuvre une pensée. Les signes du langage sont conçus comme un moyen indispensable pour étendre le nombre des idées, conçues comme des représentations intellectuelles, même s'ils ne concourent pas à leur formation. Ils sont des secours, des moyens pour nous aider à penser ; mais non pas des causes immédiates de la formation des idées, parce qu'ils ne sont pas des éléments d'idées. Pour Lamarck, cet art des signes est connu seulement de l'homme, sans lequel ses idées resteraient très bornées. On peut donc inférer de cette réflexion que les animaux sont capables de former des idées, et donc de penser, même si cette pensée est très bornée. Lamarck confirme cette thèse lorsqu'il écrit que certains animaux ont les mêmes sens que l'homme, mais possèdent un petit nombre d'idées qui ne varient pas. Pour le chien, la nature n'offre que ce qui intéresse ses besoins ou son bien-être ; il ne fixe pas son attention sur le reste, il n'en a donc aucune idée.

Les animaux à mamelles ont les mêmes sens que l'homme, et reçoivent, comme lui, des sensations de tout ce qui les affecte. Mais, comme ils ne s'arrêtent point à la plupart de ces sensations, qu'ils ne fixent point leur *attention* sur elles, et qu'ils ne remarquent que celles qui sont immédiatement relatives à leurs besoins habituels, ces animaux n'ont qu'un petit nombre d'*idées* qui sont toujours à peu près les mêmes ; en sorte que leurs actions ne varient point ou presque point.

Aussi, à l'exception des objets qui peuvent satisfaire à leurs besoins, et qui font naître en eux des idées, parce qu'ils les remarquent, tout le reste est comme nul pour ces animaux.

La nature n'offre aux yeux, soit du chien ou du chat, soit du cheval ou de l'ours, etc., aucune merveille, aucun objet de curiosité, en un mot, aucune chose qui les intéresse, si ce n'est ce qui sert directement à leurs besoins, ou à leur bien-être ; ces animaux voient tout le reste sans le remarquer, c'est-à-dire sans y fixer leur attention ; et conséquemment n'en peuvent acquérir aucune idée. Cela ne peut être autrement, tant que les circonstances ne forcent point l'animal à varier les actes de son intelligence, à avancer le développement de l'organe qui les produit, et à acquérir, par nécessité, des idées étrangères à celles que ses besoins ordinaires produisent en lui. [...]

Quel trait de lumière cette considération des facultés et de l'emploi de l'*attention*, ne jette-t-elle pas sur la cause qui fait que les animaux, qui possèdent les mêmes sens que l'homme, n'ont

cependant qu'un si petit nombre d'idées, pensent si peu, et son toujours assujettis aux mêmes habitudes⁴²¹ !

Pour Lamarck, c'est l'attention qui permet aux hommes de parvenir à des idées diverses ; et ce sont ces diverses idées qui font naître des signes du langage, dont la multiplication est nécessaire pour distinguer entre elles ces idées d'une grande étendue. Le langage n'est pas la matière de la pensée, mais il l'assiste en lui donnant des concepts auxquels les idées peuvent se rattacher, qui peuvent alors se distinguer les unes des autres. Aussi, n'est-ce pas parce qu'un animal ne parle pas qu'il ne pense pas. Les animaux faisant preuve d'intelligence pourraient mettre en œuvre un langage, à la condition qu'ils fassent varier les idées qui traversent leur esprit, ce qu'ils ne font pas parce que leur attention se porte seulement sur les objets de leurs besoins ou de leur bien-être. Les animaux ne sont pas privés de la capacité de penser comme ils peuvent l'être dans la philosophie cartésienne ; mais leur pensée n'est pas suffisamment étendue pour qu'ils parviennent à la capacité de former un langage, ce qui rapproche les réflexions de Lamarck de celles d'Aristote, qui prêtait des idées comme l'agréable et le désagréable aux animaux, cependant incapables de parvenir à des idées plus complexes.

Pour Darwin, l'homme se distingue des animaux par la possession d'un langage articulé. Si les animaux sont capables d'utiliser leur voix et de la nuancer, ils ne sont pas capables de faire usage d'un langage articulé. Cependant, ce n'est pas dans la compréhension de sons articulés que les hommes se distinguent des animaux, – les chiens sont capables de comprendre beaucoup de mots – ni dans la simple articulation de mots, – les perroquets et d'autres oiseaux pouvant eux aussi articuler des phrases – ni encore dans la capacité à rattacher des sons définis à des idées définies, – certains perroquets rattachent des mots à des choses – mais dans la « capacité infiniment plus vaste qu'a [l'homme] d'associer les uns aux autres les sons et les idées les plus diversifiées ; et cela dépend manifestement du haut développement de ses capacités mentales⁴²² ». L'usage du langage n'est pas la démonstration, là encore, que seuls les êtres humains sont capables d'une réflexion ; mais que cette réflexion, comme pour Lamarck, est plus étendue, et utilise donc des moyens plus diversifiés que chez les animaux pour s'exprimer. Ainsi, selon Darwin, le fait que « les singes supérieurs ne se

⁴²¹ De Lamarck Jean-Baptiste, *Philosophie zoologique*, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 1994, p. 606-607.

⁴²² Darwin, *La Filiation de l'homme*, *op. cit.*, p. 215.

servent pas de leurs organes vocaux pour la parole dépend sans nul doute de ce que leur intelligence n'a pas suffisamment progressé⁴²³ ». Il pense que leur organe vocal aurait pu être utilisé pour la parole par le biais d'une longue pratique. On trouve une idée similaire chez Rousseau, qui estime que les animaux possèdent un organe suffisant pour l'exercice de la parole. Ce qui distingue alors les animaux des êtres humains réside dans la manière dont leur communication apparaît : chez les animaux, elle est innée alors qu'elle nécessite une acquisition chez les êtres humains.

Les animaux ont pour cette communication une organisation plus que suffisante, et jamais aucun d'eux n'en a fait usage. Voilà, ce me semble, une différence bien caractéristique. Ceux d'entre eux qui travaillent et vivent en commun, les castors, les fourmis, les abeilles, ont quelque langue naturelle pour s'entre-communiquer, je n'en fais aucun doute. Il y a même lieu de croire que la langue des castors et celle des fourmis sont dans le geste et parlent seulement aux yeux. Quoi qu'il en soit, par cela même que les unes et les autres de ces langues sont naturelles, elles ne sont pas acquises ; les animaux qui les parlent les ont en naissant, ils les ont tous et partout la même ; ils n'en changent point, ils n'y font pas le moindre progrès. La langue de convention n'appartient qu'à l'homme. Voilà pourquoi l'homme fait des progrès soit en bien soit en mal, et pourquoi les animaux n'en font point. Cette seule distinction paraît mener loin : on l'explique, dit-on, par la différence des organes. Je serais curieux de voir cette explication⁴²⁴.

Le langage humain est associé à la notion de progrès : il y a une opposition entre la communication animale, qui dépend de la structure des organes qui lui sont destinés, et le langage humain qui est caractérisé par sa flexibilité. Si les êtres humains ne possédaient pas les organes nécessaires à la communication verbale, il en utiliserait d'autres en ce but, parce qu'il possède cette flexibilité qui lui permet de s'adapter à une situation à laquelle il ne peut rien. Ainsi, l'invention de la communication, le partage des idées que nous avons ne dépend pas de nos capacités physiques, mais de cette volonté et de ce besoin de communiquer. Même si l'on sait aujourd'hui que les singes, contrairement à ce qu'écrivait Darwin, ne possèdent pas un organe vocal identique au nôtre, puisqu'il leur manque un larynx pour qu'ils puissent reproduire les mêmes sons que nous – ce qui implique que ce ne sont pas leurs capacités intellectuelles qui ne se sont pas suffisamment développées, mais leur organisation physique qui leur fait défaut concernant la maîtrise du langage – cela dénoterait simplement, dans la conception rousseauiste, de l'absence de cette capacité chez les animaux à trouver une autre manière de partager leurs idées. Pour autant, certaines espèces animales sont capables

⁴²³ *Ibid.*, p. 220.

⁴²⁴ Rousseau Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la Mélodie, et de l'Imitation musicale*, Paris, Éditions L'École, 1987, p. 77-78.

d'acquérir de nouveaux signaux de communication, ils sont capables d'apprendre des règles syntaxiques arbitraires ou des systèmes de communication qui ne sont pas propres à leur espèce. Si on peut observer chez ces espèces l'existence d'une langue flexible, qui nécessite une forme d'apprentissage ou de transmission, cela pourrait signifier le besoin animal de communiquer des idées à d'autres individus, et donc la présence d'une capacité de représentation, d'une pensée. Or, le désir de raconter, de communiquer est un élément constitutif du langage humain, qui exprime la nécessité du rapport à l'autre et le besoin de reconnaissance de ce que l'on éprouve par l'autre. C'est la parole d'un être, plus que la représentation de sa souffrance, qui nous permet d'entrer en communion avec lui et de souffrir ce qu'il souffre⁴²⁵.

LA NAISSANCE DU LANGAGE PAR LA RENCONTRE DE L'ALTÉRITÉ

Il est intéressant de noter, à ce titre, que la vue de l'animal est l'occasion, dans le récit de la Création, de l'invention du langage : Adam étant seul, Dieu crée les animaux et Adam parle alors pour les nommer. « La naissance du langage est associée à la rencontre de l'animal et non comme on l'a trop souvent dit à la découverte de la femme qui n'est que seconde dans cette histoire de nomination et de reconnaissance. La première expérience de l'autre dans le monde créé, c'est la rencontre avec l'animal⁴²⁶ ».

L'Éternel Dieu donna cet ordre à l'homme : Tu pourras manger de tous les arbres du jardin ; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras.

L'Éternel Dieu dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide semblable à lui.

L'Éternel Dieu forma de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel, et il les fit venir vers l'homme, pour voir comment il les appellerait, et afin que tout être vivant portât le nom que lui donnerait l'homme.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 76 : « L'impression successive du discours, qui frappe à coups redoublés, vous donne bien une autre émotion que la présence de l'objet même, où d'un coup d'œil vous avez tout vu. Supposez une situation de douleur parfaitement connue ; en voyant la personne affligée vous serez difficilement ému jusqu'à pleurer : mais laissez-lui le temps de vous dire tout ce qu'elle sent, et bientôt vous allez fondre en larmes. [...] La seule pantomime sans discours vous laissera presque tranquille ; le discours sans geste vous arrachera des pleurs. Les passions ont leurs gestes, mais elles ont aussi leurs accents : et ces accents qui nous font tressaillir, ces accents auxquels on ne peut dérober son organe, pénètrent par lui jusqu'au fond du cœur, y portent malgré nous les mouvements qui les arrachent, et nous font sentir ce que nous entendons ».

⁴²⁶ Boyer Frédéric, « Un animal dans la tête », *op. cit.*, p. 19. Frédéric Boyer note que, dans le premier récit de la création, la création tout entière est soumise au régime végétarien. L'humanité est placée à la tête de ce royaume, à condition d'exercer avec douceur son pouvoir. Voir p. 17-18 : « Je vous donne enfin ; comme nourriture l'herbe à semence ; qui donne semence sur la terre ; les arbres à fruits ; qui donnent semence. Pour nourriture le vert végétal ; à toute bête de la terre ». *Genèse*, 1.24 – 1.30.

Et l'homme donna des noms à tout le bétail, aux oiseaux du ciel et à tous les animaux des champs ; mais, pour l'homme, il ne trouva point d'aide semblable à lui⁴²⁷.

L'animal est ainsi le premier compagnon possible, le premier rencontré dans la solitude du jardin. Il apparaît face au désir de reconnaissance qu'incarne l'autre, le semblable. Mais l'autre, lorsqu'il est animal, ne suffit pas à Adam, parce qu'il n'est pas de même nature que lui ; parce que, justement, il ne lui est pas semblable. Du rapport à l'animal, l'être humain passe alors au rapport à l'autre être humain. Il y a, au sein du rapport à soi, quelque chose d'insuffisant ; parallèlement à cela, il y a, dans le rapport à l'autre, quelque chose de nécessaire. On reconnaît en l'autre ce que l'on est et ce que l'on vit, on constitue avec lui une communauté qui motive le développement du langage, celui-ci permettant la transmission interindividuelle des expériences vécues. *A contrario*, ce dialogue est impossible avec les animaux non humains, parce qu'ils ne cherchent pas à acquérir les moyens nécessaires à un partage d'expériences avec les êtres humains. Ce besoin de faire corps avec d'autres individus expliquerait peut-être les raisons qui nous ont amené à étudier la possibilité, pour des animaux, de participer au langage humain : si un chimpanzé parvenait à acquérir notre mode de communication, il pourrait alors nous communiquer les expériences qu'il vit. Cela nous permettrait de saisir ce qui constitue le monde propre du chimpanzé, de dialoguer avec des individus dont l'existence est définie par un ensemble de caractéristiques profondément différentes des nôtres. Cela nous permettrait donc de constituer le point de vue d'une existence qui nous est inaccessible, de satisfaire notre curiosité quant à la manière dont un animal perçoit et pense le monde, dont il se pense lui-même. Cela nous permettrait de saisir ce qui ne peut être saisissable sans être extériorisé : les états mentaux qui prennent part à l'existence de l'animal, la conscience de soi. Pour autant, il semble qu'entre les cris des animaux et le langage humain, il y ait une distance incommensurable qui interdise la considération de ces états mentaux, nous restant inaccessibles.

Appliquée au monde animal, la notion de langage n'a cours que par un abus de termes. On sait qu'il a été impossible jusqu'ici d'établir que des animaux disposent, même sous une forme rudimentaire, d'un mode d'expression qui ait les caractères et les fonctions du langage humain. Toutes les observations sérieuses pratiquées sur les communautés animales, toutes les tentatives mises en œuvre au moyen de techniques variées pour provoquer ou contrôler une forme quelconque de langage assimilable à celui des hommes, ont échoué. Il ne semble pas que ceux des animaux qui émettent des cris variés manifestent, à l'occasion de ces émissions vocales, des

⁴²⁷ Genèse, 2.16 – 2.20.

comportements d'où nous puissions inférer qu'ils se transmettent des messages « parlés ». Les conditions fondamentales d'une communication proprement linguistique semblent faire défaut dans le monde des animaux même supérieurs⁴²⁸.

C'est en étudiant le mode de communication des abeilles que Benveniste identifie les différents aspects de la communication humaine. Il s'appuie sur les recherches de Karl von Frisch, qui portent sur la danse que les abeilles effectuent pour indiquer une source de nourriture : pour Benveniste, ce comportement, ces différentes danses qui permettent aux abeilles de signifier à leurs congénères diverses informations à propos de la distance à laquelle se situe la nourriture qu'elles ont récoltée, est une forme de communication, un échange de messages. L'organisation de leurs colonies, la manière dont elles coordonnent leurs actions, et leur réaction face à une situation imprévue l'amènent à penser que ces insectes sont capables de communiquer. Pour autant, cette communication n'est pas identifiable au langage humain.

Les abeilles apparaissent capables de produire et de comprendre un véritable message, qui enferme plusieurs données. Elles peuvent donc enregistrer des relations de position et de distance ; elles peuvent les conserver en « mémoire » ; elles peuvent les communiquer en les symbolisant par divers comportements somatiques. Le fait remarquable est d'abord qu'elles manifestent une aptitude à symboliser : il y a bien correspondance « conventionnelle » entre leur comportement et la donnée qu'il traduit. Ce rapport est perçu par les autres abeilles dans les termes où il leur est transmis et devient moteur d'action. Jusqu'ici nous trouvons, chez les abeilles, les conditions mêmes sans lesquelles aucun langage n'est possible, la capacité de formuler et d'interpréter un « signe » qui renvoie à une certaine « réalité », la mémoire de l'expérience et l'aptitude à la décomposer.

Le message transmis contient trois données, les seules identifiables jusqu'ici : l'existence d'une source de nourriture, sa distance, sa direction. On pourrait ordonner ces éléments d'une manière un peu différente. La danse en cercle indique simplement la présence du butin, impliquant qu'il est à faible distance. Elle est fondée sur le principe mécanique du « tout ou rien ». L'autre danse formule vraiment une communication ; cette fois, c'est l'existence de la nourriture qui est implicite dans les deux données (distance, direction) expressément énoncées. On voit ici plusieurs points de ressemblance au langage humain. Ces procédés mettent en œuvre un symbolisme véritable bien que rudimentaire, par lequel les données objectives sont transposées en gestes formalisés, comportant des éléments variables et de « signification » constante. En outre, la situation et la fonction sont celles d'un langage, en ce sens que le système est valable à l'intérieur d'une communauté donnée et que chaque membre de cette communauté est apte à l'employer ou à le comprendre dans les mêmes termes⁴²⁹.

⁴²⁸ Benveniste Émile, « Communication animale et langage humain », in Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, p. 56.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 59-60.

La communication des abeilles s'apparente à celle des êtres humains du fait de ses caractéristiques et des fonctions qu'elle réalise : en effet, elle est symbolique, la danse exprime des données selon un système référentiel qui ne varie pas au gré de l'individu qui la réalise. C'est un système propre à une société donnée, celle des abeilles. Cependant, la communication des abeilles diffère de celle des êtres humains en plusieurs points. Tout d'abord, les abeilles sont incapables d'utiliser un appareil vocal, une voix ; leur message est transcrit physiquement, gestuellement, et nécessite donc une perception visuelle, limitation que le langage humain n'a pas. De plus, les abeilles n'attendent pas de réponse de la part d'un autre individu lorsqu'elles communiquent leur danse : leur communication est à sens unique, elle ne participe pas à un échange, à une fonction de dialogue essentielle à la communication humaine. Cela implique que la communication des abeilles se réfère à une donnée objective, qu'elles sont incapables de construire un nouveau message à partir de ce qu'on leur communique. *A contrario*, le langage humain est capable de procurer un substitut de l'expérience transmissible indépendamment du temps et de l'espace ; la communication des abeilles dépend des circonstances dans lesquelles elles perçoivent la source de nourriture. Quant au contenu du message, il est lui aussi très peu flexible puisqu'il se rapporte à une seule donnée, la nourriture, les seules variations possibles exprimant des données spatiales ; les mouvements de la danse figurent la situation objective, indiquent un point géographique précis, et offrent donc peu de variation. Le langage humain est illimité, les symboles sur lesquels il s'appuie sont flexibles, peuvent référer à différents signifiants. Enfin, le message diffusé par les abeilles est global, il n'est pas décomposable en un ensemble d'éléments qui seraient utilisés pour le construire. Le langage humain est, quant à lui, constitué par un ensemble de morphèmes combinables librement grâce à des règles propres à une langue. À partir de ces éléments, le langage humain peut constituer un ensemble considérable de combinaisons, ce qui lui permet de couvrir un large nombre de pensées, et aux langues d'être très variées. La communication des abeilles ne peut pas être analysée comme peut l'être le langage humain parce qu'elle n'est pas constituée de ce type d'éléments distincts. Toutes ces différences permettent de saisir la nature de la communication des abeilles : « ce n'est pas un langage, c'est un code de signaux. Tous les caractères en résultent : la fixité du contenu, l'invariabilité du message, le rapport à une seule situation, la nature indécomposable de l'énoncé, sa transmission unilatérale. Il reste néanmoins significatif que ce code, la seule

forme de “langage” qu’on ait pu jusqu’ici découvrir chez les animaux, soit propre à des insectes vivant en société. C’est aussi la société qui est la condition du langage⁴³⁰ ».

Si la distinction qu’opère Benveniste entre la communication des abeilles et celle des êtres humains est tout à fait légitime, l’identification de cette communication comme étant la seule forme de langage que l’on ait pu observer chez les animaux le semble bien moins. Il manque effectivement à la communication des abeilles la flexibilité que possède le langage humain : la communication des abeilles, bien qu’elle se rapproche de la communication humaine du fait de la forme qu’elle prend et des fonctions qu’elle réalise, n’est pas la communication humaine. Cependant, il faut encore remarquer le paradigme dans lequel se situe la réflexion de Benveniste : les recherches sur la communication animale ne doivent pas porter sur la capacité des animaux à construire un langage identique au langage humain ; elles doivent plutôt chercher les types de communication propres aux animaux, et ce qui les caractérise. On trouvera peut-être des similitudes entre la communication animale et celle des êtres humains. Cela s’explique par le fait que le langage n’émerge pas *ex nihilo*, qu’il s’appuie sur des processus cognitifs partagés par certaines espèces. Mais on ne devrait pas estimer, valoriser la capacité communicationnelle de ces dernières en s’appuyant sur la similitude entre les formes d’expression qu’elles mettent en œuvre et celles des êtres humains. En effet, la communication des abeilles est adaptée à des circonstances données, à un groupe d’individus précis, même si elle est motivée par une fonction de communication que l’on observe chez d’autres espèces animales. De ce fait, parce que l’existence des abeilles est caractérisée par des paramètres très différents de ceux qui constituent l’existence humaine, il est normal que leur communication prenne une forme différente de celle des êtres humains, ce qui vrai de toute espèce animale. Le fait qu’une espèce mette en œuvre une forme de communication qui n’est pas identique à celle de l’être humain n’indique rien de sa capacité représentationnelle, de sa faculté à penser. Les caractéristiques d’une faculté se constituent dépendamment du cadre existentiel de l’animal, elles répondent à des besoins et à des contraintes spécifiques. Si la fonction de communication permet d’identifier chez des espèces distinctes des facultés similaires, leurs caractéristiques se différencieront nécessairement au moins en certains points.

⁴³⁰ *Ibid.*

LES FORMES DE COMMUNICATION ANIMALE

Aussi, et contrairement à ce qu'énonce Benveniste, différentes espèces sociales possèdent des modes de communication ayant intéressé les chercheurs. Si les chimpanzés vocalisent lorsqu'ils sont excités ou stimulés par quelque chose, et qu'ils sont généralement silencieux lorsqu'il n'y a aucune source d'excitation, ils sont aussi capables d'une grande flexibilité et d'un certain contrôle dans les appels vocaux qu'ils émettent en référence à une source de nourriture. Les vocalisations des chimpanzés ne sont pas fixes, mais sont modulées indépendamment du type de vocalisation qu'ils utilisent dans leur groupe. En effet, les individus immigrant dans un groupe produisent des grognements qui convergent avec ceux des individus constituant le groupe pour se référer à la nourriture, ce qui nécessite une intégration totale et la construction de relations fortes avec les membres du nouveau groupe. Ces résultats montrent que les chimpanzés adultes sont capables de modifier la structure acoustique de leurs grognements référentiels pour que ceux-ci correspondent à ceux utilisés par leurs nouveaux partenaires sociaux. Les appels vocaux des chimpanzés, comme les mots référentiels humains, peuvent être détachés de l'état d'excitation expérimenté par le chimpanzé qui signale la présence de nourriture ; de plus, ils ne sont pas complètement fixés dans leur structure acoustique, ce qui signifie que ces appels vocaux sont flexibles et ouverts à des processus d'apprentissage vocal. Ces appels partageraient en cela certains caractères des mots référentiels des êtres humains, ce qui indiquerait que les processus cognitifs inhérents à l'apprentissage du langage et de mots référentiels seraient évolutivement plus vieux que ce qu'on a pu croire⁴³¹. Les racines des processus permettant l'apprentissage du langage seraient présentes chez les chimpanzés, capables de transformer leurs vocalisations en fonction du groupe auquel ils appartiennent.

L'évolution des techniques d'enregistrement des cris d'animaux permet de saisir les similitudes entre la communication vocale animale et le langage humain. Ces techniques permettent d'étudier les variations de sons qui sont imperceptibles à l'oreille humaine, et de diffuser ces cris dans la nature pour observer la réaction des animaux sauvages. Les sujets d'étude privilégiés de ce cadre expérimental sont les singes vervets, qui poussent différents

⁴³¹ Watson Stuart, Townsend Simon, Schel Anne, Wilke Claudia, Wallace Emma, Cheng Leveda, West Victoria, Slocombe Katie, « Vocal Learning in the Functionally Referential Food Grunts of Chimpanzees », *Current Biology*, vol. 25, 2015, pp. 1-5.

types de cris relativement aux différents prédateurs qui peuvent les attaquer, ce qui signifierait qu'ils disposent d'une certaine représentation de leur monde et d'une communication qui lui est adaptée. Cette reconnaissance est essentielle pour eux, puisqu'en identifiant rapidement les prédateurs auxquels ils ont affaire et en prévenant leurs congénères lorsqu'ils perçoivent une attaque, ils s'assurent de meilleures chances de survie. Les vervets effectuent ainsi des discriminations fines entre leurs prédateurs et leurs congénères, reconnaissent les relations de parenté et agissent différemment selon le prédateur ou l'individu du groupe auquel ils sont confrontés⁴³². Lorsque des chercheurs reproduisent les cris que les vervets émettent pour alarmer leurs congénères de la présence d'un prédateur, les vervets adoptent les mêmes comportements que ceux qu'ils expriment naturellement lorsque ces cris sont produits par leurs congénères. Ainsi, sans ces recherches avancées, la grande capacité de discrimination des vervets resterait imperceptible à l'oreille humaine, ce qui montre avec quelle facilité nous pouvons passer à côté de certaines capacités cognitives animales, et, ici plus particulièrement, sous-estimer l'étendue du répertoire vocal des animaux. Les vervets sont capables de manipuler l'information, en émettant un cri d'alarme menteur signifiant une attaque de prédateur dans les situations où une troupe adverse est en train de les battre, ce qui permet la dispersion de ses membres. Ce stratagème manifeste une communication intentionnelle, volontaire : le cri poussé n'est pas l'expression automatique d'une peur déclenchée par la vue d'un prédateur mais possède une signification consciente pour le vervet qui sait le mobiliser selon les besoins de la troupe à laquelle il appartient⁴³³. Ces cris dépendent d'un apprentissage, comme le langage pour l'homme, les jeunes devant apprendre à reconnaître les différents cris et à y répondre correctement. Cependant, on ne peut pas encore définir la fonction à laquelle répond le cri : on ne sait pas s'il est un mot, une affirmation, une exclamation ou une injonction⁴³⁴. On sait simplement que les signaux référentiels émis par les singes vervets relaient trois types d'informations : l'évènement dont le singe est témoin, l'identité de ce singe et s'il a l'intention de fuir ou non face aux prédateurs, informations qui sont toutes comprises par ses congénères⁴³⁵. Les singes vervets réagissent aux cris d'alarme de leurs congénères dépendamment de la distance à

⁴³² Diamond, *Le troisième chimpanzé. Essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain*, op. cit., p. 262-264.

⁴³³ *Ibid.*, p. 270.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 273.

⁴³⁵ Arnold Kate, Zuberbühler Klaus, « Meaningful call combinations in a non-human primate », *Current Biology*, vol. 18, 2008, pp. R202-203.

laquelle ils sont émis : s'ils sont loin du signal, ils ne vont pas systématiquement chercher à s'enfuir pour se protéger de leur prédateur. Ils ont conscience qu'une grande distance indique des risques moindres de prédation⁴³⁶.

Si les signaux référentiels des singes vervets possèdent des caractéristiques communes avec le langage humain, ils s'en dissocient aussi : ils sont produits dans un contexte spécifique, ce qui implique que les singes qui les entendent s'appuient sur des indices contextuels pour interpréter ces signaux. Ce type de communication nécessite sûrement des opérations cognitives plus simples que pour un signal dont le contexte est moins spécifique. Pour aller plus loin dans la compréhension des liens entre la communication des primates et le langage humain, il faudrait donc dépasser l'idée de référence fonctionnelle propre aux cris d'alarme des singes vervets et étudier des signaux dont le contexte est moins déterminé. Un signal émis dans un contexte moins spécifique que celui de l'apparition d'un prédateur nécessite sûrement des compétences plus complexes, des processus cognitifs additionnels pour que les singes en comprennent le sens et puissent y réagir de la bonne manière⁴³⁷. Les connaissances auxquelles les chercheurs ont abouti en étudiant les cris référentiels des singes vervets semblent aller dans le sens d'une distinction essentielle entre communication verbale humaine et animale : il manque à la communication animale la dimension symbolique et la syntaxe ouverte qui donnent au langage humain sa souplesse. Ainsi, la communication humaine et celle des vervets se distinguent en trois aspects : les hommes possèdent une grammaire que les singes ne mettent pas en place dans leur communication ; les émissions sonores des vervets ne se rapportent qu'à des choses que l'on peut désigner ou faire, au contraire de la communication humaine ; enfin, nos émissions sonores possèdent une structure hiérarchique, un petit nombre d'éléments, les syllabes ou les mots, permettant de construire un plus grand nombre d'éléments, comme les phrases. On ne peut pas analyser les cris des vervets de cette même façon modulaire. Les vocalises des vervets correspondraient à un des stades initiaux du langage : les singes vervets se situeraient à un stade inférieur à celui des enfants qui parviennent à émettre des mots ; ces enfants sont eux-mêmes dépassés par les enfants de deux ans, capables de mettre plusieurs mots à la suite ; on retrouve, au-dessus

⁴³⁶ Ducheminsky Nicholas, Henzy Peter, Barrett Louise, « Responses of vervet monkeys in large troops to terrestrial and aerial predator alarm calls », *Behavioral Ecology*, vol. 25, 2014, pp. 1474-1484.

⁴³⁷ Wheeler Brandon, Fischer Julia, « Functionally Referential Signals : A Promising Paradigm Whose Time Has Passed », *Evolutionary Anthropology*, vol. 21, 2012, pp. 195-205.

de ce stade, les enfants de quatre ans, capables de former des phrases complètes ; et enfin, les enfants capables d'utiliser des mots abstraits. Cependant, il faut garder à l'esprit que l'on commence seulement à trouver des moyens adaptés à la perception, par des hommes, des formes de communication animale, et qu'il y a certainement un ensemble de signes qui nous échappent encore par lesquels les animaux communiquent. Cela fait dire à Diamond que, dans « le comblement du fossé, qui semblait infranchissable, entre la communication animale et le langage humain, nous commençons seulement à comprendre dans ses grandes lignes le processus par lequel la caractéristique la plus importante et la plus particulière qui nous distingue des animaux est apparue à partir de stades précurseurs chez ces derniers⁴³⁸ ». Certaines espèces possèdent des formes de communication qui, par certaines de leurs caractéristiques, se rapprochent de la communication humaine : ils possèdent des vocalises ou des signes référentiels qui leur permettent de partager avec leurs congénères des informations essentielles à leur survie. Il est vrai que la communication animale ne parvient pas au symbolisme qui caractérise la communication humaine : un mot peut alors prendre un sens abstrait, conceptuel, son usage ne se limitant pas à l'objet qu'il représente. Cela ne signifie pas que les animaux ne puissent forger des concepts de ce qu'ils perçoivent, mais que leur communication n'a pas besoin du symbolisme inhérent à la communication humaine. Elle se doit d'être efficace, de partager des éléments essentiels à la survie des individus. Le fait même que certains animaux fassent preuve d'une communication vocale montre bien qu'ils ont besoin de partager ce qu'ils perçoivent avec leurs congénères : cela exprime une compréhension des objets qui les environnent et donc une faculté de discernement, de raisonnement. Ces animaux se représentent les objets qui les entourent, ils en ont une connaissance et sont capables de différencier ceux qui leur apporteront quelque chose de positif de ceux qu'ils doivent à tout prix éviter. Les recherches qui ont porté sur l'apprentissage du langage humain chez les animaux non humains sont intéressantes, parce qu'elles permettent de pousser plus loin ces capacités représentationnelles que l'on voit s'exprimer au sein de la communication propre aux espèces étudiées. En étudiant la capacité de certains animaux à apprendre et à utiliser le langage humain, on permet la révélation de facultés latentes, de certains potentiels qui n'ont pas nécessairement l'occasion de s'exprimer dans l'environnement naturel de ces animaux. L'observation des comportements animaux au sein

⁴³⁸ Diamond Jared, *Le troisième chimpanzé. Essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain*, op. cit., p. 306.

de leur environnement naturel permet de saisir les facultés qui leur sont essentielles ; mais cela ne permet pas de comprendre l'étendue de leurs potentiels, que l'on peut voir surgir dans des cadres expérimentaux réfléchis. Ces potentiels expriment la flexibilité comportementale qui prend part à la vie animale, et permettent de comprendre la complexité inhérente à la juste compréhension des facultés cognitives animales puisque certaines de ces facultés ne peuvent s'exprimer que lorsqu'on amène les animaux à vivre de nouveaux contextes environnementaux. Ainsi, l'absence de l'expression d'une capacité n'est pas la preuve de son absence en l'individu observé. L'absence d'un langage en tout point identique au langage humain ne signifie pas pour les animaux non humains qu'ils sont incapables des capacités essentielles à la mise en œuvre de ce langage que sont la pensée, le raisonnement, la capacité de discernement et de représentation. La présence ou l'absence d'une capacité, chez un individu, ne présume rien des facultés que l'on y rattache. L'absence d'une capacité de communication ne signifie pas privation d'un esprit, de la même manière que sa présence ne signifie pas que c'est une pensée rationnelle qui s'exprime à travers elle.

La capacité communicationnelle n'est évidemment pas nécessaire pour que l'on parle d'esprit. On peut imaginer un animal non social qui ne pourrait pas former d'intention relative à la formation de croyance chez autrui, ni même extraire d'information en provenance du comportement d'autres organismes, mais qui serait pourtant pourvu de capacités « objectives » de représentation. On ne voit pas pourquoi il faudrait refuser à une chouette, par exemple, la possession d'un esprit si elle est capable de former des représentations distales sur lesquelles s'articulent ses perceptions, ses croyances, ses désirs, ses planifications, ses souvenirs. La communication n'est pas non plus suffisante pour l'esprit. On peut imaginer un dispositif biologique ou artificiel apparemment capable de communiquer, mais incapable en fait d'accéder au contenu propositionnel de l'information qui transite par lui (c'est le cas des ordinateurs adéquatement programmés : qu'on songe à la célèbre Eliza, l'ordinateur-psychanalyste de Weizenbaum). On peut ainsi avoir un esprit sans être en mesure de le communiquer, et produire des signaux utilisables par autrui sans avoir un esprit. La communication au sens plein du terme implique la capacité antécédente de former des contenus « distaux » de représentation, et la capacité supplémentaire de former des intentions sur le changement des croyances d'autrui en vertu de la production de types appropriés de signes. Ainsi, une fois pleinement explicité, le critère de la communication ne devient une propriété suffisante de la possession d'un esprit que parce qu'il implique la propriété d'intentionnalité objective ou distale⁴³⁹.

La communication permet de saisir la capacité d'un animal à avoir des représentations ; lorsqu'elle est complexe, elle permet la prise en compte des états mentaux

⁴³⁹ Proust Joëlle, *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Nrf essais », 1997, p. 342-343.

d'autrui et est guidée par une intention, un objet à communiquer. Mais ce sont ces représentations, plus que la communication en elle-même, qui permettent de saisir l'esprit au sein de l'animal. Au sein de l'apprentissage du langage humain chez l'animal, ce sont les communications qui expriment les représentations que l'animal a de son environnement qui nous éclairent sur la manière dont se constitue son esprit. De la même manière, au sein de la communication animale, certains signes doivent se référer à des représentations objectives pour qu'ils puissent être considérés comme la démonstration d'une conscience en l'individu.

L'APPRENTISSAGE DU LANGAGE CHEZ LES ANIMAUX

Contrairement aux expériences portant sur les singes vervets, qui cherchent à saisir la manière dont ces animaux communiquent entre eux, les expériences portant sur l'apprentissage du langage chez les grands singes ont pour but l'observation de leur capacité à adopter la communication d'un être humain. Si les grands singes sont capables de faire leur ce langage, ils pourraient en cela partager avec nous leurs pensées, ce qui serait extrêmement intéressant pour saisir les processus mentaux prenant place dans l'esprit de ces animaux. Or, ces expériences sont un échec, parce que l'appareil phonatoire des primates non humains est mal adapté à la production des sons de la parole. Les capacités des grands singes qui sont liées au langage doivent ainsi être approchées d'une autre manière. De plus, il faut garder à l'esprit cette idée, que Descartes exprimait déjà, selon laquelle le fait d'apprendre à un animal à parler ne prouve pas qu'il soit capable de comprendre le sens du langage humain. Le fait d'apprendre à un perroquet, capable physiquement de mettre en œuvre un appareil phonatoire, à reproduire des mots, ne signifie pas qu'il soit capable de comprendre ce à quoi ces mots font référence, et donc leur sens. Les oiseaux qui imitent la voix humaine peuvent ne pas avoir l'intelligence de ce qu'ils disent, ils peuvent ne pas comprendre les concepts sous-jacents aux mots qu'ils répètent. Ils ne font pas usage de règles de grammaire pour construire des phrases ou un ensemble significatif à partir des mots qu'ils maîtrisent. Leur parole est motivée par des fins autres que celles d'un être humain qui essaie de partager une pensée ; les oiseaux cherchent à obtenir une récompense. La parole n'est pas essentielle pour comprendre la capacité de penser propre à un animal, sous-jacente à sa capacité de communication. Ainsi, pour saisir la capacité des grands singes à nous partager leur pensée par le biais d'un système communicationnel humain, on a tenté de dépasser leurs limites physiologiques, leur appareil phonatoire rendant impossible un apprentissage raffiné du langage verbal. En s'appuyant sur

leur capacité d'imitation et sur l'importance que représente l'usage de leurs mains, déjà caractéristique de leur comportement, les chimpanzés étant en effet très forts lorsqu'ils sont confrontés à des problèmes de manipulation mécanique, on a estimé que le langage des signes pourrait être maîtrisé par les chimpanzés. Allen et Beatrice Gardner ont donc essayé d'apprendre le langage des signes à un chimpanzé nommé Washoe.

We have listed more than 30 signs that Washoe acquired and could use spontaneously and appropriately by the end of the 22nd month of the project. The signs acquired earliest were simple demands. Most of the later signs have been names for objects, which Washoe has used both as demands and as answers to questions. Washoe readily used noun signs to name pictures of objects as well as actual objects and has frequently called the attention of her companions to pictures and objects by naming them. Once acquired, the signs have not remained specific to the original referents but have been transferred spontaneously to a wide class of appropriate referents. At this writing, Washoe's rate of acquisition of new signs is still accelerating.

From the time she had eight or ten signs in her repertoire, Washoe began to use them in strings of two or more. During the period covered by this article we made no deliberate effort to elicit combinations other than by our own habitual use of strings of signs. Some of the combined forms that Washoe has used may have been imitative, but many have been inventions of her own. Only a small proportion of the possible combinations have, in fact, been observed. This is because most of Washoe's combinations include one of a limited group of signs that act as combiners. Among the signs that Washoe has recently acquired are the pronouns « I-me » and « you. » When these occur in combinations the result resembles a short sentence. In terms of the eventual level of communication that a chimpanzee might be able to attain, the most promising results have been spontaneous naming, spontaneous transfer to new referents, and spontaneous combinations and recombinations of signs⁴⁴⁰.

Washoe possède un vocabulaire varié, nomme spontanément des objets, semble capable de généraliser l'usage d'un mot à d'autres objets, et utilise ces mots dans une succession qu'elle invente : cela montre que les chimpanzés peuvent faire preuve d'une capacité de discernement puisque Washoe reconnaît des objets qui se ressemblent en les nommant de la même manière, et donc de raisonnement. Mais aucune règle syntaxique n'a été détectée dans l'usage qu'elle fait de ce vocabulaire. Il semble qu'il n'y ait aucune preuve qu'un grand singe soit capable de faire usage de grammaire. Ainsi, les chimpanzés peuvent apprendre des mots isolés, mais ne montrent aucun signe de maîtrise d'un langage conversationnel, sémantique, organisé syntaxiquement⁴⁴¹. S'ils sont capables de raisonner, de penser, cette pensée ne s'organise pas au-delà du mot ou de la succession de mots inventée.

⁴⁴⁰ Gardner Allen, Gardner Beatrice, « Teaching Sign Language to a Chimpanzee », *Science*, vol. 165, 1969, p. 672.

⁴⁴¹ Terrace Herb, Petitto L., Sanders S., Bever Thomas, « Can an Ape Create a Sentence ? », *Science*, vol. 206, 1979, pp. 891-902.

Elle ne peut être nommée et partagée qu'à partir d'éléments très simples. Elle s'exprime d'une manière limitée. L'utilisation du vocabulaire acquis par Washoe peut en cela ne pas refléter la richesse de sa vie intérieure, en exprimant seulement les idées pour lesquelles elle possède un référent. De plus, l'utilisation des signaux gestuels se fait essentiellement dans deux situations bien définies : sur injonction de l'expérimentateur ou lorsque le chimpanzé réclame un objet qu'il convoite. Les gestes sont utilisés lorsqu'ils sont motivés par une cause extérieure – répondre à la demande de l'expérimentateur, exprimer l'intérêt porté sur un objet – et non dans le cadre d'une conversation spontanée entreprise avec un autre individu dans le seul but de communiquer avec lui. La communication de Washoe s'arrête au seuil du nécessaire, elle ne prend part qu'aux situations où elle veut qu'une tâche soit accomplie, ce qui exprime malgré tout sa capacité à être guidée par un projet qu'elle souhaite réaliser. Un autre chimpanzé, Nim, ne fait que reproduire, imiter les gestes de l'expérimentateur ; il n'en vient pas à utiliser spontanément ces gestes face à des congénères. Les études faites sur les chimpanzés pour estimer leur capacité à apprendre le langage humain ont permis de suggérer qu'ils possèdent les capacités intellectuelles nécessaires pour maîtriser un large vocabulaire : ils sont capables d'une pensée leur permettant de discerner les objets de leur environnement, ils sont capables d'exprimer une tâche qu'ils souhaitent réaliser. Mais elles ne sont pas concluantes parce que les chimpanzés n'utilisent pas le langage des signes pour communiquer avec d'autres individus, et qu'il reste un défaut de syntaxe inhérent à leur usage des signes : la possession d'un vocabulaire ne suffit pas à rapprocher ce langage appris du langage humain, caractérisé par la mise en œuvre de règles grammaticales qui donnent du sens au discours, et non seulement par un vocabulaire. « La plupart des linguistes pensent qu'on ne peut pas qualifier de langage un système de communication vocale chez une espèce animale, même s'il comprend un vocabulaire étendu, dès lors qu'il ne met pas en jeu des règles grammaticales⁴⁴² ». La grammaire permet de complexifier l'expression de la pensée, la communication des individus, en articulant ensemble des éléments simples.

Pourtant, il est possible que certaines espèces soient capables d'utiliser ces règles grammaticales : les dauphins seraient capables de généraliser les règles grammaticales élémentaires, de comprendre des signaux gestuels et acoustiques, et de réagir à l'ordre dans lequel on leur présente ces signes. L'émission des signes « planche de surf/à

⁴⁴² Diamond Jared, *Le troisième chimpanzé. Essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain*, op. cit., p. 279.

droite/mener/frisbee », qui signifie qu'ils doivent transporter un frisbee se trouvant à leur droite sur une planche de surf, les amène à exécuter ces gestes à la suite. Deux dauphins sont ainsi capables de comprendre des phrases impératives exprimées dans des langages artificiels : un langage acoustique dont les mots sont des sons générés par un ordinateur dans un haut-parleur sous l'eau ; un langage visuel dont les mots sont des gestes reproduits par un entraîneur. On a mesuré la compréhension des dauphins pour toutes les formes et les significations de phrases qui ont pu être générées par le lexique et l'ensemble des règles syntaxiques utilisées, ce qui inclut la compréhension de phrases lexicalement et structurellement nouvelles, de phrases sémantiquement réversibles qui exprimaient des relations entre différents objets, et de phrases dans lesquelles la position du mot qui appliquait une modification sur un objet changeait la signification de la phrase et des phrases conjointes. Les dauphins ont été capables de généraliser le lexique appris à différents objets ; ils ont modulé leurs réponses pour les appliquer à de nouveaux objets, attributs ou localisations d'objets ; ils ont compris correctement les instructions données malgré le changement de contexte dans lequel la phrase était prononcée, ou de l'entraîneur qui donnait les instructions ; ils ont été capables de distinguer des concepts relationnels différents ; de répondre correctement à des actions qui portaient sur des objets présentés trente secondes après que l'instruction a été donnée ; et enfin, ils ont été capables de rapporter le fait que l'objet désigné par la phrase n'était pas présent. Les résultats auxquels sont parvenus les chercheurs montrent que les mots présentés aux dauphins sont devenus pour eux des représentations symboliques d'objets et d'événements auxquels les phrases font référence. Les dauphins ont réussi à comprendre différents types de règles grammaticales (une grammaire allant de gauche à droite et une autre inversée). Cela indique que des règles syntaxiques arbitraires peuvent être comprises par des animaux ; que la compréhension de la fonction des mots d'une phrase peut être conservée par l'animal qui se fonde sur la succession des mots. Ces recherches ont montré la capacité de ces animaux à comprendre les paramètres sémantiques et syntaxiques des phrases. De plus, les dauphins ont fait usage à la fois de leurs capacités visuelles et acoustiques, ce qui souligne la dépendance amodale des capacités de compréhension des phrases⁴⁴³. Cette compréhension syntaxique montre la complexité de la faculté de représentation que possèdent les dauphins puisqu'ils sont capables de comprendre

⁴⁴³ Herman Louis, Richards Douglas, Wolz James, « Comprehension of sentences by bottlenosed dolphins », *Cognition*, vol. 16, 1984, pp. 129-219.

comment des éléments simples peuvent s'articuler entre eux et former des ensembles significatifs. Cette représentation s'élève de l'image de l'objet à sa conceptualisation, ce qui signifie que les dauphins ne comprennent pas les référents, les mots qu'ils ont appris dépendamment de leur contexte d'énonciation, mais qu'ils en possèdent une représentation fixe.

Lorsqu'on étudie les capacités linguistiques des animaux non humains, il n'importe pas que l'espèce concernée soit capable ou non de vocaliser ses pensées. En effet, ce n'est pas parce que les chimpanzés et les dauphins ne parlent pas qu'ils ne peuvent pas comprendre les rudiments de notre langage. Si l'on souhaite parvenir à une compréhension plus fine des capacités cognitives des animaux non humains, c'est donc leur capacité à comprendre la manière dont fonctionne le langage qui importe, et non le fait qu'ils puissent le reproduire ou non. Le langage est défini par un conventionnalisme et un symbolisme qui le rendent à la fois arbitraire et flexible : arbitraire, parce que le mot choisi en référence à un objet ou un concept aurait pu être tout autre et que les phrases ont une construction définie par la langue dans laquelle on s'exprime ; flexible, parce que l'utilisation d'un mot n'est pas restreinte à un seul cadre, preuve en sont les diverses figures de style qui se fondent sur la capacité des mots à signifier d'autres choses que ce à quoi ils se rapportent normalement ou les calembours et jeux de mot, exemples typiques de cette flexibilité verbale. Or, les dauphins ont montré qu'ils étaient capables de saisir les règles syntaxiques inhérentes à un langage artificiel. Ils ont montré par ailleurs qu'ils étaient capables d'associer les mots qu'on leur présente à des symboles, le mot devenant donc un concept généralisable, et non plus un terme utilisé dans un cadre très spécifique. S'ils ne sont pas capables de parler, d'utiliser le langage humain, ils peuvent comprendre les messages que l'on cherche à leur transmettre. Ce sont alors leurs réactions qu'il faut étudier pour apercevoir les états mentaux qui les traversent lorsqu'on leur parle. Si la capacité à faire preuve d'un langage construit selon des règles similaires à celles des êtres humains n'a pas été observée à ce jour chez une espèce animale, certaines espèces sont pourtant bien capables de saisir la nature de ces règles et de les utiliser pour décoder un langage. Si une communication interspécifique n'est donc pas possible, les dauphins ne pouvant pas reproduire les mots qu'ils comprennent pour dialoguer avec nous, une compréhension de l'autre est possible. Cette capacité qu'ont certaines espèces de saisir les significations portées par notre langage montre que nous ne sommes pas la seule espèce à

posséder les capacités cognitives qui sont au fondement de la capacité à parler : ces espèces possèdent des capacités cognitives complexes qui leur permettent de saisir le symbolisme à l'œuvre dans les mots et les règles syntaxiques qui permettent de les utiliser pour former des phrases complexes, de distinguer ces symboles les uns des autres, de comprendre à quoi ils font référence, et finalement de mettre en œuvre cette compréhension en réalisant les tâches demandées à partir de ces symboles. Elles sont donc capables d'une pensée construite, raisonnée, s'appuyant sur une faculté de discernement et une maîtrise de soi.

LA MAÎTRISE DE LA TRANSMISSION DES INFORMATIONS AU SEIN DE LA COMMUNICATION ANIMALE : AVOIR CONSCIENCE DE CE QU'AUTRUI SAIT

Même si les chimpanzés ne sont pas capables d'utiliser le langage des signes pour communiquer avec nous d'une manière complexe, leur communication intraspécifique possède des aspects de la communication humaine. En effet, celle-ci est intentionnelle, guidée par un but : les chimpanzés communiquent des informations qui leur permettent de faire comprendre à leurs congénères ce qu'ils savent. On a pu observer cette capacité dans une expérience portant sur la communication entre des chimpanzés et des êtres humains en vue de localiser un objet caché, qui a montré que les chimpanzés sont sensibles aux informations que les êtres humains expriment. Ils comprennent les indices comportementaux qui permettent la localisation de la cible lorsqu'ils sont face à un individu qui est coopératif. Au contraire, lorsqu'ils sont en compétition avec un être humain, ce dernier leur transmet des informations trompeuses, que les chimpanzés refusent de suivre. Les chimpanzés sont ainsi capables d'utiliser une information, correcte ou fausse, en fonction de la nature de l'émetteur de l'information⁴⁴⁴. Ils comprennent l'intention qui guide l'individu humain, ils saisissent les indices communicationnels que transmet l'individu. Cela laisse entendre qu'ils sont des êtres intentionnels, qu'ils transmettent des informations lorsqu'ils recherchent de la nourriture et que ces informations sont différentes selon la volonté de coopération que les chimpanzés mettent en œuvre ; surtout, cela signifie que les chimpanzés sont conscients des informations qu'ils possèdent et qu'ils sont capables de manipuler ces informations, par exemple en trompant un congénère sur la localisation d'une source de nourriture s'ils ne souhaitent pas la partager avec lui. L'étude des formes de communication des animaux non humains

⁴⁴⁴ Woodruff Guy, Premack David, « Intentional communication in the chimpanzee : The development of deception », *Cognition*, vol. 7, 1979, pp. 333-362.

permettrait ainsi de saisir, plus qu'une compétence ou non pour le langage, les états mentaux qui sont inhérents à toute forme de communication, et le degré de conscience qui se rattache à ces états, les chimpanzés ayant conscience des informations qu'ils possèdent ou qu'ils essaient de saisir selon leur situation. Si les chimpanzés sont capables de comprendre lorsque l'individu humain essaie de les tromper, étant en compétition avec eux pour récupérer une cible cherchée, cela signifie que les chimpanzés reconnaissent la capacité de manipulation de l'émetteur du message, qu'ils savent l'effet que ce message peut avoir. Or, pour être capable de saisir l'intention de l'émetteur, les chimpanzés doivent être capables de mettre en œuvre une théorie de l'esprit : ils doivent pouvoir saisir les états mentaux de leurs congénères, c'est-à-dire ce qu'ils se représentent lorsqu'ils communiquent avec eux. La théorie de l'esprit est elle-même liée à la conscience de soi : pour saisir les états mentaux des autres, encore faut-il faire l'expérience de ses propres états mentaux. Pour comprendre l'intention d'autrui, il faut avoir fait l'expérience des intentions qui nous guident. Aussi, pour savoir qu'autrui essaie de me tromper, encore faut-il qu'un jour, l'intention de tromper autrui ait émergée en moi. Si les chimpanzés sont capables de saisir les états mentaux de leurs congénères, ici, cette prise en compte dépasse la barrière spécifique pour prendre en compte les intentions d'un individu humain coopératif ou non. Ce serait la capacité à analyser les comportements des individus qui permettrait aux chimpanzés de comprendre les états mentaux qui prennent part à la vie de leurs congénères ou d'individus d'autres espèces et de savoir comment interagir avec eux pour satisfaire leurs intérêts ; la théorie de l'esprit s'appuierait sur une faculté de communication qui se constitue à partir de l'interprétation des indices gestuels et vocaux des individus observés. Le comportement de la femelle babouin surveillant le mâle dominant de son groupe est un exemple de comportement fondé sur la conscience des informations que possède un autre individu : en période d'ovulation, elle part rejoindre un jeune mâle à l'abri du regard du mâle dominant. Elle se place de telle manière qu'elle puisse observer l'adulte, s'approcher et se présenter à lui, tout en restant disponible au jeune mâle. La femelle sait ce que le chef de son groupe sait et ne sait pas. Si elle se cache de lui, c'est parce qu'elle a conscience des risques que le jeune encourt en s'accouplant avec elle, l'adulte pouvant reporter sa colère sur lui. Cette connaissance s'appuie sur la prise en compte du rang de chaque individu dans le groupe et de la dominance du leader sur le jeune mâle⁴⁴⁵. Ce comportement

⁴⁴⁵ Kummer Hans, « Social Knowledge in Free-ranging Primates », in Griffin D. (éd.), *Animal Mind – Human Mind*, Berlin, Heidelberg, New York, Éditions Springer-Verlag, 1982, pp. 113-130.

exprime une tromperie, une manipulation de l'information, la femelle laissant croire à l'adulte qu'elle est disponible pour lui. Pour Jacques de Lannoy, ce comportement peut être expliqué plus simplement que par la théorie de l'esprit : la femelle babouin qui se cache pour tromper la vigilance du mâle dominant le harem auquel elle appartient serait en fait conditionnée par une réponse à un comportement aversif, le mâle dominant lui offrant une protection en même temps qu'il peut la menacer⁴⁴⁶. Cependant, on peut objecter à cette explication qu'elle repose elle-même sur un état mental conscient : la femelle sait le risque de punition qu'elle encourt en se comportant comme elle le fait. Là encore, on peut remettre en question les propos de Bossuet à l'égard des animaux non humains :

Cette liberté va si loin, que l'âme s'y abandonnant, sort quelquefois des limites que la raison lui prescrit, et ainsi parmi les mouvements, qui diversifient en tant de manières la vie humaine, il faut compter les égarements et les fautes.

De-là sont nées mille inventions. Les lois, les instructions, les récompenses, les châtimens et les autres moyens qu'on a inventés pour contenir, ou pour redresser la liberté égarée.

Les animaux ne s'égarent pas en cette sorte. C'est pourquoi on ne les blâme jamais. [...]

Ainsi la nature humaine a une étendue en bien et en mal, qu'on ne trouve point dans la nature animale.

Et c'est pourquoi les passions dans les animaux, ont un effet plus simple et plus certain. Car les nôtres se compliquent par nos réflexions, et s'embarrassent mutuellement. Trop de vues, par exemple, mêleront la crainte avec la colère, ou la tristesse avec la joie. Mais comme les animaux qui n'ont point de réflexion, n'ont que les objets naturels, leurs mouvements sont moins détournés⁴⁴⁷.

Si les animaux craignent les châtimens, des punitions que certains individus peuvent leur infliger, s'ils craignent de se trouver ostracisés, rejetés de la société, on voit bien que le rôle des passions n'est pas si simple dans l'existence animale. Certaines espèces doivent inhiber leurs pulsions pour que la vie en groupe dure, d'où le fait qu'un babouin mâle se cache pour satisfaire son désir sexuel. Son action est risquée, parce qu'elle pourrait mettre à mal l'équilibre du groupe ; si elle est découverte, elle doit donc être punie, pour que l'individu comprenne les conséquences que son choix entraîne. Les animaux s'égarent, ils peuvent fauter, et être blâmés par leurs congénères. Le babouin ne veut pas que le mâle dominant de son groupe accède aux informations qui concernent son comportement, il a conscience de l'ignorance de cet individu et veut préserver cet état d'ignorance pour son propre bien. Ainsi,

⁴⁴⁶ De Lannoy Jacques, « À propos des expériences mentales chez les animaux », in Siguan M. (éd.), *Comportement, cognition, conscience*, Paris, Éditions PUF, 1987, pp. 89-99.

⁴⁴⁷ Bossuet Jacques-Bénigne, *Introduction à la philosophie*, op. cit., p. 246-247.

certaines espèces sont conscientes des informations que possèdent les individus qui les environnent. Les chimpanzés savent qu’une personne qui assiste à un événement en a une compréhension différente de celui qui n’y assiste pas ; ils savent qui est celui qui sait et qui est celui qui devine et semblent faire des inférences à propos de ce que leurs congénères savent, modélisant les perspectives des autres individus. Cependant, cela ne signifie pas que la capacité des chimpanzés à comprendre ce qu’un individu sait d’une situation est identique à celle d’un être humain. « *Clearly, even if our working hypothesis is correct, it does not necessarily mean that a chimpanzee's understanding of the causal nature of knowledge acquisition is equivalent in all respects to that of humans. [...] Regardless of the breadth of the chimpanzee's attributional abilities, however, we offer the prediction that these abilities, if present, are likely to be inherently less stable than those found in humans, in part because of attentional and emotional differences between the two species*⁴⁴⁸ ». Ainsi, la capacité des chimpanzés à saisir les états mentaux d’autres individus est déterminée par leurs tendances comportementales. Les chimpanzés ont un caractère instable, leur attention pouvant facilement dévier de la tâche qu’on leur donne du fait qu’ils sont ou non excités par certains aspects de cette tâche. Le fait que l’attention des chimpanzés ne soit pas régulière laisse entendre que leur capacité à prendre en compte les états mentaux d’autres individus fluctue au cours du temps. Cependant, il est certain que les chimpanzés sont capables d’une théorie de l’esprit, même si celle-ci ne s’exprime pas avec autant de stabilité que chez l’être humain. Ils sont capables de contrôler les informations qu’ils possèdent pour arriver à leurs fins, ce qui manifeste une capacité de tromperie. Ils sont capables d’inférer, du comportement d’un individu, le fait qu’il possède ou non des informations importantes pour eux.

Ils montrent aussi une certaine intentionnalité dans leurs échanges entre congénères : les chimpanzés apprennent le langage des signes à d’autres individus, et l’utilise dans leur communication non-verbale. Cet enseignement semble exprimer un désir inhérent à l’utilisation du langage chez les êtres humains : le désir de dialoguer, de partager une pensée, qui serait sûrement facilitée par l’utilisation du langage des signes pour les chimpanzés. Sans cela, on imagine mal pourquoi les chimpanzés utiliseraient un langage qui leur demande un certain investissement d’énergie pour être appris et maîtrisé, alors qu’ils possèdent des

⁴⁴⁸ Povinelli Daniel, Nelson Kurt, Boysen Sarah, « Inferences About Guessing and Knowing by Chimpanzees (*Pan troglodytes*) », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 104, 1990, p. 209.

moyens de communication inhérents à leur espèce comme les vocalisations ou une compréhension fine des indices corporels. Ainsi, on a observé cet enseignement chez Washoe : lorsqu'elle a adopté Loulis, un mâle âgé de dix mois, elle lui a transmis sa connaissance du langage des signes. Pour cela, elle utilise les méthodes qu'on a utilisées pour le lui apprendre : elle modèle les mains de Loulis dans la configuration du signe qu'elle cherche à lui apprendre, et leur fait faire le mouvement du signe plusieurs fois ; elle place les signes sur les endroits du corps qui correspondent à leur sens, par exemple en touchant les lèvres de Loulis pour le signe « boisson ». Parfois, Loulis utilise de nouveaux signes en imitant le comportement de Washoe : il recopie l'utilisation du terme « boisson » qu'en fait Washoe pendant un repas, qui répond à un soignant lui demandant si elle veut une boisson. Washoe modèle aussi ses comportements pour Loulis : elle signe « brosse » et brosse elle-même Loulis avec l'objet. Dans la plupart des cas, les signes de Loulis apparaissent comme des imitations différées de signes qu'il a observés chez Washoe. En plus de l'utilisation des signes, Loulis a appris d'autres chimpanzés à utiliser des bols et des cuillères comme des instruments pour se nourrir. L'apprentissage se fait aussi entre Washoe et les autres chimpanzés plus jeunes, qui lui apprennent de nouveaux signes. Si elle ne connaissait que le terme « *cover* » pour parler d'une couverture, elle a appris à utiliser le terme « *blanket* », qui a été appris aux autres chimpanzés, et utilise les deux pour identifier l'objet. Comme pour l'acquisition du langage, Washoe a activement enseigné le langage des signes à Loulis et Loulis a activement appris celui-ci. Cet apprentissage est un exemple à la fois de comportement social, de communication entre chimpanzés, et de transmission culturelle⁴⁴⁹. L'utilisation du langage des signes par les chimpanzés auxquels on l'a appris leur permet de dialoguer, de partager certaines de leurs pensées : il facilite sûrement l'expression et la compréhension des messages que les chimpanzés souhaitent transmettre grâce à l'utilisation de référents communs. De plus, l'utilisation de différents signes pour désigner un même objet permet d'apercevoir une pensée conceptuelle, le signe apparaissant comme un référent parmi d'autres permettant de parler d'un objet sans que celui-ci ne soit présent physiquement ; le signe transmet les objets ou les tâches que les chimpanzés se représentent, dont ils ont une image mentale.

⁴⁴⁹ Fouts Roger, Fouts Deborah, Van Cantfort Thomas, « The Infant Loulis Learns Signs from Cross-Fostered Chimpanzees », in R. A. Gardner, B. T. Gardner et T. E. Van Cantfort (éd.), *Teaching sign language to chimpanzees*, Albany, Éditions State University of New York Press, 1989, pp. 280-292.

La plupart du temps, les signes sont produits dans le cadre d'interactions sociales comme le jeu, le réconfort. L'initiateur de ce type de conversations est un chimpanzé qui a acquis le langage des signes par l'enseignement d'autres chimpanzés. Cette communication est d'autant plus intéressante qu'elle parvient à se détacher du caractère instable de ces animaux, puisqu'elle se poursuit même lorsque les chimpanzés sont très émotifs, ce qui suppose un certain degré d'excitation neuronale⁴⁵⁰. Le langage des signes, en apparaissant comme une médiation de la pensée, nécessite une maîtrise gestuelle possible seulement lorsque le chimpanzé parvient à avoir un contrôle de lui-même. De plus, la nourriture n'est pas un sujet majeur de leurs conversations, et lorsqu'ils en parlent, ce n'est pas dans le but d'en obtenir, mais plutôt comme on parlerait d'une préférence. Les chimpanzés signent aussi pour eux-mêmes. Ils utilisent des signes en référence à des éléments qu'ils perçoivent, commentant les choses et les événements de leur environnement, cherchant des informations dans leur réalité. Ils sont capables de signer à propos d'objets qui ne participent pas à leur environnement immédiat, ce qui dénote une capacité à penser à ce qui est absent. Les chimpanzés expriment aussi leur état mental, leur excitation ou leur colère par les signes qu'ils utilisent. Ils chantent les signes (ils les produisent par des mouvements rythmiques, ou en formant des allitérations, par exemple en utilisant des signes qui nécessitent la même configuration initiale de la main) ; ils sont aussi capables d'utiliser les signes pour parler d'événements imaginaires (Loulis parle du morceau de bois qu'il a placé sur sa tête comme d'un chapeau). Ils attribuent des caractéristiques à des objets qui ne les possèdent pas, en traitant par exemple leurs jouets comme s'ils étaient vivants. Mais ces comportements imaginatifs restent rares en comparaison de tout ce que les chimpanzés font, comme ils le sont chez l'être humain. Le langage des signes permet aussi de mettre en lumière le fait que les chimpanzés ont des souvenirs de ce qu'ils ont vécu, qu'ils sont capables d'une certaine mémoire. Lorsque les Gardner sont venus visiter les chimpanzés après un certain nombre d'années, ces derniers se sont assis face à eux et les ont observés, comme s'ils étaient abasourdis ; habituellement, face à des personnes familières, ils demandent à faire des câlins, à avoir des contacts physiques. Ils reconnaissent manifestement les Gardner. Enfin, les chimpanzés seraient capables d'une perception temporelle : l'un des chimpanzés a questionné, avec l'approche de la période hivernale, la présence d'un arbre qu'on place tous

⁴⁵⁰ Fouts Roger, Fouts Deborah, Schoenfeld Donna, « Sign Language Conversational Interaction Between Chimpanzees », *Sign Language Studies*, vol. 42, 1984, pp. 1-12.

les ans et dans lequel se trouvent des friandises. Ce chimpanzé semble interpréter les signes de son environnement comme une indication de cette période de l'année, et associe cette période au souvenir de cet arbre⁴⁵¹.

Ces divers comportements montrent par ailleurs que les chimpanzés, s'ils n'utilisent pas le langage des signes de la même manière que les êtres humains, sont capables de se l'approprier et de l'utiliser dans leur communication non-verbale. Le fait que le chimpanzé qui soit initiateur de l'utilisation du langage des signes pour communiquer avec d'autres individus ait appris ce langage par le biais d'autres chimpanzés pourrait indiquer que ces animaux sont plus sensibles à l'enseignement intraspécifique, qu'ils éprouvent des difficultés à comprendre le sens de ce que les êtres humains essaient de leur apprendre. Cela pourrait montrer chez ces grands singes une grande capacité d'apprentissage, fondée sur leur facilité à imiter leurs congénères, capacité qui s'exprime donc plus facilement lorsque les chimpanzés se trouvent face à d'autres chimpanzés. Les chimpanzés ont sans doute une plus grande confiance envers les membres de leur espèce qu'envers les êtres humains ; peut-être parviennent-ils simplement à comprendre plus facilement ce que leurs congénères leur enseigne que ce que les êtres humains cherchent à leur apprendre. S'ils continuent d'utiliser le langage des signes pour communiquer entre eux, c'est qu'il a un certain intérêt pour les chimpanzés : en comparaison d'une communication s'appuyant sur des vocalises et des gestes, le langage des signes permet des distinctions plus fines entre les objets, dont découle sans doute une meilleure compréhension des idées qu'un individu essaie de transmettre. De plus, les vocalises et les gestes sont tributaires de l'état émotionnel des individus ; la maîtrise de notre voix et de nos attitudes corporelles est sans doute plus difficile que ne l'est la reproduction d'un geste lorsqu'il s'agit de faire taire les émotions qui nous submergent. Ainsi, le fait que le langage des signes perdure malgré le fait qu'un chimpanzé ressente une certaine excitation serait synonyme d'une certaine capacité à se maîtriser. Enfin, l'utilisation du langage des signes par les chimpanzés est l'occasion d'observer en eux un désir de raconter, de partager leurs expériences. Par exemple, Washoe associe spontanément le signe exprimant le « sale », désignant un objet taché, à un individu qui, du fait de son comportement, l'agace. Cet usage du terme ne lui ayant pas été appris, il semble que Washoe ait associé d'elle-même le concept

⁴⁵¹ Fouts Roger, Fouts Deborah, « Chimpanzees' Use of Sign Language », in Cavalieri P. et Singer P. (éd.), *The Great Ape Project*, Éditions St. Martin's Griffin, New York, 1993, pp. 28-41.

que le signe exprime dans un contexte particulier au comportement du singe : son aversion est liée à son dégoût de la crasse. Ce besoin de signer ce qu'elle ressent exprime par ailleurs un certain désir d'extérioriser sa colère, de la partager pour peut-être mieux la maîtriser, ce comportement étant source d'apaisement pour les êtres humains parce qu'il permet de mettre à distance, par des signes, un vécu émotionnel immédiat et violent. Le langage permet d'exprimer une certaine aversion de l'autre au sein de l'économie des grands singes. Cette forme d'aversion peut s'exprimer envers des individus humains, par exemple dans le cadre de cette expérimentation où les êtres humains ne coopèrent pas avec les chimpanzés, qui préfèrent alors demander de l'aide aux individus coopératifs. L'utilisation du langage des signes par les grands singes qui l'ont appris permet de saisir une partie de leur vie émotionnelle : elle permet de mettre en lumière une volonté de partage de la part de l'animal que l'on observe difficilement chez les individus qui communiquent par les moyens propres à leur espèce. L'utilisation du langage des signes permet de comprendre que les grands singes ne communiquent pas seulement lorsque cela est nécessaire ; ils partagent des pensées avec d'autres individus par envie de communiquer, ce qui montre que leur existence n'est pas limitée à la considération de ce dont ils ont besoin.

RESSEMBLANCES ET DIFFÉRENCES ENTRE COMMUNICATIONS ANIMALE ET HUMAINE

Les animaux dont l'existence est fortement contrainte par la vie en groupe font preuve d'une capacité de communication ayant certaines propriétés du langage : ils sont capables d'utiliser des cris faisant référence à des objets différents, ce que l'on voit chez les singes vervets ; ils sont capables de comprendre des règles syntaxiques et le symbolisme inhérent au langage, ce que l'on a pu étudier chez les dauphins ; enfin, ils sont capables d'une communication intentionnelle, ce qui nécessite la compréhension des états mentaux d'autres individus, et de s'approprier un langage conventionnel humain comme le langage des signes, ce que l'on a pu voir chez les chimpanzés. Ces ressemblances avec le langage humain permettent de saisir que ces espèces ne sont pas incapables de mettre en œuvre une pensée conceptuelle puisque les individus qui les constituent sont capables de généraliser l'usage d'un signe ou d'une règle à des situations ou à des objets similaires. Les singes vervets, les dauphins et les chimpanzés sont capables d'une grande faculté de discernement, de raisonnement que l'on voit surgir dans leur manière de communiquer leurs états mentaux ou les informations qu'ils possèdent. Leur communication n'est pas purement émotionnelle : elle

est destinée à un public, elle transmet des informations sur l'environnement et compte sur l'interprétation de ceux qui reçoivent ces signaux. Il y aurait donc une certaine continuité entre l'animal et l'homme concernant les capacités de communication.

Mais la communication animale se distingue de la communication linguistique en ce que la communication de l'homme est déterminée par une convention sociale que les animaux, au mieux, peuvent comprendre et intégrer dans leur propre communication. La rupture n'est pas, selon Jacques Vauclair, dans la représentation ou dans la communication, mais dans « l'apparition dans l'espèce humaine du langage verbal, qui a eu un effet démultiplicateur des capacités représentatives (verbales) ainsi que des capacités communicatives (verbales)⁴⁵² ». L'espèce humaine incarne un pic de spécialisation concernant les facultés de représentation et de communication, parce que sa capacité langagière est plus aboutie que chez d'autres espèces, même s'il faut garder à l'esprit le fait que les compétences linguistiques des animaux non humains sont difficiles à évaluer⁴⁵³. Ainsi, contre la thèse soutenue par Darwin qui estimait que les singes supérieurs ne se servent pas de leurs organes vocaux pour parler parce que leur intelligence n'a sûrement pas assez progressé, Jacques Vauclair montre que c'est bien plutôt l'apparition du langage verbal qui a permis aux hommes de développer leur capacité de représentation en multipliant l'usage de référents dont le rôle est de signifier les objets qu'ils ont présents à l'esprit, et de communiquer à leur propos. La flexibilité de la voix des êtres humains a été un avantage pour eux, parce qu'elle leur a permis de se faire comprendre précisément de leurs congénères, ce qui est essentiel dans le monde que les êtres humains ont construit. En effet, la société animale est limitée à un groupe d'individus ; chez l'être humain, les relations interindividuelles prennent place dans un ensemble allant de la famille à l'échelle internationale. Plus le nombre d'individus intégrant le cercle communicationnel est élevé, plus la compréhension entre les individus est difficile à entretenir. Le langage permet ainsi de saisir les états mentaux d'autres individus en incarnant les émotions qu'ils ressentent. La parole, c'est-à-dire la mise en œuvre orale et individuelle du langage, signifie un rapport au monde propre à la personne qui la met en œuvre : deux individus n'auront pas la même manière de parler, elles exprimeront des intentions et des

⁴⁵² Vauclair Jacques, *L'intelligence de l'animal*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2017, p. 152.

⁴⁵³ Voir par exemple Spocter Muhammad, Hopkins William, Garrison Amy, Bauernfeind Amy, Stimpson Cheryl, Hof Patrick, Sherwood Chet, « Wernicke's area homologue in chimpanzees (*Pan troglodytes*) and its relation to the appearance of modern human language », *Proceedings of the Royal Society B*, vol. 277, 2010, pp. 2165-2174.

émotions diverses selon l'usage qu'elles font de leur vocabulaire ou du ton qu'elles emploient. Si le langage est construit par un ensemble de conventions, de règles spécifiques à une société qu'il faut acquérir pour se faire comprendre de ceux qui la constituent, la parole est une mise en pratique personnelle du langage qui permet à d'autres individus de prendre connaissance de ce qu'un sujet souhaite exprimer. Selon Rousseau, l'apparition du langage s'est constituée autour de la capacité à reconnaître en l'autre des états émotionnels que l'on partage avec lui. Nous avons besoin de communiquer avec autrui parce que nous ressentons le besoin de partager nos émotions avec quelqu'un qui les comprend, non pas parce qu'il nous est nécessaire pour subvenir à nos besoins physiques. L'utilisation du langage des signes par les chimpanzés, se traduisant par exemple à travers le besoin de Washoe d'exprimer son dégoût face à un individu agaçant, exprime un besoin similaire de communiquer avec quelqu'un les émotions puissantes qui les parcourent.

Il est donc à croire que les besoins dictèrent les premiers gestes, et que les passions arrachèrent les premières voix. [...]

Cela dut être. On ne commença pas par raisonner, mais par sentir. On prétend que les hommes inventèrent la parole pour exprimer leurs besoins ; cette opinion me paraît insoutenable. L'effet naturel des premiers besoins fut d'écarter les hommes et non de les rapprocher. Il le fallait ainsi pour que l'espèce vînt à s'étendre, et que la terre se peuplât promptement ; sans quoi le genre humain se fût entassé dans un coin du monde, et tout le reste fût demeuré désert.

De cela seul il suit avec évidence que l'origine des langues n'est point due aux premiers besoins des hommes ; il serait absurde que de la cause qui les écarte vînt le moyen qui les unit. D'où peut donc venir cette origine ? Des besoins moraux, des passions. Toutes les passions rapprochent les hommes que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir. Ce n'est ni la faim, ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colère, qui leur ont arraché les premières voix. Les fruits ne se dérobent point à nos mains, on peut s'en nourrir sans parler ; on poursuit en silence la proie dont on veut se repaître : mais pour émouvoir un jeune cœur, pour repousser un agresseur injuste, la nature dicte des accents, des cris, des plaintes. Voilà les plus anciens mots inventés, et voilà pourquoi les premières langues furent chantantes et passionnées avant d'être simples et méthodiques⁴⁵⁴.

Mais, malgré le fait que seuls les êtres humains construisent des systèmes de communication verbale comme les langues, on ne peut pas soutenir que les animaux non humains ne communiquent pas entre eux ; surtout, on ne peut pas soutenir que les animaux communiquent entre eux essentiellement dans le but de satisfaire leurs besoins physiques, et que leurs relations avec leurs congénères ne sont pas motivées par d'autres raisons, comme le partage de leurs états émotionnels. L'espèce humaine semble être la seule espèce linguiste :

⁴⁵⁴ Rousseau Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, op. cit., p. 79-80.

sa communication est symbolique, très riche et multifonctionnelle, ce qui semble constituer le puits sans fond de l'homme. *A contrario*, la communication des autres espèces n'est ni symbolique, ni flexible comme le langage, elle reste dans l'ici et le maintenant. Un chimpanzé ne communique pas sur des événements décalés dans l'espace ou le temps. Or, l'avantage du langage est de transmettre des informations qui transcendent l'ici et le maintenant, ce qui est précieux pour la survie⁴⁵⁵. Pour autant, cette capacité essentielle à l'homme, qui semble constituer sa spécificité, n'est pas le symbole, pour celui qui la possède, d'une intelligence communicationnelle supérieure ; elle ne prouve pas que les êtres humains sont les seuls animaux doués de pensée. Les animaux sont eux aussi capables d'une communication complexe, qui prend cependant d'autres voies que le langage humain, parce que ces voies sont adaptées à l'environnement animal. Les chimpanzés montrent ainsi une grande sensibilité à l'information contextuelle : le ton employé, les regards, les gestes des individus sont autant d'informations qui leur permettent de comprendre les intentions de celui qu'ils observent. L'absence de langage n'est pas nécessairement une limitation : puisqu'ils n'ont pas une communication verbale aussi complexe que celle des êtres humains, les grands singes s'appuient sur d'autres signes qui leur permettent de saisir l'état d'esprit de leurs congénères. Le langage est adapté à notre mode de vie, mais pas nécessairement à celui de ces animaux, ce qui importe lorsqu'on cherche à comprendre l'intelligence propre à une espèce. Certaines espèces animales possèdent une capacité de communication perfectionnée adaptée à leur environnement : les animaux n'ont pas besoin d'un système de communication aussi flexible et symbolique que celui de l'être humain, ils ont besoin d'une communication efficace, simple, qui réduit les risques d'une mauvaise compréhension du signe communiqué. Les situations qui mettent en jeu la survie des animaux sociaux doivent être résolues rapidement, ce qui explique la distinction entre la communication animale et celle de l'être humain qui peut se permettre de s'installer dans le temps. Les êtres humains ne sont pas les seuls animaux à faire usage d'une grande capacité de discernement, à se représenter distinctement les objets de leur pensée. Les vervets et les chimpanzés en sont eux aussi capables. Par ailleurs, les espèces sociales montrent des capacités à manipuler l'information, à tromper autrui, ce qui dénote aussi d'une conscience de ce qu'autrui sait et ne sait pas. Surtout, la communication animale

⁴⁵⁵ De Waal Frans, « Darwin's Legacy and the Study of Primate Visual Communication », in Ekman P., Campos J. J., Davidson R. J., De Waal F. (éd.), *Emotions Inside Out : 130 Years after Darwin's « The Expression of the Emotions in Man and Animals »*, New York, New York Academy of Sciences, 2003, pp. 7-31.

est elle aussi intentionnelle et non pas purement dirigée par les émotions. Elle se destine à un public et partage des informations importantes sur l'environnement pour le bien-être d'autrui. Si la communication de l'être humain repose sur une temporalité longue et est essentiellement symbolique, la communication animale est rapide et s'appuie principalement sur des indices gestuels. Les chimpanzés comprennent les intentions d'une personne à travers ses gestes, terrain sur lequel les êtres humains sont plus limités.

Si les chimpanzés et les vervets sont capables de manipuler les informations qu'ils possèdent, trompant parfois leurs congénères, le langage humain présente une caractéristique similaire, relevée par Thomas Hobbes : « quoique les bêtes aient quelque petit usage de la voix pour exprimer leur passions entre elles ; si est-ce qu'il leur manque cet art du discours, si nécessaire pour exciter dans l'âme les troubles et les tempêtes. Elles ne savent pas représenter le bien et le mal plus grands qu'ils ne sont en effet. Mais l'homme a une langue, qui est, à dire le vrai, une trompette de sédition et une allumette de la guerre [...]»⁴⁵⁶. Les êtres humains ont la capacité de surjouer ce qu'ils ressentent, d'accentuer leurs états émotionnels de telle manière qu'ils apparaissent avec plus d'intensité au regard des autres, afin de les émouvoir. Le langage apparaît alors comme un outil que l'on peut utiliser pour de mauvais desseins : l'usage des mots n'est pas neutre, il sert une fonction, il est motivé par un besoin de communiquer nos émotions, de se faire comprendre d'autrui. Il peut servir à amplifier un sentiment afin de persuader quelqu'un de ce qu'on lui dit. Il peut servir à manipuler d'autres individus afin qu'ils réalisent notre volonté. Or, si les animaux ne font pas usage du langage humain, ils sont capables de manipuler les informations qu'ils possèdent afin de satisfaire leurs intérêts. Les singes vervets montrent une capacité de manipulation envers leurs congénères lorsqu'ils piègent des groupes ennemis en exprimant le cri relatif à un prédateur, ce qui sert leurs intérêts puisque cela fait fuir les singes. Les formes de communication animale impliquent probablement une fonction de persuasion, de manipulation afin de servir les intérêts d'un individu : cela pourrait permettre aux petits de solliciter leurs parents lorsqu'ils ont besoin de se nourrir en exagérant leurs cris, ou à des adultes de convaincre d'autres individus de collaborer pour réaliser une tâche comme le fait de chasser ou de se venger d'un membre du groupe qui les aurait malmenés.

⁴⁵⁶ Hobbes Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, trad. S. Sorbière, Paris, Éditions GF Flammarion, 1982, p. 142-143.

En tous les cas, le langage humain n'a pas de précédent chez les animaux. Aucun animal non humain ne parvient à une communication possédant le degré de complexité de la communication humaine. Le langage a permis aux êtres humains un développement culturel et social important, et explique donc l'adaptation extrêmement efficace des êtres humains à leur environnement. « On ne peut, en tous cas, conclure de l'existence d'un précurseur à l'absence de saut qualitatif. Méconnaître le saut qualitatif que représente la possession d'un langage de communication, avec tous les avantages éducationnels et mémoriels qu'il procure, relève d'un effort désespéré pour oublier l'extraordinaire inégalité dans l'adaptation sociale entre l'espèce humaine et les pongidés⁴⁵⁷ ». Mais ce n'est pas parce que les animaux non humains ne sont pas doués d'un langage aussi complexe que celui des êtres humains qu'ils n'ont pas une intelligence communicationnelle, ou qu'ils ne sont pas doués des facultés de représentation et de raisonnement. Les animaux sont capables de saisir les états mentaux des autres, ce qui est la démonstration d'un certain degré de conscience chez eux, au contraire de ce que soutenait Descartes, pour qui les animaux étaient incapables de penser. De même, on ne peut pas soutenir que leur communication soit limitée par la sphère de leurs impressions individuelles comme le faisait Aristote, puisqu'ils transmettent des informations importantes pour la survie des autres individus du groupe – la présence de prédateurs ou de source de nourriture. Il faut rappeler, enfin, que les espèces qui possèdent un organe phonatoire proche de celui de l'homme sont des oiseaux ; les grands singes, qui sont génétiquement nos plus proches parents, ne sont pas capables d'une communication verbale flexible. L'absence d'un organe phonatoire suffisamment développé ne montre pas l'absence de pensée ou l'absence d'une capacité de discernement, de délibération chez l'animal, de la même manière que sa présence chez les oiseaux n'est pas synonyme d'une faculté de raisonner ; il montre seulement que l'adaptation à leur environnement n'a pas nécessité chez les grands singes le besoin d'un tel organe, indispensable aux hommes. Leur capacité de communication leur est adaptée, comme elle l'est pour l'homme. L'apprentissage du langage des signes par les chimpanzés révèle quant à lui des capacités cognitives complexes, plus difficiles à saisir lorsqu'on étudie seulement leurs modes de communications spécifiques ; en plus d'une faculté de représentation certaine, l'utilisation de ce langage dénote d'un véritable désir de s'exprimer, de partager sa pensée, et montre donc que l'existence de ces individus dépasse le

⁴⁵⁷ Proust Joëlle, « La cognition animale et l'éthique », *op. cit.*, p. 179.

seul cadre des besoins, puisqu'ils établissent avec leurs congénères une relation riche à travers laquelle ils sont libres d'exprimer leurs vécus émotionnels et leurs états mentaux. Ainsi, la possession de la voix et d'un langage n'est pas un critère déterminant pour juger de la qualité de la communication d'une espèce ou de ses capacités cognitives, mais l'adaptation de cette communication à l'environnement de l'animal en est un, puisqu'elle doit être efficace – au contraire de celle de l'être humain, qui aura toujours plus de temps pour se faire comprendre d'autrui, la survie n'étant pas un enjeu essentiel pour lui. De plus, la possession du langage n'exprime pas la supériorité de l'être humain, spécialiste dans ce domaine de la cognition, sur le reste du règne animal : il dénote simplement d'un besoin de communiquer différent par rapport aux autres animaux. L'étude des formes de communications animales a mis en lumière la capacité des animaux à faire preuve d'une théorie de l'esprit, à saisir les états mentaux d'autres animaux, ainsi que leur capacité à dépasser leurs émotions pour transmettre une information à leurs congénères, comme c'est le cas des singes vervets qui préviennent de la présence d'un prédateur malgré l'état mental que cette situation implique pour eux. Ces capacités sont déterminées par une faculté de raisonnement et de discernement, et donc par la faculté à se détacher des pulsions prenant place au sein de l'individu.

LA PLACE DES INSTINCTS ET DU RAISONNEMENT DANS L'EXISTENCE DES ANIMAUX

L'ÊTRE HUMAIN RAISONNABLE ET LES ANIMAUX INSTINCTIFS

On oppose traditionnellement l'instinct à la raison. L'instinct, du latin *instinctus*, « instigation, excitation, impulsion », est une tendance innée et puissante, commune à tous les êtres vivants ou à tous les individus d'une même espèce : on parle par exemple d'instinct de conservation ou d'instinct maternel. C'est plus précisément une tendance innée à des actes déterminés, exécutés parfaitement sans expérience préalable : on agit naturellement et spontanément. L'instinct est donc une faculté à deviner, un don, une disposition naturelle. Ce peut aussi être une impulsion comme lorsqu'on agit de manière irréfléchie. L'instinct est du côté du spontané, de l'irréfléchi, du viscéral. *A contrario*, la raison nécessiterait du temps et de l'expérience : un bon raisonnement s'appuie sur la réflexion, la délibération avant de permettre à un individu de prendre une décision. De ce fait, l'instinct s'opposerait à la raison parce qu'il s'appuierait sur une connaissance innée, spécifique qui nous amènerait immédiatement à l'action sans passer par cette étape délibérative propre à la raison. La raison, la *ratio*, signifie « le système, le procédé, la faculté de calculer ». Elle est la faculté qui permet aux êtres humains de connaître, de juger et d'agir conformément à des principes. La raison constitue d'une part l'intelligence de l'être humain puisqu'elle lui permet de comprendre ce qui l'entoure et de faire preuve de discernement, c'est-à-dire d'être capable de distinguer les objets ou les concepts les uns des autres, ce qui permet alors de les articuler entre eux pour produire un raisonnement. La raison recouvre d'autre part une dimension morale puisqu'elle est guidée par des principes, qui peuvent être des concepts intellectuels (la compréhension de la relation de causalité par exemple) ou des valeurs morales qui déterminent ce qui est bon et mauvais : la raison permet de bien juger et d'appliquer ce jugement à l'action, que cela soit dans le cadre intellectuel (l'établissement de nos connaissances vis-à-vis de sujets et d'objets qui constituent notre environnement) ou dans le cadre moral (le respect de règles, de normes, de valeurs qui définissent ce qui est acceptable ou non dans une situation donnée). La raison guide nos jugements, elle permet de faire preuve de bon sens, de discernement. Elle est synonyme d'une lucidité, d'une clarté et d'une acuité que l'on perd en même temps qu'on perd la raison. Lorsqu'on a raison, on est dans le vrai, on ne se trompe pas. L'opposition entre l'instinct et la raison se fonderait ainsi sur le type de

processus qui est mis en œuvre lorsque l'individu agit : l'instinct interviendrait dans le cadre de l'urgence, lorsqu'il faut prendre une décision rapidement ; la raison interviendrait lorsque l'individu a le temps de se décider à agir ou qu'il se trouve face à un dilemme dont la solution ne lui apparaît pas clairement.

La distinction entre l'instinct et la raison est liée à la distinction entre l'être humain et le reste du règne animal. Les deux chevaux de l'attelage ailé représentent les passions humaines, l'un renvoyant à l'âme irascible et l'autre à l'âme désirante, la part animale de l'homme, la raison de l'homme se dissociant de sa part animale, de ses désirs, de ses impulsions. Dans la pensée kantienne, les animaux sont capables de réfléchir, mais seulement d'une manière instinctive, par le biais d'une inclination. Quant à l'être humain, il doit se détacher de ses instincts pour dépasser son animalité et se faire homme, devenir digne, c'est-à-dire responsable. Le cadre des instincts, auquel les animaux sont cantonnés, les prive d'une existence plus haute : ils ne peuvent accéder qu'au bien-être, à l'agréable, lorsque les êtres humains parviennent, s'ils font un bon usage de leurs capacités, au bonheur. La raison est conçue comme le moyen du développement personnel de l'homme, lui servant à éduquer ses préférences par le biais d'une règle supérieure qui lui inculque ce qu'il doit faire. Pour Hegel, le fait que les animaux soient déterminés par leurs instincts les empêche d'interposer une réflexion, une pensée entre la venue d'un désir et sa satisfaction, ce qui les rend esclaves de ces désirs. Ces conceptions distinguent l'être humain, doué de raison d'une part, et l'animal limité par ses instincts d'autre part. L'être humain est un individu capable d'un contrôle sur soi, d'une capacité à délibérer, d'une conscience de ce qu'il est, d'une capacité à différer la réalisation de ses désirs pour préserver le bien commun. Les animaux non humains seraient quant à eux limités par leurs instincts, incapables de se contrôler, cherchant toujours la satisfaction de leurs intérêts particuliers, incapables de différer cette réalisation. Les animaux vivraient dans l'ici et le maintenant, incapables de tenir compte des événements passés ou de se projeter dans le futur, alors que l'être humain lie ces différents aspects de son existence pour parvenir à une meilleure version de lui-même. La raison serait une capacité de perfectionnement chez l'être humain, cette capacité étant inaccessible aux animaux. La raison ferait la valeur de l'être humain et les instincts la faiblesse de l'animal, limité par son corps, privé de liberté.

L'INSTINCT, ACTE INTELLECTUEL HABITUEL

Mais Darwin propose une autre définition de l'instinct, qu'il ne distingue pas de la raison. L'instinct est alors défini comme :

plusieurs actes intellectuels distincts [...]. On regarde ordinairement comme instinctif un acte accompli par un animal, surtout lorsqu'il est jeune et sans expérience, ou un acte accompli par beaucoup d'individus, de la même manière, sans qu'ils sachent en prévoir le but, alors que nous ne pourrions accomplir ce même acte qu'à l'aide de la réflexion et de la pratique. Mais je pourrais démontrer qu'aucun de ces caractères de l'instinct n'est universel, et que, selon l'expression de Pierre Huber, on peut constater fréquemment, même chez les êtres peu élevés dans l'échelle de la nature, l'intervention d'une certaine dose de jugement ou de raison⁴⁵⁸.

Darwin n'oppose pas raison et instinct. L'action d'un animal, si elle est instinctive, n'exclut par une forme d'intelligence, un jugement. Lorsqu'une situation nécessite une délibération à la suite de laquelle est fait un choix, et que cette situation se répète, entraînant encore et encore les mêmes formes de raisonnement dont découlent les mêmes choix, on peut supposer que la décision intervient de plus en plus rapidement : face à un contexte donné naît une habitude, c'est-à-dire une accoutumance due à ce phénomène de répétition. Ainsi, la raison laisse place à l'instinct, elle construit des comportements habituels déterminés par un motif, par une cause. Il n'y a aucune raison d'expliquer par la réflexion chez l'homme ce qui dépend de l'instinct chez un animal. Les animaux sont capables de faire preuve de jugement ; une certaine forme de raisonnement, d'acte mental intervient toujours dans l'action produite instinctivement. Inversement, les êtres humains, parce qu'ils possèdent les mêmes sens que les animaux inférieurs, possèdent les mêmes instincts que ces êtres. « L'homme a également en commun avec eux un petit nombre d'instincts, tels celui de la conservation de soi, l'amour sexuel, l'amour de la mère pour ses petits nouveau-nés, le désir qu'ont ces derniers de téter, et ainsi de suite. Mais l'homme a peut-être moins d'instinct que n'en possèdent les animaux de la série qui lui est la plus proche⁴⁵⁹ ». Pour Darwin, la Raison occupe le sommet des facultés de l'esprit humain. Or, « [...] seules quelques personnes contestent encore le fait que les animaux possèdent quelque capacité de raisonnement. On peut voir des animaux continuellement s'arrêter, réfléchir, puis se décider. Il est significatif que plus un naturaliste étudie les habitudes d'un animal quelconque, plus il les attribue à la

⁴⁵⁸ Darwin Charles, *L'origine des espèces*, trad. E. Barbier, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2008, p. 269-270.

⁴⁵⁹ Darwin Charles, *La Filiation de l'Homme*, op. cit., p. 189.

raison, et moins aux instincts non appris⁴⁶⁰ ». Si l'instinct met en œuvre une certaine rationalité, et que celle-ci s'exprime aussi d'une autre manière, par exemple lorsqu'un individu s'arrête pour réfléchir et se décider à agir, il est manifeste que la différenciation entre l'activité de la raison de celle de l'instinct est difficile à établir. Il y aurait de la raison dans l'action instinctive ; seulement, le raisonnement qui aboutit à l'action a été répété tellement de fois que l'individu qui agit n'a plus besoin de passer par la délibération pour savoir comment agir. De fait, l'étape délibérative n'est plus observable dans le comportement de l'individu, qui ne s'arrête plus pour réfléchir.

Nous avons, je crois, montré désormais que l'homme et les animaux supérieurs, surtout les Primates, ont quelques instincts en commun. Tous ont les mêmes sens, les mêmes intuitions, et les mêmes sensations – des passions, des affections et des émotions semblables, même les plus complexes, comme la jalousie, la méfiance, l'émulation, la reconnaissance et la magnanimité ; ils pratiquent la tromperie et sont vindicatifs, ils redoutent parfois le ridicule, et ont même le sens de l'humour ; ils ressentent l'étonnement et la curiosité ; ils possèdent les mêmes facultés d'imitation, d'attention, de délibération, de choix, de mémoire, d'imagination, d'association des idées, et de raison, bien qu'à des degrés très différents. Les individus de la même espèce s'échelonnent intellectuellement depuis l'imbécillité absolue jusqu'à la plus haute intelligence. Ils sont aussi sujets à la folie, quoique bien moins souvent que dans le cas de l'homme⁴⁶¹.

Les hommes et les animaux non humains partagent un ensemble d'instincts et d'émotions ; de plus, des facultés comme l'attention, la délibération, le choix, la mémoire, l'imagination, l'association d'idées, et même la raison, qui semblaient alors propres à l'homme, se retrouvent aussi chez les animaux, ce qui dénote d'une certaine complexité mentale chez eux. En développant un rapport de plus en plus diversifié avec leur environnement, les animaux construisent des réponses comportementales que l'on associe à tort à une réponse impulsive, innée à une situation. Les conduites instinctives mettent en œuvre un raisonnement, un jugement ; cependant, ce jugement ayant été répété en même temps que des situations similaires se répètent, il devient une habitude, et finit par s'exprimer automatiquement, ce qui donne l'impression d'un comportement inné chez les animaux non humains. Ce que l'on identifie comme l'expression d'un instinct n'est finalement pas celle d'une disposition naturelle et spontanée à agir, mais d'un apprentissage, phénomène que l'on retrouve chez l'être humain, capable de recruter automatiquement un savoir acquis lorsque la situation le demande. Or, cette résurgence d'un savoir n'est pas systématiquement

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 201.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 206.

attachée à la conscience du processus par lequel on l'a acquis. On est bien souvent incapable de se souvenir du chemin par lequel on s'est approprié un savoir. « Le souvenir de la leçon, en tant qu'apprise par cœur, a *tous* les caractères d'une habitude. Comme l'habitude, il s'acquiert par la répétition d'un même effort. Comme l'habitude, il a exigé la décomposition d'abord, puis la recomposition de l'action totale. Comme tout exercice habituel du corps, enfin, il s'est emmagasiné dans un mécanisme qu'ébranle tout entier une impulsion initiale, dans un système clos de mouvements automatiques, qui se succèdent dans le même ordre et occupent le même temps⁴⁶² ». La leçon, une fois apprise, fait partie du présent de l'individu, elle le constitue, elle l'incarne : « elle est vécue, elle est "agie", plutôt qu'elle n'est représentée ; – je pourrais la croire innée, s'il ne me plaisait d'évoquer en même temps, comme autant de représentations, les lectures successives qui m'ont servi à l'apprendre⁴⁶³ ». L'individu est conscient que la connaissance que l'apprentissage de la leçon lui a permis d'acquérir n'est pas spontanée, innée, mais qu'elle dépend d'un processus. Le processus d'acquisition d'un savoir fonctionne de la même manière que ce que l'on identifie comme un instinct, une tendance à un acte déterminé : il y a dans la conduite instinctive, comme dans l'acquisition d'un savoir, une expérience fondamentale de l'évènement, de la situation. La répétition de la leçon, comme la répétition d'une même situation, amène l'individu à un phénomène d'habituation. La leçon ou le raisonnement grâce auquel il aboutit à une réponse comportementale, à une réaction, sont de mieux en mieux maîtrisés par l'individu, qui les fait siens jusqu'à être capable de les convoquer d'une manière qui nous paraît automatique. Si l'on pense, à tort, qu'une réaction immédiate à une situation ne s'attache à aucune expérience, qu'elle est donnée aux individus dès leur naissance selon leur appartenance à l'espèce, c'est parce que le processus qui a permis l'acquisition de ce type de réaction n'est plus visible, l'individu n'étant plus hésitant. La réponse instinctive n'est pas spontanée. Une telle pensée persiste parce que nous ne différencions pas deux processus de mémorisation : la mémoire qui rappelle à l'esprit un souvenir, et celle qui prolonge ce souvenir en une action. La première n'a pas pour rôle une application pratique, une utilité ; elle permet seulement de rappeler une perception déjà éprouvée. Mais cette perception est attachée à une réaction de la part de l'individu ; et le fait qu'elle revienne à la conscience rappelle par la même occasion l'action à laquelle elle a été liée. Ainsi, à une mémoire imaginative se lie une mémoire qui

⁴⁶² Bergson Henri, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, Éditions PUF, 1999, p. 84.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 85.

pousse l'individu à répéter des actions qu'il a déjà mis en œuvre : une perception est liée à une situation donnée, cadre dans lequel il a proposé une solution, une décision qui s'est incarnée en une action. L'état présent de l'individu incarne ainsi une expérience passée qu'il est amené à rejouer mécaniquement, un peu malgré lui.

Mais toute perception se prolonge en action naissante ; et à mesure que les images, une fois perçues, se fixent et s'alignent dans cette mémoire, les mouvements qui les continuaient modifient l'organisme, créent dans le corps des dispositions nouvelles à agir. Ainsi se forme une expérience d'un tout autre ordre et qui se dépose dans le corps, une série de mécanismes tout montés, avec des réactions de plus en plus nombreuses et variées aux excitations extérieures, avec des répliques toutes prêtes à un nombre sans cesse croissant d'interpellations possibles. [...]

De ces deux mémoires, dont l'une *imagine* et dont l'autre *répète*, la seconde peut suppléer la première et souvent même en donner l'illusion. Quand le chien accueille son maître par des aboiements joyeux et des caresses, il le reconnaît, sans aucun doute ; mais cette reconnaissance implique-t-elle l'évocation d'une image passée et le rapprochement de cette image avec la perception présente ? Ne consiste-t-elle pas plutôt dans la conscience que prend l'animal d'une certaine attitude spéciale adoptée par son corps, attitude que ses rapports familiers avec son maître lui ont composée peu à peu, et que la seule perception du maître provoque maintenant chez lui mécaniquement ? N'allons pas trop loin ! chez l'animal lui-même, de vagues images du passé débordent peut-être la perception présente ; on concevrait même que son passé tout entier fût virtuellement dessiné dans sa conscience ; mais ce passé ne l'intéresse pas assez pour le détacher du présent qui le fascine et sa reconnaissance doit être plutôt vécue que pensée. Pour évoquer le passé sous forme d'image, il faut pouvoir s'abstraire de l'action présente, il faut savoir attacher du prix à l'inutile, il faut vouloir rêver. L'homme seul est peut-être capable d'un effort de ce genre. Encore le passé où nous remontons ainsi est-il glissant, toujours sur le point de nous échapper, comme si cette mémoire régressive était contrariée par l'autre mémoire, plus naturelle, dont le mouvement en avant nous porte à agir et à vivre⁴⁶⁴.

Cette expérience passée prend part dans le comportement animal. Ce comportement se distingue ainsi d'une réponse spontanée, innée. Il est le résultat de la répétition d'une action dans un même cadre situationnel, et cette association est tellement naturelle qu'elle n'apparaît certainement plus à la conscience de l'animal qui prend part à une certaine activité. Ainsi, le chien qui accueille son maître ne prend pas en compte la nature de la situation au sens où ce n'est pas le souvenir des situations passées similaires qui définit son comportement. Ce type de situation est tellement familier que la seule perception de son maître déclenche le comportement qu'il a constitué lors des nombreuses fois où il l'a accueilli. Bergson ne pense pas pour autant que l'animal n'ait pas conscience de ses expériences passées, seulement que l'animal vit pleinement l'évènement à la place de le penser, d'où

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 86-88.

l'immédiateté de sa réaction. L'important, pour le chien, ne consiste pas à se rappeler de quelle manière il a agi à chaque fois qu'il a reconnu son maître ; l'important réside dans la joie ressentie au moment où il réapparaît, comme les êtres humains expriment immédiatement leur joie lorsqu'ils retrouvent un proche qu'ils n'ont pas vu depuis longtemps. La répétition d'un comportement, l'habitude à laquelle elle conduit, est un processus interne qui amène l'individu à réagir de plus en plus rapidement face à une situation qui correspond à quelque chose qu'il a déjà vécu. Cette efficacité se meut en spontanéité. Il est donc important, pour l'expérimentateur, de se rappeler qu'un comportement n'est jamais purement inné, naturel, mais qu'il découle au contraire d'un processus d'acquisition, de l'enseignement de l'individu, d'une somme d'expériences qu'il fait de son environnement, ce que nous ne pouvons pas observer dans le comportement que met en œuvre l'animal. « Les notions d'instincts et d'acquis ne sont plus d'aucune pertinence en sciences de l'évolution qu'il s'agisse de l'animal enfermé dans ses instincts ou de l'homme pétri de ses seuls acquis⁴⁶⁵ ».

LE RÔLE DE L'HABITUDE DANS LA FACULTÉ DE RAISONNER

L'erreur des chercheurs pourrait consister dans la confusion résultant de cette distinction entre raison et instinct. Il n'y a aucune raison d'expliquer par un phénomène différent ce qui semble pourtant prendre part à des processus similaires chez les êtres humains et les animaux. C'est ce qui amène David Hume à doter les animaux de pensée et de raison. Si c'est la raison qui pousse les êtres humains à agir en cherchant leur conservation, en cherchant le plaisir et en évitant la souffrance, et que les animaux se comportent de la même manière, il y a fort à parier que c'est là aussi la raison qui les guide. La ressemblance entre les actions extérieures des animaux et celles des êtres humains exprime une ressemblance entre leurs actions intérieures respectives. Les actions intérieures se ressemblant, les causes qui les motivent doivent être les mêmes. Hume passe par l'étude des actions qui expriment les capacités courantes des animaux, et non celles qui sont extraordinaires. C'est l'oiseau qui choisit un lieu et des matériaux pour son nid, qui couve au bon moment ses œufs, qui l'intéresse. Ce type d'action passe par des impressions immédiatement présentes à la mémoire et aux sens, qui permettent aux animaux de forger un jugement. De ces impressions, les animaux tirent une inférence, construite par leurs expériences, leurs observations quant à

⁴⁶⁵ Picq Pascal, « L'homme, point culminant de l'évolution ? », *op. cit.*, p. 76.

la conjonction entre des objets et des situations déjà vécues. Si leurs expériences varient, les raisonnements des animaux varient aussi. Cependant, ils ne conçoivent pas la connexion réelle entre les objets ; c'est leur expérience qui leur permet de lier l'apparition d'un objet à celle d'un autre. C'est grâce à un processus d'accoutumance que leur expérience leur permet de saisir les relations qui surviennent entre des objets. C'est ce que Hume nomme la « force de l'habitude », que l'on retrouve chez les hommes : ainsi, ce que l'on nomme la raison ne fonctionne pas autrement que ce que l'on appelle l'instinct chez les animaux. La raison, comme l'instinct, résultent tous les deux d'une habitude des individus à leur environnement, habitude qui passe par la répétition d'évènements dont les uns génèrent l'apparition des autres ou de certains objets. L'expérience et l'observation sont les deux outils qui permettent aux animaux, humains et non humains, de comprendre les liens qui unissent certains évènements, et de savoir comment réagir à une situation donnée. On nomme donc différemment, chez les hommes et les animaux, une fonction qui, pourtant, fonctionne selon un même processus.

Rien ne montre plus la force qu'a l'habitude de nous accoutumer à un phénomène que le fait que les hommes ne s'étonnent pas des opérations de leur propre raison, alors qu'en même temps, ils admirent l'*instinct* des animaux et trouvent de la difficulté à l'expliquer, uniquement parce qu'on ne peut le ramener exactement aux mêmes principes. À considérer la chose comme il le faut, la raison n'est qu'un instinct merveilleux et incompréhensible présent dans notre âme, qui nous conduit à travers un certain enchaînement d'idées qu'il dote de qualités particulières, en fonction de leurs situations et relations particulières. Cet instinct, il est vrai, naît de l'observation et de l'expérience passées ; mais quelqu'un peut-il donner la raison ultime du fait que l'expérience et l'observation passées produisent cet effet, plutôt que la nature à elle seule ? La nature peut certainement produire tout ce qui peut naître de l'habitude ; mieux, l'habitude n'est que l'un des principes de la nature et elle tire toute sa force de cette origine⁴⁶⁶.

L'accoutumance, ou l'habitude, est un principe ayant pour effet de nous amener à répéter une opération spécifique dans un cadre que l'on connaît, sans que nous soyons mus par un raisonnement ou une opération de l'entendement. Hume estime que le raisonnement et l'argumentation sont des outils complexes, difficiles à utiliser dans un cadre entraînant des conséquences aussi grandes pour la vie que le fait d'inférer des effets à partir de causes que l'on reconnaît pour les avoir déjà expérimentées. La raison n'est pas flexible : d'une observation, de l'examen d'un cercle par exemple, elle tirera une conclusion qu'elle ne peut,

⁴⁶⁶ Hume David, *L'entendement. Traité de la nature humaine*, Livre I, trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 1995, p. 257.

à elle seule, étendre à d'autres objets. Personne, selon Hume, ne peut inférer, de la vision d'un corps qui se met en mouvement après avoir été poussé par un autre, que tout autre corps se mouvra après une même impulsion. C'est grâce à l'accoutumance, à l'habitude, c'est-à-dire à la répétition d'un cas, que nous en étendons les conséquences à des situations similaires. Une inférence, tirée de l'expérience, ne dépend pas de la raison : elle dépend de l'habitude. Ainsi, les idées complexes tirées de l'observation du cercle sont formées à partir d'idées simples, qui dépendent elles-mêmes des impressions reçues par nos sens. Les idées que l'on infère à partir de l'observation du cercle viennent donc de l'expérience, mais elles prennent un certain temps que l'individu n'a pas nécessairement lorsqu'il doit répondre à un besoin physique, comme celui de se protéger ou de se nourrir. Le raisonnement joue un rôle dans l'acquisition d'un savoir et dans l'action que l'on met en œuvre dans une situation particulière. Cependant, du fait de l'expérience que les individus ont de leur environnement, ils n'ont plus besoin de cette étape intermédiaire que représente un raisonnement conscient, un usage réfléchi de la raison pour discerner ce qui sera le mieux à faire pour leur bien-être, étape qui, *a contrario*, est essentielle lorsqu'on cherche à saisir des idées complexes, nouvelles, attachées à des objets. L'expérience des individus fait disparaître les étapes par lesquelles ils arrivent à une décision, que celle-ci prenne part au monde pratique – la mise en œuvre d'une action – ou au monde théorique – la compréhension de concepts et leur distinction.

Mais bien que les animaux apprennent beaucoup de leurs connaissances par observation, il y en a aussi beaucoup d'autres qui dérivent du pouvoir originel de la nature ; celles-ci dépassent de beaucoup la part d'aptitudes qu'ils possèdent dans les occasions ordinaires ; et la pratique et l'expérience ne les perfectionnent que peu, ou même pas du tout. Ces connaissances particulières, nous les appelons instincts et nous sommes portés à les admirer comme quelque chose de très extraordinaire et d'explicable par toutes les recherches de l'entendement humain. Mais notre admiration cessera peut-être, ou elle diminuera, quand nous considérerons que le raisonnement expérimental lui-même, que nous possédons en commun avec les bêtes et dont dépend toute la conduite de la vie, n'est rien qu'une espèce d'instinct ou de pouvoir machinal qui agit en nous à notre insu ; et qui, dans ses principales opérations, n'est dirigé par aucune de ces relations ou comparaisons d'idées qui sont les objets propres de nos facultés intellectuelles. Bien que ce soit un instinct différent, c'est pourtant encore un instinct qui enseigne à l'homme d'éviter le feu ; autant que celui qui enseigne à l'oiseau, avec tant de rigueur, l'art de l'incubation et toute l'économie et l'ordre de ses soins éducatifs⁴⁶⁷.

⁴⁶⁷ Hume David, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. A. Leroy, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2006, p. 178-179.

Enfin, l'opération de l'esprit par laquelle on infère les mêmes effets de causes identiques est essentielle à la survie des espèces. Elle permet aux animaux de réagir d'une manière efficace à des situations qu'ils ont déjà vécues, par exemple en éliminant des aliments qu'ils reconnaissent comme étant avariés ou en évitant la confrontation avec des individus de plus haut rang social. Cette opération de l'esprit ne peut pas être confiée à la raison, « qui est lente dans ses opérations, n'apparaît à aucun degré pendant les premières années de l'enfance, et, dans le meilleur des cas, est à tout âge et à toute époque de la vie humaine, extrêmement sujette aux erreurs et aux méprises. Il est plus conforme à la sagesse ordinaire de la nature d'assurer un acte aussi nécessaire de l'esprit par un instinct ou une tendance machinale, qui peut être infaillible dans ses opérations, peut se découvrir dès la première apparition de la vie et de la pensée et peut être indépendant de toutes les laborieuses déductions de l'entendement. De même que la nature nous a enseigné l'usage de nos membres sans nous donner la connaissance des muscles et des nerfs qui les font agir, de même elle a implanté en nous un instinct qui emporte la pensée en avant dans un cours qui correspond à celui qu'elle a établi entre les objets extérieurs ; pourtant, nous ignorons les pouvoirs et les forces dont dépendent en totalité ce cours régulier et cette succession d'objets⁴⁶⁸ ». La raison n'est pas le meilleur outil lorsqu'il s'agit, pour les individus, de réagir rapidement à un événement. L'instinct leur permet de réagir rapidement, grâce à l'expérience qu'ils ont de leur environnement. Il se constitue par le biais d'un savoir pratique, expérimental. Il met en jeu une connaissance du monde que les individus incarnent à un degré tel qu'ils n'ont plus conscience des processus qui leur ont permis de l'acquérir. Le raisonnement joue un rôle important dans un cadre différent, qui permet aux individus de prendre le temps de comprendre la nature des objets qu'ils ont en face d'eux. Si l'on considère le contexte dans lequel ces individus s'inscrivent, le fait qu'ils sont incarnés dans une enveloppe physique, c'est l'habitude, et l'instinct qui naît de celle-ci, qui leur permettent d'agir efficacement, de décider ce qui est bon ou non pour eux. L'instinct met donc en œuvre une intelligence pratique, une connaissance du monde qui est nécessaire à la survie des individus. L'instinct est une « habitude privée de réflexion⁴⁶⁹ ».

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 118.

⁴⁶⁹ Condillac, *Traité des Animaux*, Paris, Éditions Fayard, 1984, p. 377. L'animal apprend, par expérience, que certains corps peuvent le blesser. Il ne cherche pas à éviter une feuille, parce qu'il a appris qu'elle ne peut lui faire mal, ce qui n'est pas le cas d'une pierre. Voir aussi p. 358-359 : « La réflexion veille donc à la naissance des habitudes, à leurs progrès ; mais, à mesure qu'elle les forme, elle les abandonne à elles-mêmes, et c'est alors

LE RÔLE DE L'HABITUDE DANS LA CONSTRUCTION DU CARACTÈRE

Mais l'habitude ne permet pas seulement la naissance de ce que l'on nomme des instincts, elle permet aussi l'acquisition de la vertu morale. On retrouve cette idée dans la pensée aristotélicienne : les êtres humains ne sont pas naturellement moraux, mais doivent travailler leur caractère pour tendre vers la vertu. Si la vertu était naturelle, les êtres humains ne pourraient agir vicieusement. Si la nature de l'homme est de tendre vers la vertu, s'il réalise ainsi son essence, ce but à atteindre demande des efforts qui peuvent être mis en œuvre grâce à l'habitude.

Or les vertus, nous les tirons d'actes préalables, comme c'est le cas des techniques au demeurant. En effet, ce qu'on doit apprendre à faire, c'est en le faisant que nous l'apprenons. Ainsi, c'est en bâtissant qu'on devient bâtisseur et en jouant de la cithare qu'on devient cithariste. De la même façon, c'est donc aussi en exécutant des actes justes que nous devenons justes, des actes tempérants qu'on devient tempérant et des actes courageux qu'on devient courageux⁴⁷⁰.

Les vertus, bien qu'elles constituent l'œuvre que l'être humain doit réaliser, ne lui sont donc pas innées. Pour que les êtres humains deviennent justes, tempérants, courageux, ils doivent agir comme s'ils étaient effectivement justes, tempérants et courageux. C'est en prétendant posséder ces caractères qu'ils parviennent à les obtenir, c'est en jouant ce rôle d'être vertueux qu'ils peuvent le devenir. Est-ce que cette auto-détermination est étrangère aux animaux ? Dans la pensée aristotélicienne, l'acquisition d'un caractère vertueux est inhérente à l'espèce humaine, c'est l'idéal qu'elle se doit de réaliser pour parvenir au bien suprême. Les animaux non humains ne sont pas soumis à cet idéal. Pour autant, ils sont capables d'acquérir des réponses comportementales adaptées à leur environnement par le biais de l'expérience qu'ils en font, par la répétition de situations similaires dans lesquelles ils trouvent des solutions qui satisfont leur bien-être ou leur préservation. Ainsi, ils acquièrent ce qu'Aristote nomme la vertu intellectuelle, qui dépend de l'expérience et du temps, qui nécessite une forme d'enseignement ; vertu qui, pour le penseur, découle de la vertu morale

que l'animal touche, voit, marche, etc., sans avoir besoin de réfléchir sur ce qu'il fait. Par-là toutes les actions de l'habitude sont autant de choses soustraites à la réflexion : il ne reste d'exercice à celle-ci que sur d'autres actions, qui se déroberont encore à elle, si elles tournent en habitude ; et comme les habitudes empiètent sur la réflexion, la réflexion cède aux habitudes. Ces observations sont applicables à tous les animaux ; elles font voir comment ils apprennent tous à se servir de leurs organes, à fuir ce qui leur est contraire, à rechercher ce qui leur est utile, à veiller, en un mot, à leur conservation ».

⁴⁷⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2004, p. 100-101, 1103 a 30 – b 1.

chez l'être humain. Il faut par ailleurs rappeler qu'Aristote accorde certaines vertus morales comme la prudence à des espèces animales, voire certaines vertus intellectuelles comme l'imagination⁴⁷¹. S'ils ne possèdent pas la capacité à discourir, le *logos*, les animaux disposent d'une voix, de la *phônè*, définie comme le signe de la douleur et du plaisir. Elle permet à certains animaux d'apprendre et de partager leur enseignement, de signifier des choses à propos d'autres choses : la nature des animaux « est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement⁴⁷² ». De plus, les hommes ne disposent pas d'une *phantasia*, d'une capacité à se représenter des choses spécifique par rapport aux animaux : les animaux ont une faculté de représentation. C'est le fait que les êtres humains puissent se représenter des choses à partir des raisonnements de la pensée, et non pas seulement à partir des sens, qui les distingue des autres espèces. Sur ce point, la pensée aristotélicienne est problématique, Aristote accordant à certaines espèces la prudence – qui est une capacité de discernement mise en œuvre dans un cadre pratique – et la raison discursive, tout en faisant du raisonnement le propre de l'homme lorsqu'il en vient à considérer la capacité de représentation humaine. Jean-Louis Labarrière explique les raisons de cette apparente contradiction en montrant que les termes utilisés par Aristote pour définir la cognition animale, s'ils sont les mêmes que ceux qui définissent la cognition de l'espèce humaine, décrivent une ressemblance, mais pas une réelle identité entre les facultés de chaque espèce.

En effet, si Aristote réserve le *logos* aux humains, s'il restreint la portée cognitive de la sensation et refuse de l'identifier à quelque forme de pensée ou d'intelligence, c'est en fait pour bien distinguer la raison humaine de l'intelligence pratique qu'il accorde à certains animaux (pas à tous, donc) et qu'il met en relation avec la mémoire et avec l'imagination que certains de ces animaux posséderaient en plus de la sensation (*Méta.*, A, 1 ; *Apo*, II, 19). Parce que ceux-là ont la sensation du temps passé et sont capables de retenir en eux des « images », ils détiennent une certaine capacité de prévoyance quant à ce qui est bon pour eux, capacité qui définit la *phronêsis*, ou intelligence pratique, que l'on peut leur attribuer (*EN*, VI, 7, 1141 a 25-28). Mieux : que l'on est obligé de leur reconnaître, car les en priver serait parler contre les faits, ainsi que le montrent les livres VIII et IX de l'*Histoire des animaux*. Ces livres prouvent aussi que la notion d'intelligence animale n'a pour Aristote rien de métaphorique, mais qu'elle renvoie aux capacités mentales propres aux autres animaux, même si les mots manquent pour décrire ces capacités de façon non

⁴⁷¹ Aristote, *De l'âme*, trad. J. Tricot, Paris, Éditions Vrin, 1992, p. 82, 414 b : « À certains animaux appartiennent en outre la faculté de locomotion, d'autres encore [l'homme et tout être vivant, s'il en existe, d'une nature semblable ou supérieure] ont encore la faculté dianoétique et l'intellect [la raison discursive et la raison intuitive] ».

⁴⁷² Aristote, *Les Politiques*, I, 2, 1253 a 10-14.

anthropomorphique, obligeant parfois à affirmer que les animaux agissent « comme s'ils raisonnaient » alors même que l'on soutient fermement qu'ils ne raisonnent ni ne délibèrent faute de posséder le *logos*⁴⁷³.

De plus, Aristote considère l'être humain comme un animal politique, tout comme certains animaux puisqu'ils sont capables d'assurer la survie de leur groupe en s'associant et en agissant de concert. Or, de tels comportements demandent une maîtrise de soi pour l'animal, une maîtrise des désirs qui surgissent en lui lorsqu'ils ne s'accordent pas avec le bien-être du groupe. Si les animaux peuvent être politiques, c'est qu'ils parviennent à vivre dans un groupe dont l'association est fondée sur un ensemble de règles comportementales permettant de réguler les relations interindividuelles et ce, même si ces règles ne sont pas instituées. Ainsi, la distinction entre les capacités humaines et animales n'est pas unidimensionnelle : il semble que certains animaux sociaux soient capables de mettre en œuvre des facultés intellectuelles et des vertus morales telles que la prudence. Il est en cela légitime de leur attribuer la possibilité d'agir vertueusement, de devenir vertueux.

LA FACULTÉ DE RAISONNER À L'ŒUVRE CHEZ LES ANIMAUX

Les animaux ne sont pas des êtres purement instinctifs, au sens où on l'entend classiquement, – ils n'agissent pas selon une tendance innée et puissante – leurs comportements sont déterminés par une forme de raisonnement et de discernement. On a montré que les chiens sont capables de distinguer les signes qui indiquent l'imminence d'une friandise de ceux qui signifient son absence. Mais tous les chiens ne réagissent pas de la même manière face à ces signes : en effet, ils ne donnent pas tous la même valeur à la récompense, ils n'agissent pas avec la même motivation, ils n'ont pas tous les mêmes capacités à apprendre des associations entre des gestes et des objets, et ils n'éprouvent pas le même stress lorsqu'ils entrent dans le scanner où ils sont testés. « *Even though we focus on the caudate, individual dogs may use different perceptual and cognitive processes to evaluate the meaning and value of the hand signal. The dogs may also have different emotional and motivational states that contribute to their perception of the hand signals, or the value of the hot dog reward. Finally, because the signals are given by each dog's owner, there will be variability in how each person performs the task*⁴⁷⁴ ». L'hétérogénéité des réponses peut représenter de réelles différences

⁴⁷³ Labarrière Jean-Louis, « Raison humaine et intelligence animale dans la philosophie grecque », *op. cit.*, p. 10.

⁴⁷⁴ Berns Gregory, Brooks Andrew, Spivak Mark, « Replicability and Heterogeneity of Awake Unrestrained Canine fMRI Responses », *PloS ONE*, vol. 8, 2013, e81698, p. 7.

dans les états cognitifs et motivationnels des chiens. Par exemple, les chiens de service ont une meilleure activation caudale, ce qui semble indiquer qu'ils se représentent les interactions avec les êtres humains comme de plus grandes récompenses que les autres chiens. Si les chiens ont une certaine capacité de discernement, fondement du raisonnement, on retrouve une démonstration directe de la capacité à raisonner chez une femelle chimpanzé du nom de Sadie, qui parvient, dès son premier essai, à choisir entre deux boîtes contenant chacune un fruit celle qui contient le fruit que l'expérimentateur n'a pas pris. Elle semble donc être parvenue à deux conclusions : l'expérimentateur a pris un fruit dans l'une des boîtes – même si elle ne l'a pas vu faire ; et l'autre boîte contient toujours le fruit qu'elle a vu y être déposé. Sadie semble faire preuve d'une capacité de discernement, capacité passant par l'exploration sensorielle et la comparaison entre les divers objets de l'expérience.

Afin donc qu'un animal aperçoive hors de lui les couleurs, les sons et les odeurs, il faut trois choses ; l'une, qu'il touche les objets qui lui donnent ces sensations ; l'autre, qu'il compare les impressions de la vue, de l'ouïe et de l'odorat avec celles du toucher ; la dernière, qu'il juge que les couleurs, les sons et les odeurs sont dans les objets qu'il saisit. S'il touchoit sans faire aucune comparaison, sans porter aucun jugement, il continuerait à ne voir, à n'entendre, à ne sentir qu'en lui-même.

Or tout animal qui fait ces opérations a des idées ; car, selon M. de B., *les idées ne sont que des sensations comparées, ou des associations de sensations* [...] ; ou, pour parler plus clairement, il a des idées, parce qu'il a des sensations qui lui représentent les objets extérieurs et les rapports qu'ils ont à lui.

Il a encore de la mémoire ; car, pour contracter l'habitude de juger à l'odorat, à la vue, etc., avec tant de précision et de sûreté, il faut qu'il ait comparé les jugements qu'il a portés dans une circonstance avec ceux qu'il a portés dans une autre. Un seul jugement ne lui donnera pas toute l'expérience dont il est capable ; par conséquent le centième ne la lui donnera pas davantage, s'il ne lui reste aucun souvenir des autres : il sera, pour cet animal, comme s'il étoit le seul et le premier⁴⁷⁵.

Sadie raisonne, fait des hypothèses, tente de comprendre l'ordre des événements, cherche une logique, remplit les blancs. Cela laisse entendre que les grands singes cherchent des liens logiques fondés sur la façon dont ils pensent que le monde fonctionne. Il est possible que cette logique soit le niveau le plus simple de leurs opérations : les chimpanzés sont capables d'un raisonnement analogique, ils complètent des raisonnements incomplets, ils sont capables de saisir la similitude ou la différence entre deux objets. Ils semblent produire des inférences transitives⁴⁷⁶. Des expériences ont été mises en place pour tester les capacités

⁴⁷⁵ Condillac, *Traité des Animaux*, op. cit., p. 334-335.

⁴⁷⁶ Premack David, Premack Ann, « Levels of causal understanding in chimpanzees and children », *Cognition*, vol. 50, 1994, pp. 347-362.

des grands singes à trouver de la nourriture cachée dans des récipients, produisant ainsi du bruit lorsqu'ils sont agités. Les grands singes choisissent généralement le récipient renfermant de la nourriture, ce qui indique qu'ils comprennent que la nourriture produit le bruit dans le récipient où elle est placée. Ils comprennent donc la causalité entre l'indice auditif et la présence de nourriture, ils comprennent le fait que le déplacement de la nourriture dans le récipient produise ce son⁴⁷⁷. Pour Joseph Call, cela montre que le raisonnement et la réflexion sont loin d'être le propre de l'homme : les grands singes sont capables d'un raisonnement proto-logique. Ils sont capables de réfléchir et de raisonner. Mais leur compréhension de la causalité est plus limitée que celle de l'être humain, parce qu'ils rencontrent des difficultés à saisir les relations entre des stimuli choisis arbitrairement, comme lorsqu'un bruit indique la présence de nourriture sans être lié à celle-ci. En excluant, en faisant des inférences, des opérations logiques, les grands singes parviennent à raisonner à propos des phénomènes physiques. Ils comprennent le problème qui se pose à eux, et par le biais du raisonnement, parviennent à résoudre efficacement ce problème⁴⁷⁸. Si les chiens s'appuient sur les indices que leur donnent les êtres humains (par exemple, le fait de pointer du doigt), les grands singes utilisent des indices physiques ou causaux, qui impliquent un changement d'état sur le monde physique, comme le bruit que produit la nourriture lorsqu'on bouge le récipient dans lequel elle se trouve. À la différence des chiens, les grands singes comprennent en partie la relation causale entre la nourriture, le récipient et les effets que l'un produit sur l'autre, puisque les chiens choisissent le récipient qui fait du bruit même s'il ne bouge pas du tout. Ils préfèrent en effet le récipient manipulé par l'expérimentateur, ce qui montre une forme d'attraction pour l'action humaine plutôt que pour la recherche de la nourriture. Il est normal que les grands singes comprennent mieux que les chiens les indices causaux parce que la manipulation de ce type d'indices est commune dans leur environnement. Chez les chiens, c'est la compréhension des indices communicatifs donnés par les êtres humains qui est importante, du fait de leur domestication. Il est possible que les chiens aient perdu leur capacité à comprendre les relations causales lors de ce processus, les êtres humains résolvant

⁴⁷⁷ Call Joseph, « Inferences About the Location of Food in the Great Apes (*Pan paniscus*, *Pan troglodytes*, *Gorilla gorilla* and *Pongo pygmaeus*) », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 118, 2004, pp. 232-241.

⁴⁷⁸ Call Joseph, « Descartes' two errors : Reason and reflection in the great apes », in Hurley S., Nudds M. (éd.), *Rational Animals ?*, Oxford, Éditions Oxford University Press, 2006, pp. 219-234.

un grand nombre de leurs problèmes pour eux⁴⁷⁹. En effet, les comportements propres à une espèce se développent à partir d'une histoire faite d'interactions avec l'environnement. Cette histoire permet la naissance d'habitudes, de comportements qui, du fait de leur répétition, apparaissent aux yeux de l'observateur comme des réponses innées à certaines situations. Mais les animaux sont aussi capables de réagir très rapidement face à des situations nouvelles qui les mettent en alerte. Leur réponse apparaît alors comme un mouvement automatique, répondant à un stimulus.

LES MOUVEMENTS AUTOMATIQUES OU RÉFLEXES

Les habitudes dérivent de mouvements volontaires. En choisissant d'agir d'une manière similaire face à des situations similaires, les animaux apprennent des réponses efficaces qu'ils peuvent répéter de plus en plus rapidement au besoin. Ils intègrent un raisonnement à la manière dont un être humain apprend une leçon et peut mobiliser les connaissances qu'il en retient. Les habitudes sont en cela motivées par un but, une décision : elles répondent à un besoin, celui d'agir le plus efficacement possible, et c'est en cela que l'animal sous-pèse ses options pour choisir celle qui sera la plus intéressante. *A contrario*, un mouvement automatique ne dérive pas d'une décision : il est une réponse à une situation nouvelle, à laquelle il faut répondre immédiatement sous peine de voir sa vie mise en danger. Si le mouvement automatique n'est pas dirigé par un but spécifique, par une décision de l'individu le mettant en œuvre, il semble donc qu'il puisse être orienté vers la préservation de soi. Un chien cherchant à éviter une voiture arrivant brusquement sur lui saute de côté d'une manière irréfléchie. Son mouvement est automatique, selon Straus, parce qu'il est adapté à la situation, et non déterminé par une expérience antérieure⁴⁸⁰.

Bien qu'il ne résulte ni de l'expérience acquise, ni d'une saisie mentale des faits, ni d'un projet téléologique, le mouvement automatique reste un mouvement orienté et doué de signification. Dans le cas particulier qui nous occupe, le chien se déplace pour éviter un danger imminent et l'orientation de son mouvement est commandée par la direction de l'objet qui approche. Le mouvement a la signification d'un évitement, c'est-à-dire d'un éloignement à partir d'un *ici* vers un *là* non spécifié ; ce n'est un mouvement indéterminé que dans la mesure où l'animal

⁴⁷⁹ Bräuer Juliane, Kaminsky Juliane, Riedel Julia, Call Joseph, Tomasello Michael, « Making Inferences About the Location of Hidden Food : Social Dog, Causal Ape », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 120, 2006, pp. 38-47.

⁴⁸⁰ Straus Erwin, *Du Sens des Sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, trad. G. Thines et J.- P. Legrand, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1989, p. 420.

n'est pas orienté vers tel but ou tel endroit particulier qu'il souhaiterait atteindre, mais le but général défini par la sécurité en soi. [...]

Le mouvement automatique n'est donc pas un mouvement isolé comportant un début et une fin absolus, c'est un changement de direction en relation avec un être-orienté antérieur. Ce n'est donc pas un changement de lieu à l'intérieur d'un espace homogène, mais un changement de séjour dans un champ d'action qualitativement diversifié. Ce n'est pas un mouvement de A à B, mais d'un *ici* à un *là*. Il a donc tous les caractères du se-mouvoir⁴⁸¹.

Le chien séjourne dans le lieu où il se trouve : il est orienté vers un ailleurs, il se meut vers un autre lieu possédant un autre caractère. Il passe d'un lieu dangereux à un lieu de sécurité. C'est le changement de signification du milieu dans lequel il se trouve qui amène le chien à se déplacer automatiquement. Ainsi, le mouvement automatique n'est pas gratuit ; il répond à une représentation changeante de l'environnement dans lequel se trouve l'animal qui passe d'un lieu serein à un lieu de danger. C'est cette représentation qui motive l'animal à produire un mouvement brutal dans le but de conserver sa sécurité ou son bien-être. En cela, le mouvement automatique n'est pas la preuve d'un manque de conscience en l'animal. Il est tout au plus la démonstration de l'adaptabilité de son comportement face à une situation nouvelle, il est l'expression de la volonté de l'animal de persévérer dans son être. De plus, les réactions automatiques, ou réflexes, ne peuvent pas être isolées en tant que telles. Elles constituent le comportement de l'individu au même titre que les réactions volontaires, les instincts ou habitudes. Le réflexe, défini classiquement comme réaction spontanée, automatique, involontaire et immédiate à une situation, c'est-à-dire comme réaction presque inconsciente, isole un aspect du comportement animal, la réaction à un stimulus isolé, alors même que le comportement animal est une réponse à une situation complexe et englobant un ensemble de stimuli.

Le réflexe tel qu'il est défini dans les conceptions classiques ne représente pas l'activité normale de l'animal, mais la réaction que l'on obtient d'un organisme quand on l'assujettit à travailler, pour ainsi dire, par pièces détachées, à répondre, non pas à des *situations* complexes, mais à des *stimuli* isolés. C'est dire qu'il correspond au comportement d'un organisme malade, les lésions ayant pour premier effet de rompre la continuité fonctionnelle des tissus nerveux, et au « comportement de laboratoire », où l'animal est placé dans une situation anthropomorphique, puisque, au lieu d'avoir affaire à ces unités naturelles que sont un événement, une proie, il est astreint à certaines discriminations, doit réagir à certains agents physiques et chimiques qui n'ont d'existence séparée que dans la science humaine. Toute réaction organique suppose une élaboration d'ensemble des excitations qui confère à chacune d'elles des propriétés qu'elle n'aurait pas seule⁴⁸².

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 421-422.

⁴⁸² Merleau-Ponty Maurice, *La structure du comportement*, Paris, Éditions PUF, coll. « Quadrige », 1990, p. 45.

[Le comportement] ne se déroule pas dans le temps et dans l'espace objectifs, comme une série d'évènements physiques, chaque moment n'y occupe pas un point et un seul du temps, mais, au moment décisif de l'apprentissage, un « maintenant » sort de la série des « maintenant », acquiert une valeur particulière, résume les tâtonnements qui l'ont précédé comme il engage et anticipe l'avenir du comportement, transforme la situation singulière de l'expérience en une situation typique et la réaction effective en une aptitude. À partir de ce moment, le comportement se détache de l'ordre de l'en soi et devient la projection hors de l'organisme d'une *possibilité* qui lui est intérieure. [...] Les gestes du comportement, les intentions qu'il trace dans l'espace autour de l'animal ne visent pas le monde vrai ou l'être pur, mais l'être-pour-l'animal, c'est-à-dire un certain milieu caractéristique de l'espèce, ils ne laissent pas transparaître une conscience, c'est-à-dire un être dont toute l'essence est de connaître, mais une certaine manière de traiter le monde, d'« être au monde » ou d'« exister »⁴⁸³.

Le comportement est un acte s'adressant à un milieu, il exprime une intention à travers une action que l'animal a construit, en son esprit, comme une possibilité d'interaction avec son environnement. Le comportement de l'animal n'est jamais pur réflexe, parce qu'il s'inscrit dans une continuité temporelle à travers laquelle un évènement peut surgir qui nécessitera une réaction automatique, spontanée ; mais celle-ci s'inscrit dans un cadre global à l'intérieur duquel se dessine un mouvement volontaire, poursuivant une intention, donnant une signification aux objets qui entourent l'animal. Un acte réflexe n'est pas une manière innée de se rapporter au monde. C'est une manière de réagir à une situation nouvelle, face à laquelle l'individu est démuni, et qui le pousse donc à faire preuve d'un sens aigu de ses besoins pour se préserver au mieux. Ce type de comportement trahit la difficulté inhérente à la vie animale, et qui la distingue profondément de la vie végétale : la vie animale possède la médieté dont est privée la vie végétale, l'animal étant un sujet, un individu isolé face au monde qui l'entoure. Cette médieté permet à l'animal d'interagir avec son environnement en même temps qu'elle incarne une menace constante. L'animal doit en effet, pour perdurer, chercher dans son environnement les choses dont il a besoin, il doit être constamment vigilant. L'animal exprime une tension constante, parce qu'il peut constamment se confronter à un échec.

De ce point de vue nous voyons où réside l'avancée réelle de l'animalité développée. La médieté de sa relation au monde est une augmentation de la médieté qui est déjà spécifique à l'existence organique au premier niveau (métabolisant), par comparaison avec l'identité à soi immédiate de la matière inorganique. Cette médieté accrue acquiert une portée plus grande, interne et externe, au prix d'un plus grand risque, interne et externe. Un soi plus prononcé se dresse contre un monde plus prononcé. La centralisation nerveuse progressive de l'organisme animal met l'accent sur le premier, tandis que de façon analogue le milieu devient espace ouvert en lequel l'être sensible et

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 136.

se mouvant librement a à se débrouiller tout seul. Dans sa plus grande exposition et le degré de prise de conscience qui l'accompagne, sa propre annihilation possible devient un objet d'effroi tout comme ses possibles satisfactions deviennent objets de désir. Sa jouissance a pour ombre la souffrance, sa solitude a pour compensation la communication : le gain ne réside pas sur l'un ou l'autre des plateaux de la balance, mais dans l'alliance des deux, c'est-à-dire dans l'amélioration de cette ipséité avec laquelle l'« organisme » originellement défie l'indifférence nature. Son prix était dès le début la mortalité, et chaque stade ultérieur de séparation se paie dans sa propre monnaie – la même en laquelle il acquiert aussi sa satisfaction. Ce genre de monnaie détermine la valeur de l'entreprise. La faille entre le sujet et l'objet, qu'ouvrirent la perception à longue distance et la motricité et que reflète l'acuité de l'appétit et de la peur, de la satisfaction et de la déception, du plaisir et de la peine, ne devait jamais se refermer à nouveau. Mais dans son expansion allant s'élargissant la liberté de la vie trouva place pour tous ces modes de relation – perceptif, actif et émotif – qui en comblant la faille la justifient et indirectement rachètent l'unité perdue⁴⁸⁴.

C'est cette médiateté qui amène l'animal à l'individualité. Elle permet à l'animal d'agir librement, au contraire de la plante qui, parce qu'elle possède au sein de son milieu les nutriments dont elle a besoin pour prospérer, n'a aucune motivation à se défaire de celui-ci. C'est la médiateté avec son environnement qui amène l'animal à une forme de conscience de soi : parce que l'animal doit s'efforcer de conquérir ce dont il a besoin pour survivre, naissent en lui la souffrance, la crainte, en même temps que le plaisir et la satisfaction. Ces passions amènent le sujet à se connaître et à saisir les choses dont il a besoin. Elles le poussent à agir d'une manière réfléchie lorsque les circonstances le permettent, et d'une manière réflexe lorsqu'il doit réagir rapidement. Mais au fondement de ces différents types de comportement se trouve un besoin commun : celui de préserver son être.

Ainsi, les comportements automatiques ou réflexes ne prouvent pas l'absence de conscience chez l'animal. Ils s'inscrivent simplement dans un cadre d'action spécifique au sein duquel l'individu ne peut pas s'appuyer sur son expérience pour savoir de quelle manière réagir. Il est alors guidé par le besoin de se préserver, d'agir d'une manière qui le mette en sécurité. L'action réflexe ouvre une fenêtre d'observation sur les passions qui prennent part à l'existence de l'animal – la crainte de l'échec ou la souffrance, mais aussi le plaisir et la satisfaction de soi. Elle permet de saisir l'animal comme un individu isolé se confrontant à son environnement. De la même manière, l'instinct est un terme trompeur, sa définition impliquant qu'il existe des comportements innés, inhérents à une espèce. Cette thèse n'est pas soutenable, un comportement étant le résultat d'une répétition d'actions, d'une somme

⁴⁸⁴ Jonas Hans, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. D. Lories, Paris, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, coll. « Sciences, Éthiques, Sociétés », 2001, p. 118.

d'expériences, processus qu'il est difficile d'évaluer. De la même manière, la faculté de raisonner n'est pas le fruit d'une acquisition : elle se forge et s'affine au fur et à mesure de l'expérience des individus. Les instincts ne sont que l'intégration d'un savoir passant par le raisonnement, savoir qui devient de plus en plus facilement accessible à mesure que le raisonnement est répété, ce qui produit des réactions très rapides face à des situations déjà connues. Ainsi, un instinct n'est pas un comportement limitatif, privatif de libre arbitre. Il est simplement l'expression efficace d'une décision découlant d'un raisonnement réalisé extrêmement rapidement du fait qu'il est familier. Ce que l'on perçoit comme un acte instinctif chez un animal est le résultat de la répétition d'un raisonnement qui forge en lui des réactions rapides dans des situations spécifiques déjà connues. Mais les animaux non humains sont aussi capables d'une forme de pensée plus lente s'exprimant dans le cadre de situations nouvelles par le biais d'une délibération s'étalant dans le temps. On différenciera ainsi le comportement du chien qui répond rapidement et instinctivement à son maître lorsqu'il lui montre un signe dont il connaît la signification, du comportement du chimpanzé qui cherche quelle boîte contient la nourriture qui l'intéresse en manipulant celle-ci puis en choisissant, ce qui demande un certain temps. Si le chien semble motivé par un mouvement indépendant de sa volonté, au contraire du chimpanzé, les deux animaux mettent pourtant en œuvre un raisonnement ; seulement, celui-ci s'exprime différemment parce que le type de situation auquel les animaux sont confrontés est différent. De ce fait, ce que l'on nomme un instinct s'apparente à un raisonnement habituel, reproduit presque de manière inconsciente par l'individu agissant ; mais il ne se réduit pas à un raisonnement habituel, puisqu'il peut par exemple être une réponse immédiate et irréfléchie dans le cas d'une situation dangereuse. La raison s'exprime par le biais du raisonnement au sein d'un temps plus long et prendrait place au sein d'une pensée consciente. Certains animaux sont capables de ces deux types de délibération, l'une s'exprimant à travers une réaction immédiate face à une situation déjà connue, et l'autre s'inscrivant au sein de l'exploration d'aspects nouveaux de l'environnement. Ces formes de délibération expriment la capacité qu'ont ces animaux à faire preuve d'un contrôle de soi et à apprendre de la situation dans laquelle ils se trouvent, ce qui leur permet de s'éduquer et donc d'évoluer, de s'améliorer, de se perfectionner, tout comme les êtres humains : on peut observer un tel processus dans le développement de la prudence, cette capacité d'attention qui pousse les animaux au discernement, à la distinction de ce qui est bon ou mauvais pour eux, capacité qui s'affine grâce aux expériences qu'ils font de leur

environnement. Les comportements qualifiés d'instinctifs, d'innés, trahissent une forme de raisonnement à l'œuvre chez les animaux. S'ils sont capables d'user de raison, cet usage dépend du cadre dans lequel ils évoluent et de leur caractère, qui se dessine au fur et à mesure du chemin qu'ils poursuivent. Pour que cette capacité de raisonnement puisse se développer, les animaux doivent faire preuve d'une maîtrise de soi qui leur permet de se soustraire à la satisfaction de leurs besoins physiques. Or, la capacité à faire preuve d'un certain contrôle de soi nécessite la compréhension des états mentaux qui prennent part en son esprit, ce qu'on nomme la conscience.

LA CONSCIENCE DE SOI DE L'ANIMAL

La conscience est un terme problématique parce qu'elle englobe un ensemble de significations diverses. Nous l'entendons ici au sens de la conscience que l'individu a de lui-même, et non en son acception morale. La conscience signifie alors la connaissance, l'intuition ou le sentiment plus ou moins clair ou précis qu'un sujet possède de lui-même, de ses états et de ses actes. Chez Kant, l'animal est incapable de se penser, d'avoir une représentation de ce qu'il est, et ne fait que se sentir⁴⁸⁵. La conscience de soi que l'homme acquiert lui donne sa dignité, elle fait de lui une personne morale, responsable. Ainsi, de la conscience de soi au sens de la connaissance de cet être à l'intérieur de soi, de la représentation d'une représentation en soi, découle la conscience morale, la capacité à formuler des appréciations morales, des jugements éthiques sur le bien et le mal. Si les animaux ne sont pas conscients de ce qu'ils sont, ils ne sont pas non plus conscients de ce qu'ils doivent faire, ils ne peuvent agir selon le bien et le mal. *A contrario*, dans la pensée nietzschéenne, la conscience n'est pas conçue comme une capacité méliorative de l'homme, mais bien au contraire, démontre sa vulnérabilité naturelle⁴⁸⁶. Elle montre son incapacité à se suffire à lui-même, son besoin d'autrui pour survivre : l'homme ne prend conscience de lui qu'à travers ce besoin de communiquer avec autrui. La conscience de soi et la communication entre individus ne sont pas indispensables à la survie des animaux qui, parce qu'ils ne communiquent pas par un système aussi complexe que l'être humain, montrent qu'ils n'ont pas besoin du secours d'autrui pour survivre. La conscience n'est pas le signe d'un rapport de soi à soi, mais d'un rapport à autrui, elle est une acquisition de l'esprit qui prend racine dans l'exposition au danger et le besoin de sécurité. Ainsi, la communication de nos pensées montre notre faiblesse. La conscience de soi ne relève donc pas nécessairement d'un aspect positif de l'existence.

Cependant, la thèse de Nietzsche est difficile à soutenir parce qu'elle signifierait d'une part que seul l'être humain communique avec ses congénères, ce qui n'est pas le cas, tous les animaux sociaux faisant preuve d'une forme de communication avec autrui ; et qu'elle impliquerait, d'autre part, que toutes les espèces sociales soient vulnérables, incapables de

⁴⁸⁵ Kant Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. A. Renaut, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 1993, p. 51.

⁴⁸⁶ Nietzsche Friedrich, *Le Gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2007, p. 302-303.

survivre en-deçà du groupe qu'elles constituent. Il nous paraît plus cohérent de soutenir la thèse que les animaux dits sociaux, qui vivent en groupe, ne sont pas déterminés par leur besoin de survie à vivre ensemble ; ils le font parce qu'ils le désirent, parce qu'ils ont besoin de ce rapport à autrui, ce lien leur permettant de réaliser une partie essentielle de leur existence. Parce qu'ils aiment vivre en compagnie des autres, les animaux sociaux ont appris à communiquer avec eux, dans le but premier d'établir des règles qui permettent l'équilibre des forces des individus qui constituent le groupe. Or, pour apprendre à communiquer avec un autre moi, pour partager des représentations communes, il faut déjà être capable de comprendre ses propres représentations ; la communication avec autrui dénote en cela d'une conscience de soi. La conscience dépend de la capacité de l'individu à prendre de la distance vis-à-vis des images qui peuplent son esprit : elle émerge lorsqu'un sujet est capable de percevoir les représentations qu'il possède, lorsqu'il a une idée claire de ce qui surgit dans son esprit. De fait, il est difficile de juger de la capacité, pour n'importe quel individu, d'avoir conscience de soi, puisque celle-ci est liée à des états mentaux, et que les états mentaux ne sont pas perceptibles en eux-mêmes. Juger de ce qui traverse l'esprit d'un être, animal ou humain, est relativement complexe. De plus, la conscience n'est pas une capacité qui fonctionne selon la règle du « tout ou rien » : elle s'élabore par degrés successifs, un animal pouvant avoir conscience de ses représentations sans jamais parvenir à une conscience claire de son soi. Même si certains animaux font preuve de conscience, il n'est pas certain que celle-ci atteigne le degré de conscience propre à l'être humain, capable de se projeter dans une réflexion métaphysique, de se questionner sur ses origines, sur le sens des choses ; c'est cette réflexion qui produit le besoin de la religion, donnant une explication à l'existence humaine en proposant sa genèse. Or, ce type de culture n'a pas encore été observée chez les animaux non humains, ce qui laisse entendre que, s'il y a conscience de soi chez certaines espèces, celle-ci ne s'élabore pas au même degré que la conscience de soi des êtres humains. Pour autant, la conscience de soi semble essentielle à l'existence animale : les animaux ont besoin de distinguer leur corps de leur environnement, et ils ont certainement une connaissance de leur soi du fait qu'ils sont acteurs de leur existence, qu'ils ont le contrôle de leurs actions. La conscience de soi permet par ailleurs de saisir les états mentaux des autres, ce qui est nécessaire à une bonne communication interindividuelle.

LE TEST DU MIROIR COMME MESURE DE LA CONSCIENCE DE SOI ANIMALE

La conscience de soi des animaux non humains est traditionnellement mesurée par le biais du test du miroir. Ce test a été conçu dans le but d'évaluer la reconnaissance de soi d'un animal : on place une marque sur l'individu testé pendant qu'il dort de telle manière qu'il n'ait pas connaissance de l'existence de cette marque et qu'il ne puisse l'observer qu'en se regardant dans le miroir. Si l'animal reconnaît la marque, c'est qu'il comprend le lien entre l'image dans le miroir et lui-même. Il y a plusieurs stades de compréhension de l'image perçue dans le miroir qui vont de la confusion absolue à la maîtrise complète de cette image. Philippe Rochat distingue six stades de compréhension de soi, le premier correspondant à un état de confusion, et les cinq autres à un nivellement de la conscience de soi. Ce niveau 0 de conscience de soi est donc le stade de « confusion » : l'individu placé devant un miroir n'a pas conscience de son reflet, ni de l'existence de l'objet qu'est le miroir. Le comportement des oiseaux qui se projettent accidentellement dans les fenêtres est une démonstration de cet état. Ils perçoivent le miroir comme une extension de l'environnement et non comme un objet différentiel. De la même manière, les chiens, les chats et les singes sont agressifs face à leur reflet, comme s'ils étaient confrontés à un autre individu, ce qui montre leur état de confusion face à leur reflet. Le premier niveau de conscience est la « différenciation » : un individu devient conscient de son image dans le miroir, reconnue comme étant différent de ce qui est perçu dans l'environnement. L'individu comprend que la perception de son image est une expérience unique, qu'il y a une contingence entre les mouvements qu'il voit et ceux qu'il expérimente. Ce niveau nécessite une différenciation perceptuelle basique entre les mouvements propres du corps réfléchis par le miroir et l'expérience des autres entités mouvantes du monde. Le deuxième niveau de conscience est la « situation » : l'individu est capable d'explorer systématiquement les liens intermodaux entre les mouvements vus dans le miroir et ce qui est perçu de sa propre proprioception, la manière dont l'expérience de son propre corps est liée à l'image spéculaire, qui lui projette ce qu'il ressent de l'intérieur. Il est conscient que ce qu'il voit dans le miroir est son soi, et que le miroir est une surface située spatialement en relation avec le corps. Le troisième niveau est l'« identification » : l'individu manifeste une reconnaissance de son soi dans le miroir. L'enfant sur le front duquel on a placé un post-it prend connaissance de celui-ci et cherche à le toucher ou l'enlever. Ce comportement est la preuve de l'émergence d'une conception du soi. Le quatrième niveau

est la « permanence » : l'individu identifie son soi au-delà de l'expérience du miroir, qui se passe ici et maintenant. Il s'identifie dans des photos qu'on a prises de lui par le passé, où il est plus jeune, dans un environnement et avec des vêtements différents. L'identification du soi n'est plus liée à une simultanéité temporelle et une coïncidence spatiale du corps et de son reflet dans une image spéculaire. Le sens du soi dépasse l'immédiateté de l'expérience du miroir, un soi permanent est exprimé comme une entité représentée comme un invariant à travers le temps et les changements d'apparence. Enfin, le cinquième niveau est la « conscience de soi ou la "méta" connaissance de soi » : l'individu reconnaît son soi à partir de la perspective d'une troisième personne. Il sait ce qu'il est et la manière dont il apparaît dans l'esprit des autres. Il simule le regard des autres sur lui-même pour savoir comment les autres l'évaluent. Ces différents niveaux de conscience impliquent que la conscience de soi est un processus dynamique, et non un phénomène statique : un adulte oscille constamment entre plusieurs niveaux de conscience. Nous n'atteignons pas le même degré de conscience de soi lorsque nous dormons, que l'on se retrouve en public ou dans l'état de confusion et de dissociation que demande l'immersion dans un film ou un livre. Il faut de plus prendre en compte le fait que la conscience de soi n'est pas une expérience isolée du domaine social, mais qu'elle se construit en interaction avec les autres, ce qui pose une limite au modèle proposé par Rochat. Ce modèle a cependant des qualités : il présente le développement de la conscience du corps propre et il montre que la conscience de soi n'est pas singulière, mais multiple, dynamique, en constant flux entre des niveaux variés d'expérience. La conscience de soi se développe comme un oignon, couche après couche, dans une consolidation cumulative. Elle est l'expérience de ce soi-même fluctuant à travers ces couches lorsque nous agissons et pensons dans le monde⁴⁸⁷.

À quel niveau de la reconnaissance de soi dans le miroir les animaux parviennent-ils ? Lorsqu'on considère les résultats face au test du miroir, il semble que seuls les êtres humains et les grands singes puissent se reconnaître. En effet, les grands singes utilisent spontanément le miroir pour observer des aspects de leur corps qu'ils ne peuvent percevoir autrement. Si l'on place une marque sur leur tête dont ils ne peuvent avoir conscience sans le miroir, ils l'explorent en observant leur reflet. Ils sont très concentrés sur leur image, ils regardent leurs

⁴⁸⁷ Rochat Philippe, « Five levels of self-awareness as they unfold early in life », *Consciousness and Cognition*, vol. 12, 2003, pp. 717-7131.

dents pour en retirer des morceaux de nourriture, ils observent l'intérieur de leurs oreilles ou leurs parties génitales. Ils font donc parfaitement le lien entre l'individu qu'ils perçoivent dans le miroir et leur propre corps. *A contrario*, les singes ne touchent la marque qu'accidentellement. Ils n'utilisent pas leur reflet pour inspecter une partie de leur corps invisible sans le miroir. Ainsi, seuls les grands singes se reconnaissent, et parviennent donc au niveau de l'identification : ils lient leur image dans le miroir à leur être et comprennent que le miroir est un objet spatialement en relation avec leur corps. On note une différence qualitative dans l'évolution du degré de conscience de soi entre les grands singes et les singes, chez les primates. Si l'on définit la reconnaissance de soi comme la capacité à devenir l'objet de sa propre attention, seuls les humains et les grands singes en sont capables⁴⁸⁸.

En face d'un miroir, un organisme avec des capacités visuelles devient une audience pour ses propres comportements, des informations invisibles deviennent disponibles. Or, la plupart des animaux réagissent en face de leur reflet comme s'ils étaient face à des congénères. Ils produisent des gestes sociaux, jouent, s'agressent. Le miroir est alors une source de stimulation et non un moyen d'inspection. Cependant, il y a deux limitations au test du miroir : d'une part, il se fonde essentiellement sur des indices visuels. Or, toutes les espèces ne sont pas sensibles à ce type d'indices, comme les chiens qui s'appuient bien plus sur leur odorat que leur vision dans leurs interactions avec leur environnement. D'autre part, le test du miroir implique que la capacité à se reconnaître est liée à la conscience de soi, relation qui n'est pas évidente. Le test du miroir montre qu'un animal est capable de se reconnaître, mais pas nécessairement qu'il a conscience de lui ; de plus, même si la capacité à se reconnaître était essentiellement liée à la conscience de soi, le test n'est capable de montrer que la présence de la conscience de soi, il ne prouve pas son absence. Ce qui signifie qu'un animal qui ne franchit pas le test du miroir n'est pas pour autant incapable d'une conscience de lui-même. De ce fait, si les chimpanzés et les orangs-outans ont un concept du soi qui précède leur expérience de leur reconnaissance dans le miroir, ce n'est pas parce que les singes ne se reconnaissent pas dans le miroir qu'ils ne peuvent pas faire preuve d'une reconnaissance de soi dans un autre test. Pour Daniel Povinelli, il est vrai que le fait de se reconnaître dans le miroir est une indication directe de la capacité de penser son soi ; mais l'inverse n'est pas

⁴⁸⁸ Anderson James, Gallup Gordon, « Which Primates Recognize Themselves in Mirrors ? », *PloS Biology*, vol. 9, 2011, e1001024.

nécessairement vrai, la capacité de se concevoir soi-même ne vient pas nécessairement avec la capacité de se reconnaître dans le miroir⁴⁸⁹. Les espèces qui ne s'appuient pas sur les indices dont dépend le test du miroir, mais plutôt sur des indices auditifs ou olfactifs, pourraient révéler une forme de reconnaissance de soi si elles étaient testées différemment. Par exemple, les singes ont besoin d'une marque qu'ils peuvent voir dans le miroir et sentir sur leur corps ; ils ont besoin d'une base visuelle pour lier leur reflet dans le miroir à leur propre corps. Les singes capucins ne réagissent pas de la même manière face à un miroir et face à des individus familiers ou non-familiers du même sexe : ils sont plus anxieux face à d'autres individus que face à leur propre image, ce qui montrerait une forme de reconnaissance de leur soi dans le miroir, – du moins une distinction de cet individu qui s'y reflète avec ses congénères – même si cette conscience de soi ne semble pas atteindre le même stade que la conscience de soi des grands singes⁴⁹⁰. Ainsi, les différences comportementales entre les hominoïdes et les primates dans le cadre de ce test ne seraient pas le résultat d'un déficit cognitif chez ces derniers, mais plutôt d'une différence de développement des fonctions mentales⁴⁹¹.

La conscience de soi n'est pas le propre des hommes et des grands singes : des dauphins ont montré une capacité à reconnaître une marque sur leur corps en s'observant dans un miroir. Les dauphins possèdent une cognition complexe : ils possèdent une mémoire sophistiquée, ils peuvent distinguer des relations à travers les événements, apprendre des codes artificiels fondés sur des symboles, et ont des comportements sociaux complexes. Ils possèdent un haut degré d'encéphalisation et d'extension corticale, comme les êtres humains et les grands singes. Mais leur cerveau est différent de ceux des primates par leur organisation, ce qui reflète le fait que la lignée des dauphins, des baleines et des marsouins a divergé il y a 65 à 70 millions d'années de celle des primates. L'émergence d'une reconnaissance de soi chez les dauphins et chez les primates est donc le résultat d'une évolution convergente, ayant pris des voies différentes ; la conscience de soi des dauphins ne dépend pas de facteurs spécifiques aux grands singes et aux êtres humains, mais pourrait être attribuable à des

⁴⁸⁹ Povinelli Daniel, « Monkeys, Apes, Mirrors and Minds : The Evolution of Self-Awareness in Primates », *Human Evolution*, vol. 2, 1987, pp. 493-509.

⁴⁹⁰ De Waal Frans, Dindo Marietta, Freeman Cassipeia, Hall Marisa, « The monkey in the mirror : Hardly a stranger », *Proceedings of the National Academies of Sciences USA*, vol. 102, 2005, pp. 11140-11147.

⁴⁹¹ Rajala Abigail, Reininger Katharine, Lancaster Kimberly, Populin Luis, « Rhesus Monkeys (*Macaca mulatta*) Do Recognize Themselves in the Mirror : Implications for the Evolution of Self-Recognition », *PloS ONE*, vol. 5, 2010, e12865.

caractères plus généraux comme un haut degré d'encéphalisation⁴⁹². Cette capacité a pris des chemins différents chez des espèces distinctes pour parvenir à un même résultat : les exemples d'adaptation convergente sont intéressants, parce qu'ils montrent que des facultés cognitives peuvent s'exprimer dans des lignées de l'évolution pourtant distantes génétiquement et donc, que la possession d'une capacité cognitive ne dépend pas de l'arbre phylogénétique, de la parenté des êtres vivants. Ainsi, ce n'est pas parce qu'une forme d'intelligence s'exprime chez les êtres humains qu'elle ne peut pas prendre part à l'existence d'autres animaux, génétiquement éloignés de la lignée ayant mené à l'espèce humaine. De plus, les animaux sont capables, dans des conditions expérimentales, d'exprimer des potentiels que l'on n'observe pas dans leur environnement naturel, ce qui montre la flexibilité, l'ouverture au monde inhérente à leur existence. Les animaux ne sont pas figés par leur identité spécifique, ils sont des êtres culturels, capables de s'adapter à de nouveaux environnements du fait qu'ils possèdent en puissance des caractères qui n'ont jamais eu l'occasion de s'exprimer. Les expérimentations faites sur les animaux les placent dans des circonstances qui leur sont inconnues, qu'ils n'ont jamais vécues. Elles les amènent à exprimer des potentiels nouveaux en s'adaptant aux problèmes qu'on leur pose. Le test du miroir pose un cadre dans lequel on peut observer cette flexibilité comportementale : en effet, les chimpanzés n'ont jamais affaire à un tel objet dans leur environnement naturel. La confrontation à cet objet nécessite une habitude, la construction d'un sens que l'animal lui accorde. C'est alors seulement qu'il montre sa capacité à reconnaître ce que lui renvoie le miroir. L'expérimentation met en lumière un potentiel chez l'animal que l'on n'observe pas en dehors du cadre expérimental. Par ailleurs, la réponse comportementale des chimpanzés amène les chercheurs à inclure dans le cadre expérimental d'autres espèces, afin de saisir celles qui, potentiellement, se reconnaîtront dans le miroir. De telles expérimentations permettent la formation d'une culture commune, parce qu'on observe l'influence de nos comportements quant au développement culturel d'autres espèces et parce que les réponses comportementales des animaux aux expériences qu'on leur propose nous conduisent à revoir notre représentation de l'existence animale.

Cette nouvelle lecture en termes de « faire histoire avec » offre alors une autre traduction, voire un autre diagnostic aux transformations dont nous sommes aujourd'hui les témoins : ces cochons,

⁴⁹² Reiss Diana, Marino Lori, « Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin : A case of cognitive convergence », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 98, 2001, pp. 5937-5942.

ceux qui développent des compétences inédites et imprévisibles dans les laboratoires, ces chimpanzés, ces baleines, ces orques, ces éléphants ou ces pies qui se reconnaissent dans un miroir, sans oublier ces singes laveurs de patates observés au Japon, ou encore ces chimpanzés dont on a tout récemment rapporté des comportements de chagrin face à la mort d'une vieille femelle, sont en fait des êtres de culture. Une culture qui n'est ni exclusivement la nôtre, ni exclusivement la leur. Une culture commune que nous expérimentons avec eux, une culture extensive à la fois au sens où hommes et bêtes ajoutent de nouvelles attitudes et de nouveaux comportements aux répertoires de leurs usages et, en même temps, au sens où ces expérimentations créent des collectifs incluant de plus en plus d'êtres qui sont capturés par, et qui fabriquent, cette extension : les chimpanzés reconnaisseurs de Gallup qui favorisent les baleines reconnaisseuses, qui capturent les orques, les pies, les corbeaux et enfin qui suscitent la possibilité, pour les cochons, d'utiliser à leur tour des miroirs. [...]

Mais l'idée d'une culture commune extensive, convoquant des êtres les plus divers, une culture au sein de laquelle des inventions se propagent dans des réseaux compliqués où humains et non-humains se font mutuellement faire des choses, se font agir, où les chimpanzés font faire des choses à leurs chercheurs et encouragent ceux des cochons à inventer à leur tour de nouvelles propositions, me semble pouvoir raconter ce qui nous arrive dans des termes qui mettent en appétit par rapport au devenir possible de cette histoire : multiplier les lieux qui, progressivement, composent un monde commun⁴⁹³.

L'observation des animaux dans leur lieu de vie implique une proximité entre l'animal et l'être humain ; cette proximité entraîne une inter-détermination des chercheurs par les animaux et inversement. Les animaux peuvent intégrer certains comportements humains au sein de leur existence ; quant aux êtres humains, le contact avec les animaux leur permet de faire évoluer la représentation qu'ils en ont. Au sein du cadre expérimental, on repousse toujours plus loin la connaissance que l'on a du potentiel des animaux. Le renouvellement de leur environnement et la confrontation avec de nouveaux objets et tâches à découvrir les amènent naturellement à mettre en œuvre des capacités qu'ils n'ont pas l'occasion d'exprimer autrement. La découverte de ces potentiels permet de repousser la limite que l'on accordait à l'existence animale et de se défaire d'une représentation privative. Elle permet de nuancer ce point de vue en montrant que les animaux ne sont pas incapables de mettre en œuvre des capacités cognitives que l'on croyait propres à l'homme, mais qu'ils ne les expriment parfois que lorsque les circonstances y sont favorables, et d'une manière qui est adaptée à leur être. Elle montre finalement qu'il existe des espaces dans lesquels les êtres humains coexistent avec les animaux, où ils sont capables de se comprendre et d'interagir, parce qu'ils possèdent des caractéristiques suffisamment similaires pour cela. La possibilité

⁴⁹³ Despret Vinciane, « Des intelligences contagieuses », in Birnbaum J. (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, p. 124 et 126.

que les animaux fassent preuve d'une conscience de soi élaborée permet ainsi d'envisager des lieux de vie commun : un ensemble de capacités se rattachent à la conscience de soi, comme la conscience d'autrui (se saisir soi-même, c'est avant tout se distinguer d'un autre) ou le rapport à la temporalité, deux aspects essentiels aux êtres humains comme aux animaux pour naviguer dans leur environnement. Comprendre de quelle manière les animaux vivent ces différents aspects de leur existence permet de saisir leur point de vue sur le monde et de changer les représentations que les êtres humains peuvent avoir des autres espèces animales.

La conscience apparaît lorsqu'un individu possède une certaine capacité d'abstraction, lorsqu'il est capable de sortir de la réalité vécue, lorsqu'il considère quelque chose indépendamment de ce qu'il perçoit. Avoir conscience de soi, c'est se détacher de l'expérience vécue ici et maintenant, de l'expérience présente, et se saisir comme le substrat de cette expérience, comme sa condition de possibilité, comme ce paramètre nécessaire au déroulement du temps. Pour appréhender la conscience de soi des animaux, la manière dont ils se représentent ce qu'ils sont, il est intéressant d'étudier leur rapport à la temporalité. Un animal qui a conscience de ce qu'il est peut se projeter dans le temps, il peut mettre en œuvre un comportement qui, même s'il ne présente pas un bénéfice immédiat, en aura un dans le futur. Les animaux sont des acteurs de leur environnement, ils sont guidés par des buts, ils ont des attentes. Leurs comportements montrent une forme de projection dans l'avenir, même si celui-ci n'est qu'un avenir proche, comportements qui ne feraient pas sens s'ils vivaient dans le présent.

LE RAPPORT À LA TEMPORALITÉ

Le premier type de comportement qui montre une certaine capacité de projection dans le futur est la planification. Certains animaux intègrent une forme de planification au sein de leur existence : les chimpanzés prévoient leur déjeuner selon le temps, le type et la localisation des fruits qu'ils mangent. Ils adaptent leur comportement en fonction de la disponibilité de la nourriture, qui varie en fonction des saisons, et cherchent à minimiser leur impact sur cette disponibilité. Ils organisent leurs déplacements en fonction d'un plan, en se projetant dans le futur, en anticipant sur leurs besoins et en s'appuyant sur les connaissances qu'ils possèdent de leur environnement. La planification montre l'intention qui guide les individus, ainsi que les connaissances qu'ils ont de leur être et du milieu qui les entoure.

How do large-brained primates maintain high rates of energy intake when times are lean ? By analyzing early-morning departure times and sleeping nest positioning of female chimpanzees as a function of the ephemerality of next day's breakfast fruit and its location, we found evidence that wild chimpanzees flexibly plan when and where they will have breakfast after weighing multiple factors, such as the time of day, their egocentric distance to, and the type of food to be eaten. To our knowledge, our findings reveal the first clear example of a future-oriented cognitive mechanism by which hominoids, like great apes, can buffer the effect of seasonal declines in food availability and increased interspecific competition to facilitate first access to nutritious food⁴⁹⁴.

Les comportements des grands singes sont orientés par une forme de planification dans la recherche de nourriture, et donc vers le futur puisqu'ils anticipent la disponibilité de leurs aliments. Les chimpanzés calculent le temps de leur trajet en fonction de la distance qu'ils pensent devoir parcourir, et convoquent les souvenirs de leurs expériences passées pour se faire un copieux petit déjeuner. On a ainsi observé qu'ils parcourent de plus grandes distances pour se nourrir des arbres où ils ont rejeté le moins de fruits, ce qui montrerait une capacité à anticiper la quantité de fruits qu'ils vont trouver dans certains lieux et donc une capacité de mémorisation puisqu'ils retournent vers les arbres les plus nourriciers. Ils sont capables d'une mémoire prospective à long-terme : ils conservent à l'esprit la tâche qu'ils doivent réaliser comme l'anticipation d'un voyage vers un arbre qui les a déjà nourris. Il semble de plus que les chimpanzés soient capables d'anticiper la disparition rapide de certains types de nourriture, et de déterminer à partir de quel moment cette nourriture n'est plus comestible. Ils connaissent la distance qui les sépare des arbres précédemment visités, ce qui laisse entendre qu'ils construisent des cartes mentales de leur environnement, et ils optimisent la recherche de nourriture en traversant de grandes distances pour les arbres intéressants, ne se tournant vers d'autres arbres que lorsqu'ils se trouvent à proximité. Par le biais d'une grande capacité de mémorisation, les chimpanzés sont capables de se représenter les lieux qu'ils ont traversés et d'anticiper un évènement futur : la présence d'une source de nourriture⁴⁹⁵. Leur mémoire permet aux chimpanzés de forger un ensemble de connaissances à propos de leur environnement, connaissances qui facilitent leurs déplacements à travers celui-ci en fonction des buts qui les guident. Leur faculté de mémorisation leur accorde de la flexibilité. Les geais font preuve eux aussi d'une grande capacité de mémorisation, puisqu'ils sont capables de se souvenir des emplacements nourriciers : ils se rappellent les aliments

⁴⁹⁴ Janmaat Karline, Polansky Leo, Ban Simone, Boesch Christophe, « Wild chimpanzees plan their breakfast time, type, and location », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 111, 2014, p. 16343.

⁴⁹⁵ Ban Simone, Boesch Christophe, Janmaat Karline, « Tai chimpanzees anticipate revisiting high-valued fruit trees from further distances », *Animal Cognition*, vol. 17, 2014, pp. 1353-1364.

qu'ils cachent, le lieu de leur cachette et le moment où ils cachent la nourriture. Les geais adaptent leurs comportements et leur stratégie de récupération à la périssabilité de la nourriture cachée, ce qui suggère une sensibilité à un facteur temporel : les geais cherchent en priorité les larves qu'ils ont cachées, nourriture préférée, lorsque le délai pour récupérer la nourriture cachée est court ; mais ils les évitent lorsqu'ils doivent attendre un long intervalle avant de pouvoir récupérer la nourriture cachée, les larves étant une denrée pourrissant rapidement. La préférence des geais lors de leur recherche de nourriture s'appuie sur plusieurs types d'information : une mémoire de la nourriture cachée, du lieu et du moment particulier où la nourriture a été cachée ; et une compréhension relative du temps qui s'est écoulé entre le moment où l'on cache et celui où l'on récupère la nourriture. Ce comportement suggère l'existence d'une mémoire épisodique chez ces animaux⁴⁹⁶. Les chimpanzés et les geais s'appuient sur cette faculté de conservation des informations auxquelles ils ont accès, sur leur capacité à se rappeler des choses passées pour avancer dans leur existence. Cette faculté de mémorisation se rattache à une capacité de représentation, les individus en faisant preuve étant capables de convoquer des images des objets qui peuplent leur environnement selon leurs besoins.

LA CONSTRUCTION DE CARTES MENTALES COMME PROJECTION PSYCHIQUE POUR LA RÉALISATION DE FUTURES TÂCHES

La planification vers le futur se distingue des comportements migratoires, d'hibernation ou de la fabrication de nids car elle nécessite une cognition flexible, ces comportements reposants, chez beaucoup d'espèces, sur des mécanismes rigides et innés. La planification pour des besoins futur se distingue par ailleurs de la planification pour des besoins présents, activité plus répandue dans la nature. Chez les êtres humains, la planification pour le futur nécessite deux capacités cognitives : la capacité à inhiber une impulsion présente pour une récompense future qui s'exerce par le contrôle de soi, et la capacité à construire des expériences mentales d'évènements potentiels, projection du soi dans des évènements futurs possibles que l'on réfère à un voyage mental dans le temps. Sans contrôle de soi, on est plus intéressé par une récompense immédiate qu'une récompense plus grande différée dans le temps. Cette capacité permet, chez l'être humain, d'attendre pendant

⁴⁹⁶ Clayton Nicola, Dickinson Anthony, « Episodic-like memory during cache recovery by scrub jays », *Nature*, vol. 395, 1998, pp. 272-274.

des heures, parfois des années pour avoir une récompense. Chez les animaux, ce contrôle de soi est restreint à des délais très courts entre l'apparition d'une petite et d'une grande récompense. Leur impulsivité nous amène à penser qu'ils sont coincés dans le temps présent. Pour autant, on a montré que des chimpanzés étaient capables de contrôle de soi, ce qui suggère qu'ils sont capables d'une planification complexe, c'est-à-dire d'une projection dans le temps. Ainsi, la capacité à se déplacer mentalement dans le temps, que l'on considère comme participant au propre de l'homme, capable de faire appel à des souvenirs de la mémoire épisodique, serait partagée par certaines espèces. Il semble que les grands singes soient capables d'une capacité similaire, en appliquant des connaissances acquises dans une situation à une autre. Ainsi, les chimpanzés utilisent des capacités cognitives que l'on qualifie de conscience de soi chez les êtres humains ; il semble qu'ils expérimentent un monde intérieur mental. Ils sont en effet capables de taire des impulsions immédiates pour favoriser des besoins futurs, ce qui suggère la capacité des grands singes à planifier le futur en dépassant des impulsions actuelles et en pré-expérimentant mentalement un événement qui surviendra.

This experiment tested the ability to suppress the selection of an immediate reward in favor of a tool that would lead to a larger reward in the future. To show whether the subjects truly plan for a future need, they must override a motivation to satisfy a drive immediately in favor of a motivation to satisfy a different kind of drive in the future. [...]

Subjects not able to plan for future needs are expected to choose the immediate favorite fruit reward, because they would be unable to represent the future fruit soup and the related need-state of satisfying the desire for it. It should also be noted that the tool lacks function until 70 min later, which arguably constitutes a considerable temporal distance for a non-planner. Moreover, selecting the tool does not eliminate any potential immediate craving for fruit soup and obviously it does not eliminate the craving for the grape. Therefore, selecting the tool without a reference to the future reward would appear maladaptive. The favorite fruit differed not only in quantity but also in quality from the future liquid reward. This removes the theoretical possibility that an act of self-control is governed by an immediate drive evoked by the grape (declining one grape in favor of more grapes). The level of performance in this experiment seems to be above or comparable to that of adult humans, both regarding to the time of the delays as well as to the percentage of exhibited self-control [...]. The hypothesis of non-human impulsivity is seemingly not true for great apes in a planning context. These results strongly suggest that great apes are able to make choices favoring future needs in direct competition with immediate drive states⁴⁹⁷.

⁴⁹⁷ Osvath Mathias, Osvath Helena, « Chimpanzee (*Pan troglodytes*) and orangutan (*Pongo abelii*) forethought : self-control and pre-experience in the face of future tool use », *Animal Cognition*, vol. 11, 2008, p. 667-668.

La planification des grands singes s'ajuste aux circonstances, elle est flexible et s'articule à une capacité de maîtrise de soi. Ainsi, les grands singes sont capables de refuser une récompense présente pour une récompense dans le futur. On a demandé à des bonobos et des orangs-outans de sélectionner, transporter, et conserver des outils appropriés pour les utiliser une heure après, puis quatorze heures après leur collecte. Ils ont appris à utiliser un outil pour avoir une friandise ; puis on leur a proposé des outils adaptés et des outils inadaptés à l'appareil qui leur permettait de récupérer la friandise, sans que celui-ci soit accessible de suite. Après cinq minutes passées dans une pièce test où les grands singes doivent choisir un outil, on leur demande d'attendre dans un autre lieu ; puis, après avoir attendu un certain temps, ils retournent dans la salle test où ils ont accès à l'appareil leur permettant d'avoir accès à la nourriture. Pour résoudre le problème qui se pose à eux, ils doivent sélectionner un outil adapté dans la pièce test, l'amener avec eux dans la salle d'attente, le conserver pendant une heure et le ramener dans la salle test. Dans une seconde expérience, les sujets sont amenés dans une salle de repos après avoir récupéré l'outil, et n'ont accès à la salle de test que le lendemain matin. Les grands singes ont été capables de sélectionner, transporter et garder l'outil adéquat pour une fonction future. Cette capacité de planification est partagée par les grands singes et les corvidés. Les corvidés transportent des outils pour des usages futurs, comme les grands singes, mais ils les protègent aussi des congénères qui pourraient les voler⁴⁹⁸. Ils conservent leur instrument parce qu'ils ont un plan en tête, l'outil devant remplir une fonction déterminée. On a un exemple d'évolution convergente chez les grands singes et les corvidés : ces espèces sont parvenues, par des chemins distincts, à des capacités cognitives similaires – de mémorisation, de planification, de contrôle de soi – certainement car elles ont dû répondre à des problèmes similaires pour perdurer. Ces capacités montrent qu'une cognition complexe n'est pas réservée aux grands singes et à certains autres mammifères, puisque des espèces d'oiseaux expriment des facultés qui nécessitent une compréhension fine de soi et de son environnement.

La planification pour le futur sert aussi aux orangs-outans mâles dans le cadre de leurs déplacements dans la nature. On observe cet exemple de planification dans le cadre des appels qu'ils émettent pour indiquer leur positionnement à leurs congénères, ce qui permet aux femelles de rester à portée de leur voix. Ces appels sont aussi utilisés pour communiquer

⁴⁹⁸ Mulcahy Nicholas, Call Joseph, « Apes Save Tools for Future Use », *Science*, vol. 312, 2006, pp. 1038-1040.

les directions qu'ils vont suivre, et qui sont prévues pour plusieurs heures. Si un changement survient, le mâle pousse un nouveau cri. Cette démonstration suggère que les orangs-outans mâles préparent leurs itinéraires de voyage longtemps à l'avance et les annoncent à leurs congénères pour qu'ils ajustent leur direction en fonction de ces appels. Cela implique la conscience d'un but qu'ils poursuivent dans leurs déplacements. « *Indeed, the important point is that a male orangutan is maintaining an internally generated directional choice towards a distant target out of current sensory range, over a prolonged time period, despite meandering routes. He remembers the main travel direction in the face of numerous distractions, sometimes lasting for hours, or even overnight. In contrast to migrating birds or homing pigeons, however, the orangutan occasionally adjusts his plan, most likely responding flexibly to the changing position of conspecifics*⁴⁹⁹ ». Les grands singes sont capables de planifier leurs comportements pour des besoins futurs et possèdent des cartes mentales, des représentations détaillées de grandes zones géographiques, ce qui implique une capacité de mémorisation spatiale qui leur permette de se déplacer facilement dans leur environnement et de suivre un itinéraire qu'ils ont planifié en fonction du but qu'ils se sont donnés. Une carte cognitive est « un ensemble de points d'intérêt et de relations de distance et de direction entre eux, les relations métriques étant préservées entre ces divers points. Une carte cognitive possède souvent moins de repères qu'une carte ordinaire, mais elle préserve pourtant, même chez l'insecte, une information métrique permettant à l'animal de retrouver les distances linéaires et angulaires entre les points d'intérêt de son monde⁵⁰⁰ ». Une carte cognitive, ou carte mentale, nécessite une capacité de représentation spatiale, elle permet la structuration de cette capacité en exprimant les relations spatiales entre les points qui la constituent. De plus, cette forme de représentation implique un regard objectif sur l'environnement, la construction d'une carte cognitive nécessitant une représentation exocentrée et non égocentrée : le sujet produit un jugement spatial en s'appuyant sur des relations ou des points de l'espace indépendants de sa position. La construction d'une carte cognitive demande au sujet une certaine capacité de calibration, grâce à laquelle il unit les sensations reçues à travers ses différents canaux sensoriels, les harmonisant les unes aux autres.

⁴⁹⁹ Van Schaik Carel, Damerius Laura, Isler Karin, « Wild Orangutan Males Plan and Communicate Their Travel Direction One Day in Advance », *PLoS ONE*, vol. 8, 2013, e74896.

⁵⁰⁰ Proust Joëlle, *Comment l'esprit vient aux bêtes*, op. cit., p. 300.

La calibration est l'opération par laquelle le sujet percevant module la réception d'un ou plusieurs types d'informations sensorielles « appariées » pour exploiter de manière cohérente l'information spatiale qu'ils contiennent. On dit que des signaux sont appariés s'ils proviennent d'un événement unique. Par analogie, des informations sensorielles sont appariées si elles appartiennent à un même événement sensoriel.

[...] l'adaptation intermodale fait plus qu'introduire de la cohérence, elle rend possible la perception d'un monde extérieur en tant qu'extérieur, c'est-à-dire en tant qu'indépendant de l'organisme qui en fait l'expérience⁵⁰¹.

Cette capacité de représentation spatiale que l'on voit surgir à travers la production de cartes mentales, permettant aux animaux de guider certains comportements, dénote de la possibilité d'une certaine objectivité au sein de la cognition animale : si les animaux sont capables d'intégrer et de rectifier l'information spatiale à travers les informations qui leur parviennent de leurs différents sens, la cognition animale possède un critère d'objectivité⁵⁰². Or, cette forme de représentation spatiale prend part à la vie spirituelle de certaines espèces animales comme les rats, qui rejouent leurs déplacements dans les environnements qu'ils ont expérimentés pendant leur sommeil. On mesure cette activité mentale par le biais de l'activité de leur hippocampe, région du cerveau qui traite la mémoire et l'orientation dans le futur. Les parcours que les rats répètent dans leur tête ne sont pas une simple fusion des expériences passées : l'hippocampe semble se livrer à l'exploration de chemins que les rats n'ont pas encore empruntés. Ainsi, le fait de rejouer un comportement n'est pas simplement lié à une expérience récente, mais les rats se représentent aussi toutes les trajectoires physiques disponibles dans l'environnement, ce qui suggère le rôle de cette région du cerveau pour l'apprentissage actif et la construction d'une carte cognitive. Les rats sont capables de faire appel à une capacité de projection mentale lorsqu'ils sont éveillés et engagés dans une tâche comportementale ; cela suggère que le fait de rejouer une séquence comportementale contribue à la construction d'une carte mentale, représentation de l'environnement dans lequel l'individu se projette. Cette carte mentale donnerait une certaine flexibilité comportementale aux rats, en leur permettant de constituer efficacement des stratégies comportementales⁵⁰³. Ainsi, le fait de perturber la réactivation des neurones liés à l'hippocampe pendant leur sommeil entrave la consolidation mémorielle chez les rats : le fait de rejouer une expérience leur permet sûrement d'adapter leurs comportements à des situations nouvelles en liant des

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 312-313.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 335.

⁵⁰³ Gupta Anoopum, Van der Meer Matthijs, Touretzky David, Redish David, « Hippocampal Replay Is Not a Simple Function of Experience », *Neuron*, vol. 65, 2010, pp. 695-705.

apprentissages précédents avec un état présent de leur environnement. Les rats sont capables de rejouer l'expérience passée d'un environnement indépendamment du comportement qu'ils sont en train de réaliser : ils se représentent les trajectoires qu'ils n'ont pas prises dans des séquences de réactivation, projetant ainsi leur être dans un espace défini, et sont aussi capables de se représenter des environnements complètement différents de celui dans lequel ils se trouvent actuellement⁵⁰⁴. Lorsqu'un être humain imagine l'avenir, on enregistre aussi une activité de l'hippocampe, ce qui suggère que les rats et les hommes établissent leurs rapports à l'espace et au temps de façon homologue. Ainsi, les êtres humains ne sont pas les seuls animaux à être capables de voyager mentalement dans le temps et l'espace : les chimpanzés, les corbeaux, les orangs-outans et les rats anticipent leurs projets futurs en passant par la simulation de cartes mentales dans lesquelles ils se déplacent afin de percevoir les moyens grâce auxquels ils réaliseront le but qu'ils se sont fixés. Pour qu'un comportement soit orienté vers le futur, il doit présenter une certaine flexibilité : il doit pouvoir être lié à des événements arrivant de manière non-stéréotypée, prenant en compte des éléments spécifiques ou des nouvelles combinaisons de ces éléments. Un tel comportement n'est pas purement inné, il n'est pas une réponse associative à un stimulus. Le comportement doit être proactif et non réactif. Il faut par ailleurs qu'il soit détaché du contexte dans lequel il s'exprime : un comportement orienté vers le futur doit être détaché d'une perception immédiate ou d'un état psychologique ou physique lié à la situation dans laquelle il est performé. La planification permet aux animaux qui en sont capables d'agir avec une certaine flexibilité, puisqu'elle permet une prise en compte réfléchie de leurs possibilités. Elle leur permet de trouver des tactiques efficaces de survie en poursuivant méthodiquement des objets de leur environnement qui leur permettront de satisfaire leurs besoins. Pour les orangs-outans, elle s'appuie aussi sur une communication active avec autrui.

Any given organism ultimately has nothing but the present, including those traces of its history laid down in its cognition. Questions concerning future orientation are really about how cognition works in the current moment, influenced by environment and previous casual processes, in ways that can lead to action that affects future outcomes ; and, in what diverse ways the future outcome can be affected ? [...]

One cannot help but wonder whether researchers themselves get fooled into thinking that it is actually possible to think about the future, owing to our cultural constructs of time and our remarkable skills in affecting future outcomes, thereby coming to believe in a distinct type of

⁵⁰⁴ Wikenheiser Andrew, Redish David, « Hippocampal sequences link past, present, and future », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 16, 2012, pp. 361-362.

*cognition that deals with the future in a way detached from the current moment. The cognitive future is now. The time for simple, clear-cut dichotomies in the field of future-oriented cognition in animals has passed*⁵⁰⁵.

La pensée, lorsqu'elle se tourne vers des considérations futures, est toujours ancrée dans le présent. La capacité de planification, la projection vers le futur des animaux, espèce humaine incluse, est déterminée par la situation vécue présentement par les individus : ce sont les paramètres de la situation, associés à leurs expériences passées qui permettent aux individus d'anticiper leurs besoins futurs et d'agir en fonction de cette anticipation.

LA DIFFÉRENCIATION TEMPORELLE DE LA GRATIFICATION

Ainsi, la capacité de planification, liée à une projection dans le futur, s'accorde avec un second type de comportement qui montre la conscience que certains animaux ont d'eux-mêmes, et qui implique une forme de projection dans le temps : la capacité à faire preuve d'un contrôle de soi, à freiner la satisfaction de certains désirs. L'existence d'une telle capacité chez les animaux montre qu'ils ne sont pas esclaves de leurs émotions mais sont au contraire capables d'une retenue, d'une maîtrise de soi, d'une attente. Certaines espèces partageraient alors avec l'espèce humaine cette capacité à dépasser leur impulsivité première ; peut-être auraient-elles conscience du fait que la satisfaction immédiate de leurs passions peut entraîner des conséquences fâcheuses sur le bien-être des individus qui constituent le groupe dans lequel ils évoluent. En effet, les espèces sociales, où les individus sont liés et ont besoin les uns des autres pour survivre, se trouvent face à des problèmes similaires à ceux que les êtres humains rencontrent : pour que de bonnes relations perdurent entre les individus d'un même groupe, il est parfois essentiel de taire des envies naissantes, de choisir le bien-être de tous plutôt que la satisfaction d'intérêts égoïstes. Pour pouvoir mettre en œuvre une capacité de délibération ou une certaine prudence pratique, les animaux doivent avoir la possibilité de se soustraire aux exigences de leur corps, à leurs désirs les plus profonds afin de sous-peser leurs options. C'est grâce aux expériences de gratification différée que l'on étudie la maîtrise de soi dont sont capables certaines espèces ; ces expériences évaluent deux capacités importantes : le contrôle de soi, puisque le sujet qui attend inhibe une impulsion, une

⁵⁰⁵ Osvath Mathias, Martin-Ordas Gema, « The future of future-oriented cognition in non-humans : theory and the empirical case of the great apes », *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, vol. 369, 2014, 20130486.

motivation ; et une projection dans le temps puisque le sujet sait qu'il aura une meilleure récompense s'il attend.

Les chimpanzés, les singes capucins et certaines espèces de corvidés, tout comme les enfants, sont capables, dans une certaine mesure, de résister à une tentation, de contrôler leurs émotions. Les singes capucins sont capables d'attendre une nourriture préférée ou une plus grande quantité de nourriture lorsqu'ils doivent choisir entre deux types de récompense, et ce même lorsque la nourriture qu'ils ont rejetée reste disponible devant eux⁵⁰⁶. Face à un distributeur qui accumule des bonbons tant qu'un chimpanzé n'y touche pas, les chimpanzés sont capables d'un grand contrôle de soi. Pour améliorer cette capacité, les chimpanzés mettent en place des stratégies de distraction. En moyenne, un chimpanzé est capable d'attendre presque huit minutes pour manger le tas de friandises accumulées. Les chimpanzés laissent les récompenses s'accumuler plus longtemps lorsqu'ils peuvent détourner leur attention avec des jouets ; et ils les manipulent plus longtemps lorsque le distributeur est physiquement accessible. Lorsque le distributeur ne leur est pas accessible physiquement, et qu'ils ne sont donc pas les décideurs du temps pendant lequel les bonbons s'accumulent, ils jouent moins avec les objets que lorsqu'ils peuvent arrêter le distributeur à tout moment. Ainsi, les chimpanzés ne manipulent pas les jouets parce que leur présence leur permet d'oublier celle des bonbons, ce qui serait simplement une distraction de leur attention ; au contraire, ils sont activement engagés dans cette manipulation parce qu'ils ont conscience de leur volonté d'attraper les bonbons, volonté qu'ils tentent d'inhiber le plus longtemps possible. Ils mettent en œuvre des stratégies de distraction d'une manière plus appuyée lorsque cela est plus bénéfique pour eux, c'est-à-dire lorsque leurs impulsions sont plus difficiles à contrôler, ce qui est le cas lorsque le distributeur leur est accessible. Les chimpanzés maximisent le nombre de récompenses en différant la gratification de leur impulsion. Un animal non humain peut faire preuve d'une stratégie comportementale pour réduire sa susceptibilité envers une tentation présente⁵⁰⁷. Il semble que les chimpanzés aient conscience que le fait de détourner leur pensée des friandises leur permettra de maximiser leurs gains et donc de mieux satisfaire leur désir. Une occupation physique, comme la manipulation de

⁵⁰⁶ Bramlett Jessica, Perdue Bonnie, Evans Theodore, Beran Michael, « Capuchin monkeys (*Cebus apella*) let lesser rewards pass them by to get better rewards », *Animal Cognition*, vol. 15, 2012, pp. 963-969.

⁵⁰⁷ Evans Theodore, Beran Michael, « Chimpanzees use self-distraction to cope with impulsivity », *Biology Letters*, vol. 3, 2007, pp. 599-602.

jouets, permettrait de faire passer au second plan la présence de récompense : la conscience des chimpanzés se tournerait vers un objet immédiatement présent, le jouet, tout en conservant en un second plan une attention envers le réel objet de leurs désirs. Ce comportement de détournement volontaire de l'attention envers un autre objet montrerait que la conscience que les chimpanzés ont de leur environnement est complexe et s'articule au moins entre deux champs : l'un est présent immédiatement et leur donne l'occasion de se maîtriser en plaçant au premier plan de leur esprit des objets leur permettant de détourner leur attention, la considération de l'objet de leurs désirs passant alors à un second plan, latent, guidant leurs actions. C'est cette conscience multidimensionnelle qui leur permettrait de contrôler leurs impulsions et de faire preuve d'une capacité de délibération : les chimpanzés sous-pèsent leurs options en étudiant les circonstances dans lesquelles ils sont placés, puis décident la meilleure tactique à mettre en place pour maximiser leurs gains.

Les corvidés sont eux aussi capables de contrôler leurs impulsions, mais ils sont plus sensibles à la qualité qu'à la quantité de la nourriture qui gratifie leur attente. Cependant, lorsque le délai d'attente augmente, les corvidés ont plus de mal à inhiber leurs impulsions, et prennent alors plus souvent la nourriture moins appréciée mais disponible immédiatement. De plus, lorsqu'ils sont face à une nourriture très appréciée, ils agissent presque toujours impulsivement, et n'attendent pas qu'elle s'accumule pour la manger. Cette tendance implique que les corvidés sont capables de comparer des options différentes, qu'ils font preuve d'une certaine capacité de discernement, malgré les limites de leur contrôle de soi qu'ils maintiennent difficilement dans le temps⁵⁰⁸. Il semble probable qu'une attente prolongée augmente les risques que les corvidés se voient voler leur nourriture par un autre individu, d'où le fait qu'ils diffèrent peu longuement la satisfaction de leur désir naissant. Un exemple particulier chez les corvidés est celui de Griffin, un perroquet à qui l'on a appris à répondre à un signal lui demandant d'attendre pour manger une récompense. Griffin a développé des stratégies d'attente particulières : il envoie la gamelle qui contient la nourriture qu'il apprécie le moins loin de lui pour ne pas l'avoir en vue, il déplace sa gamelle hors de sa portée ou se parle à lui-même, et essaie de s'endormir en attendant de pouvoir se nourrir. Comme les enfants dans le test du marshmallow, il lui arrive de lécher la nourriture sans la manger. Il met

⁵⁰⁸ Hillemann Friederike, Bugnyar Thomas, Kotrschal Kurt, Wascher Claudia, « Waiting for better, not for more : corvids respond to quality in two delay maintenance tasks », *Animal Behaviour*, vol. 90, 2014, pp. 1-10.

aussi en œuvre des comportements de déplacement – une action qui découle du conflit entre deux motivations, en est détachée et dirigée vers soi, comme le fait de se toiletter⁵⁰⁹. Griffin ne peut pas prédire le délai qu'il devra attendre pour être autorisé à manger la récompense ; ainsi, les comportements d'auto-distraktion qu'il exprime suggèrent qu'une fois la décision d'attendre prise, il comprend quels mécanismes seront les plus efficaces pour l'aider dans ce choix⁵¹⁰. Effectivement, un sujet qui attend une récompense le fait de manière plus stoïque lorsqu'il se distrait de son but, son attention se reportant sur une autre occupation. Toutes les conditions qui déplacent l'attention du sujet de l'objet qu'il sait qu'il finira par obtenir facilitent cette attente volontaire. Le sujet doit passer le temps restant à des stimuli internes et externes moins frustrants que celui pour lequel il doit attendre⁵¹¹. Là encore, on peut imaginer que l'esprit des corvidés maintient constamment deux objets de pensée ensemble : d'une part, l'objet de la distraction, sur lequel l'attention présente se porte ; d'autre part, l'objet du désir, qui reste présent en filigrane et détermine l'action.

Le contrôle de soi est la capacité à obtenir quelque chose possédant une valeur objectivement plus grande plutôt que quelque chose possédant une valeur objectivement plus petite, en tolérant un délai plus grand ou un effort plus intense que requiert l'obtention de cette chose de moindre valeur. Le contrôle de soi comprend trois aspects essentiels : il faut au minimum deux options connues disponibles, et elles doivent être disponibles pour le sujet à travers des réponses différentes ; elles doivent avoir une valeur et doivent être différenciellement préférées par le sujet ; il faut qu'il y ait un coût, généralement en termes de délai et parfois d'effort demandé, pour obtenir l'objet préféré. Le contrôle de soi nécessite une décision et non pas seulement l'inhibition d'une réponse impérieuse, qui peut très bien être déterminée par la peur de la répression d'un individu dominant⁵¹². Les stratégies mises en œuvre par les espèces testées dans le cadre du contrôle de soi sont des décisions conscientes, délibérées. Ces sujets savent qu'ils vont être récompensés de leur attente par

⁵⁰⁹ Concernant les comportements de déplacements, voir aussi Leavens David, Aureli Filippo, Hopkins William, Hyatt Charles, « Effects of Cognitive Challenge on Self-Directed Behaviors by Chimpanzees (*Pan troglodytes*) », *American Journal of Primatology*, vol. 55, 2001, pp. 1-14.

⁵¹⁰ Koepke Adrienne, Gray Suzanne, Pepperberg Irene, « Delayed Gratification : A Grey Parrot (*Psittacus erithacus*) Will Wait for a Better Reward », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 129, 2015, pp. 339-346.

⁵¹¹ Mischel Walter, Ebbesen Ebbe, Zeiss Antonette, « Cognitive and attentional mechanisms in delay of gratification », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 21, 1972, p. 217.

⁵¹² Beran Michael, « The comparative science of "self-control" : what are we talking about ? », *Frontiers in Psychology*, vol. 6, 2015, Article 51.

une nourriture à laquelle ils accordent une certaine valeur, et détournent alors leur esprit de cette tentation en faisant preuve de volonté. Le fait que les chimpanzés jouent, ou que Griffin cherche à dormir, suggère que ces animaux ont conscience de leurs désirs et de la situation dans laquelle ils évoluent. Les comportements de ces espèces animales entrent dans le cadre conceptuel défini par Baumeister lorsqu'il décrit ce qu'est la volonté libre, ou encore le fait de contrôler ses actions, qui est lié selon lui au contrôle de soi et à des capacités rationnelles : les individus qui sont capables d'une volonté libre sont capables d'auto-régulation, d'une certaine flexibilité comportementale, et d'une capacité à faire des choix consciemment. Les espèces testées dans le cadre des expériences sur la gratification différée ont montré une capacité d'auto-régulation en constituant des stratégies pour détourner leur attention de l'objet de leur désir ; elles ont fait preuve d'une certaine flexibilité comportementale en refusant la première source de nourriture dans l'espoir d'en obtenir une seconde, jugée plus intéressante ; enfin, cette distinction entre deux sources de nourriture ou entre différentes quantités de nourriture suggère une capacité de discernement qui implique un certain raisonnement, puisqu'il faut que l'animal soit capable de comparer les deux récompenses, et que la récompense la plus valorisée – qualitativement ou quantitativement – n'est pas toujours perçue immédiatement mais apparaît parfois seulement comme une possibilité future. Pour Baumeister, les individus capables de libre volonté n'agissent pas nécessairement toujours d'une manière disciplinée, vertueuse ou rationnelle, mais sont capables de le faire, d'inhiber leurs impulsions pour une raison supérieure au plaisir que représente leur satisfaction.

Evolution has favored animals with psychological processes insofar as those processes help them pursue their goals. A more intelligent animal, for example, may be better able to find food and reproduce than a less intelligent one. In human cultural life, however, there is sometimes a tradeoff between short-term and long-term goals, and much of the success of the human species is based on our ability to sacrifice short-term goals for the long-term ones, as in delay of gratification. For example, taking someone else's food may bring short-term benefits, but if it leads the other group members to imprison or expel the person, it could be self-defeating in the long run. Hence free will may be most useful in fostering the pursuit of enlightened self-interest. Were evolution working instead to enable the human animal to pursue what it wants right now to maximum effect, it might have promoted physical strength, speed, and ferocity rather than brainpower and social skills. But to succeed and live harmoniously in a cultural group, the animal is best served by being able to

*inhibit its impulses and desires. Perhaps ironically, free will is necessary to enable people to follow rules*⁵¹³.

Baumeister soulève le paradoxe inhérent au développement de la volonté, indispensable pour permettre aux individus de respecter des règles, ces règles permettant aux individus de vivre ensemble en inhibant leurs impulsions : il faut de la volonté pour inhiber une volonté, il faut du contrôle de soi pour empêcher la satisfaction de quelque chose que l'on désire. Ainsi, il distingue les groupes sociaux des groupes culturels : les animaux vivant dans des groupes sociaux ont développé une capacité à contrôler leurs pulsions et à suivre des contraintes imposées par les individus alpha pour que l'harmonie du groupe perdure. Cependant, la capacité à faire des choix rationnels intelligents ne serait apparue que dans les groupes possédant une culture, parce que les groupes culturels sont immergés dans un flux intense d'informations à travers lesquelles ils doivent souvent choisir. Les animaux qui réussissent le test du marshmallow ou tout test de gratification différée sont donc capables d'exprimer une volonté libre, sans pour autant montrer leur capacité à mettre en œuvre des choix rationnels intelligents.

On ne peut pas conclure de ces expériences le fait que les chimpanzés, les corvidés ou les singes capucins soient incapables de faire preuve d'un choix fondé sur un raisonnement. Bien au contraire, les décisions des individus nécessitent des capacités de discernement, elles impliquent la valorisation des objets indisponibles face aux objets disponibles ; les stratégies de détournement qu'ils mettent en œuvre pour se détourner de l'objet de leur intérêt suggèrent une haute conscience des possibilités qui s'offrent à eux et une rationalisation de la situation pour maximiser leurs gains. Si les animaux testés diffèrent la satisfaction de leur envie, c'est qu'ils semblent bien opérer un calcul : le fait de manger tout de suite une nourriture peu qualitative ou peu quantitative est moins intéressant que le fait de manger une nourriture meilleure ou en plus grande quantité, malgré l'effort que nécessite l'attente et la frustration qu'elle engendre. Aussi, suivant la définition de la personne que donne Frankfurt, on devrait *a minima* considérer ces animaux non humains comme des personnes, parce qu'ils sont capables de réfléchir à la désirabilité de leurs désirs, parce qu'ils possèdent un libre arbitre. Frankfurt définit en effet la personne morale comme un individu qui a conscience de

⁵¹³ Baumeister Roy, « Free Will in Scientific Psychology », *Perspectives on Psychological Science*, vol. 3, 2008, p. 16.

ses désirs et a la capacité de souhaiter qu'ils soient différents, même s'il ne parvient pas à les inhiber. La personne morale est rationnelle, mais seulement parce que ses capacités rationnelles lui permettent de faire preuve d'une conscience critique à propos de sa propre volonté et des désirs qu'elle forme. L'essence de la personne morale est dans cette volonté, et non dans la raison ; pour que la volonté s'exprime, la personne morale doit être rationnelle, mais la raison est seulement un outil au service de la volonté qui permet de la faire surgir à la conscience et d'en contrôler l'expression. « *In maintaining that the essence of being a person lies not in reason but in will, I am far from suggesting that a creature without reason may be a person. For it is only in virtue of his rational capacities that a person is capable of becoming critically aware of his own will and of forming volitions [...]. The structure of a person's will presupposes, accordingly, that he is a rational being*⁵¹⁴ ». Or, il semble bien que cette conscience critique s'exprime chez les animaux lorsqu'ils diffèrent la gratification de leurs impulsions : la mise en œuvre d'une stratégie d'attente semble bien être le fruit d'un raisonnement qui permet de différer la satisfaction de la volonté de l'individu, conscient du désir qui vient le mouvoir. Le raisonnement est au service de la volonté puisqu'il permet de considérer la manière de la satisfaire qui soit la plus intéressante pour l'individu.

LA MÉTACOGNITION, OU AVOIR CONSCIENCE DE CE QU'ON CONNAÎT

La conscience de soi est capable, chez certaines espèces et en certaines situations, de s'exprimer à travers la métacognition : les animaux savent qu'ils ne savent pas quelque chose. Les rats réussissent mieux les tests qu'ils décident délibérément de passer, ils savent lorsqu'ils ne connaissent pas la réponse à un test de discrimination entre la longueur de deux bruits. Avant de faire le test, les rats ont parfois l'opportunité de refuser de le passer. Si les performances du rat sont bonnes, il accède à une récompense, mais s'il se trompe, il n'en a pas. Le fait de décliner le test permet seulement d'avoir une petite récompense, mais celle-ci est au moins garantie. Ainsi, si les rats ont conscience qu'ils possèdent les réponses du test, on s'attend à ce qu'ils déclinent plus fréquemment le passage du test lorsque celui-ci est difficile, et montrent une moins bonne performance aux tests difficiles qu'ils ne peuvent décliner. Et de fait, plus la difficulté du test augmente, plus la discrimination entre les bruits est difficile à faire, plus les résultats des rats déclinent ; les résultats sont moins bons lorsque

⁵¹⁴ Frankfurt Harry, « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *Journal of Philosophy*, vol. 68, 1971, p. 11-12.

les rats sont forcés de répondre au test, leur capacité de discrimination s'exprimant avec plus de précision lorsqu'ils décident de le passer d'eux-mêmes. Ces résultats suggèrent que les rats ont connaissance de leurs propres états cognitifs, qu'ils ont conscience de ce dont ils ont connaissance, qu'ils font donc preuve de métacognition⁵¹⁵. Ils ont conscience de ce qu'ils savent et des limites de leur savoir et utilisent cette connaissance de leur connaissance pour trouver la meilleure tactique possible, c'est-à-dire celle qui leur permettra d'obtenir une récompense, même si celle-ci est minime.

Dans une autre expérience, on a caché de la nourriture dans des tubes ; des enfants et des chimpanzés doivent regarder dans les tubes pour savoir lesquels contiennent de la nourriture. La recherche d'information montre que les individus testés ont conscience qu'ils ne possèdent pas les informations nécessaires pour résoudre le problème face auquel ils se trouvent, elle montre une volonté de réduire l'incertitude de la localisation de la nourriture. Certains sujets ont par ailleurs réussi à former des stratégies plus efficaces : ils sélectionnent le tube qui cache la nourriture sans même l'avoir inspecté, après avoir trouvé l'autre tube vide. Ce comportement montre la capacité des sujets, animaux et humains, à raisonner par inférence à propos de la localisation de la nourriture. En tous les cas, les comportements de recherche d'informations mis en œuvre par les chimpanzés expriment une forme de méta-connaissance⁵¹⁶. Les geais semblent eux aussi capables d'une métacognition : ils doivent observer deux situations dans lesquelles on cache de la nourriture à travers un trou, un premier endroit nécessitant de l'observation pour que la nourriture cachée soit localisable ; et un second lieu permettant de localiser la nourriture sans qu'on ait observé où elle était cachée. Lorsque les geais peuvent visiter les deux endroits, ils passent plus de temps à chercher la nourriture dans l'endroit où l'observation est nécessaire. Les geais cherchent donc à collecter des informations pour résoudre un problème futur ; ils peuvent différencier les sources d'information dépendamment de leur valeur potentielle et modifier leurs comportements pour collecter des informations importantes de manière efficace. Ils sont capables de se projeter dans le temps à la fois d'une manière rétrospective, en faisant appel à leurs observations précédentes, et prospective, en se projetant dans le futur⁵¹⁷. Ainsi,

⁵¹⁵ Foote Allison, Crystal Jonathon, « Metacognition in the Rat », *op. cit.*

⁵¹⁶ Call Joseph, Carpenter Malinda, « Do apes and children know what they have seen ? », *op. cit.*

⁵¹⁷ Watanabe Arie, Grodzinski Uri, Clayton Nicola, « Western scrub-jays allocate longer observation time to more valuable information », *op. cit.*

certaines animaux ont conscience de ce qu'ils savent et de l'insuffisance de ce savoir ; ils traitent activement les indices qui les entourent, avec des croyances, des attentes et une conscience. Ils adaptent leurs comportements vis-à-vis de l'ensemble de connaissances qu'ils possèdent afin de trouver des solutions intéressantes pour eux. La recherche d'informations exprime la flexibilité des animaux non humains, dont les comportements ne sont pas systématiquement stéréotypés ou automatiques : dans un cadre inconnu, les animaux sont amenés à chercher de nouvelles réponses comportementales, par exemple en explorant les objets auxquels les chercheurs les confrontent. Ils font preuve d'une curiosité naturelle qui les amène à sortir du cadre de ce qu'ils connaissent et maîtrisent pour manipuler de nouveaux objets : les animaux sont en constant développement, leurs connaissances se multiplient au fur et à mesure que leur environnement s'enrichit. La conscience qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur environnement n'est donc pas figée mais peut évoluer en fonction des situations auxquelles ils sont confrontés.

Ainsi, la planification, le contrôle de soi exprimé à travers la différenciation de la gratification d'un désir et les comportements exprimant une métacognition sont autant de formes comportementales qui dénotent la capacité de certaines espèces à faire preuve d'une conscience de soi. Ces comportements sont motivés par la prise en compte d'intérêts qui auront un rôle dans le futur, comme la satisfaction de la faim ou la préservation de l'équilibre du groupe, conditions de la survie des animaux. Aussi, le développement de la conscience est lié au développement d'une représentation du temps, d'une capacité à se rappeler des événements passés et à anticiper des événements futurs grâce à son expérience. La *Déclaration de Cambridge sur la conscience* de 2012 reconnaît dans une certaine mesure la conscience animale : il n'y a aucune raison de s'accrocher à l'idée que seuls les hommes seraient conscients si on prend en compte la ressemblance comportementale et neuronale entre les hommes et certains animaux à gros cerveaux. Les corvidés font certainement preuve d'une forme de conscience puisqu'ils sont eux aussi capables de mettre en œuvre des comportements prenant en compte des indices temporels ; il semble par ailleurs que les rats soient dotés d'une conscience puisqu'ils reconnaissent les situations dans lesquelles leurs connaissances sont insuffisantes. Certaines espèces font preuve des capacités précises que l'on considère traditionnellement comme les indicateurs de la conscience chez l'homme ; soutenir qu'elles possèdent ces aptitudes mais pas la conscience, c'est soutenir une

dichotomie que rien n'impose, puisqu'elles feraient ce que nous faisons mais d'une manière fondamentalement différente⁵¹⁸. On retrouve ici l'argument que présentait Hume à propos de l'explication des comportements animaux : s'ils sont similaires à ceux que les êtres humains mettent en œuvre, il n'y a aucune raison de les expliquer par des causes distinctes de celles par lesquelles on explique les comportements des hommes. Et en effet, si les animaux ne possédaient pas un certain degré de conscience, leur survie deviendrait extrêmement complexe, et certains de leurs comportements seraient inexplicables. Les animaux ont besoin de pouvoir se projeter pour survivre : lorsqu'ils planifient quelque chose, ils se représentent des situations potentielles et anticipent ainsi leurs besoins futurs. Le fait de pouvoir se représenter ce qu'ils savent et ce qu'ils ne savent pas leur permet par ailleurs de savoir quelles informations rechercher pour réaliser les objectifs qu'ils ont à l'esprit. Les animaux ont conscience de leur environnement et sont capables d'en construire une carte mentale comme c'est le cas chez les rats et les orangs-outans, ce qui leur permet de convoquer une image du lieu dans lequel ils évoluent et de planifier leurs déplacements. Les singes sont « capables de catégoriser le monde en fonction d'objets et d'évènements pertinents pour leur survie et de stocker en mémoire un grand nombre d'épisodes de leur expérience passée. Ils peuvent ainsi prédire dans une certaine mesure les états du monde et construire une carte mentale de leur territoire pour orienter leur recherche de nourriture de manière informée⁵¹⁹ ». Les animaux sont des êtres rationnels, ils ont conscience de leurs désirs et des intérêts qu'ils ont à ne pas les satisfaire immédiatement ; ils ont conscience de ce qu'ils savent. Tout cela n'est possible qu'à la condition d'avoir conscience de sa propre subjectivité.

Il y a des « sujets » qui ne peuvent pas dire « je ». Les animaux, disons les vertébrés, sont des individus situés dans un environnement avec lequel ils interagissent, ils ne sont pas des parties du monde, mais chaque espèce, et peut-être même chaque animal a un certain rapport particulier au monde, une spontanéité, une subjectivité. Psychisme animal, ego psychiques, maladies psychiques : les animaux ne sont pas des êtres de la nature. La différence avec les plantes ? l'inquiétude, l'incomplétude qui caractérise le vivant animal. C'est cela que Husserl nomme l'âme et que les éthologues s'attachent à décrire⁵²⁰.

⁵¹⁸ *The Cambridge Declaration of Consciousness*, 7 juillet 2012, Francis Crick Memorial Conference au Churchill College, Université de Cambridge, trad. F. Tharaud disponible à l'adresse suivante : www.cahiers-antispectistes.org/spip.php?article423.

⁵¹⁹ Proust Joëlle, « La cognition animale et l'éthique », *op. cit.*, p. 181.

⁵²⁰ Fontenay de Élisabeth, « Un abécédaire », *op. cit.*, p. 37.

La ressemblance neuronale, la similitude entre les cerveaux de certains animaux et celui des êtres humains, et la ressemblance comportementale sont autant d'indices qui impliquent que, si les êtres humains ont conscience de ce qu'ils sont, il en va de même pour ces espèces. La reconnaissance de celui que l'on est s'articule avec la distinction de celui qu'est l'autre : dès l'instant où un individu parvient à se comprendre comme un sujet, il sait que les individus qu'ils croisent sont eux-mêmes des sujets. La capacité à avoir conscience de ses désirs et à être capable de les réfréner s'articule à cette reconnaissance de l'autre comme un soi, elle permet la préservation de l'équilibre entre les individus qui constituent un groupe en respectant les intérêts et désirs de chacun. Comme Rochat l'a montré, la conscience de soi se développe dans un cadre social, elle dépend des relations que l'on forge avec les individus avec lesquels on évolue.

PRENDRE EN COMPTE LE POINT DE VUE D'UN AUTRE INDIVIDU

La reconnaissance individuelle est une pierre angulaire de toute société complexe. On sous-estime cependant la capacité des animaux à reconnaître leurs congénères parce qu'aux yeux d'un être humain, tous les membres d'une espèce donnée se ressemblent. Pourtant, les animaux sont capables de différencier et d'identifier leurs congénères, même si cette reconnaissance est parfois limitée aux individus familiers. Cette capacité est essentielle, puisqu'elle permet aux individus de saisir les relations interindividuelles au sein d'un groupe, ce qui permet de savoir vers quel congénère se tourner selon la situation vécue, lorsque la résolution d'un but nécessite l'aide d'autrui : dans le cadre d'un conflit, on ne peut pas demander le soutien des individus proches de celui avec lequel il y a un problème ; si un animal veut s'accoupler avec un autre, il doit suivre des règles, selon le cadre social dans lequel les relations sont inscrites. Cette capacité permet à chaque individu de saisir les réseaux relationnels internes à son groupe et de s'y inscrire, d'y trouver sa place, en respectant les règles propres à l'association. Cela est d'autant plus important qu'il y a généralement une certaine hiérarchie au sein du groupe, limitant les actions des individus à la place qu'ils occupent ; toute action qui dépasse le cadre de ce que chaque individu a le droit de faire comporte un risque dont l'individu est alors conscient. C'est le cas par exemple pour les chimpanzés mâles qui essaient de devenir le mâle alpha du groupe en défiant l'individu dominant : une telle action nécessite une conscience de sa place au sein du groupe, une conscience de la place du mâle dominant, et une conscience du risque de réprimande qu'elle engendrera si elle ne réussit pas ; elle se prépare, elle demande que les autres individus constituant le groupe acceptent le fait que le rôle de dominant revienne à un autre mâle – effectivement, sans cette acceptation, le mâle peut être déchu de son nouveau grade assez rapidement. Aussi, la capacité d'identification est essentielle, permettant à un individu de se situer au sein d'une association.

LA RECONNAISSANCE INTERINDIVIDUELLE

La capacité de reconnaissance des animaux a été observée chez les chimpanzés, capables d'associer les portraits des individus familiers qu'on leur montre au derrière qui leur correspond. Lorsque ces images représentent des individus inconnus, ils rencontrent des difficultés à produire cette association. Ils sont ainsi capables de rattacher l'identité d'un

individu en observant une partie de son corps. Les photographies qu'on leur présente apparaissent comme des représentations d'individus dont ils ont une représentation mentale globale. Frans de Waal suppose qu'ils ont une image corporelle totale des individus familiers, qu'ils connaissent si bien qu'ils peuvent relier une partie quelconque de leur corps à n'importe quelle autre partie⁵²¹. Pour Joëlle Proust, la représentation que les primates ont de leurs congénères est sans doute différente de celle que les êtres humains forgent d'un autre individu. Leur sens de l'identité personnelle leur est sûrement propre.

Dépourvus de concepts mentaux, incapables de faire des inférences utilisant les dispositions mentales et, de surcroît, libérés de la tâche de construire et de raconter une biographie socialement appréciée – à la mode humaine – les primates non humains ont sans aucun doute une manière bien à eux de concevoir l'identité des individus, sur la base de caractéristiques comportementales et de dispositions saillantes (âge, rang dans le groupe, aptitude à réagir agressivement, etc.). Mais il faut rappeler que cette capacité de distinguer individuellement ses congénères s'applique à de nombreuses espèces sociales, y compris les poules⁵²².

Le concept de l'individualité prend un sens différent chez chaque espèce. Chez les grands dauphins, ce sont les sifflements signatures qui permettent la reconnaissance des individus, sifflements modulés par des fréquences très proches servant à communiquer. Chaque individu développe aussi un sifflement signature unique, par le biais de l'apprentissage vocal. Ces animaux écoutent leur environnement acoustique très tôt et développent leurs propres modulations de fréquences, leur propre sifflement signature, permettant l'identification de l'individu. Les dauphins sont capables d'apprendre de nouveaux sons à travers leur vie, ce qui leur permet d'imiter le sifflement signature d'un autre dauphin. La copie d'un sifflement signature se passe entre des individus étroitement associés, ce qui montre qu'elle est un signe d'affiliation. Cette copie permet une forme de reconnaissance vocale, par exemple entre mâles associés dans des alliances ou entre une mère et son petit pendant leur séparation. La copie des sifflements signatures d'autres individus permettrait aux dauphins de maintenir des liens sociaux avec leurs congénères, voir même de transmettre des informations à leur propos à l'individu qu'ils appellent, certains copieurs maintenant des paramètres de leur propre signature lorsqu'ils copient le sifflement d'un autre dauphin. Ce sifflement signature se distingue des autres types de reconnaissance étudiés chez d'autres

⁵²¹ De Waal Frans, Pokorny Jennifer, « Faces and Behinds : Chimpanzee Sex Perception », *Advanced Science Letters*, vol. 1, 2008, pp. 99-103.

⁵²² Proust Joëlle, « La cognition animale et l'éthique », *op. cit.*, p. 181.

espèces parce qu'il est inventé par un individu et ne peut être partagé qu'avec des animaux qui ont connu son inventeur. Les dauphins sont les seuls animaux qui présentent des signes d'imitation affiliative, en dehors des êtres humains, avec des signaux individuels : ils utilisent parfois ces signaux lorsque l'animal qu'ils imitent n'est pas présent, ce qui suggère la possibilité d'un système de communication référentielle autre que le langage humain⁵²³. Ils sont capables d'extraire des informations sur l'identité du congénère produisant le sifflement qu'ils entendent, même lorsqu'on a enlevé les paramètres vocaux du sifflement : ainsi, les dauphins sont les seuls animaux, autres que les hommes, qui transmettent des informations portant sur leur identité indépendamment de leur voix ou de leur localisation. Ils n'identifient pas les sifflements de leurs congénères en faisant des discriminations entre les signaux qu'ils entendent, mais en les reconnaissant individuellement. « *The fact that signature whistle shape carries identity information independent from voice features presents the possibility to use these whistles as referential signals, either addressing individuals or referring to them, similar to the use of names in humans*⁵²⁴ ». Ce sifflement signature montre par ailleurs que les dauphins possèdent une représentation de leurs congénères en tant qu'individus et qu'ils ont une mémoire de leurs relations interindividuelles. La reconnaissance des individus avec lesquels ils interagissent est importante pour maintenir des associations qui prennent place sur plusieurs années, ce que permet le sifflement signature⁵²⁵. Les dauphins répondent lorsque leur sifflement est imité, ce qui suggère que l'imitation du sifflement signature est un référent de son identité. Le sifflement signature est peut-être produit dans le but de contacter un individu spécifique⁵²⁶. Ainsi, les êtres humains ne sont pas seuls à posséder un système de reconnaissance : les chimpanzés et les dauphins ont une représentation de leurs congénères qui passe par l'image qu'ils se forment de leur corps ou par un son qui signe son identité. Ce son est peut-être même le signe, chez les dauphins, d'une forme de langage, puisqu'il fait

⁵²³ King Stephanie, Sayigh Laela, Wells Randall, Fellner Wendi, Janik Vincent, « Vocal copying of individually distinctive signature whistles in bottlenose dolphins », *Proceedings of the Royal Society B*, vol. 280, 2013, article 20130053.

⁵²⁴ Janik Vincent, Sayigh Laela, Wells Randall, « Signature whistle shape conveys identity information to bottlenose dolphins », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 103, 2006, p. 8295.

⁵²⁵ Sayigh Laela, Tyack Peter, Wells Randall, Solow Andrew, Scott Michael, Irvine A., « Individual recognition in wild bottlenose dolphins : a field test using playback experiments », *Animal Behaviour*, vol. 57, 1998, pp. 41-50.

⁵²⁶ King Stephanie, Janik Vincent, « Bottlenose dolphins can use learned vocal labels to address each other », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 110, 2013, pp. 13216-13221.

référence à un individu absent, et que les dauphins peuvent apprendre à associer un nouveau signal à un objet.

LA THÉORIE DE L'ESPRIT

Mais la compréhension de l'identité de l'autre n'est pas limitée à la différenciation physique de l'individu dans la masse des congénères. Certains animaux sont capables d'accorder à autrui des états mentaux : ils savent ce que les autres savent, ce qu'ils expérimentent mentalement, attribution qui constitue ce que l'on nomme théorie de l'esprit. Les espèces capables de prêter des états mentaux à d'autres individus comprennent les informations que d'autres individus expriment ; ainsi, les chimpanzés sont capables de manipuler les informations qu'ils possèdent ou de prendre en compte celles que des congénères transmettent, ce qui nécessite une prise en compte active du point de vue d'autrui. Les individus de haut rang exploitent le savoir des individus de rang inférieur en prêtant attention à leurs regards et à la direction dans laquelle ils sont émis. Les chimpanzés de rang inférieur, quant à eux, font très attention aux endroits où ils posent leur regard, de telle manière qu'ils parviennent à dissimuler ce qu'ils savent. Ces comportements montrent la capacité des chimpanzés à s'appuyer sur des informations visuelles pour modifier leurs stratégies lorsqu'il s'agit de chercher de la nourriture⁵²⁷. Cette attention portée à la communication non verbale montre que les chimpanzés sont conscients du type d'information que chacun possède : l'un connaît quelque chose qui fait défaut à l'autre, information qui intéresse ce dernier. Le rapport au corps joue un rôle important dans leurs échanges, il permet la prise de perspective du congénère, il permet de lire la situation du point de vue de l'autre en lisant son corps. Ainsi, les chimpanzés possèderaient les prémices d'une théorie de l'esprit : la capacité à comprendre les états mentaux que vivent d'autres individus, capacité qui pourrait dépasser la frontière de l'espèce, puisqu'ils sont capables de saisir les informations que des individus humains leur transmettent. La théorie de l'esprit, définie par Premack et Woodruff, est la capacité pour un individu de comprendre les états mentaux qui interviennent en lui comme en d'autres individus⁵²⁸. Ces états n'étant pas observables immédiatement en ce qu'ils

⁵²⁷ Hall Katie, Oram Mike, Campbell Matthew, Eppley Timothy, Byrne Richard, De Waal Frans, « Using Cross Correlations to Investigate How Chimpanzees (*Pan troglodytes*) Use Conspecific Gaze Cues to Extract and Exploit Information in a Foraging Competition », *American Journal of Primatology*, vol. 76, 2014, pp. 932-941.

⁵²⁸ Premack David, Woodruff Guy, « Does the chimpanzee have a theory of mind ? », *The Behavioral and Brain Sciences*, vol. 4, 1978, p. 515 : « In saying that an individual has a theory of mind, we mean that the individual

sont situés dans l'esprit d'un sujet, on parle de théorie de l'esprit. Leur compréhension permet aux individus de prédire le comportement des autres. Premack et Woodruff ont montré des vidéos à des chimpanzés représentant un acteur humain devant gérer un certain nombre de problèmes comme le fait d'attraper de la nourriture inaccessible ou l'impossibilité de sortir d'une cage. Le chimpanzé doit associer chaque vidéo à une photographie : on lui en donne une série dont l'une représente la solution au problème de l'acteur – un bâton pour attraper la banane inaccessible, une clef pour ouvrir la cage dans laquelle il se trouve. Le chimpanzé choisit les bonnes photographies de manière consistante, ce qui suggère la capacité de l'animal à reconnaître le problème que représente la vidéo, à comprendre le but de l'acteur, et à choisir les alternatives compatibles avec ce but. Les chimpanzés seraient capables de saisir les états mentaux d'autres individus à travers la prise en compte de leur situation et des buts qui s'y rattachent, de leurs intentions, et de ce qu'ils perçoivent. Ils seraient capables de donner du sens à l'image à laquelle ils sont confrontés en lisant les signaux que celle-ci décrit.

L'EXPRESSION DE LA THÉORIE DE L'ESPRIT : ALTRUISME ET AIDE CIBLÉE

On observe l'expression de la théorie de l'esprit des animaux, s'exprimant à travers la compréhension des états mentaux de ses congénères, dans le cadre des comportements altruistes comme l'altruisme réciproque, amenant un individu à apporter son aide à quelqu'un qui en a besoin pour réaliser une tâche. Cette forme d'altruisme s'appuie sur la compréhension du désir que l'autre individu souhaite satisfaire, et du fait que sa seule présence est insuffisante à cela ; mais il est une expression limitée de l'altruisme d'un individu parce que ce comportement est guidé par une recherche de bénéfice futur, et n'est donc pas spontané. Ce type de comportement existe par exemple chez les babouins qui aident leurs congénères en espérant que ces derniers les aideront par la suite, lorsque des babouins mâles s'entraident pour parvenir à s'accoupler avec une femelle. Un mâle sollicite l'aide d'un congénère pour menacer un troisième mâle qui se rapproche d'une femelle. La femelle s'accouple avec le mâle qui a sollicité l'aide pendant que celui qui l'a aidé continue de se battre avec leur opposant. Le singe aidant met en œuvre un comportement qui bénéficie à un autre mâle et qui lui coûte de l'énergie. Cet altruisme s'explique si le singe aidé est un parent proche

imputes mental states to himself and to others (either to conspecifics or to other species as well). A system of inferences of this kind is properly viewed as a theory, first, because such states are not directly observable, and second, because the system can be used to make predictions, specifically about the behavior of other organisms ».

ou s'il y a un retour sur l'énergie investie dans une situation future. Cependant, cette aide est sûrement apportée pour des causes émotionnelles plus que mentales ; les primates forment des liens basés sur la reconnaissance individuelle, ce qui demande du temps, de l'attention et des interactions sociales. Chaque partenaire est un investissement pour l'autre dans cette relation ; aussi, les babouins sont attachés à cet investissement social et se défendent l'un l'autre contre des rivaux ou des individus d'autres espèces. Le fait de tricher, de ne pas aider un partenaire qui a apporté son aide, peut faire perdre le partenaire social, ce qui est plus coûteux que d'aider à son tour son partenaire⁵²⁹. L'altruisme réciproque est un comportement d'aide qui certes, permet la coalition des individus et la création de liens sociaux forts, mais se trouve limité par le fait qu'il repose sur les intérêts des individus qui le mettent en œuvre. Si le calcul des risques et des intérêts des individus concernés par le partenariat devient déséquilibré, trop coûteux pour l'un des membres qui constituent l'association, la relation peut être rompue : il n'y a aucun intérêt à préserver une relation avec un individu qui ne retourne pas l'aide donnée, ou qui ne le fait qu'insuffisamment. Une telle relation s'appuie sur une forme de confiance en l'autre : un babouin aide un autre babouin et implique donc de l'énergie et du temps dans cette relation, ce qui pourrait lui servir autrement ; si ce coût n'est pas rendu lorsqu'il demande lui-même de l'aide à son partenaire, la relation deviendra de plus en plus coûteuse à mesure que cela se répète, et l'intérêt du partenariat s'estompera. La relation s'appuie sur la réciprocité, et nécessite la confiance en l'autre des deux partenaires.

Mais les comportements altruistes ne prennent pas seulement part à un cadre aussi restreint que celui de l'altruisme réciproque : certains animaux sont capables de porter assistance à leurs congénères, d'exprimer des comportements d'aide ciblée. Là où l'altruisme réciproque est une reconnaissance du besoin qu'a autrui de l'aide d'un autre individu pour satisfaire un but, les comportements d'aide ciblée s'expriment dans un contexte d'urgence : ils demandent une réaction rapide parce que la situation dans laquelle l'individu a besoin d'aide se passe maintenant et demande une résolution immédiate. L'altruisme réciproque répond à un but qu'un individu souhaite réaliser et pour lequel il cherche des associés ; l'aide ciblée reconnaît la nécessité d'aider son prochain dans le moment présent, cible ce qui permettrait de satisfaire ce besoin, et le réalise sans espérer attendre quelque chose en retour. Lorsqu'un être humain aide un enfant en l'écartant du danger face auquel il se trouve,

⁵²⁹ Kummer Hans, « Social Knowledge in Free-ranging Primates », *op. cit.*

il fait preuve d'aide ciblée. Lorsque les chimpanzés saisissent les besoins d'autres individus et agissent en fonction de ceux-ci, ils font aussi preuve d'aide ciblée. Ils lisent, dans les comportements de l'individu dans le besoin, des indices de sa détresse et de la nécessité qu'un individu intervienne pour l'aider.

Pour comprendre le cadre dans lequel cette capacité à apporter de l'aide à un autre individu s'exprime, on a placé deux chimpanzés dans une pièce constituée de deux espaces séparés. Deux situations leur sont présentées. Dans la première, ils doivent attraper un jus de fruit hors de portée, ce qui nécessite un outil spécifique. Le chimpanzé qui peut attraper le jus de fruit demande à celui qui possède l'outil de le lui donner. Les expérimentateurs ont ici étudié de quelle manière la demande du chimpanzé influence la réponse du donneur. La seconde situation étudie le caractère réciproque du comportement, chaque chimpanzé possédant l'outil utile à l'autre. Les chimpanzés font spontanément ce transfert ; même sans aucun espoir d'un acte réciproque de la part de leur partenaire – comme c'est le cas dans la première situation puisque seul l'un des chimpanzés parvient à atteindre une récompense – l'autre chimpanzé aide son partenaire tant que celui-ci demande de l'aide. Cela suggère que les chimpanzés sont capables de comportements altruistes en l'absence de gain personnel direct ou même d'un geste réciproque. Cependant, le comportement altruiste est déclenché seulement par un facteur : le fait qu'un chimpanzé demande de l'aide. Sans cela, un tel comportement n'a pas lieu, ce qui indique que, contrairement aux êtres humains, les chimpanzés agiraient rarement volontairement de manière altruiste lorsqu'ils observent d'autres individus rencontrant des difficultés à atteindre un but, ou lorsqu'ils comprennent leurs désirs. Le comportement altruiste des chimpanzés n'est donc pas spontané, mais apparaît comme une réponse à la demande d'un individu. Les chimpanzés peuvent aider leurs congénères sans que cela implique la poursuite de bénéfices personnels ; mais ils ont besoin d'être stimulé par le comportement de l'individu qu'ils aident, puisque, malgré le fait qu'ils l'observent ne pas réussir à attraper le jus de fruit, ils ne lui donnent pas spontanément l'outil qui lui permettra d'atteindre son but. Ce comportement découlerait de la difficulté des chimpanzés à saisir les désirs de leur partenaire, difficulté qui dériverait d'un manque de compréhension de leurs croyances ou des relations triadiques. Il est possible que les chimpanzés et les êtres humains aient expérimenté des pressions sélectives différentes dans

l'évolution de leurs capacités altruistes⁵³⁰. Mais il est tout à fait possible que ces difficultés viennent des conditions de l'expérimentation : les chimpanzés sont placés dans un espace clos, lui-même séparé en deux cages distinctes. Non seulement les chimpanzés ne sont pas libres de se déplacer dans un espace ouvert, mais en plus, leurs interactions sont limitées par la séparation qui existe entre eux. Ces éléments privent ces individus de leur capacité d'exploration, qui s'exprime d'une manière limitée. L'objet de leur intérêt est placé en dehors de cet espace clos, ce qui peut là encore entraîner une conséquence sur la manière dont les individus perçoivent l'objet. Les relations inhérentes à l'expérience que sont la relation entre les deux chimpanzés et celle entre chaque chimpanzé et la nourriture désirée ne peuvent pas s'exprimer dans l'immédiateté ; elles sont bien au contraire dépendantes du cloisonnement expérimental, qui rend sûrement difficile la reconnaissance de certains signaux émis par les individus. De ce fait, l'interprétation des mimiques, des gestes, et donc de la volonté qu'un individu essaie de transmettre à l'autre demande une attention accrue. La première situation dans laquelle les chimpanzés sont testés ne permettant qu'à un seul individu de satisfaire son envie de consommer la nourriture qu'il lui faut d'abord attraper, on peut légitimement imaginer que la motivation de l'autre chimpanzé, qui produira un effort non-récompensé, soit moindre, que dans la seconde situation où chaque individu demande l'aide du second et est récompensé. Le fait que le chimpanzé réponde positivement à la demande d'aide de son partenaire, malgré le fait que seul celui-ci puisse être récompensé, est d'autant plus important si l'on prend en compte les potentielles limitations qu'impose le cadre expérimental à l'interprétation des signaux transmis par l'individu qui demande de l'aide.

Les chimpanzés sont capables de faire preuve d'un comportement d'aide ciblé, même si celui-ci ne s'exprime pas de la même manière que chez l'être humain. La reconnaissance d'une situation dans laquelle un individu a besoin d'aide, que cela soit dans la réalisation d'une tâche qu'il planifie pour le futur ou d'une situation présente devant se résoudre dans l'urgence (la présence d'un danger imminent ou encore la possibilité qu'une source de nourriture échappe à l'individu), est essentielle à la vie en communauté : si un individu ne peut pas s'impliquer dans la réalisation de tâches qui ne sont pas les siennes, il risque de se retrouver mis de côté ; de la même manière, s'il n'est pas capable de réagir *in situ* au besoin urgent d'un

⁵³⁰ Yamamoto Shinya, Humle Tatyana, Tanaka Masayuki, « Chimpanzees Help Each Other upon Request », *PLoS ONE*, vol. 4, 2009, e7416.

individu ou à sa détresse, il montre qu'il n'est pas digne de confiance, que l'on ne peut pas compter sur lui. Les comportements altruistes permettent de tisser des liens entre les individus et d'établir des relations sécuritaires ; on pourra agir avec plus de flexibilité si l'on sait que certains individus assurent nos arrières et font preuve de bonne volonté envers les autres. Ils permettent aussi de réaliser des tâches qui, grâce à l'aide de certains individus, deviennent plus faciles, plus économiques énergétiquement.

LA COMPASSION ANIMALE

Au fondement de ces comportements se trouve la capacité à reconnaître en autrui des états mentaux déjà connus parce que vécus en tant que sujet. Un comportement altruiste est une action qui bénéficie à un autre individu, qui est coûteuse pour le sujet qui la met en œuvre, et qui n'est pas effectuée par volonté d'en retirer un bénéfice dans le futur. Un comportement altruiste ne peut s'exprimer face à un individu en capacité d'agir, et il est renforcé par le fait de se sentir désolé du malheur d'un autre, ce que l'on nomme sympathie, ou le fait de résonner avec l'émotion d'un autre, l'empathie. Elle est liée à l'idée de compassion, du fait de souffrir avec un autre, ce dont sont capables certaines espèces.

Les animaux ressentent une grande variété d'émotions. Tous les animaux sensibles, ou presque, ressentent la peur. La plupart font l'expérience de la colère, du ressentiment, de la gratitude, de la peine, de l'envie et de la joie. Un petit nombre d'entre eux – ceux qui sont capables de mettre une situation en perspective – ressentent de la compassion. Comme les humains, ils ont le droit de mener une vie où il leur est possible de s'attacher à autrui, d'aimer et de prendre soin des autres, sans que ces attaches affectives se trouvent entravées à la fois par l'isolement auxquels ils sont forcés et par la peur à laquelle on les soumet délibérément⁵³¹.

La relation à l'autre a de l'importance pour les animaux sociaux. La réponse altruiste découlerait des comportements d'aide ciblée envers les enfants, réponse d'aide motivée par la perception de la détresse ou du besoin d'un individu. Les comportements sociaux, dont fait partie l'altruisme, sont régulés par le système nerveux chez les mammifères, qui a été préservé dans l'évolution, et que l'on retrouve donc chez diverses espèces. De ce fait, les comportements les plus complexes chez l'être humain se sont construits à partir de fondations que l'on retrouve chez d'autres mammifères, ce qui amène à de grandes similitudes dans la manière dont ces différentes espèces prennent soin de leurs petits et, *a fortiori*, dans la

⁵³¹ Nussbaum Martha, *Frontiers of Justice : Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Éditions Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 397.

capacité à faire preuve d'altruisme. De la même manière que certains animaux aident des petits qui ne sont pas les leurs, les êtres humains aident des individus auxquels ils ne sont pas relatés⁵³². Les comportements altruistes ne répondent pas à un calcul ou à l'attente de bénéfices futurs : parce que les comportements d'aide ciblée sont extrêmement coûteux pour les animaux, ils s'expliquent plutôt par un engagement émotionnel envers l'autre qui s'exprime dans l'empathie. L'empathie favorise les individus qui coopèrent entre eux, et entraîne le développement d'un altruisme réciproque⁵³³. On a observé plusieurs exemples de comportements d'aide ciblée chez les dauphins, répondant à cette définition de l'altruisme comme une action portant un bénéfice à un autre que soi et ayant un coût : un individu reste proche d'un congénère qui s'est fait harponner, se plaçant entre le dauphin et le bateau duquel venait le harpon pour le repousser. Cette manière d'apporter un support au corps du dauphin pourrait venir du comportement des femelles qui soutiennent leur petit à la surface pour les aider à respirer. Les dauphins aident leurs congénères lorsqu'ils sont dans un état tel qu'ils sombrent dans l'eau en leur apportant un soutien physique. Ils agissent en paire, chaque dauphin assistant l'individu blessé en se plaçant sur l'un de ses flans, et le soutenant à la surface pour qu'il puisse respirer, comportement qu'ils maintiennent le temps qu'il puisse à nouveau nager par lui-même, et qui les empêche de respirer eux-mêmes normalement pendant ce temps⁵³⁴. Les comportements épimélétiques – comportement altruiste dans lequel un animal en bonne santé prend soin d'un individu blessé, malade ou mort – sont fondés sur un altruisme réciproque⁵³⁵. La souffrance d'autrui est liée à une forme de contagion émotionnelle qui amène les individus à reconnaître la souffrance d'un autre et à vouloir le soulager de cette souffrance. Les dauphins s'entraident : ils apportent de l'aide aux individus qui souffrent, mais aussi à ceux qui souhaitent soulager cette souffrance en acceptant une partie de cette charge, par exemple en supportant avec un autre individu un dauphin le temps qu'il puisse se mouvoir sans aide. Comme les dauphins, les chimpanzés sont capables de comprendre les émotions de leurs congénères, et cette compréhension régule leurs interactions sociales, en leur

⁵³² Preston Stephanie, « The Origins of Altruism in Offspring Care », *Psychological Bulletin*, vol. 139, 2013, pp. 1305-1341.

⁵³³ De Waal Frans, « Putting the Altruism Back into Altruism : The Evolution of Empathy », *Annual Review of Psychology*, vol. 59, 2008, pp. 279-300.

⁵³⁴ Siebenaler J. B., Caldwell David, « Cooperation among Adult Dolphins », *Journal of Mammalogy*, vol. 37, 1956, pp. 126-128.

⁵³⁵ Connor Richard, Norris Kenneth, « Are Dolphins Reciprocal Altruists ? », *The American Naturalist*, vol. 119, 1982, pp. 358-374.

permettant d'entretenir de longues relations avec les individus de leur groupe et de poursuivre des intérêts communs. Cette contagion émotionnelle a été montrée en testant les chimpanzés face à des vidéos représentant différents types d'événements qu'ils doivent associer à des expressions faciales selon leur signification. Ils sont capables de discriminer des vidéos dont le contenu est agréable (comme le visionnage de nourriture) et désagréable (la vue d'un vétérinaire appliquant des procédures sur leurs congénères). Les chimpanzés partagent les états affectifs des membres de leur espèce, ils sont capables d'interpréter les signaux émotionnels d'autres individus pour comprendre quel type d'émotions ils vivent. Ils comprennent aussi la signification des expressions faciales de certaines émotions, puisqu'ils sont capables, sans entraînement, de catégoriser des vidéos selon leur valeur positive ou négative, en utilisant ces expressions faciales. De plus, parce que les sujets ne participent pas physiquement aux situations émotionnelles présentées, il semble que la sélection des expressions faciales puisse être considérée comme représentationnelle, que ces expressions puissent être conçues comme des marqueurs de la valeur émotionnelle⁵³⁶. Les chimpanzés catégorisent les émotions qu'ils perçoivent en s'appuyant sur les signaux qui expriment ces émotions. Ils sont capables de compassion, parce qu'ils ont la capacité à saisir l'émotion d'un autre, à être « contaminé » par cette émotion, à éprouver le mal-être, la souffrance vécue.

Rousseau écrit dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* que les animaux sont, comme les hommes, capables d'éprouver de la pitié, « disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles⁵³⁷ ». La pitié est la sensibilité aux souffrances d'autrui : lorsque nous voyons un individu souffrir, cela nous ramène à revivre nos propres souffrances, ce qu'on a du mal à supporter et qui nous pousse à vouloir apporter de l'aide. L'empathie traduit une émotion similaire : l'*Einfühlung* est un « sentir avec ». L'empathie nous permet de prendre en compte quelque chose qui échappe à notre connaissance : ce qui se passe hors de nous. Le corps extériorise des émotions, il communique la souffrance de l'individu. Cette communication peut être comprise biologiquement par la présence de neurones miroirs dans notre cerveau,

⁵³⁶ Parr Lisa, « Cognitive and physiological markers of emotional awareness in chimpanzees (*Pan troglodytes*) », *Animal Cognition*, vol. 4, 2001, pp. 223-229.

⁵³⁷ Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 98.

qui activent les zones qui s'activeraient si nous agissions comme la personne que nous observons, ce qui permet de comprendre le comportement d'un autre individu en se figurant que l'on se comporte de la même manière que lui, en nous mettant mentalement à sa place. Ils sont une forme de projection dans l'action à partir du corps de l'autre. La clé de l'empathie pourrait consister en l'existence de ces neurones miroirs, d'autant plus que l'empathie n'est pas spécifique à l'être humain. Certains animaux sont capables de saisir les pensées des autres, de faire preuve d'une forme d'empathie cognitive vis-à-vis des états mentaux et affectifs de leurs congénères ; la théorie de l'esprit mise en œuvre par les chimpanzés ou les corbeaux dépendrait peut-être de la possession de ces neurones miroirs, qui leur permettraient de comprendre ce qui se passe dans l'esprit de leurs congénères parce que dans des situations similaires, ils ont connaissance de ce qu'ils pensent ou ressentent eux-mêmes. Ces neurones miroirs apparaîtraient alors comme un signe précurseur de la capacité d'un individu à lire dans l'esprit d'autrui. Il faut cependant garder à l'esprit que la faculté d'empathie que possède une espèce n'est pas absolument identique à celle des autres espèces animales ; dire d'un animal qu'il est empathique ne signifie pas qu'il mette en jeu les mêmes capacités mentales que les êtres humains ou que n'importe quel animal. « Il ne s'agit pas de dire que les chiens ont toutes les capacités mentales que nous, êtres humains, mettons en jeu quand nous compatissons avec autrui. Néanmoins, parmi les différents marqueurs de l'empathie, on peut reconnaître chez eux la sensibilité aux émotions des autres, l'aptitude à éprouver des émotions comparables et l'expression du souci de l'autre. N'est-ce pas ce qui nous permet d'affirmer que le chien est le meilleur ami de l'homme ?⁵³⁸ ». Cette assertion est valable dans l'étude de toute émotion : la réaction de deuil face à la mort d'un proche ne met pas nécessairement en jeu les mêmes facultés chez toutes les espèces ; elle suppose néanmoins une compréhension commune de la situation, à savoir son irréversibilité. Si tous les animaux ne comprennent pas le concept de mort, ils comprennent qu'un corps immobile signifie que la personne incarnée par ce corps n'est plus la même qu'elle n'a pu être auparavant. L'aide que nous apportons est le résultat du saisissement de la détresse d'une personne, qui fait mal, qui touche. Si nous aidons quelqu'un, c'est aussi et avant tout pour nous soulager nous-mêmes du spectacle de sa souffrance. L'empathie nous invite à faire fi de toute prudence pour sauver notre prochain, elle est un comportement prosocial, bénéficiant

⁵³⁸ De Waal Frans, *La dernière étreinte. Le monde fabuleux des émotions animales... et ce qu'il révèle de nous*, trad. C. D. de la Rochère, Paris, Éditions Les Liens qui Libèrent, 2018, p. 132-133.

à d'autres individus. On la retrouve ainsi chez diverses espèces sociales, et ce malgré le fait qu'elle puisse présenter des différences interspécifiques, par exemple au niveau des facultés qu'elle met en œuvre ou au niveau des comportements qui l'expriment.

Ainsi, les comportements empathiques prennent part à la vie d'animaux considérés généralement comme possédant une cognition moins complexe que celle des grands singes ou des dauphins. C'est le cas des rats, qui ont fait l'objet d'une série d'expériences ayant permis de mettre en lumière les mécanismes neuronaux œuvrant à leurs comportements prosociaux. Un rat doit aider un congénère à s'échapper d'un lieu où il est enfermé. Le rat ouvre intentionnellement cet espace et libère son congénère ; il ne l'ouvre pas lorsqu'il est vide, ou qu'il ne contient qu'un objet. Il libère son congénère même lorsque les contacts sociaux sont empêchés après la libération. Lorsque la libération du congénère est opposée à du chocolat contenu dans un second espace, le rat commence par sauver son compagnon, puis ouvre l'espace contenant le chocolat et le partage, choisissant de donner de la nourriture même si ce comportement ne lui apporte aucun bénéfice direct. Le fait qu'il commence par sauver son compagnon indique que la détresse de ce dernier compte plus que son aliment préféré. Ainsi, les rats se comportent d'une manière prosociale en réponse à la détresse psychologique d'un congénère, et délibérément. Les rats sont empathiques : ils n'agissent pas parce qu'ils sont motivés par un besoin de sociabilité, mais parce qu'ils sont touchés par la détresse de leur congénère. Cette habilité à comprendre et activement répondre aux états affectifs de ses congénères est cruciale pour la navigation d'un animal dans la sphère sociale et bénéficie ultimement à la survie du groupe⁵³⁹. Pour déterminer si c'est une réponse affective qui motive l'ouverture de la porte des rats piégés, on a donné aux rats du midazolam. Les rats traités présentent moins de comportements d'aide que ceux qui ne le sont pas ; de plus, ils ouvrent le compartiment contenant du chocolat sans ouvrir celui de leur congénère, ce qui montre l'effet spécifiquement social de l'anxiolytique qui inhibe l'empathie des rats. L'anxiolytique met en lumière le rôle des affects dans la motivation des comportements prosociaux chez les rongeurs, puisque le rat aidant a besoin de résonner avec les affects du rat piégé. Les rats sont sensibles au bien-être des autres et les aident en partageant leur nourriture, comportement qui disparaît si leur amygdale présente des lésions ; or, l'amygdale

⁵³⁹ Bartal Inbal Ben-Ami, Decety Jean, Mason Peggy, « Empathy and Pro-Social Behavior in Rats », *Science*, vol. 334, 2011, pp. 1427-1430.

joue un rôle clef dans les affects et la motivation, ce qui suggère que le partage de nourriture chez les rats est motivé par des affects⁵⁴⁰. On retrouve une réaction similaire chez les hommes qui prennent des antidouleurs, et qui deviennent moins sensibles à la détresse d'autrui. Les émotions sont liées à des parties du cerveau qui, lorsqu'elles sont touchées, altèrent leur perception, ainsi que la réponse comportementale de l'individu, qui peut devenir inadaptée à la situation. Il a été montré que *Toxoplasma gondii* altère la perception des rats quant aux risques de prédation, ce qui détourne leur aversion innée des chats en une attraction féline suicidaire. Ce parasite a la capacité d'infecter le système nerveux central et de manipuler les comportements de son hôte ; il se manifeste par des symptômes neurologiques et psychiatriques chez certains individus infectés, cette infection étant ainsi associée à un accroissement des incidents de schizophrénie. L'utilisation de médicaments antipsychotiques est aussi efficace, pour prévenir l'altération comportementale des rats, que les médicaments anti-toxoplasmose⁵⁴¹. Ces expériences permettent de saisir le lien fondamental entre le vécu émotionnel et les fonctions cognitives des individus : les émotions sont liées à des processus neuronaux qui en permettent l'expression. Si ces processus sont altérés, on perçoit une altération du vécu émotionnel. Le comportement empathique peut être inhibé si les zones du cerveau qui sont liées à son expression sont touchées. Or, la reconnaissance des souffrances d'autrui est essentielle pour certaines espèces, parce qu'elle contribue à un avantage social en conjuguant les bénéfices mutuels et la survie, en même temps qu'elle inspire aux individus une réelle volonté d'aider leur prochain. Enfin, l'empathie semble être liée à un certain degré de conscience de soi : les dauphins et les éléphants, deux espèces exprimant des comportements d'aide ciblée (ils supportent les individus blessés, essaient de les aider à se lever), ont toutes les deux passé le test du miroir, associé à la capacité à se reconnaître. La capacité à distinguer ce que sont les autres de notre propre subjectivité semble être au fondement de tendances complexes et altruistes, partagées par les animaux vivant dans un environnement social complexe⁵⁴².

⁵⁴⁰ Bartal Inbal Ben-Ami, Shan Haozhe, Molasky Nora, Murray Teresa, Williams Jasper, Decety Jean, Mason Peggy, « Anxiolytic Treatment Impairs Helping Behavior in Rats », *Frontiers in Psychology*, vol. 7, 2016, Article 850.

⁵⁴¹ Webster J., Lamberton P., Donnelly C., Torrey E., « Parasites as causative agents of human affective disorders ? The impact of anti-psychotic, mood-stabilizer and anti-parasite medication on *Toxoplasma gondii*'s Ability to alter host behavior », *Proceedings of the Royal Society of London, Series B : Biological Sciences*, vol. 273, 2006, pp. 1023-1030.

⁵⁴² Plotnik Joshua, De Waal Frans, Reiss Diana, « Self-recognition in an Asian elephant », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 103, 2006, pp. 17053-17057.

L'empathie guide les animaux sociaux à travers leurs relations interindividuelles en leur permettant de comprendre l'état psychique dans lequel se trouvent leurs congénères. Elle cible les informations importantes à prendre en compte pour lire leurs états mentaux et réagir d'une manière appropriée aux besoins qui en découlent. L'empathie offre une flexibilité comportementale aux individus, fondée sur leur sensibilité à ce qu'éprouve autrui. Elle est une force adaptative qui permet par exemple aux parents d'estimer les besoins de leurs enfants : les singes capucins sont capables d'apprécier les besoins de leurs congénères en se fondant sur la manière dont ils se sont nourris. Cette estimation est importante, parce qu'elle permet aux individus de savoir à quel moment il est essentiel pour eux de partager leur nourriture, à quel moment ce partage satisfait un besoin chez un autre individu. En partageant ainsi leur nourriture, ils rendraient un devoir à autrui ; mais s'il est important pour les individus d'apporter leur aide en temps voulu afin de montrer qu'ils sont des êtres auxquels on peut accorder sa confiance, il est important aussi pour eux de montrer qu'on ne peut pas les abuser, profiter d'eux, parce qu'ils ont eux-mêmes des besoins à satisfaire et donc des intérêts à défendre. Les singes capucins doivent distinguer les situations dans lesquelles il est important qu'ils aident leur prochain de celles où cela ne répond à aucun besoin. C'est en observant la consommation de nourriture qu'ils parviennent à effectuer cette distinction, perception qui affecte leur tolérance face à un transfert de nourriture. Ainsi, les capucins observent leur partenaire manger ou ne pas manger de la nourriture. Puis on leur donne des denrées et on examine leur niveau de tolérance lorsque leur partenaire y a accès. Or, leur tolérance au partage est très réduite lorsqu'ils ont observé leur partenaire manger. Cela suggère qu'ils comprennent l'état de leur partenaire après qu'il a consommé de la nourriture ou non, et distinguent la tentative de manger la nourriture comme une forme d'avidité ou comme un réel besoin⁵⁴³. Cette capacité est importante, parce qu'elle permet aux animaux d'équilibrer leurs comportements entre leur propre besoin de survivre et celui des autres : le fait d'aider son prochain a un coût puisqu'on y emploie de l'énergie que l'on pourrait utiliser pour soi, mais cela est nécessaire dans certaines situations où la coopération avec d'autres individus permet de satisfaire aux besoins de l'ensemble du groupe. Pour des animaux sociaux, il est essentiel de pouvoir naviguer entre ces divers types de comportements, tantôt égoïstes,

⁵⁴³ Hattori Yuko, Leimgruber Kristin, Fujita Kazuo, De Waal Frans, « Food-related tolerance in capuchin monkeys (*Cebus apella*) varies with knowledge of the partner's previous food-consumption », *Behaviour*, vol. 149, 2012, pp. 171-185.

tantôt altruistes, parce que le fait de pouvoir compter sur d'autres individus permet de réaliser des tâches inaccessibles lorsqu'on est seul et parce qu'on reconnaît en l'autre le même désir de survie et d'épanouissement que celui que l'on éprouve. L'empathie permet de reconnaître les états mentaux d'autres individus ; elle reconnaît en l'autre un autre soi, et la sensibilité à laquelle elle se rattache amène les individus à respecter cette volonté d'épanouissement en l'autre, et même à l'encourager en l'aidant activement, dans la mesure où cela ne les empêche pas de pouvoir satisfaire leurs propres besoins.

COMPRENDRE LA PERSPECTIVE D'UN CONGÉNÈRE

L'empathie implique la capacité à comprendre les états mentaux d'autrui. Il est possible que de cette faculté naisse la possibilité de se projeter en l'autre et d'agir en fonction de ses préférences. On observe ce type de comportement chez les geais mâles, qui agissent en fonction des préférences de leur partenaire pour sélectionner leur nourriture. Ils observent ce que les femelles mangent, et en déduisent la nourriture qu'elles souhaitent manger. Le fait qu'ils prédisent les envies de leur partenaire à partir d'informations visuelles suppose que les geais sont capables de raisonner. Ils attribuent une vie interne à leur partenaire parce qu'ils observent chez lui des comportements similaires à ceux qu'ils réalisent eux-mêmes. Ils différencient leurs désirs de ceux de leur partenaire puisqu'ils choisissent la nourriture qui satisfera la femelle : ils distinguent leur propre moi de celui de leur partenaire, ils saisissent l'identité d'un autre individu, faisant ainsi preuve d'une forme de théorie de l'esprit⁵⁴⁴.

Si la prise en compte de la perspective d'autrui permet aux geais de répondre, de la meilleure manière, aux besoins de leur partenaire, cela leur permet aussi de faire passer leurs intérêts avant ceux des individus avec lesquels ils entrent en compétition. Ce comportement égoïste est visible entre congénères : les geais volent parfois la nourriture que leurs congénères cachent, et projettent ce comportement chez les autres puisqu'ils savent que leur nourriture est en sécurité si aucun autre oiseau ne sait où elle est. Les geais se souviennent de ce qu'ils cachent, de l'endroit et du moment où ils le cachent, mais aussi des endroits où leurs congénères cachent de la nourriture. Ils ajustent leur propre stratégie de manière à minimiser les risques qu'on leur vole aussi leur nourriture. Dans le cadre d'une expérience où

⁵⁴⁴ Ostojic Ljerka, Shaw Rachael, Cheke Lucy, Clayton Nicola, « Evidence suggesting that desire-state attribution may govern food sharing in Eurasian jays », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 110, 2013, pp. 4123-4128.

les geais devaient cacher leur nourriture en privé ou sous le regard d'un congénère, on a pu observer que les individus ayant déjà volé un congénère déplaçaient leur nourriture pour la cacher à un nouvel endroit s'ils avaient été précédemment observés. Dans le cas contraire, ils ne recachaient pas leur nourriture, même si d'autres geais le faisaient. Par conséquent, c'est le fait de se comporter en chapardeur, plus que le fait de savoir s'ils sont observés par des congénères, permet aux geais de savoir s'ils doivent ou non recacher leur nourriture. Cela suggère que les geais utilisent leur expérience pour se projeter dans l'esprit de leurs congénères ; ils concluent à la possibilité d'un futur vol, parce qu'ils imaginent que leurs congénères peuvent agir de la même manière qu'eux. Ils attribuent donc une connaissance à leurs congénères (le fait de voir permet de connaître le lieu d'une cachette), connaissance qui influence leur comportement (le fait de cacher à un nouvel endroit) ou les amène à tromper leurs congénères. Ils planifient le comportement de ces derniers dans le futur puisqu'ils imaginent la possibilité de se faire voler leur nourriture, et attribuent donc des états mentaux à d'autres individus comme la volonté de voler⁵⁴⁵. En fait, ils ont conscience du point de vue qu'ils constituent sur ces individus et savent, parce qu'ils reconnaissent une ressemblance comportementale entre leur manière d'agir et la manière d'agir de ces individus, que ces derniers font de même avec eux. La conscience de soi s'articule avec la conscience d'autrui, de sa vie mentale, du fait qu'il est un autre moi. L'empathie permet une reconnaissance, en l'autre, d'un autre soi ; elle permet de saisir l'ensemble de ses congénères comme des individus capables des mêmes potentiels que soi, au niveau perceptif et cognitif : si on agit parfois conformément à ses propres intérêts, il faut s'attendre à ce que les autres en fasse de même.

Certains animaux parviennent à dépasser les limites de l'espèce, et à prendre en compte les états mentaux d'autres espèces, comme les chimpanzés, capables de considérer la perspective visuelle d'un individu humain. Ils peuvent faire preuve d'une communication

⁵⁴⁵ Emery Nathan, Clayton Nicky, « Effects of experience and social context on prospective caching strategies by scrub jays », *Nature*, vol. 414, 2001, pp. 443-446. Les corbeaux font preuve de stratégies similaires à celles mises en place par les geais. Ils modifient leurs cachettes en fonction du comportement des compétiteurs et du fait qu'ils les ont observés ou non pendant qu'ils cachaient leur nourriture. Ils se souviennent des individus qui les ont observés et ont conscience des obstacles qui ont pu obstruer leur vue. Lorsqu'ils sont dans le rôle du voleur, ils se précipitent sur des cachettes seulement en présence d'individus ayant aussi été témoin de la dissimulation de nourriture. Par conséquent, les corbeaux prennent en compte ce que savent leurs congénères. Bugnyar Thomas, Heinrich Bernd, « Ravens, *Corvus corax*, differentiate between knowledgeable and ignorant competitors », *Proceedings of the Royal Society of London B*, vol. 272, 2005, pp. 1641-1646.

intentionnelle envers un être humain, communication qui passe à la fois par des signaux auditifs et visuels : ils appellent l'individu humain lorsqu'il ne fait pas attention à eux, c'est-à-dire s'il est loin ou tourné dans le sens contraire aux chimpanzés et que ceux-ci ne sont donc pas dans son champ de vision. Ils prennent en compte l'orientation de l'individu comme un prérequis pour communiquer avec succès avec lui, et interviennent dans son champ de vision s'ils savent qu'il peut les percevoir, ce qui leur permet d'attirer son attention vers eux⁵⁴⁶. Les chimpanzés sont capables de saisir l'attention d'un individu, ils comprennent que cette attention dépend du fait qu'ils sont dans son champ visuel : ils comprennent donc quels éléments constituent le champ visuel d'un être humain selon son orientation dans l'espace. En présence d'un individu humain, les chimpanzés produisent un pointage référentiel du doigt, dans le but de montrer des objets de l'environnement, démonstration d'une communication intentionnelle. Leur regard va de l'objet qui les intéresse à l'individu humain, et ils persistent jusqu'à ce que l'individu leur donne cet objet. Ainsi, ils possèdent la capacité à prendre la perspective d'un autre et la communication référentielle, traits généralisables aux hominidés. Le pointage référentiel n'est pas unique aux êtres humains ou dépendant d'une compétence linguistique⁵⁴⁷. Cette communication intentionnelle, dirigée vers un but, se réalise face à des congénères : face à un danger, les chimpanzés produisent des signaux d'alarme lorsqu'ils savent que certains individus n'ont pas conscience de celui-ci, pour les en prévenir⁵⁴⁸. Ces signaux d'alarme réalisent un but : les chimpanzés n'arrêtent leurs signaux que lorsque leurs congénères ne sont plus à la portée du danger, suggérant qu'ils veulent les protéger⁵⁴⁹. Ils adoptent en cela leur perspective, ils ont conscience du fait que le danger n'est pas connu parce qu'il n'est pas perçu par d'autres individus ; la réponse au danger n'est pas la même selon les informations qu'ils savent être détenues par leurs congénères, et cette réponse prend aussi en compte leur rang social. Dans le cadre d'une expérience où l'on a caché de la nourriture, les chimpanzés subordonnés cherchent ou non la nourriture selon les informations possédées par un individu dominant. Ils s'intéressent à la nourriture lorsqu'ils

⁵⁴⁶ Hostetter Autumn, Cantero Monica, Hopkins William, « Differential Use of Vocal and Gestural Communication by Chimpanzees (*Pan troglodytes*) in Response to the Attentional Status of a Human (*Homo sapiens*) », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 115, 2001, pp. 337-343.

⁵⁴⁷ Leavens David, Hopkins William, Bard Kim, « Indexical and Referential Pointing in Chimpanzees (*Pan troglodytes*) », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 110, 1996, pp. 346-353.

⁵⁴⁸ Crockford Catherine, Wittig Roman, Mundry Roger, Zuberbühler Klaus, « Wild Chimpanzees Inform Ignorant Group Members of Danger », *Current Biology*, vol. 22, 2012, pp. 142-146.

⁵⁴⁹ Schel Anne, Townsend Simon, Machanda Zarin, Zuberbühler Klaus, Slocombe Katie, « Chimpanzee Alarm Call Production Meets Key Criteria for Intentionality », *PloS ONE*, vol. 8, 2013, e76674.

savent que cet individu ne l'a pas vu être cachée, et ils savent quels individus ont connaissance du lieu de cachette et quels individus n'en ont pas connaissance. Ils utilisent le savoir d'un individu pour produire leurs stratégies de recherche de nourriture⁵⁵⁰. Mais cette stratégie s'appuie aussi sur leurs relations sociales : ils savent que ces individus sont dominants, et s'ils changent de stratégie face à eux, c'est parce qu'ils ont conscience que, s'ils les informent de la présence de la nourriture, ils risquent de se faire voler. La prise en compte du point de vue d'autrui est construite au travers d'un ensemble de facteurs : les individus s'appuient sur la relation sociale qui les lie aux autres, mais aussi sur les connaissances qu'ils leur attribuent, sur leurs expériences, sur leurs intentions, sur leurs désirs, pour constituer la représentation des individus avec lesquels ils interagissent. La prise en compte du point de vue d'autrui découle de la reconnaissance de l'autre comme un autre soi, capacité complexe qui s'établit grâce à la capacité d'un animal à saisir les états qui traversent l'esprit de ses congénères. Un animal qui est capable de saisir l'intention qui en guide un autre lie sa propre expérience et la connaissance des états mentaux qui le guidaient dans certaines situations à la situation vécue par l'individu en face duquel il se tient, et qui est donc potentiellement guidé par les états mentaux qu'il a lui-même expérimentés. La capacité à manipuler les informations que d'autres individus possèdent pour les tromper se trouve aussi chez la seiche : le mâle met en place une stratégie de *dual gender signaling*, un double affichage sexuel, utilisant sa capacité à changer de forme et de couleur pour tromper ses congénères pendant le moment où il courtise les femelles. La seiche trompe les mâles en transformant son corps du côté qu'ils perçoivent en une femelle, et conserve son aspect de mâle du côté tourné vers la femelle qu'il courtise. Croyant avoir affaire à une femelle, les mâles concurrents ne le dérange pas. Les seiches n'utilisent cette stratégie que lorsqu'il n'y a qu'un seul mâle présent ; face à plusieurs compétiteurs, la seiche ne pourrait pas se positionner de manière à ce que chaque mâle ne voit pas sa manipulation, et risquerait donc une punition. Cette stratégie répond au problème auquel sont confrontés les mâles qui doivent réussir à convaincre une femelle de s'accoupler tout en restant indétectables aux yeux des mâles concurrents ; cette stratégie est coûteuse, mais permet à un mâle de gagner du temps pour courtiser une femelle. La capacité à tromper

⁵⁵⁰ Hare Brian, Call Joseph, Tomasello Michael, « Do chimpanzees know what conspecifics know ? », *Animal Behaviour*, vol. 61, 2001, pp. 139-151.

autrui chez les céphalopodes met en œuvre des capacités complexes comme l'imitation et la tromperie tactique⁵⁵¹.

Il n'est donc pas du seul apanage des primates de connaître le point de vue d'un autre individu et les motivations qui lui sont inhérentes. Cette connaissance des états mentaux d'autrui indique la présence, chez les chimpanzés, d'une théorie de l'esprit. En effet, ils comprennent les buts et les intentions d'autres individus, ainsi que leur perception et leur connaissance. Cependant, la théorie de l'esprit des chimpanzés ne peut pas être considérée comme étant identique à celle des êtres humains : il n'y a aucune évidence qu'ils comprennent les fausses croyances, c'est-à-dire les fausses représentations du monde – en effet, lorsque l'on cache de la nourriture à un endroit, et qu'on la déplace hors de leur vue, les chimpanzés ne comprennent pas pourquoi elle ne s'y trouve pas. Ils ne comprennent pas que leur représentation de la situation est fausse, ils ne manifestent pas une recherche de causes qui pourraient expliquer la déception de leur représentation. Cette capacité n'a été montrée que chez les êtres humains. Les chimpanzés comprennent donc les autres comme des individus qui peuvent percevoir et être guidés par un but ; mais seuls les êtres humains saisissent les croyances de leurs congénères. Les êtres humains ont conscience des représentations mentales du monde qui dirigent leurs actions et celles des autres êtres humains, même si ces représentations peuvent être trompeuses, ne correspondant pas à la réalité⁵⁵². Malgré ses limitations, la capacité à prendre conscience des états mentaux inhérents aux comportements des autres individus montre la connaissance de la subjectivité que les animaux peuvent avoir : les espèces qui sont capables d'une théorie de l'esprit comprennent à la fois ce qu'elles sont et ce que sont les autres. Les individus qui les constituent s'identifient et se distinguent en même temps du reste du groupe ; ils sont capables d'identifier leur moi et celui de chaque individu avec lequel ils vivent. Cette compréhension, cette reconnaissance de l'autre est au fondement de la vie en groupe. Les espèces sociales ne pourraient pas survivre si les individus qui constituaient l'association étaient incapables de prendre en compte le point de vue de leurs congénères. Pour pouvoir vivre ensemble, pour soutenir les besoins du groupe, il faut déjà comprendre ce que sont ces besoins. Pour savoir à quel moment il est essentiel pour les

⁵⁵¹ Brown Culum, Garwood Martin, Williamson Jane, « It pays to cheat : tactical deception in a cephalopod social signalling system », *Biology Letters*, vol. 8, 2012, pp. 729-732.

⁵⁵² Call Joseph, Tomasello Michael, « Does the chimpanzee have a theory of mind ? 30 years later », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 12, 2008, pp. 187-192.

individus d'apporter de l'aide à leurs congénères, ils doivent être capables de différencier les situations dans lesquelles ces derniers ont besoin de cette aide de celles où ils cherchent simplement à profiter d'eux ; cela demande une capacité à prendre en compte l'état physiologique des individus, ce qui passe par une récolte d'informations quant à leurs dernières activités. La théorie de l'esprit entraîne l'expression d'une grande acuité, les animaux en faisant preuve étant capables de saisir les informations qui leur sont importantes et de les décrypter ; elle se fonde par ailleurs sur une sensibilité, une capacité compassionnelle, à travers la compréhension des sensations que vivent les autres. Par ailleurs, si certaines espèces sont capables de prendre en compte le point de vue d'individus qui n'appartiennent pas à leur communauté, comme les chimpanzés avec les êtres humains, cela laisse entendre qu'il est possible de forger des groupes animaux interspécifiques, constitués de plusieurs espèces, comme c'est aujourd'hui le cas avec l'intégration des espèces domestiques telles que les chiens et les chats dans l'environnement humain.

LA CONSCIENCE TRIANGULAIRE

La vie en groupe nécessite des capacités sociales développées, qui impliquent elles-mêmes des capacités cognitives telles que les individus sociaux soient capables de prendre en compte le point de vue d'autrui. Pour qu'un groupe d'individus soit soudé, les animaux qui le constituent doivent comprendre ce qui permet son maintien, et doivent agir pour le préserver. L'un des aspects importants de la vie en communauté animale est la compréhension de la hiérarchie au sein du groupe. Cette connaissance hiérarchique implique par ailleurs une conscience triangulaire : les singes et les grands singes distinguent les individus avec lesquels ils sont liés des individus avec lesquels ils sont en concurrence. Ils connaissent les relations qui les lient à eux et les relations qui lient ces individus entre eux. Les chimpanzés ont une connaissance précise du statut des individus qui constituent leur groupe, et sont capables de se réconcilier avec les chimpanzés avec lesquels ils se battent. La réconciliation décrit la tendance des chimpanzés antagonistes à s'approcher et s'affilier rapidement après une agression, ce qui permet de résoudre les conflits entre primates. On retrouve ce comportement chez les macaques : les individus apparentés et de rang social similaire sont plus prompts à se réconcilier que les individus non-apparentés et de rang éloigné. Cela suggère que les animaux qui présentent les liens sociaux les plus forts se réconcilient plus

facilement⁵⁵³. Chez les babouins, on sait que les comportements de deux individus influencent souvent les comportements des autres. Ce sont les individus qui n'ont pas été engagés dans le conflit qui ont tendance à s'affilier, sûrement pour réduire les tensions qui suivent l'agression et pousser les autres individus du groupe à les copier et faire preuve de cohésion⁵⁵⁴. Chez les macaques, l'hostilité entre les individus qui se battent a tendance à être redirigée vers les parents des individus qui se sont battus, comportement ressemblant fortement à une vengeance⁵⁵⁵. Ainsi, chez les primates, le système qui permet de calmer les tensions passe par les individus d'une même famille, ce qui suppose que les individus qui constituent un même groupe ont connaissance de ces relations de filiation. De la même manière, la vengeance suit les relations des individus qui se sont battus, parce que ce sont les individus qui leur sont proches qui leur importent ; en les blessant, on ferait en cela indirectement du mal à ces individus.

Aussi, les grands singes possèdent une certaine idée de ce que signifie le rang d'un individu, ce qui leur permet d'évaluer rapidement le statut des individus qui leur sont inconnus en étudiant leurs interactions avec les autres. On a entraîné des chimpanzés à catégoriser des congénères inconnus présents dans une vidéo conformément à leur statut de dominant. Ils doivent dans un premier temps choisir le singe dominant dans des films montrant certains types de comportements ; on leur en présente alors de nouveaux, intégrant des comportements et des congénères différents. Les réponses des chimpanzés face à ces nouveaux types comportementaux sont l'expression d'un transfert du concept de dominance appliqué à des situations nouvelles. Les chimpanzés sont en effet capables de généraliser des jugements catégorisant la dominance à de nouveaux films impliquant de nouveaux comportements pour lesquels ils n'ont pas été entraînés. Cela suggère que les chimpanzés sont capables d'utiliser des concepts sociaux abstraits et sont conscients des relations sociales internes à leur groupe. Ces concepts abstraits leur permettraient d'avoir une connaissance générale, moins contrainte par des cadres expérimentaux particuliers ; de plus, ils leur

⁵⁵³ Judge Peter, « Dyadic and Triadic Reconciliation in Pigtail Macaques (*Macaca nemestrina*) », *American Journal of Primatology*, vol. 23, 1991, pp. 225-237.

⁵⁵⁴ Judge Peter, Mullen Sonia, « Quadratic postconflict affiliation among bystanders in a hamadryas baboon group », *Animal Behaviour*, vol. 69, 2005, pp. 1345-1355.

⁵⁵⁵ Sur la possibilité qu'un comportement d'agression à la suite d'un conflit soit une vengeance : Aureli Filippo, Cozzolino Roberto, Cordischi Carla, Scucchi Stefano, « Kin-oriented redirection among Japanese macaques : an expression of a revenge system ? », *Animal Behaviour*, vol. 44, 1992, pp. 283-291.

permettraient de construire des catégories cognitives des relations entre leurs congénères, et de prédire leur réponse comportementale potentielle dans une situation donnée. Or, la connaissance des relations interindividuelles peut être utile pour manipuler les comportements des congénères, et saisir les relations entre d'autres individus⁵⁵⁶. Les singes rhésus sont eux aussi capables de trouver l'individu dominant la relation sans aucun indice comportemental de cette domination. Cela suggère que les singes peuvent saisir la hiérarchie présente au sein d'un groupe à partir de l'observation des interactions sociales entre d'autres individus⁵⁵⁷. Cette compréhension des relations interindividuelles n'est pas propre aux primates : les corbeaux en sont capables, ils ne réagissent pas de la même manière face à des interactions de dominance qui confirment ou violent la hiérarchie des membres de leur groupe social. Il semble donc que les corbeaux déduisent les relations interindividuelles par le biais d'interactions physiques et par l'observation⁵⁵⁸. Ces informations sont essentielles pour les animaux sociaux parce que le non-respect de la hiérarchie entre les individus leur fait encourir le risque de subir les représailles des individus de plus haut rang qu'eux, ce qui peut entraîner leur rejet du groupe par les autres individus, leur ostracisation, voir leur mort. La conscience triangulaire, la connaissance des relations qui existent entre un sujet et d'autres individus, mais aussi entre ces différents individus, sert la cohérence du groupe, parce qu'elle permet les comportements de coopération. Certaines espèces coopèrent entre elles, savent comment tirer avantage les unes des autres, comme dans le cas des pêches coopératives, où des êtres humains collaborent avec des cétacés ; un autre cas observable est celui du couple constitué par la truite corail et la murène géante qui atteindront plus facilement leur proie en coopérant, parce que leurs techniques de chasse se complètent. La truite corail chasse les proies qui se cachent dans les coraux, lorsque la murène chasse dans les espaces ouverts. Recouvrant toute une surface, les proies n'ont plus d'espace où se cacher et échappent difficilement à l'attaque⁵⁵⁹.

⁵⁵⁶ Bovet Dalila, Washburn David, « Rhesus Macaques (*Macaca mulatta*) Categorize Unknown Conspecifics According to Their Dominance Relations », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 117, 2003, pp. 400-405.

⁵⁵⁷ Paxton Regina, Basile Benjamin, Adachi Ikuma, Suzuki Wendy, Wilson Mark, Hampton Robert, « Rhesus Monkeys (*Macaca mulatta*) Rapidly Learn To Select Dominant Individuals in Videos or Artificial Social Interactions Between Unfamiliar Conspecifics », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 124, 2010, pp. 395-401.

⁵⁵⁸ Massen Jorg, Pasukonis Andrius, Schmidt Judith, Bugnyar Thomas, « Ravens notice dominance reversals among conspecifics within and outside their social group », *Nature Communications*, vol. 5, 2014, p. 4679.

⁵⁵⁹ Bshary Redouan, Hohner Andrea, Ait-el-Djoudi Karim, Fricke Hans, « Interspecific Communicative and Coordinated Hunting between Groupers and Giant Moray Eels in the Red Sea », *PloS Biology*, vol. 4, 2006, e431, pp. 2393-2398.

LE SENS DE L'INIQUITÉ CHEZ LES ANIMAUX NON HUMAINS

Il semble cependant que le sens de la coopération, chez l'être humain, se soit développé à une échelle bien plus grande, et implique une notion absente du comportement animal : le sens de l'équité, de la juste répartition des produits de l'action coopérative. Les êtres humains montrent une aversion certaine pour l'iniquité. Lorsque deux individus fournissent les mêmes efforts, ils s'attendent à être payés de la même manière. Le rejet de la différence de salaire, à poste égal, entre les hommes et les femmes en est un bon exemple. Or, certaines espèces montrent, lorsqu'elles font preuve de coopération, une aversion pour les situations dans lesquelles leurs partenaires sont mieux récompensés qu'elles. Les espèces sociales, qui ont besoin de maintenir de bonnes relations avec leurs prochains, font attention à l'égalisation des récompenses perçues pour leurs efforts, dans le but de pérenniser leur association. Les chimpanzés sont très sensibles à l'iniquité, et cette sensibilité s'exprime à travers un ensemble de comportements qui permet de comprendre la teneur de leurs relations sociales.

Les chimpanzés sont capables de coopérer pour résoudre des tâches demandant l'action simultanée de trois à quatre individus. Ils demandent l'aide des individus qui leur sont apparentés, ou qui sont de statuts similaires, d'où l'importance de la conscience triangulaire : la proximité du rang social et la parenté rendent probablement la relation d'entraide moins compétitive. Cette entraide est ainsi caractérisée par une haute tolérance sociale, plus haute que dans les relations se créant entre des individus de rang dissemblables, où l'individu de plus haut rang récupère par force la nourriture acquise. Les chimpanzés ne choisissent pas les individus ayant le plus de succès dans la résolution de la tâche, mais les individus les plus tolérants, théoriquement la stratégie la moins efficace, indiquant la présence de contraintes sociales dans le choix de leurs partenaires. Aussi, lorsqu'ils doivent choisir seulement entre deux individus socialement tolérants, ils choisissent celui qui résout le mieux la tâche. Ce choix s'explique par l'investissement que nécessitent les relations sociales. Choisir un partenaire tolérant ne serait pas un choix irrationnel, mais un choix visant la solution la plus économique : c'est un investissement sûr qui amènera probablement à un résultat équitable pour tous les participants, dans les interactions présentes et futures⁵⁶⁰. La relation de coopération est donc

⁵⁶⁰ Suchak Malini, Eppley Timothy, Campbell Matthew, De Waal Frans, « Ape duos and trios : spontaneous cooperation with free partner choice in chimpanzees », *op. cit.*

définie par les statuts sociaux et le type d'interactions sociales qui ont eu lieu entre les partenaires. La proximité génétique et sociale facilite la coopération, parce qu'elle permet une juste répartition des biens acquis pendant l'activité coopérative. Ainsi, les facteurs sociaux ont un impact certain sur le développement du sens de l'iniquité des chimpanzés. De plus, les chimpanzés sont plus sensibles à l'iniquité lorsqu'on leur demande d'accomplir une tâche que lorsque des récompenses sont données gratuitement à leurs partenaires. Le fait qu'ils soient testés différemment, et qu'on leur demande des efforts différents, n'a pas d'impact sur leurs comportements. De plus, les réponses des mâles et des femelles diffèrent face à une répartition des biens inéquitable : les femelles ne sont pas sensibles aux attentes sociales, elles ne réagissent pas lorsque leur partenaire reçoit une nourriture de plus grande qualité ; mais elles sont sensibles au fait qu'elles reçoivent, avec leur partenaire, une nourriture de moindre qualité que celle qu'on leur a présentée avant la résolution de la tâche demandée. Les mâles sont plus sensibles aux attentes individuelles, fondées sur leur propre expérience : ils réagissent négativement lorsque leur partenaire reçoit une meilleure récompense que la leur. Mais le refus de la récompense s'accroît aussi lorsque les sujets reçoivent une meilleure récompense que leur partenaire, soit parce qu'ils sont motivés par des causes prosociales (le fait de vouloir pour autrui ce que l'on veut pour soi), soit parce qu'ils craignent les conséquences qu'implique le fait d'accepter une récompense de grande valeur face à un congénère⁵⁶¹. La juste répartition des richesses poursuit donc des voies distinctes en fonction des individus concernés : les femelles sont sensibles au bien-être d'autrui et attendent que leurs congénères soient récompensés par une nourriture de bonne qualité ; les mâles sont sensibles à leur propre bien-être et ne veulent pas être lésés par rapport à leurs congénères. Il pourrait y avoir en cela une favorisation des relations de coopération chez les femelles qui, en prenant soin des autres, pourraient être perçues comme des partenaires de choix ; il y aurait plutôt un rapport d'adversité, de concurrence chez les mâles puisqu'ils montrent l'importance qu'ils accordent au fait d'être considérés comme les égaux de leurs congénères. Cependant, la récompense ne doit en aucun cas être supérieure à celle des autres individus, que cela soit pour les femelles ou les mâles, parce que cela pourrait entraîner un déséquilibre des relations entre les individus. Les femelles projettent sur autrui leurs propres désirs, elles ont conscience que si elles préfèrent la nourriture qu'on leur a promise avant de réaliser la

⁵⁶¹ Brosnan Sarah, Talbot Catherine, Ahlgren Megan, Lambeth Susan, Schapiro Steven, « Mechanisms underlying responses to inequitable outcomes in chimpanzees, *Pan troglodytes* », *op. cit.*

tâche qu'on leur a demandée plutôt que celle de moindre qualité qu'on leur donne en récompense, les individus avec lesquels elle réalise la tâche la préfèrent aussi ; c'est cette nourriture qui les a motivés à agir, et la déception face à la récompense risque de provoquer des réactions de colère face à l'injustice inhérente à la tromperie qu'ils subissent. Les mâles savent qu'en recevant une récompense supérieure à celle de leurs congénères, ils vont attiser leur envie, et qu'ils risquent de faire l'objet d'une agression physique. Or, pour que la récompense ait un intérêt, encore doit-elle être consommée dans un environnement sécuritaire pour l'individu.

Le sens de l'iniquité, qui dépend d'une répartition injuste des récompenses, joue un rôle important chez les êtres humains, que l'on retrouve aussi chez certaines espèces animales. On l'étudie grâce au jeu de l'ultimatum, dans lequel les partenaires doivent se mettre d'accord sur la répartition des récompenses pour y avoir tous les deux accès. Les êtres humains ont tendance à offrir une grande quantité de récompense à leur partenaire. Pour observer la parenté entre les comportements des êtres humains et ceux des chimpanzés, on a testé des chimpanzés et des enfants par le biais d'un jeu de l'ultimatum modifié. Un individu doit choisir entre deux jetons qui, avec la coopération de leur partenaire, peuvent être échangés contre une récompense. L'un offre une récompense égale aux deux partenaires, et l'autre favorise le sujet qui choisit le jeton. Les enfants et les chimpanzés ont répondu à l'expérience de la même manière que les êtres humains adultes. Si la coopération de leur partenaire est nécessaire, ils séparent la récompense en deux. Mais avec des partenaires passifs, ils préfèrent l'option égoïste. Ainsi, les chimpanzés et les êtres humains montrent des préférences similaires concernant la division des récompenses. En plus d'un certain sens de la justice, les chimpanzés partagent avec les êtres humains une importance envers la manière dont leur comportement affecte leurs congénères, et font attention à préserver une relation de coopération⁵⁶². Il semble ainsi que l'iniquité, qui est au fondement de l'idée d'injustice, ne soit pas le propre de l'homme. La spécificité de la notion d'iniquité, chez les êtres humains, tient plutôt à son étendue : les êtres humains comprennent mieux les bénéfices du contrôle de soi dans le contexte du partage de nourriture que les chimpanzés, malgré un partage inéquitable ; ce contrôle de soi permet par exemple la constitution d'une réputation, qui sera

⁵⁶² Proctor Darby, Williamson Rebecca, De Waal Frans, Brosnan Sarah, « Chimpanzees play the ultimatum game », *op. cit.*

meilleure si d'autres individus perçoivent la bonté avec laquelle un sujet agit. Les individus qui jouissent d'une mauvaise réputation sont rarement choisis pour la coopération. En effet, un individu qui n'agit pas souvent avec bonté semble ne pas être doué pour coopérer, et demandera un investissement d'énergie qui pourrait être redirigé plus efficacement ; l'action n'aboutira pas nécessairement à un gain, et il est possible que le partenaire non-coopératif essaie de chaparder ce gain. En ce sens, le développement du langage, permettant de communiquer à propos d'une troisième partie, d'un référent absent, a joué un rôle important dans la construction de l'image de soi parce qu'il permet de construire une représentation des individus. Le fait d'agir avec générosité permet à l'individu de se constituer une bonne réputation, ce qui lui permet de bénéficier de relations à long terme. Or, les chimpanzés portent une certaine attention à ce type de comportement chez leurs congénères. De plus, on retrouve les réactions émotionnelles basiques et les calculs inhérents au sens de l'équité chez les primates. Ainsi, les chimpanzés font preuve des deux niveaux d'aversion de l'iniquité présents chez les êtres humains : non seulement refusent-ils une récompense moindre lorsque leurs congénères acquièrent une nourriture plus intéressante (aversion de l'iniquité de premier niveau), mais ils refusent aussi une meilleure récompense lorsque celle donnée à leur partenaire est moins intéressante (aversion de l'iniquité de second niveau). Les espèces qui anticipent le mieux les réactions des autres individus sont capables d'éviter la frustration que procurent l'aversion de l'iniquité de premier niveau en faisant preuve d'aversion de l'iniquité de second niveau⁵⁶³. Ils prennent en compte les attentes des autres individus, probablement en projetant sur eux leur propre expérience du sentiment d'iniquité. Ils ont conscience de la frustration qui résulte du fait d'être moins bien récompensé que son partenaire, du sentiment d'envie qui peut alors naître envers ce dernier, et agissent en conséquence, refusant la meilleure récompense. Ils sont en cela capables d'inhiber leur propre désir de manger leur récompense en vue d'une gratification future, leur comportement permettant la préservation de bonnes relations avec leur partenaire.

Les chimpanzés ne sont pas les seuls animaux non humains à faire preuve d'une aversion envers l'iniquité. D'autres espèces coopératives semblent en effet guidées par des attentes portant sur l'aboutissement de la coopération et la division des ressources. Les singes capucins répondent négativement à une distribution des ressources qui ne serait pas

⁵⁶³ Brosnan Sarah, De Waal Frans, « Evolution of responses to (un)fairness », *op. cit.*

équitable : ils refusent de participer à une tâche que leur demande l'expérimentateur s'ils voient leur congénère obtenir une meilleure récompense pour un même effort. Si leur congénère reçoit la récompense sans avoir fourni aucun effort, ils répondent d'une manière encore plus négative⁵⁶⁴. Dans la vidéo « *Two Monkeys Were Paid Unequally*⁵⁶⁵ », on peut observer deux singes capucins être récompensés différemment lors de l'exécution d'une tâche. Les deux singes doivent donner une pierre à un expérimentateur ; le premier est récompensé avec un morceau de concombre et le second avec un raisin. Le premier singe, lorsqu'il voit le second obtenir de la nourriture plus appréciée, s'énerve : il lance le morceau de concombre vers l'expérimentateur, agite la paroi de sa cage, et passe sa main à travers elle, sûrement pour attraper le raisin. Le comportement du singe capucin montre sa frustration grandissante et le jeu des émotions qui siègent en lui : il semble qu'il éprouve ce que l'on identifierait comme un sentiment d'injustice si ce comportement était mis en œuvre par un être humain. L'injustice dépend de la comparaison avec autrui et surgit lorsqu'à partir des mêmes efforts, nous recevons une gratification moindre ; ou encore, lorsqu'en produisant plus d'efforts, nous recevons la même chose. Le rejet d'une paie inégale pour un même effort, ou d'une paie pour aucun effort du tout, suggère une origine évolutive de l'aversion pour l'iniquité. Lorsque la nourriture a valeur de salaire, l'inégalité entre les récompenses données pose problème. Les singes en veulent au privilège de leurs voisins, ils en sont envieux. Le refus de continuer l'activité est une réaction liée à une comparaison sociale : si l'autre obtient quelque chose de meilleur que ce que l'on obtient pour la même action, on a aucune raison de continuer à mettre de l'énergie dans son activité. La recherche d'une répartition égale des richesses n'est pas motivée par le désir de survie, mais par le besoin de voir les comportements coopératifs être préservés. Si les chimpanzés égalisent parfois la répartition des richesses à leur insu, c'est sûrement pour prévenir l'insatisfaction de leurs congénères quant aux richesses obtenues et l'impact négatif que cela peut avoir pour une coopération future. L'envie est au cœur du sentiment d'injustice. Elle permet à l'individu de se protéger, d'éviter de se laisser abuser dans l'attribution des récompenses. Si les deux parties ne sont pas reconnues en fonction des efforts qu'elles ont fournis, il n'y a aucune raison de gâcher de l'énergie qui pourrait avoir un autre potentiel. Cette reconnaissance est essentielle si l'on veut que la coopération dure. Ainsi, les animaux les plus sensibles aux injustices sont ceux qui

⁵⁶⁴ Brosnan Sarah, De Waal Frans, « Monkeys reject unequal pay », *op. cit.*

⁵⁶⁵ « Two Monkeys Were Paid Unequally », *op. cit.*

vivent en groupe, chassent et partagent leurs proies, ce qui est valable pour les chimpanzés, les capucins et les canidés, mais aussi pour certains oiseaux. Le sens de la justice se construit sur différents niveaux que sont l'envie face à la récompense d'autrui et l'équité, qui se traduit par exemple dans le fait d'être mal à l'aise lorsqu'on est avantagé. Le sens de l'équité est plus complexe chez les chimpanzés et les êtres humains que chez les singes, les chiens et les corvidés, parce que les hominidés comprennent qu'ils provoquent des sentiments néfastes lorsqu'ils conservent des avantages pour eux. Le sens de l'équité est lié à l'émotion d'injustice que l'on peut ressentir : parce que nous savons que nous ressentons une émotion profonde et négative lorsque nous ne sommes pas récompensés à mesure des efforts que l'on investit dans une tâche, nous cherchons nous-mêmes à être justes envers autrui dans le but de préserver les liens qui nous unissent, et qui risquent à tout moment de se rompre si les individus avec lesquels on entretient une relation sont perdants. Nous ne sommes pas forcément justes parce que nous sommes gentils ou altruistes, mais parce que nous avons besoin que la coopération soit effective ; être juste envers autrui rend légitime le fait qu'il le soit envers soi-même, ce qui permet de maintenir la cohésion au sein d'un groupe. L'émotion qui s'attache au sens de l'équité, l'injustice, est une forme d'intelligence émotionnelle. « Le sens de l'équité des hommes et des grands singes naît d'une émotion négative, qui se mêle à la compréhension de ses effets négatifs pour devenir positive⁵⁶⁶ ».

La réaction du singe refusant le morceau de concombre peut être considérée comme l'expression d'une sensibilité à l'iniquité ; cette sensibilité n'est pas une construction mentale désincarnée puisque l'énergie déployée pour réparer une injustice est un réel investissement : on se met en colère, on hurle, on fait même parfois preuve d'une forme de violence. La réponse à l'iniquité permet l'observation des émotions qui entrent en œuvre au sein de l'existence animale. Chez les chimpanzés, les émotions sont nuancées, mélangées, de la même manière que chez les êtres humains. Ils utilisent leurs expressions faciales différemment selon le contexte social dans lequel ils se trouvent, variabilité pouvant s'expliquer par des facteurs tels qu'une certaine forme de nervosité ou de détresse, la prise en compte d'une relation agoniste, la recherche de réconfort, l'envie de jouer. Les chimpanzés sont l'une des seules espèces qui possède des signaux faciaux variables ; il existe aussi des différences individuelles

⁵⁶⁶ De Waal Frans, *La dernière étreinte*, op. cit., p. 276.

au sein de l'espèce, à l'intérieur et entre les types d'expression⁵⁶⁷. Pour reconnaître leurs émotions, il faut donc prêter une attention particulière à leurs expressions faciales, à leur gestuelle, à la spécificité de la situation dans laquelle ces signaux sont produits. La reconnaissance des émotions des animaux passe donc par l'observation fine, prolongée des comportements qu'ils manifestent. Il faut apprendre à interpréter les indices d'une émotion, après avoir compris la signification des signaux émotionnels qui sont liés à un type de comportement. Mais il faut aussi saisir l'identité des individus qui expriment ces émotions, identité qui joue un rôle dans la signification que celles-ci peuvent avoir et dans la manière dont les individus réagissent à une situation. Cependant, en pratique, la discrimination des expressions émotionnelles chez les chimpanzés est très difficile à réaliser ; seule une observation prolongée permet de comprendre la signification des signaux émotionnels qu'ils produisent. La familiarité avec les chimpanzés est nécessaire à la discrimination de beaucoup de leurs états émotionnels, elle permet de saisir l'identité de chaque individu, leur individualité étant un composant essentiel de leur comportement⁵⁶⁸. Les interactions des grands singes et des hommes se nourrissent de tendances opposées, ce que leurs visages reflètent. « Ils n'affichent pas seulement un instantané qui correspond à telle ou telle émotion, mais toute une gamme subtile entre plusieurs émotions. Il est même rare de pouvoir en isoler une seule. C'est pourquoi la méthode qui consiste à ranger les expressions faciales dans une série de boîtes étiquetées "triste", "fâché", etc., pose un problème. Elle ne fonctionne ni pour nous ni pour nos amis hominidés⁵⁶⁹ ». La tendance que les êtres humains ont à délimiter conceptuellement certains aspects de leur existence est arbitraire. Il faut avoir constamment à l'esprit que l'expression d'une émotion ne peut et ne doit pas être dissociée d'un contexte global qui implique un ensemble émotionnel et non un vécu séparé.

Ainsi, la sensibilité à l'iniquité est construite à partir de composants cognitifs et de vécus émotionnels. Le singe capucin qui rejette sa récompense comprend qu'il est injustement payé – il faudrait essayer de comprendre de quelle manière se construit ce concept et quelle signification il revêt pour cet animal – et réagit en fonction des sentiments que cette intellection de la situation produit en lui : de la frustration, de la déception, de la

⁵⁶⁷ Parr Lisa, Cohen Mirit, De Waal Frans, « Influence of Social Context on the Use of Blended and Graded Facial Displays in Chimpanzees », *International Journal of Primatology*, vol. 26, 2005, pp. 73-103.

⁵⁶⁸ Hebb Donald, « Emotion In Man And Animal : An Analysis of the Intuitive Process of Recognition », *Psychological Review*, vol. 53, 1946, pp. 88-106.

⁵⁶⁹ De Waal Frans, *La dernière étreinte*, op. cit., p. 102-103.

colère, peut-être même de l'envie ou de la jalousie, ce qui l'amène à rejeter la récompense qu'on lui a donnée, comportement qui pourrait être considéré comme irrationnel au sens où une récompense vaudrait mieux qu'aucune récompense, même si elle est moindre que ce que l'on souhaitait avoir. Les chiens sont eux aussi sensibles à l'iniquité : si un chien est en présence d'un partenaire qui a été récompensé alors que lui-même ne l'a pas été, il hésite avant de répondre à la demande de l'expérimentateur et est plus stressé. Ce n'est pas la présence d'un autre chien, mais le fait qu'il reçoive de la nourriture qui est responsable du changement comportemental du sujet. Les chiens ne réagissent pas, contrairement aux capucins, à la différence qualitative de la récompense, ou à la différence dans l'effort demandé. Ainsi, au-delà des primates, d'autres espèces montrent *a minima* une version primitive de l'aversion de l'iniquité, qui pourrait être au fondement d'une sensibilité plus sophistiquée aux efforts faits et aux récompenses qui y sont associées. Contrairement aux primates, les chiens ne rejettent jamais la nourriture. Ils ne répondent qu'à la forme d'iniquité qui les désavantage, et non à une iniquité qui avantage un autre individu, ce qui indique que les chiens ne sont pas prêts à payer le prix qu'implique le refus de la récompense, même si elle est inéquitable, alors que les primates le font⁵⁷⁰. Les corbeaux et les corneilles sont sensibles à l'iniquité face aux efforts qu'ils font et aux récompenses qui en découlent. Les performances des corvidés décroissent lorsque leur partenaire reçoit une récompense comme un don, ce qui suggère leur sensibilité aux efforts qu'ils font pour obtenir la nourriture. Les corvidés refusent de manger leur récompense après avoir réussi la tâche qui leur a été demandée plus souvent lorsque les conditions de l'expérience sont inéquitables que lorsqu'elles sont équitables. Ainsi, la conscience des efforts produits par d'autres individus, ainsi que les récompenses qui en découlent, a probablement évolué en suivant des voies différentes chez des espèces qui possèdent toutes un certain niveau de complexité sociale. Cependant, les distinctions dans la sensibilité à la distribution de récompenses seraient plus grandes entre les primates et les chiens qu'entre les corvidés et les primates⁵⁷¹. Le sens de l'iniquité est lié à une vie émotionnelle complexe, d'une grande richesse, qui guide les échanges entre les individus.

⁵⁷⁰ Range Friederike, Horn Lisa, Viranyi Zsolia, Huber Ludwig, « The absence of reward induces inequity aversion in dogs », *op. cit.*

⁵⁷¹ Wascher Claudia, Bugnyar Thomas, « Behavioral Responses to Inequity in Reward Distribution and Working Effort in Crows and Ravens », *op. cit.*

Finalement, la vie en communauté n'est possible que parce que les espèces sociales ressentent un attachement aux autres individus. Leur environnement est constitué par un ensemble de relations avec leurs proches et les membres de leur groupe, relations hiérarchisées, constituant des normes qui permettent de guider les comportements entre les individus. Les animaux sociaux sont doués d'une conscience de soi complexe, qui les amène à reconnaître en autrui un autre soi, un individu capable de ressentir les mêmes sensations et de vivre des états mentaux similaires aux siens. C'est cette sensibilité à l'autre qui permet la naissance de comportements coopératifs, de l'altruisme, de l'aide ciblée. C'est grâce à cette sensibilité que les individus agissent en fonction des intérêts du groupe, et non pas seulement de manière égoïste. La vie en communauté s'articule à un ensemble de capacités complexes comme la capacité à attribuer à autrui des états mentaux ou la conscience triangulaire. Ces facultés dépendent de l'attention que les individus portent, au sein de leur environnement, aux informations qui indiqueraient l'état psychique de leurs congénères ou encore leur place au sein du groupe dans lequel ils évoluent. La vie en groupe s'articule à la conscience de soi et à la reconnaissance de l'autre, à la compassion que les individus peuvent ressentir les uns envers les autres, au sentiment de justice et au sens de l'équité qui permettent aux individus de trouver un équilibre entre la satisfaction de leurs intérêts personnels et le respect des intérêts des autres. Malgré le fait que les animaux non humains ne construisent pas leur environnement social d'une manière aussi organisée que peut le faire l'être humain, leur vie sociale met elle aussi en œuvre des capacités complexes : le rejet de l'iniquité, la théorie de l'esprit, la compassion dont ils sont capables mettent en lumière la diversité des représentations qui viennent à l'esprit des animaux sociaux. Pour pouvoir interagir avec d'autres individus tout en préservant leur propre existence, les animaux doivent se représenter leurs propres sensations et idées avant de pouvoir les attribuer à d'autres individus. Ils doivent savoir sur quelles informations s'appuyer pour être capables de lire leurs intentions et leurs besoins. C'est à partir de ces informations qu'ils seront capables d'adapter leurs comportements à chaque situation. Surtout, pour vivre en société, les animaux doivent être capables de se maîtriser, sans quoi les comportements coopératifs seraient impossibles à mettre en œuvre. La hiérarchisation des individus au sein des sociétés animales, couplée au fait que les animaux fassent preuve d'un contrôle de soi indéniable, et que certains expriment un certain rejet pour l'iniquité, ouvre la possibilité à la considération d'une agentivité morale animale : les animaux sociaux semblent suivre des règles ou normes comportementales qui,

lorsqu'elles ne sont pas respectées, provoque leur rejet hors de la société. Si les animaux sont conscients du fait qu'ils sont des sujets, tout comme leurs congénères, – et parfois les individus d'autres espèces – peut-être sont-ils capables de mettre en œuvre une conscience morale.

LES ANIMAUX SONT-ILS DES AGENTS MORAUX ?

La conscience morale se distingue de la conscience psychologique, de la représentation qu'un sujet a de lui-même. La conscience morale est la capacité à juger du bien et du mal. Un individu qui possède une telle capacité est en cela capable d'assujettir sa volonté à la considération d'une valeur qui dépasse la seule prise en compte de ses intérêts. Agir selon le bien et le mal, c'est prendre en compte le bien-être du groupe ; *a contrario*, agir selon l'agréable et le désagréable, c'est agir selon le bien-être de l'individu, ce qui peut aller à l'encontre de la recherche du bien commun. De ce fait, agir moralement vise un but altruiste et non égoïste : c'est agir par devoir, conformément aux convenances, aux lois qui sont propres au groupe dans lequel les individus évoluent. Et respecter les lois, c'est respecter un ensemble de conventions instaurées dans le but de préserver l'équilibre des forces de ces individus, pour permettre la vie en communauté. Les êtres humains ont besoin des autres pour passer de la seule considération de leur survie au bien-vivre. La combinaison des forces individuelles permet de constituer des conditions de vie plus agréables pour l'ensemble des individus, ce qui donne plus de liberté à chacun puisque chaque individu se trouve alors dans la capacité de se libérer du temps qu'il utilisera pour d'autres fins que la recherche des moyens nécessaires à sa survie. De plus, ce cadre comportemental, qui oblige les individus les uns envers les autres, permet à l'association des êtres humains de ne pas devenir chaotique. Il faut obliger les individus à reconnaître la propriété privée, et donc interdire le vol ; la dignité de la personne, ce qui implique de punir la violence physique et psychologique ; la liberté de chacun à déterminer des fins à atteindre qui lui sont propres, ce qui nécessite par ailleurs de limiter cette liberté pour que chaque individu ait l'espace nécessaire pour se réaliser. L'association humaine permet de passer de la considération des moyens de survie qui inquiète les individus à la considération des moyens qui permettent aux êtres humains de s'épanouir, de bien-vivre par le biais de l'organisation du travail et de la répartition des tâches, qui permettent de subvenir efficacement aux besoins de chacun, la survie n'étant plus préoccupante. Pour que cette organisation soit durable, il faut donc respecter les règles qu'elle met en place. Ce respect des règles passe par la reconnaissance des devoirs que l'on a envers son prochain.

Les comportements des individus qui participent à la société humaine nécessitent une certaine conscience : conscience de soi d'abord, conscience des autres ensuite, et passage de

cette forme intellectuelle de la conscience à une forme morale, qui ne prend plus seulement en compte les états mentaux des individus, mais aussi les devoirs qui existent envers eux. Certains animaux sont capables d'une certaine forme de conscience de soi et d'une théorie de l'esprit. Ils reconnaissent les états mentaux vécus par leurs congénères et agissent en fonction de ceux-ci, par exemple en faisant preuve d'aide ciblée, en prenant en compte leurs besoins physiologiques ou en coopérant avec eux pour réaliser certaines tâches. Les animaux ne sont pas des êtres fondamentalement égoïstes puisqu'ils sont capables de rechercher activement le bien-être de leurs congénères et de faire preuve d'altruisme. Cependant, l'altruisme dont font preuve les animaux ne suffit pas à les inclure dans la sphère de la moralité. Comme le note Philip Kitcher, l'altruisme est une notion complexe, qui se manifeste lorsqu'un animal modifie son comportement en fonction d'un besoin ou d'un souhait perçu chez un individu avec lequel il interagit souvent ; mais il ne suffit pas que les animaux non humains aient une aptitude à l'altruisme pour en déduire qu'ils possèdent les comportements fondamentaux de la morale. La critique de Kitcher est directement tournée vers la thèse soutenue par Frans de Waal, pour qui les chimpanzés font preuve d'altruisme, fondement de la morale humaine. Pour Frans de Waal, les chimpanzés pourraient être des individus moraux. Or, si ses recherches permettent de placer les grands singes à distance des comportements de parfaite indifférence à l'égard d'autrui, d'égoïsme total, le fait qu'on ne sache pas à quel type d'altruisme les chimpanzés participent et quels types d'altruisme sont pertinents en matière de morale ne permet pas d'affirmer que la morale humaine est un développement de tendances communes aux hommes et aux autres animaux⁵⁷². La capacité à s'adapter aux besoins d'un autre semble être au fondement d'un comportement moral. Mais l'altruisme ne suffit pas à la morale, parce qu'il est limité en termes d'intensité (du degré de satisfaction que l'altruiste apporte au bénéficiaire de son action), de portée (du contexte dans lequel il manifeste son comportement altruiste), d'étendue (l'ensemble des individus envers lesquels il est disposé à agir avec altruisme) et de compétence (de la capacité à discerner les véritables souhaits du bénéficiaire parmi un éventail de possibilités). Le comportement altruiste seul n'est pas généré par des sentiments moraux, qui affinent la réaction originale que provoquent les souhaits et besoins de nos congénères chez nous. On retrouve ainsi certaines limitations de l'expression de l'altruisme chez les chimpanzés, ce qui est particulièrement vrai concernant

⁵⁷² Kitcher Philip, « Éthique et évolution : Itinéraire », in De Waal Frans, *Primates et Philosophes*, trad. de S. Gurcel, Paris, Éditions Le Pommier, 2008, p. 178-179.

sa portée : la coopération entre congénères est systématiquement proche de la rupture, ce qui se manifeste par les besoins des chimpanzés de se rassurer les uns les autres lors de longues séances de toilettage qui suivent la rupture d'une alliance⁵⁷³.

Parce qu'ils manifestent certaines formes d'altruisme psychologique, les chimpanzés ont une organisation sociale plus riche que la plupart des autres primates. Parce que ces formes d'altruisme psychologique sont très limitées, leur organisation sociale est bloquée et ils ne peuvent prétendre à des sociétés plus riches encore, c'est-à-dire plus nombreuses et plus coopératives. [...]

Quelque part dans l'évolution des hominidés, nous avons franchi une étape en acquérant un mécanisme psychologique qui permettait de vaincre les caprices. Je suis enclin à considérer ce mécanisme comme déterminant dans l'accession à la pleine humanité. Il a peut-être commencé par une prise de conscience que certains comportements qu'on projetait pouvaient avoir des conséquences fâcheuses, et se serait prolongé dans la capacité à inhiber les désirs qui sans cela auraient dominé. Je subodore qu'il n'était pas sans lien dans l'évolution de notre capacité au langage, et même qu'un des avantages de la capacité au langage, au regard de la sélection naturelle, fut de nous aider à savoir quand réfréner nos impulsions. Tel que je vois les choses, nos ancêtres devinrent capables de formuler certains schémas d'actions, d'en discuter les uns avec les autres et de trouver des moyens de réguler la conduite des membres du groupe⁵⁷⁴.

Il semble que des étapes distinguent l'altruisme exprimé chez les chimpanzés de la morale humaine, comme l'émergence d'une capacité à nous contrôler et à conformer nos actions à un système normatif, l'aptitude à parler et débattre de ressources morales potentielles les uns avec les autres, et l'évolution culturelle majeure découlant de ces facultés. Nous aurions ainsi, en tant qu'êtres humains, une plus grande capacité à la coopération et à l'interaction sociale. Cela ne signifie pas pour autant que les grands singes sont incapables d'une morale, mais que des recherches doivent être poursuivies dans ce domaine cognitif pour préciser la portée de leurs comportements sociaux. Chez les êtres humains, le comportement altruiste semble motivé par des facteurs extrinsèques, comme l'environnement social et non pas seulement par des facteurs intrinsèques comme la volonté d'aider ou la contagion émotionnelle. Le fait de récompenser de jeunes enfants influence leur capacité à faire preuve d'altruisme. Les enfants qui reçoivent des récompenses matérielles font moins souvent preuve d'altruisme que ceux recevant des louanges. La récompense opère un effet de sur-justification, ce qui suggère que les comportements d'aide qui apparaissent le plus tôt chez les jeunes enfants sont intrinsèquement motivés et que les pratiques socialisatrices impliquant des récompenses extrinsèques peuvent amoindrir cette tendance.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 184.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 185-186.

Ainsi, les hommes ne sont pas seulement guidés par l'effet positif qu'implique le fait d'aider son prochain ; ils peuvent être guidés par la recherche d'un résultat séparé de l'action comme l'obtention de récompenses matérielles ou le fait d'éviter une punition. Mais il faut noter que les enfants très jeunes ont déjà une forte tendance à aider autrui, ce qui montre bien que l'altruisme des êtres humains n'est pas lié seulement à la recherche d'un gain⁵⁷⁵. Chez les chimpanzés, les comportements sociaux dépendent des interactions prenant place entre les individus. Ainsi, leurs échanges réciproques de nourriture dépendent du fait qu'ils ont toiletté ou non les individus avec lesquels se produit l'échange. La tendance de B à partager sa nourriture avec A est plus grande si A a toiletté B. L'échange est spécifique à certains partenaires : l'effet du toilettage sur le comportement du possesseur de la nourriture est limité au partenaire qui toilette. Cet effet est plus grand entre les individus qui se toilettent rarement, ce qui montre les limites de ce comportement. Chez les chimpanzés, l'altruisme réciproque dépendrait des interactions ayant lieu entre les individus : si A produit un acte qui bénéficie à B, cela accroît les chances que B agisse au bénéfice de A. Les chimpanzés mettent en œuvre une économie de services à laquelle participerait l'altruisme réciproque ; mais cette économie couvre un large champ de phénomènes, dépassant ceux traditionnellement définis comme altruistes, qui réduisent le gain du donneur et profitent au receveur⁵⁷⁶.

LES ANIMAUX FONT-ILS PREUVE D'ALTRUISME OU SONT-ILS FONDAMENTALEMENT ÉGOÏSTES ?

En effet, les chimpanzés nourrissent cette économie de service en utilisant les informations qu'ils possèdent selon leurs intérêts, selon un but égoïste : ils produisent de plus grandes vocalises lorsqu'ils sont face à de grandes quantités de nourriture que lorsqu'ils se trouvent face à de petites quantités, et le fait que leurs congénères les observent accroît ces vocalises lorsqu'ils se trouvent face à des quantités partageables. L'expression vocale des chimpanzés est sensible au contexte social, ils régulent les informations qu'ils rendent disponibles aux autres selon leurs intérêts, en prévoyant des interactions futures. Le fait de vocaliser seulement lorsque la nourriture est suffisamment abondante pour être partagée sert l'économie de services des chimpanzés en montrant la bonne volonté de l'individu qui

⁵⁷⁵ Warneken Felix, Tomasello Michael, « Extrinsic Rewards Undermine Altruistic Tendencies in 20-Month-Olds », *Developmental Psychology*, vol. 44, pp. 1785-1788.

⁵⁷⁶ De Waal Frans, « The Chimpanzee's Service Economy : Food for Grooming », *Evolution and Human Behavior*, vol. 18, 1997, pp. 375-386.

partage, sa générosité. Cette dernière demande un futur retour pour l'appelleur qui accroît ses chances de bénéficier à son tour de la bonne volonté de ses congénères. Mais lorsque la quantité de nourriture est trop faible pour être partagée, l'inhibition des cris est une meilleure stratégie, permettant au chimpanzé de se nourrir avant l'arrivée de ses congénères. Les chimpanzés manipulent les informations qu'ils possèdent selon leurs intérêts, profitant d'une stratégie selon le contexte situationnel⁵⁷⁷. Leur capacité à saisir les états mentaux de leurs congénères, comme le fait qu'ils éprouvent du plaisir à manger la nourriture trouvée et de la frustration si on refuse de la partager avec eux, permet aux chimpanzés d'agir en prenant en compte les désirs des autres, même si cette considération est essentiellement tournée vers la recherche de profit. L'altruisme des chimpanzés, dans ce cadre, n'exprimerait pas ce désir d'aider son prochain, désir déterminé chez l'être humain par la contagion émotionnelle qui nous amène à ressentir les émotions des autres et à vouloir les apaiser ; il serait paradoxalement motivé par une cause égoïste, la recherche de ses propres intérêts. Pour autant, d'autres comportements expriment leur capacité à faire preuve d'aide ciblée, comme lorsqu'ils sélectionnent des objets en prenant en compte les besoins de leurs congénères. Ils comprennent ce dont les autres chimpanzés ont besoin, ce qui nécessite une évaluation visuelle de la situation de leur partenaire. Sans cette information, ils donnent un outil au hasard, ce qui montre qu'ils aident malgré tout un autre individu à résoudre le problème auquel il est confronté. Ces résultats suggèrent que la limitation dans la volonté des chimpanzés d'aider leurs congénères n'est pas due à l'échec de la compréhension de leurs buts ; les chimpanzés peuvent comprendre les intérêts de leurs congénères, ils sont capables d'une aide ciblée avancée tant qu'ils peuvent visuellement évaluer leur situation. Mais, sans demande directe de leur part, ils aident rarement leurs congénères. Les chimpanzés diffèrent peut-être des êtres humains concernant les mécanismes qui incitent l'aide ciblée : les chimpanzés aident les autres même lorsqu'ils n'ont pas connaissance de leurs besoins à partir du moment où ils demandent de l'aide ; mais ils aident rarement les autres s'ils ne leur demandent pas de l'aide, malgré le fait qu'ils comprennent ce dont ils ont besoin⁵⁷⁸. La demande active d'une aide de la part d'un congénère permettrait de signaler à l'individu

⁵⁷⁷ Brosnan Sarah, De Waal Frans, « Regulation of vocal output by chimpanzees finding food in the presence or absence of an audience », *Evolution of Communication*, vol. 4, 2003, pp. 211-224.

⁵⁷⁸ Yamamoto Shinya, Humle Tatyana, Tanaka Masayuki, « Chimpanzees' flexible targeted helping based on an understanding of conspecifics' goals », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 109, 2012, pp. 3588-3592.

aidant le caractère urgent de la situation ; sans ce signal, il n'y aurait aucune raison de se presser, l'aide étant différée.

Il est important de noter, lorsqu'on étudie les fonctions de l'empathie, – capacité à s'identifier au vécu que l'autre ressent – que le vécu émotionnel auquel elle amène ne s'exprime pas toujours sous forme d'une réponse positive : elle peut être motrice d'une forme de cruauté envers autrui. L'empathie, « définie comme la sensibilité aux émotions de l'autre et la compréhension de sa situation, ne nous dit rien sur le fait d'être bon. L'empathie est une qualité neutre, comme l'intelligence et la force physique. Elle peut être exploitée pour le pire comme pour le meilleur, suivant les intentions de la personne⁵⁷⁹ ». Ainsi, certaines espèces peuvent être délibérément malveillantes, comme les chimpanzés qui passent parfois à tabac certains de leurs congénères, pouvant aller jusqu'à les émasculer. Leurs attaques sanglantes semblent belles et bien intentionnelles. Les animaux peuvent être volontairement méchants : le cerveau des grands singes est suffisamment complexe pour qu'ils fassent volontairement du mal, leur aptitude à comprendre les autres pouvant leur servir à les tourmenter. On a observé un chimpanzé tuer un écureuil, son comportement indiquant les signaux propres à une situation de chasse ou de jeu : il manipule violemment sa proie, la balançant contre le sol ou la mordant. Le chimpanzé ressemble à un matador, essayant de détourner l'attention de l'écureuil en balançant ses bras pour attraper sa queue, et lui permettant de contre-attaquer. Son comportement se rapproche d'une forme de jeu social, il semble taquiner l'écureuil, ce qui lui apporterait un certain plaisir. Finalement, après la mort de l'écureuil, il délaisse son cadavre, ce qui implique une reconnaissance de l'état physique de l'animal⁵⁸⁰. Si certaines espèces sont capables d'éprouver un souci pour l'existence d'autrui, pour son bien-être, elles doivent aussi avoir conscience que ce type de comportements provoque la souffrance de l'individu malmené. Autrement dit, un animal capable d'empathie envers son prochain provoque volontairement la souffrance de l'autre lorsqu'il cherche à se venger ou à tuer un individu. Les animaux sont capables d'agir intentionnellement par cruauté, d'être des meurtriers. « Le souci des autres et la cruauté sont plus proches qu'on ne le pense, comme les deux revers d'une même médaille⁵⁸¹ ».

⁵⁷⁹ De Waal Frans, *La dernière étreinte*, op. cit., p. 135.

⁵⁸⁰ Zamma Koichiro, « A Chimpanzee Trifling with a Squirrel : Pleasure Derived from Teasing ? », *Pan Africa News*, vol. 9, 2002, pp. 9-11.

⁵⁸¹ De Waal Frans, *La dernière étreinte*, op. cit., p. 143.

Comme les chimpanzés qui sont des êtres prosociaux, capables d'entraide, d'une prise en compte spécifique des besoins des autres, et peuvent agir d'une manière antisociale, les êtres humains ne sont jamais totalement prosociaux : la torture que le chimpanzé inflige à l'écureuil avec lequel il joue est un type de comportement que les êtres humains s'infligent parfois entre eux. Les tortures physique ou psychologique sont utilisées pour tirer des informations d'individus parce qu'on a conscience que la douleur ressentie les motivera en ce sens. L'acharnement ou le harcèlement dont certains individus font l'objet, devenant les bouc-émissaires d'un groupe de personnes, est une autre démonstration de la méchanceté que les êtres humains peuvent exprimer ; peut-être qu'ils incarnent la preuve que les êtres humains ne peuvent s'empêcher de ressentir des sentiments négatifs à l'égard d'autrui et ont besoin d'un individu contre lequel s'en décharger, l'expression d'une forme de méchanceté étant peu tolérée au sein des sociétés humaines. Pour autant, on ne considère pas l'espèce humaine comme une espèce immorale. Il semble donc, paradoxalement, qu'un individu ne soit doué de moralité que s'il a la possibilité d'agir avec cruauté, méchanceté : pour pouvoir être considéré comme un être moral, il faut encore pouvoir choisir entre le bien et le mal, entre le respect des valeurs propres à la société dans laquelle on évolue et leur bafouement, entre un comportement altruiste et un comportement égoïste. Sans cette possibilité, les individus ne peuvent pas remettre en question les représentations, les notions, les comportements qui entrent en contradiction avec leurs valeurs, valeurs qui sont amenées à évoluer parce qu'elles sont constamment confrontées à l'émergence, au sein d'une société, de nouvelles formes d'existence permettant à des individus d'exprimer leur manière d'être au monde. Ainsi, les réponses comportementales des êtres humains dans un contexte spécifique varient sans cesse, parce que les valeurs qui les guident ne sont jamais figées. Les êtres humains agissent d'une manière flexible, et il n'est pas rare que les individus réagissent différemment dans des situations similaires parce qu'ils sont motivés par des valeurs diverses, parce qu'ils ont été éduqués selon des normes sociales différentes ; mais aussi parce qu'ils ont des caractères différents et une tolérance changeante en fonction de leur humeur, de leur irritabilité, de leur volonté d'agir ou non ; ou encore parce qu'ils ne sont pas confrontés aux mêmes personnes, ce qui détermine là aussi un cadre plus ou moins limitatif au sein duquel ils peuvent s'exprimer : dans un cadre familial, on admet une certaine flexibilité qu'il semble difficile d'exprimer sur son lieu de travail. Si les êtres humains sont des êtres moraux, ils n'agissent pas pour autant en tout instant de la même manière, et ce malgré le fait que certaines

situations puissent être similaires, parce que les critères qui déterminent la manière dont ils agissent sont divers et varient. Il leur arrive d'agir avec cruauté, de faire preuve de méchanceté ou d'être égoïste, c'est-à-dire : d'être immoraux, agissant contre la morale en faisant consciemment le mal. Les êtres humains sont aussi capables de faire le bien, d'agir d'une manière altruiste. De fait, ce n'est pas parce qu'un animal provoque volontairement le mal-être d'un autre individu que les animaux ne peuvent pas être considérés comme des êtres capables d'agentivité morale, et il semble même que ce type de comportements soit au fondement de la capacité à agir moralement. Pour être capable d'agir en recherchant le bien-être du groupe, il faut le distinguer de son propre bien-être individuel. Pour rechercher le bien, il faut le distinguer de ce qui est mal, parce que le bien est préférable au mal.

L'attitude cruelle des animaux, inverse de la compassion, est appelée « dispassion » par Jeffrey Moussaieff Masson : les animaux mangent parfois leurs enfants morts ou permettent à leur progéniture de s'entre-dévorer. Un exemple parlant de cruauté serait celui de la torture que le chat fait subir à la souris, et qui montrerait qu'il aime faire souffrir celle-ci. « Remarquons ce que le chat préfère, dans l'ordre : chasser, attraper, tuer et, en dernier lieu, manger. Il y a là, en apparence, quelque chose de tout à fait contraire à la survie, mais cette hiérarchie correspond à ce que le chasseur doit pouvoir faire pour parvenir à ses fins⁵⁸² ». Un félin est fasciné par le fait que sa proie se cache, par ses mouvements, non pas par sa terreur. La mort en soi de la souris n'a aucun intérêt pour le chat, qui prend plaisir, comme nombre de prédateurs, à tuer sa proie. Attraper une proie est une tâche comme une autre à laquelle il aime parvenir. Si nous voulons comprendre le monde propre du chat, il faut donc se mettre dans l'esprit d'un prédateur, dans ce sentiment de puissance ressenti face à l'utilisation maximale de ses capacités de chasseur. L'agression, la cruauté, la dominance des animaux ne peuvent être comprises qu'à travers leurs aspects émotionnels. Elles ont un sens pour certains animaux : un chat n'est pas cruel envers une souris parce qu'il ressent du plaisir à l'être, sa cruauté est plutôt la conséquence du plaisir qu'il prend à mettre en œuvre ses capacités. Le passage de l'état de plaisir au déplaisir, ou inversement, répond à l'idée d'alliesthésie et dépend d'un ensemble de facteurs : à la fois biologiques – ce qui correspond aux diverses variables physiologiques internes – et individuelles – correspondant alors à l'histoire de l'animal, aux expériences qu'il fait de son environnement. Ce sont ces facteurs

⁵⁸² Moussaieff Masson Jeffrey, *Quand les éléphants pleurent*, op. cit., p. 204.

qui guident et motivent les individus vers des comportements qui leur permettent d'éprouver une alliesthésie positive – passage à une sensation plus agréable – ou une alliesthésie négative qu'ils cherchent généralement à éviter – passage à un état plus désagréable que le précédent. Peut-être que le comportement du chimpanzé ou du chat qui maltraitent leur victime amène un certain état de plaisir qui résonne à nos yeux observateurs comme quelque chose de profondément injuste et méchant, alors que ces animaux ne saisissent pas la douleur que ressent leur proie. Peut-être ont-ils conscience du mal-être qu'ils font éprouver à l'autre animal, et que le plaisir qu'ils en retirent en dépend.

The word alliesthesia (Greek Alios changed and -esthesia sensation) is applied to the affective component of sensation, pleasure or displeasure. Alliesthesia is the faculty of a sensation to move from pleasure to displeasure and vice versa. The amount of pleasure or displeasure aroused by a given stimulus is not invariable, it depends on the internal state of the stimulated subject and on information stored in memory. Factors that can modify the internal state and in turn induce alliesthesia are as follows : internal physiological variables (e.g., deep body temperature or body dehydration modify the pleasure of thermal sensation or taste of water) ; set points (e.g. during fever the body temperature set point is raised and pleasure defends the elevated set point) ; multiple peripheral stimuli (e.g., mean skin temperature determines the set point for deep body temperature and in turn generates alliesthesia) ; and past history of the subject (e.g., association of a flavor with a disease or a recovery from disease renders it unpleasant or pleasant). Positive alliesthesia indicates a change to a more pleasurable sensation, negative alliesthesia a change to a less pleasurable one⁵⁸³.

Contrairement au chimpanzé et au chat qui ne semblent pas reconnaître la souffrance de leur proie ou s'en moque, les êtres humains attribuent une importance à la reconnaissance des sentiments d'autrui. Le fait d'agir avec immoralité, en étant méchant, en faisant le malheur des autres, est lié à un ensemble de sentiments chez les êtres humains, qui reconnaissent parfois l'injustice inhérente à la manière dont ils agissent.

LES ÉMOTIONS POSSÉDANT UNE FONCTION SOCIALE AUTORÉGULATRICE

Ainsi, les êtres humains semblent regretter le mal-être qu'ils ont fait ressentir à un autre individu. Le regret est lié à un ensemble d'émotions comme la culpabilité et la honte, c'est-à-dire le fait d'avoir conscience du rôle que l'on a joué dans le vécu d'autrui et la manière dont il se représente maintenant ce que l'on est. Les émotions jouent un rôle social : la honte et la culpabilité, le regret face à ce que l'on est ou ce que l'on fait, ont pour fonction la

⁵⁸³ Cabanac Michel, « Emotion and Phylogeny », *The Japanese Journal of Physiology*, vol. 49, 1999, note 4.

régulation, la limitation des comportements négatifs au sein d'une société. Parce que l'on sait que la manière dont on agit est inacceptable, on s'auto-punit. Ces émotions étant liées à la conscience de soi, on a tendance à les considérer comme exclusivement humaine : leur rôle dans la régulation des comportements en ferait des indices de la capacité des individus à se gouverner, à maîtriser leurs comportements pour agir moralement. Les animaux non humains ne pourraient pas éprouver de la honte, de la timidité, de la gêne, de l'embarras, ou de la culpabilité puisqu'ils sont considérés comme des êtres dénués de toute conscience de soi. Et pourtant, certains comportements semblent exprimer ces émotions. Les animaux évoluant en groupe ont en effet besoin de pouvoir forger une relation de confiance avec d'autres individus, et ces émotions autorégulatrices sont fondatrices de cette confiance en l'autre. L'orgueil est une expression directe de la confiance en soi d'un animal : la parade du sportif se rapproche du comportement dominant animal, il met les bras en l'air pour se grandir comme les animaux qui hérissent leurs poils et bombent le torse. Les expressions non-verbales associées à la fierté et la honte semblent être innées, elles répondraient au succès et à l'échec d'un individu. En effet, les personnes voyantes et congénitalement aveugles d'un ensemble de nations différentes affichent toutes ces comportements associés à l'expression prototypique de la fierté en réponse à un succès, comme on a pu l'observer en étudiant les réponses des athlètes lors de leur victoire aux jeux olympiques et paralympiques, qui expriment aussi les comportements propres à la honte en réponse à un échec. Si on étudie les comportements des personnes aveugles, c'est parce qu'elles n'ont pas pu apprendre l'expression de la fierté ou de la honte par leur observation chez d'autres individus, ce qui permet de saisir l'innéité de ces comportements. Si elles expriment ces émotions de la même manière que les personnes voyantes, cela signifie que ces expressions ont une source innée, puisqu'il est peu probable que des personnes aveugles aient appris des configurations comportementales qui apparaissent comme des réactions émotionnelles automatiques. Cependant, la culture joue elle aussi un rôle dans l'expression de la honte chez les individus voyants, elle est moins prononcée chez les individus venant de cultures très individualistes, valorisant l'expression de soi, notamment en Amérique du Nord et en Europe de l'Ouest. Quant aux individus congénitalement aveugles, ils montrent la même réponse lorsqu'ils échouent, indépendamment de leur culture. De ce fait, ces données sont cohérentes avec la suggestion que les expressions comportementales associées à la honte et la fierté sont innées, même si

l'expression de la honte peut être intentionnellement inhibée par les individus voyants en accord avec les normes de leur culture.

Concernant l'expression de la fierté, elle pourrait être la démonstration de notre réussite : le risque associé à la posture ouverte de la fierté serait un moyen de transmettre aux autres la confiance que l'individu a en sa capacité de domination. *A contrario*, la honte, qui place l'individu physiquement sous ses adversaires, sous leur contrôle, indiquerait sa soumission, l'acceptation de la domination de l'agresseur, de son pouvoir. Chez les êtres humains, cette forme de soumission permettrait aussi d'apaiser les spectateurs qui ont observé l'échec. En exprimant non-verbalement la conscience de la transgression commise, l'individu maintiendrait sa réputation et son appartenance au groupe en tant que membre de confiance en ce qu'il accepte les normes sociales. La fierté et la honte sont des mécanismes affectifs qui promeuvent et inhibent le statut social⁵⁸⁴. Le comportement qu'exprime l'individu dominant est une manière de s'imposer, une affirmation de son statut social. Elle est une démonstration de la fierté de l'individu, qui exprime alors l'histoire de ses victoires, la satisfaction qu'il retire de la manière dont il agit. Peut-être que le choix des femelles de l'espèce euplecte à longue queue, concernant leur partenaire, est une forme d'expression de l'orgueil : ces femelles choisissent des mâles dont la queue est grande et délaissent les individus moins bien pourvus, paramètre qui n'indique pas la capacité d'un individu à maintenir leur territoire. Ce choix serait fondé sur la préférence des femelles⁵⁸⁵. Pourtant, cet attribut désavantage l'individu, qui devient plus facilement repérable pour un prédateur. Peut-être que le fait d'avoir une longue queue exprime une capacité supérieure à se défendre, à survivre ; les attributs physiques des oiseaux pourraient être une manière d'exprimer l'orgueil des animaux, fiers de parvenir à se reproduire alors même qu'ils sont affublés d'un désavantage pour la survie. *A contrario*, un animal peut exprimer de la honte, c'est-à-dire la conscience qu'il apparaît aux yeux des autres comme quelqu'un d'incapable. L'expression de la honte montre que nous sommes conscients de la manière dont autrui se représente la personne que nous incarnons. Si la honte est souvent le signe d'une soumission chez les primates, elle prend une forme plus complexe chez l'être humain, qui peut éprouver de la

⁵⁸⁴ Tracy Jessica, Matsumoto David, « The spontaneous expression of pride and shame : Evidence for biologically innate nonverbal displays », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 105, 2008, pp. 11655-11660.

⁵⁸⁵ Andersson Malte, « Female choice selects for extreme tail length in a widowbird », *Nature*, vol. 299, 1982, pp. 818-820.

honte par esprit de conformisme : avoir des attributs physiques qui diffèrent de la norme, ou être entouré par une famille qui exprime des idées mal acceptées dans la société dans laquelle on évolue, fait sortir l'individu de la norme. Ces caractères construisent la représentation que les autres ont de soi, elles forgent une réputation à l'individu et déterminent alors le statut qu'il occupe au sein de ses pairs. Le rougissement, qui exprime physiquement la honte que l'on éprouve, permettrait aux autres de lire les émotions qui nous traversent ; cette lisibilité permet une meilleure coopération entre les individus, une plus grande confiance envers autrui. Certains animaux sont capables de rougir, comme les petits singes, le diable de Tasmanie et certains oiseaux. Les aras qui tombent accidentellement de leur perchoir rougiraient, ce qui exprimerait leur honte ou leur fureur face à leur échec⁵⁸⁶. La honte est, pour Helen Block Lewis, l'un des régulateurs des interactions sociales, combattant le narcissisme et punissant la transgression des règles du groupe. « En rougissant, la personne indique aux autres membres du groupe qu'elle reconnaît avoir commis cette transgression et, par là même, admet les règles collectives⁵⁸⁷ ». La honte dépend du jugement du groupe et concerne ce que l'on est ; elle se distingue de la culpabilité qui dépend du jugement de soi et naît de la manière dont on se comporte.

La culpabilité dépend de la hiérarchie sociale au sein du groupe, la peur de la punition étant tellement intériorisée par les individus qu'ils s'en veulent. Ce type d'intériorisation de la faute n'est pas à exclure chez les autres espèces, même s'il semble assez rare, ce qui pourrait s'expliquer par le fait que les interdictions à partir desquelles on teste les animaux et que nous leur imposons n'ont pas réellement de sens pour eux et ne permettent donc pas de mesurer leur culpabilité. L'idée qu'il ne faut pas monter sur un meuble n'est pas pertinente pour un chat, l'objet représentant plutôt pour lui un perchoir qu'un lieu interdit. Pour observer la possibilité d'un sentiment de culpabilité chez les animaux, il faudrait tester leurs comportements fautifs selon les critères de leur espèce. On observe un comportement s'apparentant à un sentiment de culpabilité chez le chien transgressant une règle : son attitude correspond alors à celle d'une espèce hiérarchique agissant en présence d'un dominant potentiellement irrité : il exprime un mélange de soumission et d'apaisement qui sert à diminuer les possibilités d'attaque. Le chien de Konrad Lorenz viole la règle

⁵⁸⁶ Lorenz Konrad, « Tiere sind Gefühlsmenschen », *Der Spiegel*, vol. 47, 1980, pp. 251-264.

⁵⁸⁷ Moussaieff Masson Jeffrey, *Quand les éléphants pleurent*, op. cit., p. 256.

fondamentale interdisant de ne pas mordre son supérieur, et ce comportement le conduit à faire une dépression nerveuse, malgré le fait que Lorenz ne l'ait pas réprimandé⁵⁸⁸. Il montre une conscience forte du fait qu'il a violé un tabou naturel pouvant entraîner des conséquences terrifiantes parmi les membres de son espèce, allant parfois jusqu'à l'exclusion de la meute. L'intelligence sociale est indispensable à une espèce qui doit coopérer pour chasser, qui est en compétition avec les autres pour survivre et se reproduire au sein d'un groupe de congénères⁵⁸⁹. Le chien a intériorisé une règle « dont la transgression peut provoquer un profond trouble émotionnel, physique et moral, proche de la culpabilité⁵⁹⁰ ». La culpabilité est souvent un moyen d'éviter des conséquences néfastes, plus que la preuve d'une distinction profondément ressentie entre le bien et le mal. Elle est suscitée par la peur, bien plus que par le besoin de se racheter, parce qu'un individu qui ne se sentirait pas coupable du mal qu'il a fait pourrait être exclu de son groupe. Nous craignons de contrarier les autres, de perdre leur respect ou la relation de confiance que l'on a entretenue avec eux.

Certains animaux semblent exprimer de la fierté, de la honte, de la culpabilité, autant d'émotions jouant un rôle régulateur au sein de la société, permettant tout à tour aux individus d'afficher leur confiance en eux, de montrer leur déception vis-à-vis d'eux-mêmes ou leur conscience de la transgression qu'ils ont faite des règles de leur société. Certaines espèces sont aussi capables d'exprimer du regret, comme les êtres humains lorsqu'ils prennent conscience du mal qu'ils ont fait. Le regret nécessite la reconnaissance de réalités alternatives à celle choisie, c'est-à-dire la reconnaissance des actions que l'individu aurait pu potentiellement réaliser et qui auraient peut-être entraîné des conséquences moins néfastes. Cela demande un certain niveau d'imagination. Pour regretter une décision, on doit faire l'expérience du regret, mais aussi en anticiper le risque.

L'origine du *regret* n'est jamais dans un changement de la volonté, il n'en est point de tels, mais dans un changement de la pensée. Ce que j'ai une fois voulu, tout au moins l'essentiel, le fond de ce que j'ai voulu, je dois le vouloir encore ; car je suis ce même vouloir, qui est hors du temps et du changement. Ce que je peux regretter, ce n'est donc pas ce que j'ai voulu, mais bien ce que j'ai fait ; induit en erreur par de fausses notions, j'ai agi peu conformément à mon vouloir. Je m'en aperçois, mon jugement s'étant rectifié ; et voilà le *regret*. Il ne s'étend pas seulement aux fautes

⁵⁸⁸ Lorenz Konrad, « Tiere sind Gefühlsmenschen », *op. cit.*

⁵⁸⁹ Drea Christine, Frank Laurence, « The Social Complexity of Spotted Hyenas », in De Waal Frans et Tyack Peter (éd.), *Animal Social Complexity : Intelligence, Culture, and Individualized Societies*, Cambridge, Massachussetts, Éditions Harvard University Press, 2003, pp. 121-148.

⁵⁹⁰ De Waal Frans, *La dernière étreinte*, *op. cit.*, p. 193.

qui viennent de l'inhabileté, du mauvais choix des moyens, de la disconvenance entre notre but et notre volonté véritable ; il s'applique aussi à la valeur morale des actes. Il peut m'arriver, par exemple, d'avoir mis dans ma conduite plus d'égoïsme que n'en comporte mon caractère ; je me serai trompé, en m'exagérant mes propres besoins, ou bien la ruse, la fausseté, la malice des autres ; ou encore, je me serai trop pressé d'agir, je n'aurai pas réfléchi, pressé par des motifs dont je ne me rendais pas compte *in abstracto*, mais qui me frappaient d'abord ; l'impression du moment et la passion qu'éveillait cette impression, passion assez forte pour m'enlever l'usage de ma raison ; dans ces cas, le retour de la réflexion n'est autre chose que le redressement de nos notions ; le regret à son tour peut en naître, et c'est ce qui se verra par la réparation de ce qui a été fait, dans la mesure du possible. [...] Mais, dans tous les cas, le regret est une rectification de notre notion du rapport entre un acte et son but véritable⁵⁹¹.

Le regret s'exprime à la fois dans le cadre de la pratique et de la morale : on peut regretter l'outil que l'on a choisi pour réaliser une action, on peut regretter de ne pas y avoir mis plus de technique ou de patience ; de la même manière, on peut regretter d'avoir mal agi au sens où l'on a agi vicieusement, sans maîtrise de soi, et que l'on a ajouté au malheur d'autrui. La zone du cerveau qui est liée au regret est le cortex orbitofrontal chez l'homme ; aussi, les personnes ayant subi un AVC dans cette région, ainsi que celles présentant des liaisons corticales orbitofrontales, n'expriment pas de regret et n'anticipent pas les conséquences négatives de leurs choix, ce qui montrerait le rôle fondamental de cette région du cerveau dans la médiation de l'expérience du regret⁵⁹². L'expression du regret a été montrée chez les rats, dont on a testé les bases neuronales en les impliquant dans une situation à choix multiples. David Redish a créé un labyrinthe circulaire à quatre branches au bout desquelles une saveur de nourriture différente est distribuée : banane, cerise, chocolat, sans parfum. Un compte à rebours acoustique commence sous la forme d'une tonalité qui décroît à chaque seconde lorsque le rat entre dans un quadrant. S'il y reste jusqu'à la fin du compte à rebours, le rat reçoit la saveur correspondante, mais s'il s'en va, le compte à rebours de la zone s'arrête et ne peut reprendre, et le rat doit aller chercher sa friandise dans une autre zone. Les rats qui laissent passer un choix moins intéressant mais peu coûteux en attendant une friandise préférable regretteraient leur choix lorsqu'ils se trouvent face à celle-ci mais que ce choix est trop coûteux⁵⁹³. « Redish pensait que si un rat aimait certaines saveurs plus que

⁵⁹¹ Schopenhauer Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, Éditions PUF, 1984, p. 376.

⁵⁹² Camille Nathalie, Coricelli Giorgio, Sallet Jerome, Pradat-Diehl Pascale, Duhamel Jean-René, Sirigu Angela, « The Involvement of the Orbitofrontal Cortex in the Experience of Regret », *Science*, vol. 304, 2004, pp. 1167-1170.

⁵⁹³ Steiner Adam, Redish David, « Behavioral and neurophysiological correlates of regret in rat decision-making on a neuroeconomic task », *Nature Neuroscience*, vol. 17, 2014, pp. 995-1002.

d'autres il passerait plus de temps dans les zones correspondantes à attendre la fin des comptes à rebours. Mais, comme la durée de chaque compte à rebours était aléatoire, il lui fallait toujours choisir entre attendre sa saveur préférée et se rabattre sur quelque chose de moins souhaitable mais d'éventuellement plus rapide⁵⁹⁴ ». Le résultat qui induit le plus de regret se produit lorsqu'un rat impatient n'attend pas sa saveur préférée et poursuit son chemin pour découvrir que le choix suivant nécessite une attente encore plus longue pour un résultat moins agréable. Le rat retourne souvent vers l'option à laquelle il a renoncé. Redish montre que lorsque les rats effectuent ce retour en arrière, les neurones du cortex orbitofrontal du noyau caudé de l'animal sont actifs : les rats, comme les êtres humains, regrettent la récompense qu'ils auraient pu obtenir, ils simulent une réponse qu'ils ne peuvent plus donner. Cette capacité à rejouer les comportements que l'on a mis en œuvre dans une situation donnée montre bien la flexibilité inhérente au comportement des animaux non humains. L'expression du regret survient lorsque la solution que l'on a choisie est insatisfaisante, celle-ci ne représentant finalement pas le meilleur choix possible, amenant ici une récompense moins intéressante pour le rat. On peut imaginer qu'un rat puisse éprouver du regret lorsque la solution qu'il choisit produit du mal-être pour un autre individu, alors qu'il existait une option qui permettait d'éviter cela : lorsqu'un rat apporte de l'aide à un congénère enfermé avant d'aller chercher sa nourriture préférée, il semble bien qu'il soit poussé par la recherche du bien-être de son prochain auquel il accorde plus d'importance que la satisfaction de ses intérêts personnels. « Beaucoup d'animaux sont capables de prendre des décisions impliquant une attention sélective à des stimuli spécifiques et de faire un choix délibéré entre différentes options. Ils ont conscience de leur environnement, et les choix qu'ils sont amenés à faire dans des circonstances très diverses sont délibérés, appropriés, motivés et flexibles⁵⁹⁵ ». L'attention et la délibération qui participent aux décisions que les animaux prennent sont démonstratives de leur volonté d'agir au mieux dans des circonstances données : les animaux sont guidés par la recherche de leur bien-être et de celle des membres du groupe dans lequel ils évoluent, ils n'agissent pas aveuglément et dans le seul but d'assurer leur survie. Leur existence n'est pas limitée à la seule considération de leur perpétuation, elle s'étend à la recherche d'un enrichissement du milieu dans lequel les animaux évoluent. La

⁵⁹⁴ Berns Gregory, *Dans la tête d'un chien. Les dernières découvertes sur le cerveau animal*, trad. R. Cuillierier, Paris, Éditions humenSciences, 2019, p. 199.

⁵⁹⁵ Bekoff Marc, *Les émotions des animaux*, trad. N. Waquet, Paris, Éditions Rivages poche, coll. « Petite Bibliothèque », 2018, p. 72.

création de liens avec d'autres individus, les activités de chasse et de jeu, la construction d'un nid orné d'objets plaisants⁵⁹⁶, l'adoption d'individus non-apparentés, sont autant d'exemples de comportements qui s'expliquent certes par l'accroissement des chances de survie des individus qui les mettent en œuvre, mais qui ne se résument pas à cela : ils participent à la complexification de l'existence animale, ils l'enrichissent en bien des aspects, en permettant aux individus de se construire une identité qui dépasse la seule appartenance à l'espèce.

L'ASSOCIATION DES ANIMAUX NON HUMAINS ET LA NOTION DE DEVOIR

Les différentes émotions explorées – l'empathie, qui amène à la fois à des actions bienveillantes et malveillantes (la compassion et la dispassion ou la bonté et la cruauté envers autrui) ; le regret, la culpabilité, la honte, l'orgueil ou la fierté – sont autant de vécus qui nécessitent le rapport à l'autre individu. Surtout, ils traduisent une conscience de la teneur du comportement mis en œuvre, des conséquences qu'il a pour les autres. Ces émotions ont un rôle à jouer au sein des sociétés animales puisqu'elles régulent les interactions des individus en les guidant vers la recherche du bien-être du groupe auquel ils appartiennent. Elles apparaissent comme des autopunitions (regret, culpabilité, honte) ; une forme de reconnaissance de soi, de nos qualités au sein d'un groupe (fierté) ; ou encore un moyen de prendre en compte les besoins d'autrui par le biais de l'identification à son vécu (empathie amenant à la bonté ou la cruauté envers autrui). Ces émotions peuvent dépasser la barrière spécifique, comme lorsque le chien de Lorenz semble regretter d'avoir mordu son maître. S'il semble donc complexe de soutenir l'existence d'une conscience morale chez les animaux non humains au sens où on l'entend lorsqu'on étudie l'être humain, il faut cependant rendre compte de ces émotions qui forgent les interactions entre les individus animaux. En effet, la conscience morale, telle qu'on la conçoit classiquement, vise l'action juste ; elle se rattache à un devoir faire, et non pas seulement à un vouloir faire, les envies d'un individu entrant parfois en contradiction avec les intérêts du groupe. La conscience morale permet aux êtres humains de suivre des règles en ayant conscience des raisons qui les poussent à préférer ce respect des conventions plutôt que la réalisation d'un désir qui irait à leur encontre. Ainsi, le sens du devoir humain dicte d'acheter de la nourriture plutôt que de se l'accaparer lorsqu'un besoin se fait

⁵⁹⁶ Welty Joel Carl, Baptista Luis, *The Life of Birds*, New York, Éditions Saunders College Publishing, 1988, pp. 278-280.

ressentir ; il permet aux êtres humains de respecter l'idée de propriété même lorsqu'ils sont envieux des possessions de leurs congénères. Ce sens du devoir guide l'action humaine en priorisant le bien-être général plutôt que le bien-être particulier, si la réalisation de ce dernier comporte un risque pour la préservation des relations entre les individus qui constituent la société. Or, il semble que la notion de devoir ne soit pas intégrée par les animaux non humains, qu'elle n'ait pas été instituée dans leurs sociétés. Pour Darwin, la conscience morale est la différence la plus importante entre l'homme et les animaux inférieurs. Le devoir conduit parfois l'homme à risquer sa vie pour celle d'un semblable ou à la sacrifier pour une grande cause. Pour qu'un animal parvienne à la conscience morale, il faut qu'il soit doué d'instincts sociaux bien affirmés comme les affections parentale et filiale ; ses capacités intellectuelles doivent alors se développer au même point que chez l'homme. Les instincts sociaux conduisent en effet les animaux à prendre plaisir à la compagnie de leurs semblables, à avoir de la sympathie pour eux et à rendre service aux individus qui constituent leur groupe. Mais, malgré cette ressemblance comportementale avec l'être humain, les animaux qui parviennent à acquérir une « conscience morale » n'ont pas le même sens du bien et du mal que les êtres humains ; ils suivent des lignes de conduites différentes parce que leur environnement est construit en fonction de besoins différents. Si les animaux supérieurs participent à un certain degré de société au sens où ils savent faire reconnaître leurs perceptions et leurs besoins les plus simples à leurs semblables, qu'ils sont prêts à aider les individus appartenant à leur groupe, à risquer leur vie pour eux, et à élever les orphelins, leur société n'est pas aussi complexe que la société humaine, elle n'est pas régie par le même type de règles de conduites que celles que les hommes s'imposent pour permettre le bien-être de chacun. Surtout, le sens du devoir des animaux sociaux ne s'étend pas autant que celui des êtres humains : la sympathie qu'éprouvent les hommes envers leurs semblables s'étend à l'humanité tout entière puis aux autres animaux, s'élevant au fur et à mesure que les hommes éduquent leurs comportements. Si les animaux parviennent à une conscience morale, celle-ci est guidée par des concepts de bien et de mal, de juste et d'injuste essentiellement différents de ceux qui guident les actions des hommes ; un animal qui agit moralement s'inscrit dans le cadre défini par son existence, par son appartenance à l'espèce. Le sens de ce que l'homme appelle conscience morale diffère selon l'espèce que l'on considère. Lorsqu'elle est définie comme la capacité à juger du bien et du mal, seul l'être humain est capable de conscience morale.

Un être moral est quelqu'un qui est capable de réfléchir sur ses actions passées et sur leurs motifs – d'en approuver certains et d'en désapprouver d'autres ; et le fait que l'homme soit le seul être qui mérite assurément cette qualification constitue la plus grande de toutes les distinctions entre lui et les animaux inférieurs⁵⁹⁷.

Lorsqu'on estime que seule l'espèce humaine peut être considérée comme une espèce morale, on oblitère le fait que les critères qui permettent d'estimer cette faculté sont eux-mêmes définis par les êtres humains : la distinction du bien et du mal, la réflexion sur la valeur des actions et des raisons qui les motivent sont guidées par des concepts qui prennent sens au sein de l'existence humaine. L'existence animale est guidée par la survie lorsque celle des êtres humains s'est extraite de ce problème et a pu s'organiser d'une manière nouvelle et plus complexe. Là où un groupe d'animaux est restreint en nombre, les êtres humains tissent des relations qui vont du cercle de la famille à celui d'une nation, allant jusqu'à entrer en relation avec des individus habitants sur des continents différents. De plus, les sociétés humaines sont très complexes, parce que l'existence des êtres humains prend place dans des sphères diverses qui interagissent entre elles (comme la sphère économique, politique, sociale, et celle propre à l'individu, à la famille, au groupe social, au groupe de travail). L'existence humaine est normée, elle nécessite un cadre construit pour que tous les aspects qui la constituent puissent interagir les uns avec les autres sans qu'elle ne devienne chaotique. Il y a une différence d'échelle et une différence organisationnelle évidentes entre les sociétés animales et les sociétés humaines, différences qui modèlent les comportements des individus : dans une société d'êtres humains, le comportement d'un individu peut entraîner des conséquences positives ou négatives pour un grand nombre de personnes. Dans une société d'animaux, les comportements des uns et des autres ont toujours des conséquences limitées. Il suffit d'observer la manière dont les ressources naturelles viennent à manquer pour avoir une idée des conséquences que peuvent avoir les comportements des êtres humains. Les animaux sociaux respectent des règles qui ont du sens dans leur contexte environnemental ; leurs comportements sont régulés par le besoin de préserver l'intégrité du groupe dans lequel ils évoluent, ce qui est nécessaire pour leur bien-être et pour accroître leurs chances de survie. Ils veulent bien agir, mais ce « bien agir » prend un sens propre à leur existence, non à celle des êtres humains. On peut observer cette volonté dans les comportements d'aide ciblée ou dans l'inhibition de certaines pulsions ; on peut aussi en voir l'expression au sein d'émotions

⁵⁹⁷ Darwin Charles, *La Filiation de l'Homme*, op. cit., p. 929.

qui agissent comme une punition que l'individu s'inflige à lui-même parce qu'il a conscience d'avoir mal agi, d'avoir transgressé quelque chose d'interdit. L'existence animale est guidée par la recherche d'un idéal comportemental, ce qui n'empêche pas les individus de vouloir transgresser cet idéal, lorsque, par exemple, un mâle confronte l'alpha de son groupe pour prendre sa place, ou encore lorsque certains animaux manipulent leurs messages corporels pour tromper leurs adversaires comme cela est le cas de la seiche. Les animaux sociaux agissent en fonction de règles comportementales, en fonction de normes intériorisées ; ils sont capables de jouer avec celles-ci, tout en ayant conscience des risques s'ils se font attraper, pour réaliser leurs intérêts. Chaque espèce sociale semble constituer un sens du devoir qui a du sens dans son environnement. Que cette idée apparaisse consciemment à l'esprit des animaux n'a en soi pas d'importance ; ce qui importe, c'est le fait qu'elle guide leurs comportements. Un individu n'a pas besoin de connaître la règle de son action pour agir selon le bien ou le mal. Il sait que certains comportements sont acceptés par ses pairs et d'autres non, ce qu'il apprend au fur et à mesure de son existence – par exemple, dans le cadre du jeu chez le chien. La connaissance des normes intrinsèques à un groupe est certainement à la fois pratique et théorique pour les êtres humains, alors qu'elle serait principalement pratique pour les animaux non humains. Cette différence a des conséquences tangibles : l'association des êtres humains est régie par des valeurs et des règles qui prennent la forme d'une constitution et de lois inscrites dans des contrats ou des codes. Les individus qui s'engagent à rendre un service signent des contrats qui les obligent envers quelqu'un ; ils sont jugés s'ils n'en respectent pas les clauses. L'existence animale n'a pas besoin de cette structure juridique pour faire régner l'ordre au sein des sociétés ; les animaux suivent les normes comportementales inhérentes à leur organisation parce qu'ils y voient la meilleure manière de préserver leur vie et de parvenir à un certain bien-être.

Aristote range parmi les animaux *politiques* et sociables, les hommes, les fourmis, les abeilles, et plusieurs autres qui, bien que privés de l'usage de la raison, par lequel ils se puissent soumettre à la police, et faire des contrats, ne laissent pas en prêtant leur consentement quand il s'agit de fuir ou de poursuivre quelque chose, de diriger leurs actions à une fin commune et de maintenir leur troupe en une si grande tranquillité, qu'on n'y voit jamais arriver de sédition, ni de tumulte. Leurs assemblées pourtant ne méritent point le nom de *sociétés civiles*, et ils ne sont rien moins qu'animaux politiques ; car la forme de leur gouvernement n'est que le consentement ou le concours de plusieurs volontés vers un même objet ; et non pas (comme il est nécessaire en une véritable société civile) une seule volonté. Il est vrai qu'en ces créatures-là dénuées de raison, et qui ne se conduisent que par les sens et les appétits, ce consentement est si ferme, qu'elles n'ont

pas besoin d'autre ciment pour maintenir entre elles la concorde et rendre leur bonne intelligence éternelle. Mais il n'en est pas de même des hommes ; car, premièrement, il y a entre eux une certaine dispute d'honneur et de dignité, qui ne se rencontre point parmi les bêtes. Et comme de cette contestation naît la *haine* et l'*envie*, aussi de ces deux noires passions viennent les troubles et les guerres qui arment les hommes les uns contre les autres. Les bêtes n'ont rien à craindre de ce côté-là. Secondement, les appétits naturels des fourmis, des abeilles, et de tels autres animaux, sont tous conformes, et se portent à un bien commun, qui ne diffère en rien de leur bien particulier : mais les hommes ont presque tous ce mauvais génie, qu'à peine estiment-ils qu'une chose soit bonne, si celui qui la possède n'en jouit de quelque prérogative par-dessus ses compagnons, et n'en acquiert quelque degré d'excellence particulière. [...] Enfin je dirais que le consentement ou la concorde que nous voyons parmi les bêtes est naturelle ; là où celle des hommes est contractée, et par conséquent artificielle. Ce n'est donc pas de merveille s'ils ont besoin de quelque chose de plus pour vivre en paix. D'où je conclus, que le consentement prêté, ou la *société* contractée, sans une puissance supérieure et générale qui tienne les particuliers dans la crainte de la peine, ne suffit point pour donner aux hommes les assurances et les précautions qu'ils doivent avoir avant de venir à l'exercice de la *justice naturelle*, c'est-à-dire des lois de nature que nous avons établies⁵⁹⁸.

L'association animale n'est pas une association civile : les animaux ne sont pas des citoyens, ils ne sont pas membres d'un État, ils n'ont pas de pouvoirs ou de droits politiques, ils ne se conforment pas à une constitution définissant la structure et le fonctionnement de l'association. La volonté des animaux n'est pas réglée par une loi ou une forme de jugement. Elle ne fait pas l'objet d'un gouvernement. *A contrario*, les êtres humains ont besoin d'un cadre légal pour établir l'espace dans lequel ils peuvent agir sans risquer d'empiéter sur la liberté d'un autre individu. Ils doivent en cela accorder leur volonté, se mettre d'accord sur des règles qui, lorsqu'elles sont transgressées, amènent à une punition. Cependant, cette distinction ne légitime pas la distanciation pensée par Hobbes entre les êtres humains, qui recherchent leur honneur et leur dignité, et les animaux qui n'en auraient pas besoin, parce que le type d'association auquel ils se soumettent leur permettrait de préserver la concorde. On le voit en effet, les animaux qui vivent en association les uns avec les autres sont amenés à se battre, à punir certains individus lorsque leurs comportements déplaisent ou lorsqu'ils dépassent les limites de ce qui est acceptable pour les membres du groupe. De plus, par exemple chez les grands singes, les individus montrent une nette préférence envers ceux qui participent au bien commun, envers les individus coopératifs. Ils se jalourent parfois, par exemple lorsqu'un individu obtient une récompense moindre pour un même effort que celui produit par ses congénères. La relation qui unit les animaux sociaux est naturelle parce qu'elle

⁵⁹⁸ Hobbes Thomas, *Le Citoyen*, op. cit., p. 142-143.

ne fait pas l'objet d'un contrat, d'un ensemble de règles écrites, artificielles, qui permettent d'éduquer les êtres humains à l'exercice de la justice. Mais elle est, comme celle des êtres humains, conduites par des normes comportementales, parfois par l'idée de réputation comme chez les grands singes qui cherchent à se faire pardonner lorsqu'ils ont mal agi et compromis l'équilibre du groupe. Si les animaux n'ont pas une constitution ou des codes qui compulsent des lois et des tribunaux qui leur permettent de les faire respecter, il n'en reste pas moins que leur association n'est pas tout à fait pérenne, qu'elle dépend du bon comportement de chacun, et qu'elle met donc en œuvre un système de punition pour que les individus cherchent, avant leur propre satisfaction, la préservation du bien commun. Il y a chez les animaux sociaux un processus d'éducation similaire à celui qui permet aux êtres humains de vivre en communauté : les êtres humains apprennent à craindre les représailles qui viennent avec le non-respect des lois ; c'est cette crainte qui les amène à suivre les règles instituées par la société et à les considérer comme l'expression d'une forme de justice. C'est par ce processus que chacun reste dans son droit, en respectant celui d'autrui. C'est ce que l'on observe chez certaines espèces sociales, par exemple dans le cadre du jeu qui permet aux chiens d'éduquer les jeunes individus en leur apprenant de quelle manière ils peuvent se comporter et jusqu'où ils ont le droit d'aller à partir d'un cadre permissif. La punition est un outil éducatif en ce qu'elle permet de faire comprendre aux individus l'importance des limites qu'on leur impose. En effet, l'association ne peut durer que si les individus qui la constituent acceptent de circonscrire la sphère de leur volonté afin de laisser l'espace nécessaire à l'expression de la volonté d'autrui. Ainsi, les associations animales ne sont pas des agrégations d'individus, comme on peut le laisser entendre lorsqu'on définit les animaux vivant en groupe comme des individus grégaires ; en effet, les animaux grégaires constituent des troupes, des masses inorganisées. Au contraire, les animaux sociaux vivent dans un groupe organisé par un ensemble de relations guidées par une hiérarchie ; ils ont parfois des rôles à remplir, comme les individus dominants qui prennent la tête du groupe. Ces différents aspects de la vie animale forment un réseau de significations à partir duquel on doit constituer des règles pour que l'équilibre formé au sein du groupe soit préservé. Les animaux sociaux ne peuvent pas faire ce qu'ils veulent, ils doivent suivre la hiérarchie, le sens des relations qui se tissent au sein du collectif. Leurs actions sont dépendantes d'un ensemble de contraintes qu'ils doivent respecter sous peine de subir des représailles. Contrairement à ce que l'on a pu avancer, les animaux ne sont pas déterminés par des instincts ou des impulsions à agir ; ils ont

besoin de réfléchir à la portée de leurs actes, aussi bien pour leur survie que pour le bon équilibre au sein du groupe. Les animaux sociaux possèdent certaines facultés qui sont au fondement de la conscience morale : ils sont capables d'inhiber leurs désirs, d'avoir conscience de leurs propres états mentaux et de ceux d'autres individus ; ils ont un certain sens de l'équité puisqu'ils distinguent une répartition équitable d'une répartition inéquitable des biens acquis par un effort. Attribuer aux animaux sociaux un certain sens du devoir envers autrui n'est pas illégitime, même si la prise en compte de l'équité ne suffit pas à elle seule à attribuer une conscience morale aux animaux. Elle permet tout au plus de saisir des réactions que l'on pourrait assimiler à l'expression d'un sentiment d'injustice chez ces animaux. Cet aspect est essentiel lorsqu'on considère la notion de conscience morale : celle-ci n'est pas purement intellectuelle mais s'appuie au contraire sur des sentiments qui guident les jugements moraux comme le sens de l'iniquité ou le sentiment d'injustice, qui conditionne la manière dont une situation vécue touche les individus. Pour qu'un animal puisse être considéré comme un agent moral, il est nécessaire qu'il soit capable d'exprimer des émotions comme l'empathie, la culpabilité ou la honte, puisqu'elles se rattachent à des notions essentielles à l'équilibre d'une association d'individus – la sensibilité à autrui, la reconnaissance d'un comportement provoquant du mal-être ou de la transgression d'une règle. Chaque animal doit apparaître dans son individualité, avec sa sensibilité et un caractère qui lui est propre, ainsi qu'une capacité à faire des choix en étant guidé par des préférences personnelles pour pouvoir être considéré comme un agent moral dont le trait fondamental est la capacité à délibérer, à faire preuve d'un raisonnement autonome.

ANIMALITÉ ET AGENTIVITÉ MORALE

Il semble que les animaux possèdent l'individualité nécessaire à la mise en œuvre d'une réflexion morale : ils recherchent une certaine liberté d'action, ils montrent une volonté d'agir de telle ou telle manière, leurs actes étant guidés par des intentions. Les recherches que Gregory Berns a poursuivies sur un groupe de chiens ont démontré que les chiens ne sont pas tous égaux, que leur contrôle de soi ne se développe pas de la même manière chez chacun d'entre eux. En effet, certains chiens utilisent plus leur cortex préfrontal, ce qui est synonyme, chez l'être humain, d'un certain contrôle de soi : ces chiens sont meilleurs lorsqu'il s'agit de

réaliser des tâches cognitives qui nécessitent cette forme de volonté⁵⁹⁹. Les chiens ne sont pas identiques en tant que personne, et nécessitent donc une attention adaptée à leurs besoins, c'est-à-dire des privilèges spécifiques selon leur nature d'individu, et non de chien. Cependant, ces recherches, en s'appuyant sur des tests d'imagerie, semblent limitées : le fait de scanner le cerveau d'un chien ne nous informe pas plus à propos de la nature de son esprit que ses activités physiques, son implication dans son environnement. Ces tests différencient l'esprit et le comportement, source de dualisme qui caractérise la conception moderne que l'on a de la psychologie cognitive. Pourtant, les processus cognitifs émergent de la manière unique dont la structure morphologique d'un animal et ses capacités sensorielles et motrices lui permettent de s'engager avec succès dans son environnement pour produire des comportements adaptatifs et flexibles. Le système cognitif d'un animal est constitué par une relation triadique entre son cerveau, son corps et son environnement. Le corps d'un animal et la manière dont il s'engage avec son environnement sont deux ressources cruciales qui peuvent être exploitées de telle sorte qu'elles contribuent activement à la capacité des animaux à résoudre des problèmes. Le corps implique l'animal dans son environnement, et le cerveau guide la performance de ce corps en permettant un certain contrôle face aux actions qu'il met en œuvre dans un monde dynamique et imprédictible. Ainsi, chaque espèce construit son monde propre, son champ comportemental en fonction d'un ensemble de paramètres qui sont constitutifs de la richesse de son existence. Et en effet, il est peu probable que des espèces différentes physiquement de l'espèce humaine soient parvenues, par convergence, à un rapport au monde similaire au sien. « *One major reason for skepticism is the recognition that evolution is also a diversity-generating process and not only one that preserves continuity. It seems highly dubious that other animals should have converged on a way of encountering the world so suspiciously like our own, when their bodies are so different from ours, with their flippers, wings, beaks, and their occupation of such diverse ecological niches*⁶⁰⁰ ». Le rapport au corps détermine le rapport au monde : l'être humain se comporte d'une toute autre manière dans son environnement qu'un chien. Le fait d'être bipède ou

⁵⁹⁹ MacLean E., Hare B., Nunn C., Addessi E., Amici F., Anderson R., Aureli F., *et al.*, « The Evolution of Self-Control », *Proceedings of the National Academy of Sciences of USA*, n°111, 2014, E214.-E2148.

⁶⁰⁰ Barrett Louise, « Why Brains Are Not Computers, Why Behaviorism Is Not Satanism, and Why Dolphins Are Not Aquatic Apes », *Behavior Analyst*, vol. 39, 2015, p. 13.

quadrupède oriente le regard vers des niveaux différents ; le développement des sens oriente les individus vers certains objets plutôt que d'autres.

It is surely the way that we incorporate all manner of material and technological artifacts to form a distributed, extended cognitive system that contributes to the differences we see between humans and other creatures : the more negotiable the body, the more world-involving the behavioral loops, and the more behavioral flexibility there is, the more « intelligence » we see. The difference between humans and other animals, then, may lie in the extraordinary extent to which we augment, enhance, and support our brain-based learning processes, hauling ourselves up by our bootstraps to achieve feats that no one individual could achieve alone. The things that make us smart in our own peculiar way are thus likely to lie outside our heads, rather than in them. In the words of Mace (1977), it starts to make much more sense to « ask not what's inside your head, but what your head's inside of »⁶⁰¹.

Ce qui distingue fondamentalement les êtres humains des autres animaux consiste en fait en la flexibilité inhérente au corps. Le corps humain offre des potentiels que le corps des animaux non humains ne possède pas. Le seul fait de posséder des pouces opposables permet aux êtres humains d'attraper et de maintenir au creux de leur main des objets, de les manipuler selon des axes inaccessibles à la plupart des animaux – les primates et les pandas sont les seuls animaux possédant des pouces opposables. Cette flexibilité corporelle permet aux êtres humains d'explorer des possibilités inaccessibles aux animaux ; de l'exploration de ces possibilités découle le développement de capacités nouvelles, augmenté par le fait que les êtres humains peuvent coopérer à une échelle bien plus grande que les animaux sociaux. Mais il faut noter qu'il en va de même pour chaque espèce : les ailes des oiseaux leur permettent d'explorer le ciel, ce que les êtres humains ne peuvent pas faire. De la même manière qu'il n'est pas possible pour un chien d'attraper un objet avec ses pattes, il n'est pas possible pour un être humain de réaliser certaines actions. Le corps de tout animal présente des potentialités et des limites qui correspondent aux besoins de l'espèce. Le corps, élément essentiel dans la constitution de l'individu, détermine les limites du rapport au monde de l'animal, et donc de l'expression de ses capacités cérébrales. Dans des circonstances nouvelles, par exemple dans un environnement artificiel, des capacités que l'on n'a jamais observées chez les animaux peuvent trouver un moyen de s'exprimer, parce que les animaux se trouvent face à des situations nouvelles qui les amènent à exploiter des ressources latentes, n'ayant pas encore eues l'occasion de s'exprimer. Ainsi, l'intelligence d'un individu n'est pas

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 21.

liée seulement à l'étendue de ses capacités cérébrales ; la manière dont elle s'exprime dépend aussi du rapport qu'il entretient avec son environnement, et ce rapport passe par la médiation physique que représente le corps.

Ce n'est pas parce que les animaux n'expriment pas un sens moral identique à celui que l'on entend chez les êtres humains qu'ils sont absolument incapables d'agentivité morale. Seulement, s'ils apparaissent comme des agents moraux, cela sera en un sens propre à leur individualité, c'est-à-dire au rapport qu'ils entretiennent avec leur environnement. Ils possèdent nécessairement le précurseur de la conscience morale puisqu'ils parviennent à vivre en groupe, à prendre soin de leurs congénères, à inhiber l'expression de leurs intérêts. Cependant, il semble que les êtres humains aient développé un sens moral qui se soit complexifié à partir de ce précurseur. Être un agent moral, c'est agir selon le bien et le mal. C'est être responsable de ses actes. En soi, c'est être capable de justifier la raison de ses actions. Certains comportements mettant en œuvre la vie émotionnelle des animaux permettent de saisir l'agentivité morale propre aux animaux non humains. Le jeu est un sujet de recherche important dans le domaine de la moralité, parce qu'il est constitué par un ensemble de règles que les animaux s'engagent à suivre pour jouer, dont une règle que Marc Bekoff nomme la Règle d'Or et qui a cours chez les hommes : « fait aux autres ce que tu voudrais qu'ils te fassent. Cela exige de l'empathie (ressentir ce que les autres ressentent) et implique de la réciprocité (être payé en retour des services que l'on a rendus en supposant que les autres suivent la même règle)⁶⁰² ». Ainsi, les animaux qui jouent s'en sortent mieux socialement que ceux qui n'engagent pas le jeu. Par la variété de comportements qu'il met en pratique et les codes qu'il demande de mettre en œuvre, le jeu devient essentiel au bien-être physique et mental d'un individu, en même temps qu'il lui permet de stimuler son activité cérébrale. Il aiguise les aptitudes cognitives, le raisonnement logique et la souplesse comportementale en apprenant à l'animal à faire les bons choix dans des environnements changeants et imprévisibles. Le jeu présente aussi des aspects sociaux en facilitant les rapports entre le groupe et l'individu. Il repose sur la confiance, la coopération, la loyauté. Le jeu permet aux individus immatures d'acquérir les règles de base des comportements admissibles, de ce qui est permis ou défendu, en offrant un espace où la transgression est peu pénalisée. Développer un esprit de coopération, plus qu'un esprit de compétition, serait d'une

⁶⁰² Bekoff Marc, *Les émotions des animaux*, op. cit., p. 152.

importance primordiale pour la survie. Il y aurait ainsi, au fondement de la moralité, une stratégie adaptative : bien agir, c'est faciliter les relations entre les individus, et donc accroître la survie du groupe.

Mais, si les animaux sont des agents moraux au sens où ils cherchent à respecter des règles qui distinguent ce qui est inacceptable et ce qui est acceptable dans un cadre donné, il semble qu'ils ne possèdent pas cette capacité à contempler les valeurs et les concepts qui les amènent à agir comme ils le font : ils obéissent à un code moral, mais ils ne font pas preuve d'un sens éthique. Ce qui apparaît aux êtres humains d'une manière conceptuelle ou comme une règle générale est toujours inscrit dans la pratique, le situationnel chez les animaux. Pour autant, leur considération dépasse leur seul point de vue ; ils agissent de telle manière qu'ils cherchent à augmenter le bien-être d'autres individus. Les comportements prosociaux des animaux non humains permettent la pérennité du groupe. Chaque membre d'une communauté assimile des règles qui définissent les comportements acceptables au sein du groupe. Les animaux sont coopératifs, empathiques, capables d'apporter leur assistance aux individus qui en ont besoin. Mais ils expriment aussi des émotions régulatrices comme la colère, l'indignation, la culpabilité ou la honte, qui permettent l'application des normes au sein d'une communauté. Les animaux ont des attentes envers les autres, et punissent ou ostracisent les individus qui ne répondent pas à ces attentes. Leur sens de la justice, le rejet de l'iniquité dont ils font parfois preuve, se rapporte à ces attentes sociales, et non aux règles ou aux critères définissant ce qui est bien et mal. Ainsi, le jeu social que certaines espèces développent ne peut se mettre en place qu'entre des individus qui coopèrent, s'ils ne font que jouer, et si, le temps du jeu, ils mettent de côté les inégalités de taille et de rang. Les inégalités interindividuelles sont mieux tolérées dans ce cadre comportemental que dans d'autres contextes sociaux, ce qui fait du comportement ludique un comportement à part. De plus, il se distingue, du fait qu'il implique l'égalité ou l'équité, des autres formes de coopération que sont la chasse et le travail. « C'est peut-être la seule activité à caractère égalitaire. Si nous définissons la justice ou la moralité comme un ensemble de règles et d'attentes sociales neutralisant les différences entre les individus dans un effort d'harmonie collective, c'est exactement ce que nous rencontrons dans le jeu animal⁶⁰³ ».

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 156.

La prise en compte d'un sens moral chez les animaux ne signifie pas qu'ils soient capables de la même forme de moralité que les êtres humains : en effet, les animaux ne semblent pas être capables de réfléchir à des concepts abstraits comme les idées de bien et de mal, de juste et d'injuste. S'ils recherchent le bien-être du groupe, s'ils rejettent l'iniquité, c'est parce que la sensibilité qu'ils éprouvent envers les autres et envers leurs propres ressentis motive le dépassement d'un état de déplaisir. Mais la sensibilité à leur propre mal-être ou à celui d'autrui ne les amène pas à constituer un ensemble de valeurs similaire à la morale humaine. S'il y a une morale ou une conscience morale chez les animaux non humains, celles-ci prennent une forme différente de ce que nous observons chez l'espèce humaine. Les animaux non humains sont des agents moraux, capables de guider leurs actions vers ce qu'ils se représentent comme quelque chose de bien vis-à-vis de la situation dans laquelle ils s'inscrivent. C'est certainement dans la manière dont ils se représentent ce qui guide leurs actions que le sens moral des animaux se distingue de celui des hommes. Les animaux n'ont peut-être pas une idée du Bien ou du Mal ; ils ont plutôt une idée de ce qui est bien ou mal au sens de ce qui acceptable ou non en fonction des situations auxquelles ils sont confrontés. Certaines espèces sont capables de régler leur conduite sur des normes sociales, comprenant que leurs comportements entraînent des conséquences sur le groupe dans lequel ils évoluent. Les animaux possèdent un sens moral : ils n'ont pas une science du bien et du mal, mais ils se conduisent selon un ensemble de règles de conduites considérées comme bonnes. La différence essentielle entre les animaux et les êtres humains en matière d'agentivité morale tiendrait au fait que les règles grâce auxquelles ils apprennent à se contrôler n'apparaissent pas indépendamment des situations auxquelles elles se rattachent, qu'elles n'atteignent pas le stade d'un savoir ou d'un système transmissible par une approche théorique.

L'hypothèse selon laquelle les animaux sont des êtres moraux ne peut menacer qu'une seule chose : la conviction que la moralité, à elle seule, définit la « nature humaine ». C'est notre aptitude à concevoir une « nature humaine » qui, selon moi, nous distingue des autres créatures⁶⁰⁴.

L'agentivité morale des êtres humains possède ses propres limites. Nos émotions jouent un rôle important dans nos décisions, et elles ne sont pas toujours maîtrisables, ce qui nous amène à faillir et à mal agir. Le fait que certains animaux soient capables d'agir d'une manière flexible, en se détachant de leurs instincts, en étant capables de maîtriser leurs

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 157.

pulsions, en délibérant quant aux meilleures réponses qu'ils peuvent apporter compte tenu des circonstances de leurs actions, remet en cause la manière dont nous les considérons : les animaux ne sont pas des objets, mais bien au contraire des personnes, avec une identité propre et des intérêts qu'il est important que nous prenions en compte. De plus, nous ne pouvons pas limiter les comportements animaux parce qu'ils répondent à des motivations immédiates, parce qu'ils ne parviennent pas systématiquement à inhiber leurs émotions ou leurs impulsions. Les êtres humains eux-mêmes, s'ils expriment une certaine flexibilité comportementale par le biais du libre arbitre, forme de contrôle de l'action, marquée par un contrôle de soi et une capacité à faire des choix rationnels, n'agissent pas toujours d'une manière disciplinée : les processus qui permettent l'expression du libre arbitre sont coûteux, et en cela utilisés occasionnellement, de telle manière que les individus sont incomplètement auto-disciplinés, vertueux et rationnels⁶⁰⁵. Enfin, les comportements des êtres humains peuvent être limités par des biais cognitifs, comme le besoin de suivre une règle comportementale apprise dans le but de résoudre un problème, ce qui les empêche de trouver une stratégie plus efficace pour le résoudre. Les singes capucins et les singes rhésus sortent plus facilement que les êtres humains de l'usage de règles, apprises dans le but de résoudre un problème donné, pour trouver une stratégie plus efficace. Les êtres humains montrent en cela moins de flexibilité dans la réalisation de la tâche sur laquelle ils ont été testés que les singes⁶⁰⁶. Nous devons prêter attention à ce que les animaux expriment, et sortir de cette conception limitative de leur existence par laquelle on considère que leurs comportements sont peu flexibles et donc peu représentatifs d'une forme de liberté ; nous devons aussi avoir constamment à l'esprit l'idée que nous éprouvons, en tant qu'êtres humains, des limitations comportementales, que nous ne parvenons pas systématiquement à inhiber l'expression de nos émotions, que nous avons parfois des difficultés à saisir ce que peut ressentir autrui. Ces différents aspects de notre vie émotionnelle sont importants, parce qu'ils sont l'expression des limites de notre flexibilité comportementale et émotionnelle, ainsi que de nos limites en tant qu'êtres doués de moralité ; limites qui, si elles prennent part à notre existence, doivent jouer un rôle dans celle des autres animaux. L'infériorisation de l'existence animale non humaine, légitimée par l'idée que les animaux seraient dénués d'une capacité à agir

⁶⁰⁵ Baumeister Roy, « Free Will in Scientific Psychology », *op. cit.*

⁶⁰⁶ Watzek Julia, Pope Sarah, Brosnan Sarah, « Capuchin and rhesus monkeys but not humans show cognitive flexibility in an optional-switch task », *Scientific Reports*, 2019.

moralement, est une représentation difficile à soutenir dès lors que l'on prend en compte la difficulté que représente l'incarnation d'un idéal d'agentivité morale. De plus, cette agentivité s'exprime nécessairement d'une manière spécifique selon le rapport à l'environnement de chaque espèce, selon ses potentialités physiques et cognitives. Il faut prendre en compte la capacité des animaux sociaux à faire preuve d'un sens moral, même si celui-ci ne prend pas part à la même complexité que le sens moral humain. Surtout, il est souhaitable d'établir un nouvel espace pour l'existence des animaux dans lequel ils aient la possibilité de s'épanouir, d'exprimer leurs potentialités, leur identité.

REPENSER L'ESPACE ALLOUÉ À L'EXISTENCE DES ANIMAUX

La manière dont les animaux constituent leur monde propre se distingue nécessairement de la nôtre, chaque animal entretenant avec son environnement un rapport déjà défini par les facultés propres à l'espèce à laquelle il appartient : « Nous sommes les uns et les autres des êtres vivants, mais nous ne sommes pas pareils – ni supérieurs, ni inférieurs, différents, tout simplement⁶⁰⁷ ». Certains animaux ont des sens dont les humains sont dépourvus : ils sont sensibles à des longueurs d'ondes qui nous sont invisibles⁶⁰⁸, ou perçoivent des sons d'une manière différente de la nôtre⁶⁰⁹. La sensibilité d'une espèce est liée à ses capacités sensorielles, qui s'expriment différemment chez chaque individu. Cette sensibilité intervient dans la vie émotionnelle et cognitive des individus, elle motive leurs comportements. C'est en comprenant le rôle qu'elle joue dans l'existence animale que l'on parvient à construire un monde commun dans lequel il est possible de prendre en compte les intérêts d'autres individus. Nous pouvons « comprendre le langage des sentiments ; c'est la raison pour laquelle nous tissons des liens sociaux étroits et durables avec beaucoup d'autres êtres. Les émotions sont le ciment qui nous lie à eux ; elles catalysent et régulent les

⁶⁰⁷ De Waal Frans, *La dernière étreinte*, op. cit., p. 290.

⁶⁰⁸ Wiltshko Wolfgang, Munro Ursula, Ford Hugh, Wiltshko Roswitha, « Red light disrupts magnetic orientation of migratory birds », *Nature*, vol. 364, 1993, pp. 525-527. Les oiseaux seraient sensibles à certaines longueurs d'ondes de la lumière, et migreraient en fonction de celles-ci.

⁶⁰⁹ Welty Joel Carl, Baptista Luis, *The Life of Birds*, New York, Éditions Saunders College Publishing, 1988, pp. 82-215. Durant l'intervalle où les êtres humains distinguent une seule note, les oiseaux en distinguent dix. Ils utilisent cette capacité dans leurs chants, qui comportent des séquences de notes qui échappent aux oreilles humaines du fait de leur rapidité. Ainsi, notre perception du chant d'un oiseau n'est pas celle que l'oiseau a de son propre chant, nous ne percevons pas sa complexité. La différence d'acuité auditive entre les êtres humains et les oiseaux pourrait signifier que les oiseaux entendent, dans la musique que nous produisons, des sons que nous ne savons pas que nous faisons.

interactions sociales chez les hommes et les animaux⁶¹⁰ ». Les êtres humains sont sensibles aux animaux non humains, ils apprécient leur présence, ils éprouvent une forme de curiosité face à leur étrangeté qui les amène à les observer. Les animaux ne filtrent pas leurs émotions, ils les expriment sans détour. C'est cette sincérité comportementale, cette ouverture sur leur existence, ce manque de pudeur qui rend les animaux attachants aux êtres humains. C'est en donnant de l'espace à l'expression de la vie émotionnelle des animaux que la richesse de leur existence peut apparaître aux yeux des êtres humains. Cette richesse existentielle doit nous amener à changer nos comportements vis-à-vis des animaux afin de les préserver des souffrances que nous leur infligeons.

Plutôt que de supposer que les poissons sont moins sensibles que les souris, que les souris ont moins d'émotions que les chimpanzés, ou que les rats ne sont pas aussi émotifs que les chiens ou les loups, que les animaux, de manière générale, ne sont pas aussi sensibles que les humains, qu'ils connaissent moins de choses et souffrent moins, admettons que nombre d'animaux témoignent *réellement* d'une grande richesse affective et endurent *réellement* toutes sortes de douleurs, de façon peut-être plus intense que les hommes⁶¹¹.

La souffrance d'un individu est déterminée par deux aspects essentiels de son existence : son potentiel intellectuel, permettant la reconnaissance de la complexité de son existence ; et sa vie émotionnelle, la sensibilité impliquant une capacité à souffrir, à ressentir du plaisir, indépendamment de ce potentiel intellectuel. La complexité des capacités cognitives ne suffit pas à définir la souffrance potentielle d'un animal. De plus, les critères de la prise en compte des souffrances d'un individu ne devraient pas être élaborés en considérant des fonctions que l'on estime supérieures parce qu'elles caractérisent l'espèce à laquelle on appartient : la conscience de soi, la capacité de raisonner ou de délibérer, ne sont pas des critères déterminants concernant la souffrance d'un individu. Au sein de l'espèce humaine, certains individus ne sont pas capables d'exprimer ces facultés ; cela ne peut nous amener à légitimer leur souffrance ou à les exclure de la sphère de la dignité humaine. Malgré le fait que les animaux ne soient pas capables d'exprimer certaines facultés au même degré de complexité que l'espèce humaine, les animaux souffrent, ils sont conscients de leurs souffrances et sont capables de nous les exprimer clairement. L'existence de ces êtres est, au même titre que celle des individus humains, guidés par des intérêts, des envies, des besoins, des plaisirs que nous n'avons aucun droit de leur retirer sous prétexte que nous jugeons que

⁶¹⁰ Bekoff Marc, *Les émotions des animaux*, op. cit., p. 50.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 60.

leur vie a une valeur moindre que la nôtre. La valeur de l'existence est indéterminable. Nous ne pouvons constituer un critère qui permette sa définition sans que ce critère ne soit arbitraire, puisque nous serions à la fois juge et parti d'une telle entreprise. Ainsi, les animaux devraient avoir le pouvoir et le droit de choisir ce qui leur plaît ou non, et nous devrions nous rendre capables d'écouter et de prendre en compte ce choix. La première étape d'un changement comportemental vis-à-vis des animaux consiste à les accepter pour ce qu'ils sont et les accueillir dans notre monde.

Le bien-être des animaux ne relève pas de ce qu'ils savent mais de ce qu'ils sentent. Pour des singes qui souffrent dans les zoos, des rats dans les laboratoires, des vaches dans les fermes, est-ce qu'il importe vraiment qu'ils comprennent ce qui se passe, ce que les hommes leur font ? Dans ces circonstances, les animaux dépendent totalement de nous. Leur comportement nous indique s'ils sont contents et bien portants ou s'ils sont tristes et souffrants. Les animaux ne peuvent pas appeler police secours en cas d'urgence ; ils sont tributaires de notre bienveillance et de notre pitié. Ils ne peuvent apporter leur consentement au traitement qui leur est réservé, mais il est certain qu'ils protestent publiquement lorsqu'ils souffrent. Leur douleur est bien visible mais on ferme trop souvent les yeux. [...]

Nous devons assurer le meilleur traitement à *tous* les animaux, *tout* le temps, et travailler à ce qu'ils ne soient plus exploités⁶¹².

Il est de notre responsabilité d'opérer une critique quant à la manière dont nous vivons et agissons. Parce que nous savons que notre connaissance concernant l'existence animale évolue chaque jour, que ce que nous savons de l'existence animale est partiel, nous devons nous appuyer sur des jugements éthiques, sur une recherche de la bonne attitude, du comportement idéal à avoir envers les animaux non humains. Est-ce que cela engendre de plus grosses conséquences de traiter les mammifères, les oiseaux, les poissons, les reptiles comme s'ils possédaient le spectre complet des émotions et les nuances de la sensibilité, pour finir par découvrir que les animaux ne possèdent que certaines qualités ? Ou de continuer à les maltraiter pour finir par découvrir que chaque espèce possède une sensibilité et une affectivité aussi riches que celles des hommes⁶¹³ ? Un changement paradigmatique est nécessaire dans notre manière de nous représenter les animaux. La représentation de l'existence animale est bien souvent tronquée, parce que nous ne les concevons jamais qu'à travers la représentation que nous avons élaboré de notre propre nature. Les animaux ne sont pas étudiés pour ce qu'ils sont, mais pour ce qu'ils ne sont pas, c'est-à-dire des êtres humains. Ils

⁶¹² *Ibid.*, p. 218-219.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 223.

sont définis comme des animaux non humains, parce que c'est à travers la connaissance que nous avons de nous-mêmes que nous avons forgé la connaissance que nous avons de leur propre existence.

Why is human arrogance so pervasive and where does it come from ? The answer to the first part of the question is easy. Arrogance is pervasive because it appeals to our vanity. We like it when we are told that we have high IQs, good looks and are extra special. What we seldom consider is that implicit in the statement that I have a high IQ is the suggestion that someone else must have a low IQ, and if I have good looks then surely someone else is quite ugly, and if I am extra special then most people must be quite ordinary. If this is so, then everything that is not me is sadly imperfect or downright defective. Once this attitude is established then you have a choice between advancing perfection or imperfection. There is no rational choice but to advance perfection. And what should you exploit in order to advance perfection ? Why imperfection of course, those unfortunate individuals who are different from you. In this fashion you will become even more « perfect » while at the same time removing some of life's imperfections⁶¹⁴.

Nous apprécions cette valorisation. Mais l'orgueil que nous avons face à ce que nous sommes nous amène à produire une somme immense de souffrances. Nous ne sommes pas plus ou moins des êtres humains parce que nous reconnaissons la spécificité des existences animales. La reconnaissance du mal-être que nous produisons, qui est nécessairement lié au fait que les animaux sont des individus sentients, possédant une conscience de ce qu'ils ressentent et de ce qu'ils sont, rend l'homme meilleur, et non moins bon. En décidant de minimiser notre impact sur la souffrance animale, en décidant de réviser nos rapports aux êtres vivants qui peuplent notre environnement, nous agissons d'une meilleure manière qu'en préférant conserver le paradigme de nos relations présentes, sous prétexte que les animaux sont des êtres dont l'existence n'est pas aussi riche que la nôtre. La préservation de l'exceptionnalité humaine amène nécessairement la souffrance des animaux non humains. La compréhension du rôle des affects au sein de l'existence des autres animaux est un point critique pour produire des choix informés à propos de la manière dont on les traite éthiquement. « *Although animals may not have the neocortical brain power to look forward and backward in time the way we do, they apparently live the moments of their lives as vibrantly full of simple affects, as we live with feelings having more cognitive depth. Perhaps, just perhaps, our studies of their emotional and other affective systems will shed profound light on the nature of our own feelings*⁶¹⁵ ». De manière plus générale, la compréhension du rapport

⁶¹⁴ Fouts Roger, Fouts Deborah, « Chimpanzees' Use of Sign Language », *op. cit.*, p. 30.

⁶¹⁵ Panksepp Jaak, « Affective consciousness : Core emotional feelings in animals and humans », *Consciousness and Cognition*, vol. 14, 2005, p. 71. Pour Panksepp, les expériences affectives expriment une forme de conscience

au monde que construisent les animaux non humains permet de saisir la nécessité de repenser l'espace alloué à leur existence aux seins des sociétés humaines. Les animaux non humains ne doivent pas être considérés comme des êtres inférieurs parce qu'ils se comportent et expriment des capacités cognitives d'une manière différente par rapport aux êtres humains. Les animaux évoluent dans un environnement spécifique, avec une enveloppe corporelle propre qui détermine des potentialités physiques et avec un ensemble de capacités qui ne trouve pas toujours l'occasion de se développer. Ils ont leur propre écologie, leur propre cadre existentiel, au sein duquel ils expriment leur propre intelligence. Ils ne sont pas plus ou moins intelligents en fonction de leur ressemblance avec les êtres humains ; ils sont intelligents, parce qu'ils sont capables de s'adapter à un environnement en constante évolution. S'ils n'ont pas une conscience morale au sens où on l'entend classiquement pour l'être humain, ils possèdent néanmoins un précurseur, une forme moins complexe d'agentivité morale, qui leur permet d'évoluer au sein d'un groupe. Ils ne sont pas capables de saisir des concepts de bien et de mal, de juste et d'injuste. Mais ils ressentent des émotions que l'on pourrait attribuer à un sens moral : ils ont un sens de l'iniquité qui les amènent à se révolter face à une répartition inégale des richesses, ils sont sensibles au bien-être d'autres individus et agissent en ce sens, ils prennent soin de leur semblable, et ce, même si cela représente un risque pour eux. Ils régulent leurs comportements en fonction de ce qui est acceptable ou non et ressentent des émotions comme la fierté, la honte, la culpabilité, émotions qui servent avant tout à faire comprendre aux autres des vécus internes. Les animaux ont intériorisé un ensemble de normes ou de règles grâce auxquelles ils sont capables de guider leurs actions, respectant la volonté de chacun autant que faire se peut. Si les animaux sont loin d'incarner un idéal moral, s'ils n'agissent pas en étant mus par un concept de devoir, si leur association ne peut être conventionnelle, ils n'en restent pas moins capables d'agentivité morale. Il ne faut pas oublier par ailleurs que les êtres humains, bien qu'ils aient conscience des règles inhérentes à leur

primitive, qui aurait donné un fondement évolutionniste à l'émergence de couches plus complexes de la conscience. La conscience se réfère donc à des états cérébraux liés à des expériences. Les processus primaires de la conscience expriment des sensations brutes, des sentiments liés aux perceptions, des expériences internes émotionnelles et motivationnelles ; la conscience secondaire exprimerait la capacité à avoir des pensées à propos de ces expériences et plus précisément à propos de la manière dont les événements extérieurs sont liés aux événements intérieurs (les animaux, s'ils ne pensent pas à leur vie linguistiquement, en forment certainement des images perceptuelles) ; les formes tertiaires de conscience, les pensées à propos de nos pensées, la conscience d'être conscient, seraient uniques aux êtres humains, requerraient des tissus néocorticaux étendus qui permettraient la transformation symbolique linguistique de pensées simples et d'expériences dont on se souvient.

société, outrepassent parfois leurs droits ou produisent consciemment – parfois même volontairement – le mal-être des autres. L’agentivité morale exprime la présence, au sein du monde propre des animaux, d’une sensibilité au bien-être d’autrui, essentielle à la perpétuation de l’association des individus. Les animaux sociaux apprécient la présence d’autres individus à leur côté, ils la recherchent parce qu’elle permet leur épanouissement, en même temps qu’elle ouvre la potentialité de la coopération et donc la maximisation des chances de survie. Le désir du rapport à l’autre dépasse parfois la barrière interspécifique, les animaux se liant aux êtres humains et construisant un environnement commun. La prise en compte de l’agentivité morale chez les animaux non humains permet d’ouvrir le monde propre des êtres humains à celui des animaux non humains et de constituer un espace commun dans lequel les intérêts des uns et des autres peuvent cohabiter.

CONSTRUIRE UN MONDE COMMUN AVEC LES ANIMAUX NON HUMAINS

Les recherches portant sur les facultés cognitives animales nous permettent de comprendre ce dont les animaux sont capables : ce dont ils sont capables du fait d'un héritage spécifique, et ce dont ils sont capables lorsqu'on leur propose un cadre expérimental dans lequel on les amène à exprimer des potentiels qui n'interviennent pas dans leur environnement naturel. Ces recherches permettent de saisir les mécanismes à l'œuvre au sein de l'existence animale, elles permettent de comprendre, en partie, de quelle manière les animaux se rapportent à leur environnement. Elles mettent en lumière leur flexibilité, leur capacité à trouver en eux de nouvelles ressources pour répondre aux problèmes qu'on leur pose. Elles nous amènent à saisir une partie du monde propre, de l'*Umwelt* des animaux non humains ; elles portent en elles une compréhension des réseaux de significations qu'ils tissent entre les objets et les personnes qui le constituent. De plus, elles permettent de saisir l'animal comme un être en évolution, et non pas figé dans son être. Par le biais de l'étude de la cognition animale, nous parvenons à saisir par quels moyens les animaux se rapportent à leur milieu, malgré le fait que cette compréhension reste partielle parce que nous restons des êtres humains nous projetant dans un cadre dont les paramètres existentiels ne sont pas les nôtres. En nous plongeant dans l'étude des capacités cognitives, nous pouvons observer ce qui a du sens pour l'animal, ce qui lui importe, ce qui constitue des règles comportementales qu'il poursuit. L'animal nous est étranger, tant dans sa conformation physique que dans les sens qui le guident à travers son environnement ; mais il y a pourtant quelque chose en lui qui nous est accessible, quelque chose qui a du sens dans notre propre existence : la reconnaissance d'une sensibilité. Les animaux interagissent avec leur environnement en fonction des informations qu'ils perçoivent par le biais de leurs sens ; ils souffrent lorsqu'ils sont sujets à la maltraitance, apprécient la présence de leurs congénères, auxquels ils sont capables de porter une grande attention en leur apportant de l'aide au besoin. La sensibilité animale ne s'arrête pas au seuil de la douleur et du plaisir ; elle prend en compte la sensibilité d'autrui et permet ainsi de réagir d'une manière adéquate à des comportements extérieurs aux siens. Ce premier pont entre les animaux non humains et les êtres humains permet une meilleure compréhension de l'existence des animaux et de leurs intérêts : il nous amène à prendre en compte les animaux comme des êtres sentients, pour qui les vécus physiques et émotionnels importent. La reconnaissance de la sentience est une première étape par laquelle on parvient

à saisir toute la complexité de l'existence animale : les fonctions cognitives qu'ils mettent en jeu, leur vie émotionnelle, les relations qu'ils entretiennent avec les membres de leur espèce et avec d'autres espèces, et celles qu'ils entretiennent avec leur environnement et les objets qui s'y trouvent. Cependant, la reconnaissance de la sentience est nécessaire, mais non suffisante, si l'on souhaite forger un monde commun dans lequel les êtres humains et les animaux vivent en symbiose ; dans lequel les intérêts à la vie, les désirs, les besoins animaux peuvent s'exprimer, tout autant que les comportements inhérents à leur espèce ou leurs facultés cognitives, sans que cela implique une quelconque souffrance, et donc leur maltraitance. Ainsi, la compréhension de l'intentionnalité qui guide la vie des animaux non humains amène à une remise en question de nos comportements vis-à-vis d'eux. Les animaux n'étant pas de simples vivants – ils ne se contentent pas de naître, de se développer et de se reproduire – mais des existants, des acteurs de leur environnement, le cadre dans lequel ils vivent doit s'accorder avec cela.

PRENDRE EN COMPTE LE MONDE PROPRE DE L'ANIMAL NON HUMAIN

L'idée d'*Umwelt* développe l'idée d'un point de vue subjectif, individuel sur le monde. Chaque animal, en tant qu'individu, construit un rapport au monde particulier dépendamment de l'espèce à laquelle il appartient d'une part, et des expériences qu'il fait de son environnement d'autre part. Quant à l'idée d'un monde commun entre les animaux non humains et les êtres humains, elle implique la mise en œuvre d'une société au sein de laquelle les animaux ont la possibilité de réaliser les différents aspects qui constituent leur existence sans souffrir de leurs rapports aux hommes. En fonction de l'animal considéré, ce rapport peut être relativement passif, les êtres humains laissant les animaux qui ne recherchent pas leur contact prospérer ; ou plus actif, si certains animaux sont curieux et recherchent un rapport à l'homme. Dans ce cadre, une relation symbiotique peut prendre place : une association durable, réciproquement profitable entre deux organismes vivants. La construction d'un monde commun incarne donc le passage d'une relation de parasitisme à une relation symbiotique entre l'être humain et les animaux : elle exprime le souhait de dépasser cette relation qui permet aux êtres humains de tirer profit de certaines espèces animales en se nourrissant de leur chair, en s'habillant de leur peau, en utilisant leur proximité métabolique ou génétique pour développer des outils médicaux, en utilisant leur existence pour se divertir. En cela, les recherches portant sur les capacités cognitives animales, sur leurs comportements,

sur leur vécus émotionnels permettent de saisir, du point de vue de l'observateur ou de l'expérimentateur, les fonctions par lesquelles les animaux se rapportent à leur environnement et la manière dont ils s'y rapportent. Mais elles sont insuffisantes, parce qu'elles ne sont jamais que la transposition de notre regard d'être humain sur l'animal. Si les animaux utilisent des outils, on se préfigure le sens de ce comportement en fonction du sens qu'il prend chez l'être humain. Peut-être que cet acte de transformation de l'environnement intègre des aspects de l'existence de l'animal que l'on ne perçoit pas ; peut-être met-il en jeu des émotions ou des intérêts qui n'ont pas de réalité dans notre cadre existentiel. L'expérimentation ou l'observation de l'animal sur le terrain se confronte à la nécessaire limitation du point de vue de l'expérimentateur, qui observe le monde de l'animal à travers un regard humain. Or, il est nécessaire, pour prendre en compte les intérêts d'autres espèces à la vie, de se forger une représentation la plus adéquate possible de la manière dont le monde apparaît à cette espèce ; sans la considération de ces représentations, on risque de ne pas prendre en compte des aspects importants de l'existence des animaux, et les espèces animales n'ont pas toutes besoin des mêmes traitements pour parvenir à un épanouissement total. Il est certain qu'au sein d'une même espèce, tous les individus n'ont pas les mêmes besoins : chaque animal a une personnalité qu'il nous faut essayer d'appréhender pour que le meilleur traitement possible lui soit donné. La tentative de pénétrer le monde propre de chaque espèce, puis de chaque individu constituant l'espèce – et ce, malgré les difficultés qu'elle représente – a une fonction essentielle : elle permet aux êtres humains de comprendre ce qui importe aux animaux, ce qui a du sens dans leur environnement et donc, d'être attentifs aux besoins de chacun. Elle permet de dépasser un point de vue sur le monde toujours inscrit dans un cadre spécifique pour essayer de saisir le point de vue d'un autre aussi étranger que peut l'être l'animal. Elle permet finalement d'adapter nos comportements à la sensibilité de l'animal en établissant une relation de reconnaissance avec lui malgré la différence interspécifique qui perdure, relation nécessaire à la mise en œuvre d'un monde dans lequel chacun peut évoluer conjointement sans risquer la souffrance des autres.

EST-IL POSSIBLE DE PERCEVOIR LE MONDE PROPRE DES ANIMAUX ?

Or, comme on en a rapidement fait état, la reconnaissance du rapport au monde que constitue les animaux non humains se confronte à certaines difficultés, mises en lumière par Thomas Nagel dans l'article « *What Is It Like to Be a Bat ?* ». Nagel y met en question la

possibilité de ressentir l'environnement comme un individu appartenant à une autre espèce. La prise en compte du monde propre de l'animal par un individu humain doit idéalement refléter l'expérience de la chauve-souris, et non pas celle de l'être humain s'imaginant être une chauve-souris. Pour cela, il faut être capable de suspendre son rapport perceptif au monde afin de se projeter dans celui propre à un autre animal ; il faut donc être capable de ressentir l'environnement avec les sens de la chauve-souris, malgré le fait que les sens d'un être humain soient différents de ceux de l'animal. Mais cette *epokhé* – définie ici comme une mise en suspens de la réalité extérieure du monde tel qu'il est conçu par l'être humain afin de partir d'une table rase qui permettrait la construction du point de vue de l'animal dans le but de percevoir le monde tel qu'il lui apparaît – tout ce processus semble impossible à mettre en œuvre pour Nagel. Il y a une différence fondamentale entre l'expérience de l'homme qui se projette dans le monde propre de la chauve-souris et le monde vécu par l'animal. Parce que nous sommes toujours liés à notre propre expérience du monde, il serait impossible de saisir l'expérience qu'en fait un individu issu d'une autre espèce. Il semble plutôt que nous soyons contraints de comprendre le rapport de l'animal à son environnement par le biais de perceptions humaines, par l'usage de concepts qui n'ont de sens que dans notre monde.

L'article de Nagel s'appuie sur une idée importante : cela fait un certain effet d'être un organisme, parce que l'organisme en question possède une expérience consciente. Cette expérience consciente intervient à différents niveaux de la vie animale pour Nagel : « *But no matter how the form may vary, the fact that an organism has conscious experience at all means, basically, that there is something it is like to be that organism. [...] fundamentally an organism has conscious mental states if and only if there is something that it is like to be that organism – something it is like for the organism*⁶¹⁶ ». Ainsi, un être vivant a des états mentaux conscients à partir du moment où cela lui fait quelque chose d'être tel qu'il est. Nagel appelle cela le caractère subjectif de l'expérience : un individu se rapporte d'une manière particulière au monde, il a son propre vécu d'une situation. La seule explication physicaliste de l'organisme ne suffit pas à saisir cette subjectivité à l'œuvre en lui, elle comprend le mécanisme physiologique mais ne rend pas compte de la signification que l'organisme donne à ce mécanisme. Or, ce sont les traits subjectifs de l'individu qui importent lorsqu'on essaie de saisir son expérience du monde. Le point de vue d'un individu est déterminé par la manière

⁶¹⁶ Nagel Thomas, « What Is It Like to Be a Bat ? », *The Philosophical Review*, vol. 83, n°4, 1974, p. 436.

dont il incarne son être, dont il se fait un dans un tout que représente l'espèce à laquelle il appartient. La chauve-souris a une expérience, une conscience du monde. Si Nagel s'appuie sur cet animal, c'est parce que la chauve-souris est proche de l'espèce humaine étant un mammifère, tout en présentant des organes perceptifs très différents des nôtres. En effet, les chauves-souris perçoivent le monde grâce à une sorte de sonar, d'écholocalisation ; elles détectent les réfractions de leurs propres cris émis à haute fréquence, qui proviennent des objets à l'intérieur de leur champ perceptif. Leur cerveau est conçu de telle manière qu'il produit une corrélation entre les impulsions venues de l'extérieur et les échos subséquents. L'information que la chauve-souris acquiert lui permet ainsi de produire des discriminations précises de distance, de taille, de forme, de mouvement et de texture des objets, de la même manière que l'homme est capable de distinguer les objets et leurs caractéristiques par la vision. La perception de la chauve-souris et celle de l'homme sont donc deux moyens distincts de produire une même image du monde, monde qui, pour ces deux espèces, s'incarne dans une réalité physique différente. Mais cette explication physicaliste, si elle nous permet de comprendre le mécanisme de perception de la chauve-souris, ne permet pas de saisir la perception de la chauve-souris : on ne sait pas quelle image la chauve-souris construit de son environnement, on ne sait pas quel rapport elle entretient avec cette représentation, ce qu'elle signifie pour elle. Nagel se demande s'il nous est possible d'imaginer le rapport au monde de la chauve-souris, son vécu, son « ce-que-cela-fait-d'être-une-chauve-souris », en partant de la perception humaine. La tentative de se projeter dans le monde vécu de l'animal semble mener à l'échec. « *In so far as I can imagine this (which is not very far), it tells me only what it would be like for me to behave as a bat behaves. But that is not the question. I want to know what it is like for a bat to be a bat. Yet if I try to imagine this, I am restricted to the resources of my own mind, and those resources are inadequate to the task*⁶¹⁷ ».

C'est l'expérience que nous avons en tant que sujet qui nourrit l'imagination. Le sujet est déterminé par son héritage spécifique. Aussi, l'imagination est limitée par l'espèce à laquelle le sujet appartient, et par la manière dont ce dernier incarne cette appartenance en tant qu'individu. Or, Nagel veut savoir s'il est possible pour un individu d'une autre espèce de vivre le monde de la chauve-souris, d'incarner sa subjectivité. Devenir une chauve-souris ne suffit pas, parce que ce serait toujours la subjectivité de l'homme, incarné en chauve-souris,

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 439.

qui s'exprimerait, et non pas celle de l'animal. L'extrapolation de l'expérience de l'homme à celle de la chauve-souris sera nécessairement incomplète pour Nagel ; nous pourrions tout au plus comprendre et décrire objectivement le rapport au monde d'une chauve-souris, c'est-à-dire le représenter avec des concepts d'êtres humains qui n'ont sûrement aucune signification dans le monde de la chauve-souris. Nous pouvons concevoir l'expérience de la chauve-souris, mais pas la percevoir ; nous pouvons former une représentation de la perception de l'animal, forgée à partir de concepts qui ont du sens dans notre monde. Ainsi, il y a des faits inaccessibles aux êtres humains, il y a des faits qui ne sont pas exprimables en langage humain. « *Reflection on what it is like to be a bat seems to lead us, therefore, to the conclusion that there are facts that do not consist in the truth of propositions expressible in a human language. We can be compelled to recognize the existence of such facts without being able to state or comprehend them*⁶¹⁸ ». Le point de vue de la chauve-souris n'est pas une expérience privée du monde et inaccessible à un autre sujet ; il est un type de point de vue, il est reconnaissable par l'être humain, sans que celui-ci ne puisse statuer à propos de ce point de vue. Cela est dû au fait que le rapport au monde de la chauve-souris est essentiellement différent de celui de l'être humain, parce qu'il passe par des canaux sensoriels distincts, parce qu'il se construit à travers une sensibilité différente. C'est le corps de l'animal qui définit les paramètres du rapport qu'il entretient à son milieu. Or, le point de vue d'une personne peut être accessible à un autre individu s'ils se ressemblent suffisamment.

*I am not adverting here to the alleged privacy of experience to its possessor. The point of view in question is not one accessible only to a single individual. Rather it is a type. It is often possible to take up a point of view other than one's own, so the comprehension of such facts is not limited to one's own case. There is a sense in which phenomenological facts are perfectly objective : one person can know or say of another what the quality of the other's experience is. They are subjective, however, in the sense that even this objective ascription of experience is possible only for someone sufficiently similar to the object of ascription to be able to adopt his point of view – to understand the ascription in the first person as well as in the third, so to speak. The more different from oneself the other experienter is, the less success one can expect with this enterprise*⁶¹⁹.

C'est peut-être en essayant d'expliquer d'une manière plus objective les processus mentaux que l'on parviendrait à comprendre le rapport au monde d'un individu. En effet, c'est grâce à l'imagination qu'on arrive à penser le caractère subjectif de l'expérience : pour cela,

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 441.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 441-442.

on a besoin d'aborder l'expérience par le point de vue du sujet qui est en train de la vivre. Selon Nagel, il faudrait sortir d'une tentative de penser le point de vue d'autrui par le biais de l'imagination pour s'appuyer sur une approche phénoménologique neutre, en essayant de décrire les états mentaux des individus que l'on cherche à comprendre. « *This should be regarded as a challenge to form new concepts and devise a new method – an objective phenomenology not dependent on empathy or the imagination. Though presumably it would not capture everything, its goal would be to describe, at least in part, the subjective character of experiences in a form comprehensible to beings incapable of having those experiences*⁶²⁰ ». Cette phénoménologie objective permettrait peut-être de saisir, d'une manière descriptive, ce que cela fait d'être une chauve-souris. Pour comprendre l'existence de sujets dont le rapport au monde s'effectue à partir de canaux sensoriels différents de ceux des êtres humains, il faut donc comprendre comment décrire l'expérience subjective de ces derniers d'une manière objective. Ainsi, pour Nagel, la perception du milieu de l'animal est presque impossible à saisir : on ne peut pas connaître l'effet que cela fait d'être un animal autre que soi-même, parce que la manière dont on décrit le rapport au monde d'un animal passe nécessairement par des référents humains ; en cela, toute description, aussi objective soit-elle, des états mentaux des animaux passe par une réappropriation linguistique, par l'impression d'un regard conceptualisant sur le monde, qui sont propres aux êtres humains. Cependant, on peut essayer de se rapprocher au plus près des phénomènes vécus des animaux, en tentant de les décrire indépendamment de l'imagination ou de l'empathie, en créant des concepts plus proches du vécu de l'animal. Le monde vécu de l'animal ne nous est pas à tout jamais fermé ; il faut seulement avoir conscience des difficultés que cela représente d'essayer de le comprendre dans son authenticité. Il semble, si l'espèce que l'on cherche à comprendre se rapproche suffisamment – par ses modes perceptifs et sa physiologie – des caractères perceptifs et physiologiques de l'espèce humaine, qu'il soit possible de forger une représentation du monde de cette espèce assez proche de son véritable vécu.

L'approche de Nagel est intéressante car elle soulève un problème inhérent à la question de la construction d'un monde commun aux êtres humains et aux animaux. Les objets qui ont une signification, une fonction dans le monde des êtres humains ne sont pas toujours significatifs pour les animaux, ou ne représentent pas nécessairement quelque chose

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 449.

de similaire pour eux et pour nous : il y a de fait une différence entre la construction d'un monde propre humain et celui d'un animal. On ne peut pas vivre le monde propre d'un animal sans projeter une partie de notre expérience subjective du monde en lui, même lorsqu'on essaie de décrire de la manière la plus objective possible ses comportements, parce que les concepts utilisés se rattachent toujours à une expérience qui, dans un premier temps, est humaine. La pensée elle-même se construit à partir d'un ensemble de conventions, de règles qui l'encadrent, qui la façonnent ; elle n'est pas détachée du rapport que l'individu entretient avec son milieu. Pour autant, ce n'est pas parce qu'il est impossible d'être un autre qu'on ne peut pas se mettre à sa place.

La principale raison pour laquelle nous nous comprenons, c'est que tous les humains partagent les mêmes attributs physiques et habitent des environnements comparables. Nous sommes si semblables que le langage peut s'appuyer sur ces points communs pour agir comme une sorte de raccourci symbolique entre nous.

Or, de tels points communs, nous en avons aussi avec les animaux. Nous partageons les mêmes processus physiologiques élémentaires avec nombre d'entre eux, surtout avec les mammifères. Nous respirons tous de l'air. Nous avons quatre membres. Nous dormons, nous mangeons. Nous nous reproduisons sexuellement et nous donnons naissance à des jeunes sur lesquels il faut veiller pendant un certain temps. Beaucoup de mammifères sont de surcroît des animaux très sociaux. En fait, nos similitudes physiques sont telles que nos expériences internes ont peu de chances d'être aussi différentes qu'on ne l'a souvent supposé⁶²¹.

Ces similitudes nous permettent de comprendre certains vécus chez d'autres espèces. La perception, les émotions, la manière dont notre corps se meut sont des dimensions de l'expérience humaine du monde qui font naître des pensées et des sensations en l'être humain. La somme de ces dimensions constitue une expérience mentale : les « domaines mentaux sont peut-être des instantanés de l'esprit pris de différents points de vue⁶²² », à la manière dont différentes photos d'un même objet permettraient d'en obtenir une représentation plus fidèle. Pour comprendre le vécu propre à un individu dans une situation donnée, ce sont donc toutes les dimensions mises en jeu dans ce qu'il expérimente qu'il faut prendre en compte. Mais, si les dimensions précédemment énoncées se trouvent aussi chez d'autres animaux, certaines sont propres à l'homme. Le monde vécu se déploie dans deux dimensions inconnues des animaux : le langage et la représentation symbolique. Pourtant, même si un animal ne peut pas signifier par des mots ce qu'il ressent, cela ne signifie pas qu'il

⁶²¹ Berns Gregory, *Dans la tête d'un chien*, op. cit., p. 29.

⁶²² *Ibid.*, p. 318.

ne ressent rien, ou que ce qu'il ressent ne peut pas être similaire à ce que ressent un être humain dans les mêmes circonstances. Pour Gregory Berns, l'observation des activités dans le cerveau permet d'accéder à nos expériences mentales, « même en l'absence de comportement extérieur⁶²³ », parce que la mesure de ces activités permet de décrire des états mentaux spécifiques. Ainsi, en utilisant un IRM, Berns observe le rôle du lobe frontal chez les chiens, qui semble assurer des fonctions similaires à celles qu'il remplit chez l'être humain : « les chiens dont les cortex préfrontaux étaient les plus actifs accomplissaient mieux les tâches cognitives qui nécessitent une forme de maîtrise de soi. Ainsi, pour savoir ce que c'est que d'être un chien qui cherche à se maîtriser, on peut scruter dans nos propres têtes⁶²⁴ ». Un être humain sait ce qu'il ressent lorsqu'il essaie de se maîtriser, par exemple lorsqu'il réfrène une pulsion. Les données cérébrales suggèrent que l'expérience des chiens, lorsqu'on étudie la maîtrise de soi, est similaire à celle vécue par un homme. Ces résultats sont importants pour deux raisons : d'une part, ils montrent que tous les chiens ne sont pas égaux, qu'ils ne parviennent pas tous au même *self-control*, et demandent donc une attention adaptée à leurs besoins, des privilèges spécifiques selon leur nature d'individu, et non selon leur appartenance à l'espèce. D'autre part, cette expérience montre que des régions analogues dans le cerveau des chiens et des humains semblent remplir des fonctions identiques, ce qui permet d'ouvrir un cadre de compréhension pour saisir ce que cela fait d'être un chien⁶²⁵. De la même manière, en cherchant les processus qui permettent l'écholocalisation des dauphins, on a montré que cette dernière est une « amplification de perceptions dont les humains disposent aussi⁶²⁶ ». Les dauphins possèdent une voie auditive allant vers le lobe temporal : ils ne verraient pas les sons, mais les entendraient. Cela laisse une possibilité, pour des capacités comme l'écholocalisation, d'être comprises par l'homme lorsqu'elles sont réduites à leurs composantes essentielles.

LA DESCRIPTION DU MONDE PROPRE ANIMAL

Le fait que certains aspects du monde propre des animaux nous soient inaccessibles est visible lorsqu'on étudie des animaux dont le monde propre est extrêmement simple, comme cela est le cas de la tique, dont le monde se rapporte à trois signes perceptifs. Une

⁶²³ *Ibid.*, p. 32.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 66-67.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 174.

tique peut être maintenue en vie pendant dix-huit ans sans manger. Elle possède un rapport spécifique au temps, inexpérimenté par l'homme ; elle domine le temps de son milieu, étant capable de s'en isoler complètement. Mais qu'advient-il du sujet animal pendant cette période de sommeil ? « Comment se peut-il qu'un être vivant, qui consiste entièrement dans sa relation au milieu, puisse survivre dans l'absolue privation de celui-ci ?⁶²⁷ ». Par ce questionnement, Agamben soulève un point important de l'existence animale : il y aurait quelque chose chez l'animal qui nous échappe. « L'animal peut effectivement – dans des circonstances particulières comme celles auxquelles l'homme le soumet dans ses laboratoires – suspendre la relation immédiate à son milieu, sans pour autant cesser d'être un animal ni devenir humain. Peut-être la tique du laboratoire de Rostock garde-t-elle un mystère du "simplement vivant" [...]»⁶²⁸ ». Il y a en l'animal quelque chose qui échappe à la conception humaine, certains aspects de son existence restant inaccessibles à l'observateur, parce qu'il n'en a jamais fait l'expérience. Ainsi, la possibilité de travailler à un monde commun dans lequel les êtres humains cohabiteraient avec les animaux repose sur un mouvement double : d'une part, il nécessite une réelle curiosité à l'égard de l'existence animale, il demande une prise en compte des intérêts des animaux et de ce qui leur importe ; d'autre part, il demande que l'on reconnaisse humblement qu'il y a des aspects de l'existence des animaux qui nous échapperont toujours, parce que les fonctions sensorielles par lesquelles on expérimente le monde ne contiennent pas les possibilités expérimentales propres à certaines espèces. On ne pourra jamais savoir ce que cela fait d'être une tique, puisqu'on est incapable de laisser notre corps en dormance sans aucun apport nutritif comme peut le faire la tique. Le rapport à l'espace et au temps de chaque individu animal diffère dépendamment de son appartenance à l'espèce. Le passage du temps n'est certainement pas ressenti de la même manière lorsqu'on est un être humain et lorsqu'on est une tique. Bien au contraire, chaque sujet développe un point de vue et un rapport physique à son milieu bien différent de celui des autres. Deux individus vivant une même situation pourront la percevoir d'une manière totalement différente en fonction de l'intérêt qu'ils lui portent : pour la personne qui apprécie le film qu'elle regarde, le temps sera ressenti comme moins long que pour celle qui s'ennuie profondément.

⁶²⁷ Agamben Giorgio, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, trad. J. Gayraud, Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. « Petite Bibliothèque », 2006, p. 77.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 115.

Nous nous berçons trop facilement de l'illusion que les relations que le sujet d'un autre milieu entretient avec les choses de son milieu se déroulent seulement dans le même espace et le même temps que les relations qui nous lient aux choses de notre milieu d'humains. Cette illusion est nourrie par la croyance en l'existence d'un monde unique dans lequel sont imbriqués tous les êtres vivants. Il en découle la conviction générale et durable qu'il doit n'y avoir qu'un seul espace et un seul temps pour tous les êtres vivants⁶²⁹.

Il est important de saisir les différences inhérentes aux espèces animales concernant la constitution de leur rapport au monde. Plus une espèce est capable d'un rapport au monde complexe, au sens où il prend place dans un cadre sensoriel étendu, plus l'espace des interactions possibles entre cette espèce et l'homme s'étend. Le développement sensoriel d'un animal n'est pas important parce qu'il permet de démontrer la supériorité ou l'infériorité de l'individu concerné ; il est important parce qu'il permet un ensemble d'interactions plus ou moins étendu avec l'être humain. Si on peut espérer une réelle coopération, une interaction active avec les espèces dont le milieu est complexe, nos interactions avec les espèces dont le milieu est simple seront plus limitées. Aussi, ce sont les espèces dont les capacités perceptives se rapprochent le plus des nôtres qui pourront le plus facilement partager un espace de vie avec nous. Un monde commun dans lequel l'identification à un autre animal est permise, dans lequel on a la possibilité de reconnaître un autre sujet malgré la barrière de l'espèce, n'est donc pas ouvert à n'importe quel animal. Le monde d'un animal dont la perception est simple sera moins détaillé que celui d'un animal dont la perception est complexe. « Plus la mosaïque est grossière, plus les détails des choses se perdent, et le monde vu à travers les yeux d'une mouche doit paraître bien plus grossier que celui regardé à travers les yeux d'un humain⁶³⁰ ». Mais un monde commun impliquant certaines espèces animales existe déjà : il prend place à travers l'idée de plan de vie développée par Uexküll, qui permet de saisir un certain ordonnancement dans la nature, les relations qui unissent certaines espèces entre elles et qui leur préexistent. C'est par le plan de vie que l'on peut expliquer certains comportements comme la construction d'une toile par l'araignée : la toile est produite de telle façon qu'elle n'est pas visible pour la mouche, dont l'araignée se nourrit. Elle met donc déjà en œuvre une relation entre l'araignée et la mouche, en incarnant la fonction d'attraper cette proie, indépendamment de la connaissance de l'araignée envers la mouche.

⁶²⁹ Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, op. cit., p. 49.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 61.

C'est à un « plan de la nature » (notion qui vaut probablement à Uexküll d'être parfois classé parmi les néo-vitalistes) que tout être vivant est subordonné. Mais, dans la considération de ce plan, il faut commencer par se débarrasser d'un double fourvoiement : la finalité, d'une part ; le mécanisme d'autre part, qui n'ont que trop marqué la pensée biologique. Le plan de la nature, auquel Uexküll recourt pour rendre compte de l'essence des relations qui unissent le sujet aux objets qui s'offrent à lui sous la figure de porteurs de signification, n'est aucunement superposable à un quelconque finalisme de la nature. Ce plan de la nature fait plutôt figure de transcendance ordonnatrice ou de structure. Lorsque les individus agissent en fonction d'un but, comme cela est le cas pour l'homme et au moins pour tous les mammifères, leurs actions n'en sont pas moins subordonnées au plan général de la nature. Celle-ci constitue « la totalité qui transcende chaque milieu particulier » [...] et sans laquelle nous serions face au chaos des perspectives propres à chaque espèce.

Approfondissons maintenant la question de savoir comment un objet devient signifiant pour un individu au regard du plan de la nature. Il s'agit de comprendre comment, au niveau biologique, l'organisme actualise les significations que les porteurs de signification lui offrent. Le mystère de la toile d'araignée est cette fois l'exemple qui illustre ce propos. Ce mystère réside dans le fait que la toile met en œuvre la signification « proie », sans que l'araignée n'ait au préalable rencontré la mouche à partir de laquelle elle eût pu élaborer son piège. Aussi, Uexküll nous invite-t-il à regarder la toile comme la copie fidèle de la mouche. Tendue dans les endroits où passent les mouches, elle est par ailleurs tissée de sorte que l'œil de la mouche soit incapable de la distinguer.

Cette harmonie préétablie entre le sujet et son objet nous donne à voir une nature qui a par avance ordonné la relation signifiante unissant un sujet à ses objets. C'est en cela que tient le plan de la nature. Du point de vue biologique, cela signifie ici que le « pour la mouche » de la toile d'araignée, c'est-à-dire le fait que celle-ci soit fondamentalement destinée à capturer des mouches, est intégré dans le corps de l'araignée elle-même. La croissance embryonnaire répond à un plan préétabli (dit « plan de signification englobant »), au sens où la partition présente dans le développement embryonnaire trouve son prolongement dans le monde sensoriel. [...] La règle du développement embryonnaire inscrit biologiquement l'ouverture de telle espèce à telle signification. Et les choses se passent probablement selon un ordre au sein duquel c'est la règle de signification qui agit sur la règle de développement – et non l'inverse. La correspondance réciproque qui lie le porteur de signification à ce qui le met en œuvre trouve, avec la règle du développement embryonnaire, son explication biologique⁶³¹.

L'idée de « plan de la nature » permet de comprendre la manière dont les existences animales s'organisent les unes avec les autres. Si chaque individu possède un regard spécifique sur le monde, il n'est pas pour autant séparé de l'environnement dans lequel l'ensemble des êtres évoluent. Le milieu de l'animal est défini par deux aspects : sa subjectivité, qui s'exprime au sein de sa personnalité, et son rapport à l'espèce, qui l'implique dans un plan organisé où son rôle est déjà écrit. L'araignée a pour rôle d'être la prédatrice de la mouche ; ce rôle est inscrit en elle et s'exprime dans la manière dont elle tisse sa toile. Les différents mondes

⁶³¹ BURGAT Florence, « La construction des mondes animaux et du monde humain selon Jacob Von Uexküll », *op. cit.*, p. 103-104.

animaux ne sont pas séparés les uns des autres, ce qui produirait un certain chaos ; ils sont structurés les uns avec les autres par une certaine organisation naturelle, chaque espèce prenant place dans un écosystème qui la dépasse. Le monde perçu par une mouche n'est pas celui perçu par l'araignée ; pour autant, ces deux mondes coexistent et s'organisent en un tout dans lequel, par ailleurs, évoluent d'autres espèces. De ce fait, les organes sensoriels sont adaptés à ce qu'ils doivent percevoir. Chaque espèce dispose d'organes sensoriels particuliers qui leur permettent d'appréhender les obstacles qui peuvent se dresser devant elle. Une règle de signification intime relie l'animal à son environnement physique. Même nos objets usuels sont fabriqués selon cette structure : à l'anse de la tasse revient le rôle contrapuntique de la main humaine qui la saisit. Les êtres humains possèdent des images-actions liées aux images-perceptions qu'ils ont des objets de leur environnement : les objets du milieu humain permettent de réaliser des performances, et la seule perception d'un objet le met en lien avec les actions qu'il permet de réaliser. Chaque objet a sa propre tonalité actantielle. Mais le même objet peut être lié à de nombreuses images-actions s'il sert à différents buts : la même image-perception d'un objet peut avoir des tonalités différentes. Ces images-actions n'existent pas chez les animaux réflexes, qu'Uexküll distingue des animaux supérieurs : les animaux réflexes possèdent un ou plusieurs cercles fonctionnels autonomes, comme la méduse et les oursins, qui possèdent des organes qui abritent des arcs réflexes complets, accomplissant leur activité indépendamment les uns des autres, sans être liés à une organisation centrale. Il faut des organes actantiels centralisés qui commandent les actions pour pouvoir former des images-actions, c'est-à-dire des lieux d'indétermination face à l'objet, une certaine liberté. Tous les animaux ne sont pas assez complexes pour que s'exprime en eux une certaine flexibilité comportementale essentielle à la construction d'un monde commun avec d'autres espèces, le but d'un tel environnement étant une meilleure prise en compte des intérêts des autres espèces ainsi que la possibilité d'œuvrer à des relations coopératives entre les êtres humains et les autres animaux.

La signification du monde des animaux n'est pas donnée par la seule appartenance à l'espèce et les modes de perception qui y sont attachés ; bien au contraire, l'expérience du sujet est importante, en ce qu'elle forme un cadre dans lequel vient s'inscrire le rapport présent de l'animal à son milieu. Deux animaux d'une même espèce ayant évolué dans des contextes différents n'auront pas les mêmes réactions face à une même situation. Là encore,

c'est la complexité de l'animal qui détermine sa flexibilité comportementale. Les animaux ayant un rapport complexe au monde sont capables d'une évolution relativement grande, ils sont en perpétuel devenir. Plus un animal crée un réseau dense de significations qui traversent son milieu, plus le nombre de ses performances possibles s'accroît. Plus son milieu est peuplé d'objets, plus il possède de potentialités pour répondre aux situations qu'il est amené à vivre. Le chien en est un très bon exemple, puisque sa proximité avec l'homme l'amène à manier un certain nombre d'objets d'usage essentiels à l'être humain mais qui ne sont pas toujours significatifs pour lui. Certaines espèces peuvent être amenées à donner du sens à un ensemble d'objets qui n'en ont pas naturellement pour elles ; leur monde est en cela ouvert au nôtre, même si nous n'avons jamais la certitude que l'objet qui prend un sens dans le monde du chien prend le même sens que celui qu'il a habituellement dans le nôtre. Il n'est pas certain que les outils que les grands singes utilisent pour leurs besoins quotidiens aient la même signification que les outils que nous utilisons en tant qu'êtres humains. Cependant, la ressemblance entre ces objets est suffisamment grande, leur utilisation suffisamment analogue, pour que l'emploi de ce terme ne nous paraisse pas absurde. Nous n'avons pas besoin d'avoir la certitude qu'un objet prenne la même signification dans le monde d'un chien ou d'un grand singe et dans le nôtre pour essayer d'améliorer nos rapports aux espèces animales non humaines et tendre vers une meilleure prise en compte de leurs propres intérêts. Le simple fait qu'un chien puisse prendre en compte des signes qui ne sont pas naturellement porteurs de sens dans son milieu suffit à soutenir la construction d'un tel monde, puisqu'il atteste du fait que le monde du chien est ouvert à celui de l'être humain, qu'il existe une communication et une inter-détermination possible de ces deux mondes propres. Les individus que l'on exerce à devenir des chiens d'aveugle en sont de bons exemples : le milieu de l'aveugle est réduit, son milieu familial étant déterminé par le rayon qu'il peut appréhender par l'usage de sa canne et le fait de toucher avec ses pieds. Son chien doit le guider sur un chemin déterminé.

La difficulté du dressage réside dans le fait d'introduire dans le milieu du chien des signes perceptifs déterminés qui ne soient pas dans son intérêt mais dans celui de l'aveugle. C'est pourquoi le chemin sur lequel le chien le conduit doit éviter les obstacles que l'aveugle pourrait heurter. Il est particulièrement difficile d'enseigner au chien un signe perceptif pour une boîte aux lettres ou une fenêtre ouverte sous lesquelles, dans d'autres circonstances, il courrait avec insouciance. Mais

même le trottoir sur lequel trébucherait l'aveugle est difficile à introduire comme signe perceptif dans le milieu canin, étant donné que les chiens qui courent librement ne le remarquent guère⁶³².

Les animaux sont par ailleurs capables de transférer la signification d'un objet à un autre si celui-ci satisfait aux critères de réalisation de l'action à laquelle l'objet était destiné. Le chien, parce qu'il est doté de structures nerveuses complexes, est capable d'identifier une même connotation, une même signification dans des objets différents. Cette variation est synonyme de liberté par rapport aux choses. Ainsi, « chaque action, avec sa composante perceptive et active, imprime sa signification à tout objet neutre et en fait dans chaque milieu un porteur de signification rattaché au sujet⁶³³ ». Pour Buytendijk, ces significations peuvent être non conditionnées, absolues, ou conditionnées, les premières étant propres à l'espèce, ressenties de la même manière par tous les individus qui la constituent, lorsque les secondes dépendent des expériences précédentes de l'animal. Les significations absolues sont liées à leur constitution physique, à leur mode de vie, leur alimentation et leur reproduction, leur auto-défense vis-à-vis de l'environnement⁶³⁴. Cette considération distingue Buytendijk d'Uexküll, qui attribue une certaine ambiguïté aux objets des milieux animaux.

Buytendijk se démarque à nouveau de Uexküll lorsqu'il n'attribue de monde ambigu qu'à l'homme, du fait de la capacité de recul qu'il peut prendre à l'égard de toute situation (le « comme tel »). Ce serait parce que l'homme peut s'extraire de son environnement, qu'il peut faire varier la signification de ses objets. Buytendijk reconnaît cependant aux animaux supérieurs vivant au contact de l'homme la capacité à apprendre l'ambiguïté, c'est-à-dire à voir une chose sous deux aspects différents ; mais cela constitue une exception à la règle si, pour lui, l'ambiguïté est un propre de l'homme. Le chien, pourtant, se distingue des autres animaux par le fait qu'il cherche « quelque chose ». Outre son incroyable aptitude à entrer dans le monde humain (à en acquérir les habitudes, à percevoir l'intention des actes de l'homme), le chien poursuit un but, et non point seulement une trace. Cela signifie qu'il use de détours pour atteindre « quelque chose », ce qui met par ailleurs en évidence la position vers « le lointain spatio-temporel » [...] qui est la sienne⁶³⁵.

La capacité du chien à inclure un réseau de significations humaines dans son monde canin est l'occasion d'une certaine humanisation de l'animal pour Buytendijk, du fait de l'apparition de caractères spécifiquement humains dans son comportement. Ainsi, le chien, qui est extrêmement proche de l'homme, « acquiert dans *notre* monde des habitudes qui sont

⁶³² Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, *op. cit.*, p. 117-118.

⁶³³ BURGAT Florence, « La construction des mondes animaux et du monde humain selon Jacob Von Uexküll », *op. cit.*, p. 102-103.

⁶³⁴ Buytendijk, *L'Homme et l'animal. Essai de psychologie comparée*, *op. cit.*, p. 74.

⁶³⁵ BURGAT Florence, « La construction des mondes animaux et du monde humain selon Jacob Von Uexküll », *op. cit.*, p. 103.

en partie liées à *nos* situations. L'humanisation de l'animal et la compréhension entre l'homme et l'animal proviennent de leur habitat commun dans un même monde ; elles existent d'une façon particulièrement accentuée quand l'homme et l'animal *agissent* ensemble dans un même monde, comme c'est le cas chez le chasseur ou le berger avec ses chiens. Dans une maison, beaucoup de choses restent sans significations pour le chien⁶³⁶ ». Pour qu'un animal puisse s'humaniser, il doit avoir le goût de la compagnie – le chien rapporte ses multiples rapports sociaux sur l'homme, c'est un animal sociable. Il est capable de saisir l'intentionnalité à l'œuvre dans un acte, l'attitude et l'expression d'un mouvement. Les conditions d'une humanisation sont encore plus favorables chez les anthropoïdes, qui ont une grande perception optique, de l'attention et un certain goût pour le jeu ; de plus, ils imitent les gestes humains. « Les conditions les plus importantes pour l'intégration dans le monde humain et pour l'existence de relations différenciées avec l'homme sont la conformation du corps et la structure du système nerveux central⁶³⁷ ». Les jeunes chimpanzés ont deux caractères qui les rendent supérieurs au chien pour ce qui est de la capacité d'humanisation : ils ont une plus vive intuition de la structure significative d'une situation et d'un événement ; de plus, ils imitent les actions, les expressions, la mimique, les gestes d'autrui⁶³⁸. L'imitation suppose la perception du sens et de l'intentionnalité du comportement. Le chimpanzé voit mieux que tout autre animal ce que fait l'homme, il comprend ce que nous faisons en participant, par le biais de la perception de l'action, intentionnellement à celle-ci. Mais il reste une distinction fondamentale entre le chimpanzé et l'être humain pour Buytendijk : on peut enseigner au chimpanzé à bien faire quelque chose, il ne ressentira jamais le principe d'un devoir en son for intérieur, son comportement ne sera jamais normatif, déterminé par un système de valeurs. Cependant, la possibilité pour un animal de s'humaniser est intéressante, et il semble même qu'elle conditionne la construction d'un monde commun entre le monde propre de l'homme et celui de l'animal : cette capacité d'humanisation permet aux chiens et aux anthropoïdes de donner sens aux comportements humains grâce à leurs capacités d'apprentissage et d'imitation. Pour autant, il semble maladroit de nommer ce processus un processus d'humanisation. Un tel terme met en avant le milieu humain en montrant que c'est aux animaux non humains qu'il revient de faire un pas vers l'espèce humaine, et ne remet

⁶³⁶ Buytendijk, *L'Homme et l'animal. Essai de psychologie comparée*, op. cit., p. 126.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 129.

donc pas en cause ce paradigme infériorisant les animaux et amenant inéluctablement à la légitimation de leurs souffrances. Notre but n'est pas de faire entrer les animaux non humains dans le milieu humain, cette possibilité étant actuellement réalisée, les animaux non humains étant présents au sein de notre environnement ; bien au contraire, nous souhaitons construire un monde commun dans lequel les mondes propres animaux et humains puissent coexister sans que cela soit au détriment de l'un vis-à-vis de l'autre. C'est donc le dépassement d'une société qui annihile le monde propre animal, qui ne lui laisse pas l'espace qui lui est nécessaire pour le développement total des animaux, et qui met systématiquement le monde humain au-dessus de celui des animaux, que nous souhaitons. L'humanisation des animaux permet d'ouvrir les yeux sur la capacité qu'ont certaines espèces de se laisser déterminer par des significations prenant place au sein du monde propre de l'homme, comme le chien d'aveugle donnant un sens nouveau aux objets qu'il doit apprendre à considérer comme des obstacles ; mais cette capacité d'humanisation des animaux ne montre pas le chemin parallèle dont l'homme est capable, qui serait alors une animalisation de l'homme, c'est-à-dire la capacité de l'être humain à comprendre les significations inhérentes au monde propre des animaux et à les prendre en compte dans ses décisions. C'est ainsi que certains chercheurs comme Frans de Waal et Gregory Berns ont exprimé leur souhait de voir les conditions d'expérimentation évoluer, notamment en permettant aux grands singes de participer aux expériences sur la base du volontariat, et en leur permettant de vivre entourés de leurs congénères. Frans de Waal propose par exemple de voter une loi interdisant de loger les primates des centres de primatologie séparément, certains chimpanzés étant encore logés dans des cages individuelles alors que le rapport qu'ils entretiennent avec leurs congénères leur est essentiel, et cite l'Institut de recherche sur les primates du Japon où les primates s'installent à leur guise devant un écran d'ordinateur pour passer des tests⁶³⁹. Quant à Gregory Berns, il estime nécessaire de permettre aux chiens avec lesquels il a travaillé d'avoir un droit de refuser l'expérience, d'avoir donc un droit à l'autodétermination. Il pense le rapport des avancées dans la connaissance en neurosciences et des changements législatifs qui pourraient en découler, la science pouvant influencer les sentiments moraux des gens, qui influencent eux-mêmes les changements au sein des lois, celles-ci étant légitimes seulement si les gens pensent qu'elles sont justes⁶⁴⁰. Ce type de propositions importe, parce qu'elles montrent qu'il

⁶³⁹ De Waal Frans, *La dernière étreinte*, op. cit., p. 343-344.

⁶⁴⁰ Berns Gregory, *Dans la tête d'un chien*, op. cit., p. 286 et 300.

n'est pas impossible de continuer à tester les compétences animales sans prendre en compte les intérêts des individus avec lesquels on travaille. Mais la recherche doit passer d'un paradigme imposant aux animaux des conditions auxquelles ils doivent répondre à un paradigme respectant la volonté des animaux à agir ou non selon leurs envies. Les animaux sont des personnes, et il est temps de construire un monde commun qui respecte cet état de fait en prenant en compte ce qui leur importe.

Les animaux développent leur monde propre à travers un ensemble de facteurs signifiants – territoire, terrain, chemins familiers ou innés et émotions – subjectifs au sens où ils sont vécus par le sujet, déterminés selon son rapport au monde. La difficulté que rencontre l'observateur est qu'il doit révéler ces facteurs dont l'existence n'est pas physique. Seule l'observation prolongée du comportement animal permet de les éclairer, d'en percevoir la fonction, ce qui est d'autant plus compliqué que chaque animal établit avec son environnement un rapport personnel. « Ainsi y a-t-il dans les milieux des réalités purement subjectives. Mais même les réalités objectives de l'environnement ne pénètrent pas telles quelles dans les milieux⁶⁴¹ ». La réalité objective est « récupérée » par le sujet, transformée en signes perceptifs ou en images-perceptions, pourvues d'une tonalité actantielle propre à l'individu : le stimulus perceptif de l'objet ne contient pas cette tonalité actantielle, c'est le sujet qui la construit dépendamment du rapport qu'il construit avec son environnement, les objets et les individus qui l'habitent. Les animaux perçoivent un objet saillant, quelque chose qui se détache de son arrière-plan. La loi fondamentale de la perception de l'homme comme de l'animal est le rapport de la forme, de l'objet perçu, au fond, à l'environnement. Les individus ne donnent pas le même sens aux objets auxquels ils sont confrontés quotidiennement. Le rapport intime qu'entretient un individu avec un objet peut attribuer une signification nouvelle à un objet du quotidien : si un objet peut représenter une fonction pour un individu, il peut être lié à un souvenir et posséder une tonalité affective pour un autre. Un objet possède certes une réalité objective, mais chaque monde propre auquel il appartient lui confère un sens particulier, une réalité subjective.

Nous en arrivons à la conclusion que tout sujet vit dans un monde où il n'y a que des réalités subjectives et où les milieux ne représentent eux-mêmes que des réalités subjectives.

⁶⁴¹ Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, op. cit., p. 153.

Celui qui conteste l'existence de réalités subjectives, n'a pas perçu les fondements de son propre milieu⁶⁴².

Cela ne signifie pas que le monde dans lequel les animaux évoluent n'a pas de réalité objective. Cela signifie simplement que, pour pouvoir comprendre les comportements d'un individu, il faut avoir conscience de la signification, de la fonction que revêt cette réalité pour lui. Uexküll s'appuie sur l'exemple du chêne, qui, malgré sa réalité objective, possède une signification différente en fonction de l'individu qui s'y intéresse. Si l'on demande à un forestier et à une petite fille ce qui fait l'arbre, le forestier le décrira comme un objet à abattre lorsque la petite fille se le représentera comme un lieu magique, de jeu. Si l'on observe le comportement de certains animaux, on se rend compte que le renard et la chouette y voient un lieu de protection, malgré leur point de vue différent sur l'arbre. Les différents regards qui lui sont portés donnent du sens à ses différentes parties. Le chêne n'apparaît pas de la même manière dans les différents milieux des animaux qui s'y rapportent ; les significations qu'il prend dans ses milieux sont même parfois contradictoires. « Dans les cent différents milieux de ses habitants, le chêne joue en tant qu'objet un rôle des plus variables, avec telle partie ou avec telle autre. Les mêmes parties sont grandes ou sont petites. Son bois est dur ou tendre. Il sert pour se protéger ou pour attaquer. Si l'on voulait récapituler toutes les propriétés contradictoires que le chêne présente en tant qu'objet, il en résulterait un chaos. Et pourtant elles ne sont que les parties d'un sujet, en soi solidement structuré, qui supporte et préserve tous les milieux, sans jamais être reconnu de tous les sujets de ces milieux, et ne jamais pouvoir l'être⁶⁴³ ». La réalité objective du chêne disparaît face à la pluralité des mondes propres qui le récupèrent et lui donnent une nouvelle signification. Il en est de même pour chaque objet peuplant l'environnement, et il est important de prendre en compte cela lorsqu'on cherche à saisir le monde propre des animaux non humains.

Cette variation sur un même objet aboutit à la destruction de son unité : chaque groupe animal ou humain représenté ici prend en vue une certaine partie du chêne en fonction de son activité. De chêne en soi, pourrait-on dire, il n'y a point [...] ; pourtant, le chêne existe bel et bien comme unité qui contient en elle tous les milieux évoqués [...]. C'est donc en parvenant à isoler les caractères perceptifs retenus par l'animal parmi la multitude de caractères que comporte l'immensité de son entourage, que l'on verra se dessiner le contour du monde propre de cet animal. Aussi est-il erroné de croire qu'il existe un monde unique dans lequel prendraient place les êtres vivants. Chaque

⁶⁴² *Ibid.*, p. 154.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 160-162.

espèce découpe son milieu ou son monde propre, c'est-à-dire un ensemble d'objets et une forme spatio-temporelle qui n'appartiennent qu'à elle⁶⁴⁴.

Comprendre le monde propre des animaux, c'est comprendre la pluralité de points de vue qui viennent constituer un même objet ; cela revient à saisir que ces points de vue coexistent, qu'ils ne s'excluent pas les uns des autres, qu'ils donnent un sens différent à des objets ayant une existence commune pour des espèces différentes. C'est aussi comprendre les différents types de réseaux de significations prenant part à l'existence de l'animal – se référant au territoire, aux chemins connus, aux émotions vécues – pour pouvoir activement les prendre en compte au sein de l'association des hommes et des animaux. La construction d'un monde dans lequel les animaux ne subissent plus de maltraitance mais sont respectés en tant qu'individus passe par la prise en compte de ce monde propre, du point de vue que les animaux constituent sur leur environnement, afin de saisir ce qui leur importe, ce qui constitue une source de joie et une source de souffrance pour eux. C'est en essayant de comprendre la subjectivité animale, avec les limites que cela représente, que l'on pourra établir un cadre législatif qui permette à la fois son expression et sa protection. Les animaux ont besoin d'exprimer leurs capacités, de s'épanouir. Ils ont besoin de la compagnie de leurs congénères et parfois de celle des êtres humains. Ils ont besoin de vivre au-delà des limites que nous leur imposons au sein de nos élevages et de nos laboratoires. Les animaux ne devraient pas être considérés comme des substrats de l'existence humaine, que cela soit au niveau alimentaire, médical, ou concernant le divertissement. Les conditions de leur existence ne devraient pas dépendre de la manière dont nous les considérons, mais du respect de leur liberté, de leur volonté, tant que cela n'entraîne pas à la souffrance des êtres humains avec lesquels ils cohabitent. En effet, les animaux ne sont pas privés de conscience ou incapables de libre arbitre ; ils sont capables de décider, après délibération, du meilleur choix qui se propose à eux ; ils explorent leur environnement avec curiosité et sont capables de produire de nouvelles formes d'interaction avec lui ; ils ont une vie sociale riche, qui est déterminée par des normes comportementales et un système de punitions. Ces divers aspects de l'existence animale montrent à la fois le caractère privatif des conditions de vie que nous leur imposons et qui ne permet par leur plein épanouissement, leur capacité d'adaptabilité, le fait qu'ils soient capables de se maîtriser, ce qui importe si l'on souhaite leur rendre leur liberté au sein

⁶⁴⁴ BURGAT Florence, « La construction des mondes animaux et du monde humain selon Jacob Von Uexküll », *op. cit.*, p. 105.

de nos sociétés. La construction d'un monde commun avec les animaux ne doit cependant pas s'arrêter à la seule mise en place d'un cadre dans lequel les animaux seraient libres d'agir et de s'épanouir comme ils le souhaitent. Un tel cadre est nécessaire, en particulier concernant les animaux limitrophes de nos sociétés, avec lesquels nous cohabitons sans qu'ils ne recherchent activement le contact avec l'être humain, et que nous devons nous efforcer de préserver, de respecter. Cependant, il n'est pas suffisant. La construction d'un monde commun s'adresse particulièrement aux espèces qui portent un intérêt à leur relation à l'être humain, qui s'en enrichissent, pour lesquelles cela apporte une source d'épanouissement supplémentaire, comme cela peut être le cas de certains animaux domestiques ou de certains mammifères. Cela ne signifie pas que chaque individu participant à ces espèces sont concernés, mais que les individus appartenant à ces espèces – ou à celles limitrophes de nos sociétés – qui recherchent intentionnellement le rapport à l'homme doivent se voir offrir la chance de créer une relation symbiotique avec lui. L'éducation des chiens d'aveugle en est déjà un exemple : le chien rend service à l'être humain en même temps que l'être humain permet au chien de développer des capacités d'apprentissage importantes, qu'il n'aurait pas eu l'occasion d'exprimer autrement. Une société commune doit permettre que de telles relations symbiotiques s'établissent entre les êtres humains et les animaux non humains, de telle sorte qu'une coopération interspécifique soit possible, que les êtres humains s'éduquent au contact des animaux et que les animaux puissent entretenir avec les êtres humains une relation nouvelle qui leur apporte une source d'épanouissement et de plaisir. Pour cela, il est nécessaire de déconstruire cette échelle des êtres qui place l'homme comme un être supérieur, il est nécessaire de comprendre chaque individu animal comme un existant exprimant sa propre intelligence. La plus ou moins grande complexité des capacités développées par les animaux doit être interprétée comme des indices des contraintes auxquelles ils se sont confrontés et des stratégies qu'ils ont mis en place pour les dépasser, et non comme un signe de leur plus ou moins grande supériorité sur le reste du règne animal.

CONCLUSION : QUE RESTE-T-IL DE LA THÈSE DE L'EXCEPTION HUMAINE ?

La thèse valorisant l'existence humaine face à celle des animaux non humains est problématique, parce qu'elle fait fi du cadre dans lequel les capacités intellectuelles des individus se développent. Les pressions adaptatives ne sont pas les mêmes d'une espèce à l'autre, parce que les conditions de vie de chaque espèce diffèrent. Attribuer une suprématie intellectuelle à l'espèce humaine nécessite de faire abstraction de la diversité des formes de vie qui peuplent l'environnement terrestre, afin de valoriser un type d'existence dont la force tient seulement au fait qu'elle est parvenue à trouver un chemin pour se développer qui lui est adapté. La puissance de l'espèce humaine réside en effet dans l'efficacité avec laquelle elle est parvenue à exprimer son potentiel. Cependant, toute espèce existant encore à ce jour est parvenue à cet exploit adaptatif : toutes les espèces animales, humaines et non humaines, sont aussi développées les unes que les autres. Seulement, le chemin qu'une espèce poursuit pour se développer n'étant pas identique à celui des autres espèces, les capacités qui résultent de ce développement ne s'expriment pas de la même manière. Les capacités intellectuelles animales se développent, au sein de l'arbre phylogénétique, par le biais de deux voies. La première suit des caractères héréditaires : les espèces proches génétiquement possèdent des capacités communes plus ou moins développées selon l'espèce concernée. Ainsi, on retrouve des racines du langage chez les singes, qui sont capables de communiquer entre eux par un ensemble de cris référentiels, intentionnels. La seconde voie est convergente : des espèces éloignées génétiquement développent, par des moyens distincts, des facultés identiques. Il en est ainsi chez les corvidés, capables de prendre en compte les états mentaux de leurs congénères, comme les chimpanzés, et ce, malgré la distance génétique entre ces espèces.

L'étude des capacités cognitives animales nous porte au-delà de cette représentation des animaux comme des êtres inférieurs, privés de la possibilité d'exprimer des capacités propres aux êtres humains. Le propre de l'homme, nous le rappelons, a résidé dans des facultés comme la raison, la délibération, le langage, la pensée, la capacité à se perfectionner, la conscience, l'entendement, la liberté ou libre arbitre, des vertus comme l'autonomie, des valeurs comme le bonheur, la justice, la recherche de la moralité et des caractéristiques culturelles comme l'appartenance à une société. Les animaux ont systématiquement été privé de ces diverses caractéristiques inhérentes à l'existence humaine, ce qui a légitimé la construction d'une représentation négative de leur être. Ils ne sont alors pas considérés

comme des existants, mais de simple vivants, leurs actions étant limitées à la sphère des comportements innés, propres à leur héritage spécifique. Mais les animaux ne sont pas des automates incapables d'une pensée consciente et de flexibilité comportementale. Ils participent à des sphères cognitives qui ont été considérées comme propres à l'espèce humaine. Les grands singes et les corvidés sont capables de créer et d'utiliser des outils selon des fonctions spécifiques, exprimant ainsi l'intentionnalité prenant part à l'exploration de leur environnement. Les animaux sont capables d'une transmission culturelle : les chimpanzés, par un biais de conformisme, se copient les uns les autres. Certaines espèces possèdent des moyens de communication élaborés, comme les singes vervets et leurs signaux référentiels ou leur chimpanzés qui sont capables d'apprendre le langage des signes et de le transmettre à d'autres individus, capacités qui trahissent un réel désir de raconter, d'exprimer ses pensées ; les animaux sont par ailleurs capables de manipuler les informations qu'ils possèdent en utilisant des signaux sans que les objets auxquels ils se réfèrent ne soient présents, ils savent ce que les autres savent ; enfin, les dauphins sont capables de saisir des règles arbitraires comme la syntaxe. La communication animale présente des aspects communs à celle des êtres humains, malgré le fait que leur communication n'atteigne pas la complexité symbolique propre à la communication humaine. Les animaux ne sont pas des êtres purement instinctifs, puisque l'instinct est la mise en œuvre d'un raisonnement qui, par expérience et habitude, survient spontanément ; les animaux sont effectivement capables de délibérer, de mettre en œuvre une intelligence pratique, voir théorique puisque certains individus montrent une compréhension des lois physiques et une capacité d'inférence. Les animaux sont doués de conscience : certaines espèces reconnaissent leur reflet dans un miroir ; certaines espèces organisent leurs déplacements en fonction de ce qu'ils connaissent de leur environnement et de leur conscience du passage du temps, planifiant leurs actions futures en se projetant dans une représentation de leur environnement qui prend la forme d'une carte mentale pour reconnaître les lieux intéressants à un moment déterminé ; ces cartes mentales permettent aux animaux l'expression d'une faculté d'anticipation en les rendant capables de rejouer leurs décisions et d'explorer mentalement leur environnement ; ils sont par ailleurs capables de différer une gratification en décidant d'une stratégie leur permettant d'obtenir de meilleures récompenses, stratégie qu'ils mettent en place en fonction de leur maîtrise de soi, de leur capacité à inhiber leurs désirs ; certains animaux sont capables de métacognition, ils montrent qu'ils savent qu'ils ne savent pas quelque chose

d'essentiel à la réalisation d'une tâche. Les animaux sont capables de prendre en compte le point de vue de leurs congénères : ils ont une image mentale des individus qui participent à leur groupe ; ils sont capables de leur attribuer des états mentaux, les reconnaissant donc comme des sujets au même titre qu'eux ; la reconnaissance de ces vécus mentaux s'exprime à travers les comportements d'aide ciblée et de coopération ; les animaux ont une sensibilité envers autrui, ils éprouvent de la compassion et cherchent activement à soulager leurs souffrances ou à satisfaire leurs besoins lorsqu'ils ne sont pas capables de le faire par eux-mêmes ; ils prennent en compte leur perspective, leurs préférences ; enfin, ils ont une conscience triangulaire, reconnaissant les relations qui les lient à leurs congénères et celles qui lient leurs congénères entre eux, et saisissant la hiérarchie inhérente à leur organisation sociale. Les animaux sont capables d'une forme d'agentivité morale : ils ont un rejet fort de l'iniquité, de l'injuste répartition des récompenses au sein des individus d'un groupe ; s'ils sont capables d'agir égoïstement, ils font aussi preuve d'altruisme ; ils éprouvent des émotions sociales comme la honte ou la culpabilité, possédant des fonctions régulatrices et permettant de préserver l'équilibre au sein d'un groupe ; l'association animale est ainsi régulée par des normes comportementales qui, si elles ne sont pas instituées comme au sein de l'association humaine, sont pourtant apprises et respectées sous peine de punition ou d'ostracisation. Enfin, il faut reconnaître aux animaux une subjectivité et une personnalité : chaque individu construit un monde propre, un rapport au monde, un point de vue sur le monde à partir de ses capacités cognitives, de son rapport physique à son environnement et des caractéristiques de ce dernier. Essayer de comprendre ce point de vue revient à saisir l'animal comme un sujet possédant une personnalité unique ; le respect de cette personnalité nécessite la prise en compte des intérêts de l'animal et des moyens grâce auxquels il parviendra à s'épanouir pleinement.

Ainsi, certaines espèces possèdent des capacités intellectuelles similaires à celles des êtres humains, et ce, même si leur patrimoine génétique est éloigné du leur. Les différents caractères que l'on a jusqu'alors considérés comme participant au propre de l'homme s'effondrent finalement au gré des études comportementales. Les êtres humains ne sont pas les seuls animaux capables d'utiliser des outils, de mettre en œuvre un raisonnement, d'attribuer aux autres des états mentaux. On retrouve même, chez les dauphins, une certaine capacité à saisir les aspects constitutifs de notre système de communication que sont la

syntaxe et la généralisation des signes à de nouveaux contextes. Si certaines espèces sont capables de mettre en œuvre des formes de cognition qui participent à l'existence humaine, celles-ci ne sont pas – et non pas à être – identiques à celles des êtres humains : la cognition animale peut être apparentée à celle de l'être humain ; elle s'en rapproche tellement que certains des comportements animaux sont spontanément décrits avec les mots propres aux formes de cognition humaine. L'utilisation d'outils par certains animaux n'est pas identique à celle des êtres humains ; mais en est tellement proche qu'il ne fait aucun doute que les comportements des animaux utilisant des bâtons pour chasser ou pour extraire de la nourriture des arbres peuvent être appelés des utilisations d'outils. Les formes de cognition animale sont très proches des formes de cognition humaine. Mais elles n'ont pas à être identiques pour être légitimement comparées entre elles : les espèces développent leurs aptitudes dans un cadre propre, elles tissent leurs propres réseaux de significations, elles ont leur propre perception de leur environnement. Chaque espèce se développe dans un environnement singulier, chacune de ses capacités est donc adaptée et habituée à s'exprimer dans cet environnement. En cela, il ne fait aucun sens d'affirmer la supériorité intellectuelle de l'être humain sur les autres espèces animales. L'espèce humaine s'est spécialisée en complexifiant l'usage de ses facultés de communication par le biais du développement de la représentation symbolique ; pour autant, cela ne signifie pas que les autres espèces sont incapables de mettre en œuvre ces capacités intellectuelles. Cela signifie seulement qu'elles se sont développées dans un cadre plus limité, sûrement moins complexe : par conséquent, la capacité à communiquer, chez les autres animaux, a atteint un degré de développement moindre que chez les êtres humains. Par ailleurs, cette capacité n'est pas figée, les animaux pouvant constamment apprendre de nouveaux sons ou de nouvelles formes de communication, comme cela a été montré chez les dauphins, et dans une moindre mesure chez les chimpanzés ayant appris à utiliser le langage des signes. Mais l'espèce humaine est plus limitée face à certains types de comportements : nous avons par exemple beaucoup plus de difficultés à lire les indices comportementaux de nos congénères que les chimpanzés, qui sont extrêmement forts dans ce domaine.

La valorisation de caractéristiques spécifiques est déterminée par un cadre particulier : les êtres humains ne valorisent pas les mêmes facultés que d'autres espèces. Ainsi, nous donnons une plus grande force à la possession du langage et de la conscience morale parce

que ce sont deux facultés essentielles pour notre existence. Passer de la relativité de cette valeur à sa normativité, considérer que le langage a une valeur en soi, et pas seulement pour nous, c'est alors interpréter l'ensemble des capacités cognitives du règne animal en fonction des besoins propres aux êtres humains. Or, les choses n'ont pas une valeur en elles-mêmes, ce sont bien au contraire les individus qui donnent de la valeur et du sens aux choses, selon le rapport qu'ils entretiennent avec leur environnement. Il n'est pas légitime de valoriser les espèces animales qui possèdent les capacités les plus humaines ; il est légitime d'apprécier la complexité des processus mentaux qu'elles mettent en œuvre pour survivre et coexister. La seule présence de capacités complexes chez un animal devrait suffire à montrer que son existence est elle aussi complexe, qu'importe le type de capacité possédée. Cependant, le droit animal ne devrait pas dépendre de la participation des animaux à certaines capacités humaines, de leur proximité avec l'être humain.

Cela ne veut pas dire qu'il est absurde de poser des limites aux souffrances qui peuvent ici ou là être infligées aux animaux. Mais ces limites ne se justifient pas par une proximité de nature ou de culture, fût-elle la « culture chimpanzé » (brindille à termites et lavage des patates) ou une solidarité évolutive, une fraternité animale. Certes nous avons une part d'animalité et il est important de la reconnaître, quand ce ne serait que pour la maîtriser. Mais si nous prenons ces décisions de protéger les animaux c'est parce que nous sommes aussi des êtres de raison qui, justement, échappent en partie à ce qu'on appelle abusivement les lois de la nature (il n'y a pas de lois dans la nature, que des phénomènes)⁶⁴⁵.

Si l'espèce humaine est supérieure aux espèces animales, elle n'exprime sa supériorité que dans le cadre d'une faculté donnée, et parce que les conditions dans lesquelles elle a évolué ont nécessité, ou lui ont donné la possibilité, d'atteindre un plus grand niveau de complexité. Cependant, un plus haut degré de complexité dans l'exécution d'une capacité intellectuelle ne signifie pas pour autant que d'autres espèces soient incapables d'en faire la démonstration. Et inversement, l'espèce humaine peut être inférieure à certaines espèces animales si l'on considère l'expression de certaines facultés, bien plus abouties chez d'autres animaux que chez l'homme. En tous les cas, la comparaison interspécifique est hasardeuse, parce que chaque espèce évolue dans un cadre environnemental qui lui est propre, et qui définit les paramètres de l'évolution des capacités ; pour que la comparaison entre des espèces distinctes soit cohérente, il semble qu'il faut prendre en compte le caractère adaptatif de la compétence intellectuelle étudiée bien plus que sa ressemblance au sein des espèces

⁶⁴⁵ Prochiantz Alain, « Mon frère n'est pas ce singe », Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, p. 742.

prises en compte, puisque le cadre à travers lequel elle se développe diffère d'une espèce à l'autre. La recherche, au sein de l'existence animale, d'une capacité intellectuelle qui ne semble pas y prendre part, est intéressante parce qu'elle permet de saisir un aspect de la vie animale que l'on réserve bien trop souvent à l'être humain : la flexibilité, la plasticité, la capacité à mettre en œuvre de nouveaux comportements. D'une part, les conditions expérimentales dans lesquelles les animaux peuvent être testés les placent dans des situations qu'ils n'ont parfois jamais rencontrées dans leur environnement naturel. Les animaux ne savent bien souvent que ce qu'ils ont besoin de savoir. De ce fait, il peut y avoir en eux des facultés potentielles qui n'ont simplement jamais eu l'occasion de s'exprimer, de se développer. Le cadre expérimental peut faire surgir ces capacités potentielles. D'autre part, les études en milieu naturel ont permis de saisir la complexité à l'œuvre au sein de l'existence animale. Les animaux sociaux ne sont pas libres d'agir comme ils le souhaitent ; ils doivent au contraire inhiber certains comportements pour préserver l'équilibre social, ce qui nécessite un certain libre arbitre, une certaine volonté, et donc une flexibilité comportementale qui n'est pas seulement inhérente à l'existence humaine. Claude Lévi-Strauss explique pourquoi le fait de valoriser l'existence de certains individus a un impact négatif : la distinction de l'animal humain et de l'être humain par l'appartenance de ce dernier à la sphère de la dignité humaine, refusée aux animaux non humains, se fonde sur la possession de caractéristiques essentielles dont on peut exclure certains individus humains. La constitution d'un cercle privé, auquel seulement une espèce participe, conduit à la distanciation au sein même de cette espèce entre les individus : à partir du moment où les caractéristiques qui permettent d'entrer dans ce cercle privé ne sont pas possédées par un individu, celui-ci peut être exclu de la sphère de la dignité humaine. Ainsi, le respect de toutes les formes de vie, donc de toutes les espèces animales conduit au respect de toutes les formes de vie humaines.

Puisque c'est, en quelque sorte, d'une seule et même foulée que l'homme a commencé par tracer la frontière de ses droits entre lui-même et les autres espèces vivantes, et s'est ensuite trouvé amené à reporter cette frontière au sein de l'espèce humaine, séparant certaines catégories reconnues seules véritablement humaines d'autres catégories qui subissent alors une dégradation conçue sur le même modèle qui servait à discriminer entre espèces vivantes humaines et non humaines. Véritable péché originel qui pousse l'humanité à l'autodestruction.

Le respect de l'homme par l'homme ne peut pas trouver son fondement dans certaines dignités particulières que l'humanité s'attribuerait en propre, car, alors, une fraction de l'humanité pourra toujours décider qu'elle incarne ces dignités de manière plus éminente que d'autres. Il faudrait plutôt poser au départ une sorte d'humilité principielle : l'homme, commençant par respecter

toutes les formes de vie en dehors de la sienne, se mettrait à l'abri du risque de ne pas respecter toutes les formes de vie au sein de l'humanité même⁶⁴⁶.

Les animaux sont des individus, au même titre que les êtres humains ; leur refoulement, hors de la sphère de la dignité humaine, pose problème puisqu'il légitime la souffrance que leur font ressentir les êtres humains dans le seul but de satisfaire leurs désirs. Si la sensibilité animale est reconnue, les animaux tombent toujours sous le régime des biens.

La complexité de l'existence animale, les diverses formes d'intelligence qui prennent part à la vie des êtres vivants, nous amènent à considérer l'éventualité de l'ouverture du cadre de la personnalité à celle des autres espèces. Les espèces animales non humaines sont considérées comme des existences intermédiaires entre le statut juridique des choses et celui des personnes : « Une division fondamentale du droit interdit de rapprocher le statut des choses ou des biens de celui des personnes. Mais où placer les animaux ? Tenus pour des êtres vivants, ils constituent pourtant des objets de transactions : appropriables mais sensibles, ils apparaissent comme les seuls êtres au monde à ne pouvoir être traités ni comme des sujets, ni comme des objets⁶⁴⁷ ». Les animaux ne peuvent pas être considérés comme quelque chose d'appropriable : seuls les objets peuvent être la propriété d'un sujet, la subjectivité d'un être humain le préservant de son appropriation par un autre. La proposition d'Élisabeth de Fontenay – « faire figurer dans le patrimoine de l'humanité⁶⁴⁸ » les derniers grands singes pour les protéger – exprime à la fois l'objectivation dont sont victimes les animaux (un patrimoine est avant tout un bien hérité de nos ancêtres, une propriété transmise), et la discrimination inhérente à la diversité spécifique, certaines espèces étant privilégiées parce qu'elles sont considérées comme plus complexes, possédant une cognition trop proche de la nôtre pour que l'on ne cherche pas à préserver leur existence. Dans le même article, Élisabeth de Fontenay précise que les propositions qui consisteraient à substituer une charte des droits du vivant à celle de la déclaration des droits de l'homme ou à étendre les droits de l'homme aux chimpanzés sont des outrances, malgré le fait qu'elles « ne font pas pour autant disparaître la question d'un droit pour les animaux : elle n'a jamais été davantage à l'ordre du jour. Mais elle soulève des problèmes non pas tant d'ordre métaphysique que de technique juridique.

⁶⁴⁶ Lévi-Strauss Claude, *Entretien avec Jean-Marie Benoist*, « L'idéologie marxiste, communiste et totalitaire n'est qu'une ruse de l'histoire », *Le Monde*, 21-22 janvier 1979, p. 14.

⁶⁴⁷ Fontenay de Élisabeth, « Un abécédaire », *op. cit.*, p. 45.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 42.

Car le droit a une visée universelle, il est le même pour tous. Or, en ce qui concerne les animaux, on ne pourrait légiférer que de façon différentielle, c'est-à-dire selon les espèces⁶⁴⁹ ». Ainsi, inclure les animaux dans le droit est possible. Mais la mise en pratique de ce droit est problématique, parce qu'elle recouvre un ensemble d'espèces disparates, dont les besoins sont divers, ce qui nécessite donc une pratique différentielle du droit alors que celui-ci est défini par l'universalité. Plusieurs objections peuvent être faites à cette observation : d'une part, ce ne sont pas les espèces seules qui nécessitent un traitement différentiel du droit, mais le cadre de vie dans lequel chaque animal évolue. Des animaux d'une même espèce peuvent vivre dans des environnements totalement différents, et auront donc des besoins différents. Prendre en compte l'appartenance spécifique est nécessaire, mais il faut aussi avoir conscience du cadre dans lequel l'animal vit. De plus, cette prétendue détermination du droit à l'universel n'est pas réellement problématique. Le droit n'est pas fait pour rester à ce degré, il s'applique systématiquement à des situations particulières. C'est en cela que nous avons besoin d'arbitres, qui jugent la manière dont on applique les règles du droit, « l'esprit de la loi ». Mais il est aussi tout à fait possible de proposer un texte de droit universel, qui doit s'appliquer à chaque animal, et à partir duquel on jugera de chaque situation particulière, comme c'est le cas pour les êtres humains. Il est de notre devoir de prendre en compte la subjectivité animale que nous avons longtemps mise à mal par nos comportements, de donner une légitimité à leur existence, indépendamment de la manière dont on valorise cette existence : on ne devrait pas définir quelles espèces ont le droit de jouir d'une belle existence et quelles sont celles qui peuvent souffrir de nos désirs du fait de leur complexité cognitive, de leur proximité génétique ou intellectuelle avec nous ou de notre attirance envers elle. « Protéger l'animal est bien ; changer la conscience qu'on en a en profondeur est mieux. En s'accrochant désespérément à une notion toxique comme celle de propre de l'homme pour sauver ce dernier, Élisabeth de Fontenay ne semble pas réaliser qu'elle le met finalement en danger parce que le seul moyen de sauver l'homme est de reconnaître aujourd'hui qu'il est totalement solidaire des autres êtres vivants et que c'est cette solidarité très particulière qu'il importe aujourd'hui de penser enfin⁶⁵⁰ ».

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 33-34.

⁶⁵⁰ Entretien avec Dominique Lestel, *op. cit.*, p. 812.

Qu'est-ce que ce changement de conscience à propos de l'existence animale signifie ? Il faut donner un nouveau cadre pour l'existence animale. Il faut permettre aux animaux de vivre une existence digne. Il faut délimiter un cadre dans lequel un droit des animaux pourra être constitué. Ce cadre, nous l'avons esquissé. Il nous semble que la meilleure solution pour distinguer les espèces que l'on doit protéger de celles qui n'ont pas besoin de protection réside, comme l'écrit Joëlle Proust, dans la « compréhension fonctionnelle de ce qu'est un *esprit* ». La valeur intrinsèque de l'existence animale ne peut pas se fonder sur la ressemblance entre les capacités cognitives des animaux non humains et celles des êtres humains. Cela ferait des animaux des simulacres des êtres humains. Or, il est primordial que l'existence des animaux non humains acquière une valeur en elle-même, et non pas dépendamment de l'espèce humaine. Dès lors, l'important est de considérer la présence, chez l'animal, d'un esprit, dont la fonction le rend sujet de son environnement et lui confère donc sa valeur.

Avoir un esprit suppose la capacité de former des représentations portant sur le monde, c'est-à-dire d'avoir accès à l'information présente dans l'environnement en y distinguant des objets et événements, de la mémoriser et de la réutiliser. Un tel dispositif permet à l'individu qui en est pourvu de devenir l'agent de ses actions, de garder la trace de ses expériences successives et de répondre à des situations nouvelles sur la base de ses connaissances accumulées. Pourquoi, objectera-t-on ici, ce critère serait-il plus moralement fondé que les conditions évoquées par l'auteur ? Parce que c'est dans la mesure où un animal est capable de former des représentations que l'homme fait partie de son monde au même titre où l'animal fait partie du monde de l'homme. Peu importe ici que les représentations formées par les animaux des diverses espèces soient hétérogènes, diverses, sélectives. Peu importe que l'animal n'ait pas accès aux concepts dont dispose l'homme (et réciproquement). Il suffit que les conditions de la réciprocité cognitive soient présentes, au sens minimal où l'homme et les autres animaux partagent un monde où agir sur la base de l'expérience propre, entendons une expérience distinctive, irréductible, construite sous la pression de besoins *spécifiques*. Cette capacité représentationnelle « transphylétique » justifie que l'on parle de communauté des esprits : en font partie l'ensemble des animaux capables de former une représentation stable de leur univers et d'utiliser leurs capacités mémorielles pour agir d'une manière flexible et rationnelle⁶⁵¹.

⁶⁵¹ Proust Joëlle, « La cognition animale et l'éthique », *op. cit.*, p. 182. L'esprit-représentation forme la condition de possibilité et le préalable de l'esprit-conscience. *Comment l'esprit vient aux bêtes*, *op. cit.*, p. 342 : « En d'autres termes, nous nous sommes proposés de montrer de quoi le concept d'esprit *doit* être constitué, en considérant que l'esprit a une fonction précise et qu'il apparaît dans des conditions déterminées. La capacité d'utiliser l'information ambiante pour contrôler le comportement, la capacité d'avoir des sensations, la capacité d'extraire l'information en provenance du comportement d'autres organismes, la capacité d'agir de manière appropriée dans des circonstances changeantes, l'utilisation d'outils ne constituent pas des conditions suffisantes, et pour certaines pas même des conditions nécessaires de l'esprit. Il faut encore, de manière principielle, que l'organisme puisse former des représentations d'un certain type, qui garantissent qu'il accède à l'objectivité. Avoir des représentations [...] garantit leur rôle causal dans le comportement. Les autres propriétés

C'est la capacité d'un animal à constituer une représentation de son environnement en harmonisant les informations que ses modalités sensorielles lui transmettent, et à être acteur de cet environnement, qui lui confèrent une valeur. Les mammifères, les reptiles et les oiseaux, *a minima*, sont capables de lier les diverses informations sensorielles qui arrivent de leurs sens pour en former une image incohérente. On pourrait donc « étendre à ces animaux la communauté morale des esprits. Le choix de ce niveau d'analyse analogique a le mérite d'éviter l'exclusivisme (et l'anthropologisme latent) de la comparaison homologique : on peut avoir un esprit sans être un bipède, sans évoluer en milieu terrestre et sans être membre d'un groupe social. Les conséquences du choix du nouveau critère sont, certes, autrement plus dévastatrices pour nos habitudes de carnivores, chasseurs et éleveurs que l'implication morale confinée au groupe des primates. Mais c'est le prix que doit payer l'espèce pourvue de réflexivité, qu'elle doive envisager de modifier ceux de ses apprentissages qui deviennent incompatibles avec le progrès de ses connaissances et le réajustement de ses valeurs⁶⁵² ».

La reconnaissance des capacités animales va de pair avec un renouvellement de la représentation que nous avons de l'existence des individus non humains. Les animaux sont des acteurs de leur environnement, ils possèdent une identité et une personnalité, ils sont uniques. Il est de notre devoir, en tant qu'êtres humains, de reconnaître la subjectivité animale ; de reconnaître que nous sommes responsables des souffrances infligées aux animaux. Il est de notre devoir de mettre en place un espace au sein duquel les animaux peuvent cohabiter avec les êtres humains d'une manière symbiotique. Les animaux sont doués de sensibilité, ils sont conscients de leurs souffrances, mais aussi du plaisir qu'ils peuvent ressentir lorsqu'ils parviennent à exprimer leurs capacités et à satisfaire leurs besoins. La reconnaissance de la subjectivité animale passe donc par une remise en question de nos comportements, questionnement qui amène à un remodelage profond de nos sociétés afin d'y inclure l'animal comme cet autre dont la vie ne dépend plus de la satisfaction de nos intérêts. Ce remodelage passe par la constitution d'un nouveau cadre légal qui ne considère plus les animaux comme des choses, mais comme des sujets ; et un nouveau cadre social qui leur permette de s'exprimer en tant qu'individus.

constitutives du mental : subjectivité, aspectualité, intentionnalité sont dérivées de la propriété des représentations d'être objectives – de porter sur un objet indépendant où elles puisent leur valeur de vérité ».

⁶⁵² *Ibid.*, p. 183.

TROISIÈME PARTIE

INTÉGRER LES ANIMAUX NON HUMAINS AU SEIN DES COMMUNAUTÉS MORALES

INTRODUCTION : QUEL STATUT JURIDIQUE POUR LES ANIMAUX NON HUMAINS ?

DROIT ANIMALIER ET DROITS DES ANIMAUX

Les discours soutenant la thèse d'un échelonnage au sein du règne animal se fondent sur la participation des espèces à certaines capacités dont le choix relève de la volonté de l'espèce humaine, elle-même créatrice de cette échelle des êtres. L'espèce humaine est à la fois juge et parti dans cette entreprise de valorisation de l'individu, dont le but est évidemment de la placer au rang de souverain. Elle produit des critères à partir desquels elle estime le potentiel intellectuel des animaux dans leur ensemble, qu'elle choisit dépendamment de ceux jouant un rôle important au sein de son existence. En fait, ce sont les animaux dont l'existence se rapproche le plus de celle des êtres humains qui seront valorisés, au détriment des formes de vie les plus étrangères. Si la reconnaissance de la valeur des grands singes ou des éléphants, espèces animales ayant exprimé des formes d'intelligence se rapprochant de certaines capacités cognitives humaines, semble aller de soi, les reptiles ou les poissons ont plus de difficultés à s'élever sur l'échelle des êtres à cause de la manière dont s'expriment leurs capacités cognitives. Cette thèse fait de la nature un lieu de ressources, animaux compris, créées dans le but de servir aux intérêts des êtres humains, maîtres et possesseurs de la nature. C'est à partir de cette représentation du monde, prenant son essor dans les textes religieux en même temps qu'elle a été soutenue par des thèses philosophiques développant une vision mécanisée de la vie animale, que l'on a construit un droit positif légitimant la manière dont on traite actuellement les animaux. Si les animaux domestiques sont relativement bien protégés des mauvais traitements grâce à leur place privilégiée au sein de nos foyers, cela n'est pas le cas des animaux d'élevage, utilisés à des fins alimentaires ou expérimentales, ou encore des individus sauvages. Rappelons-le, certains individus sont élevés dans des conditions ne satisfaisant pas leurs besoins biologiques ; ils sont enfermés tout au long de leur vie, et s'ils ont la chance de vivre dans des conditions décentes, ils seront malgré tout abattus à des fins alimentaires ou vestimentaires. Les animaux utilisés à des fins expérimentales peuvent subir des traitements particulièrement douloureux ou se trouver privés de tout lien social, ce qui est source de souffrances pour des espèces vivant en société. Quant aux animaux sauvages, lorsqu'ils ne sont pas chassés ou enfermés dans des cirques et des zoos sous prétexte de nous divertir, ils sont exterminés parce que considérés comme des

nuisibles. Les animaux domestiques, s'ils ont une existence dont les conditions sont plus respectueuses vis-à-vis de leur sensibilité, peuvent faire l'objet de maltraitance, de mutilations, d'abandon, quand ils ne font pas l'objet d'un commerce entre particuliers ou chez des professionnels dont l'activité est basée sur la reproduction forcée et la vente d'individus : leur existence ne leur appartient pas, elle est la propriété d'un maître. Ainsi, quelle que soit la sphère à laquelle participent les animaux non humains, ils peuvent faire l'objet de manipulations humaines – on pense tout particulièrement aux manipulations génétiques telles que la sélection de caractéristiques physiques ou comportementales spécifiques répondant à un but donné : l'accroissement de la production de l'animal (viande, lait, œuf ou encore laine) ou la tendance à sélectionner certains caractères pour des raisons diverses (facilité à l'apprentissage d'une tâche pour entraîner des chiens d'aveugle ou des animaux de cirque, capacités à la chasse pour certains chiens...). Non seulement les animaux ne sont pas maîtres de leur propre existence puisqu'ils font l'objet d'une appropriation humaine et d'un marchandage ; ils sont aussi l'objet de manipulations en tous genres dont la fonction est de transformer leur existence, ce qui a un impact sur la manière dont ils se rapportent à leur environnement et peut être une source de handicap pour eux. Ainsi, il ne suffit pas de diminuer l'existence d'un animal à la seule satisfaction des besoins humains ; encore faut-il que les animaux se transforment au gré de l'évolution de ces besoins afin de faciliter autant que possible l'existence humaine.

Autour de cette représentation dévalorisante de la vie animale s'est construit un système juridique légitimant les comportements faisant de la vie animale un médium de satisfaction des besoins humains⁶⁵³. Cette infériorisation de la vie animale passe par sa réifi-

⁶⁵³ Hermitte Marie-Angèle, « Les droits de l'homme pour les humains, les droits du singe pour les grands singes ! », Paris, Éditions Gallimard, *Le Débat*, n°108, 2000, p. 169 : « Il est incontestable que le droit s'est construit sur les catégories traditionnelles qui structuraient le monde vivant. [...] Le droit a isolé les personnes, envisagées uniquement comme individus, puis a récemment commencé à élaborer la catégorie juridique d'humanité et vient, malheureusement, d'introduire la notion d'espèce humaine ; les humains, nés tous sujets de droits également, bénéficient de droits qui leur sont propres. Le reste du monde appartient à l'univers des choses et des objets de droit, mais cet univers des choses n'est pas indifférencié. Des sous-catégories le structurent ; celui qui cherche bien retrouvera des régimes divers montrant la différence entre l'inerte et le vivant, le végétal et l'animal, l'insecte et le mammifère, la souris et le chien. Ce travail en finesse permet d'apercevoir l'évolution des règles juridiques et de constater qu'elle est, en fait, assez en phase avec l'évolution du regard porté sur le monde animal ». Sur le rapport entre représentation et action, voir Morizot Baptiste, *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille, Éditions Wildproject, coll. « Domaine sauvage », 2016, p. 22 : « Les mots ne représentent pas les choses, ils les changent. Ils configurent nos relations envers elles, nos modes d'action sur elles. Chaque geste quotidien de langage qui

cation. Au sein du droit français, les intérêts humains prédominent sur les intérêts de n'importe quel autre animal. Nos rapports aux animaux sont déterminés par la possibilité que nous avons d'agir avec cruauté envers eux⁶⁵⁴. Cela ne signifie pas que le droit ne protège pas les animaux. Il existe un ensemble de traités européens et de normes françaises qui ont pour fonction de protéger certains animaux des méfaits des hommes, ainsi que des jurisprudences complétant la législation. Cependant, ces différentes sources juridiques sont éparpillées dans des Codes – Code pénal, Code civil, Code rural et de la pêche maritime, Code de l'environnement – et si elles constituent un droit animalier, celui-ci reste tributaire d'un questionnement portant sur la distinction à effectuer entre les animaux que l'on peut tuer et ceux auxquels on ne peut faire de mal, ainsi que sur les conditions dans lesquelles doit se passer l'abattage⁶⁵⁵. Ce droit, qui s'intéresse à la question animale, pense les animaux non humains comme un ensemble d'individus différenciables par le type d'appropriation qu'ils peuvent subir de la part des hommes : les animaux de boucherie se distinguent ainsi des animaux domestiques, les premiers prenant place dans nos assiettes et les seconds au sein de nos maisons. Le droit animalier correspond aux dispositions légales et réglementaires en vigueur et portant sur les animaux. Il est gouverné par le Code civil qui soumet l'animal, sauf disposition contraire, au régime des biens, et ce, paradoxalement, malgré le fait qu'il considère l'animal comme un « être vivant et sensible⁶⁵⁶ ». Or, les biens constituent des « choses appropriables et destructibles », ce qui signifie que « le Code civil confère à l'homme un droit à peu près absolu de vie et de mort sur l'ensemble des animaux, qu'ils soient sauvages, domestiques, apprivoisés ou tenus en captivité⁶⁵⁷ ».

entend définir quelque chose est face à l'irréductible responsabilité de le transformer, et de déterminer un champ d'action limité à son égard ».

⁶⁵⁴ Sur ce point, voir Marguénaud Jean-Pierre, Burgat Florence, Leroy Jacques, *Le droit animalier*, Paris, Éditions PUF, coll. « Hors collection », 2016. Voir notamment les développements de Jean-Pierre Marguénaud concernant le rôle du droit animalier et son rapport aux droits de l'Homme. Marguénaud Jean-Pierre, « Enjeux », p. 87 : « Il est, en tout cas, une question entrant directement dans le champ du droit animalier qui a vocation à exercer la plus profonde influence sur le Droit en général et sur les droits de l'Homme en particulier : c'est celle de la cruauté. Il va sans dire que l'abolition de la corrida ou l'extension aux animaux sauvages de la protection instaurée par l'article 521-1 du Code pénal sont des questions majeures en droit animalier. Y réfléchir amène cependant à aborder une question plus générale et plus fondamentale encore : celle de savoir si la cruauté est un élément nécessaire à notre rapport à la vie. L'enjeu actuel du droit animalier émergent est d'aider le Droit en général et les droits de l'Homme en particulier à répondre résolument par la négative à cette question englobant la plupart des questions juridiques qui se rapportent à la souffrance ».

⁶⁵⁵ Burgat Florence, « Définitions », *Le droit animalier*, op. cit., p. 23.

⁶⁵⁶ Code civil, Article 515-14.

⁶⁵⁷ Burgat Florence, « Définitions », *Le droit animalier*, op. cit., p. 24.

Le droit animalier constitue une réalité juridique qui se distingue de l'entreprise philosophico-morale guidée par la volonté de prendre en compte et de respecter les intérêts des animaux non humains, que l'on nomme droits des animaux. Les défenseurs des droits des animaux souhaitent l'amélioration de leurs conditions de vie, ce qui passe par un changement au sein du cadre juridique : si les animaux non humains sont aujourd'hui reconnus comme des êtres sensibles, il est maintenant nécessaire d'en tirer les conséquences au sein du cadre juridique. Les droits des animaux prennent place au sein d'une réflexion philosophique et morale qui ne connaît cependant pas les limites imposées au cadre juridique, et le droit animalier est tributaire des règles qui permettent sa cohérence. Ainsi, la traduction juridique des idéaux philosophiques est complexe. Une réforme du statut juridique de l'animal demande des aménagements, des changements au sein du cadre juridique pour qu'il puisse conserver une cohérence et rend cette entreprise difficile à réaliser. De plus, les objectifs que se fixent les défenseurs des droits des animaux se distinguent profondément de ceux que poursuivent les législateurs s'afférant au droit animalier, parce qu'ils sont motivés par des vecteurs inverses : le droit animalier affirme une prévalence des intérêts humains sur les intérêts animaux (au moins dans la majorité des situations, celles pour lesquelles le droit de mort ne pouvant légalement s'exercer sur les animaux faisant exceptions), lorsque les droits des animaux cherchent au contraire à sortir de cet espace commun au sein duquel les intérêts des animaux non humains sont presque systématiquement niés au profit des intérêts humains. Là où le droit animalier essaie de conserver, dans une certaine mesure, un droit d'appropriation de l'existence animale, les droits des animaux sont guidés par l'idéal de la cessation de la souffrance animale. Or, la possibilité de s'engager durablement sur cette voie nécessite une évolution de la perspective juridique qui doit se tourner vers une prise en compte juste de l'existence animale. Cela nécessite un changement dans le paradigme philosophique à partir duquel s'est construit le cadre juridique français, c'est-à-dire le passage d'une représentation mécaniste et réductrice de l'animal qui légitime son infériorisation et son appropriation par l'homme à une représentation de l'altérité animale reconnaissant la vie psychique des animaux et la manière spécifique dont ils expérimentent leur existence au sein de leur environnement, ce qui constitue leur sentience. L'animal n'est plus pensé comme un objet, mais comme un être vivant individuel à part entière. Dès lors, les objectifs du droit animalier changent : il ne s'agit plus de protéger seulement certaines espèces, et ce dans un

nombre de situations limitées. Au contraire, le droit animalier doit s'étendre à la considération de tous les animaux et de toutes les formes de souffrances.

Protection de tous les animaux domestiques ou sauvages qui souffrent, protection des hommes qui souffrent de les voir souffrir, protection contre la souffrance de tous les êtres vivants doués de sensibilité, tels sont les principaux enjeux juridiques du droit animalier⁶⁵⁸.

Pourtant, la considération vis-à-vis de l'existence animale est limitée par les intérêts humains dont la satisfaction interfère trop souvent avec le bien-être des animaux. En effet, s'il existe des lois permettant de sauvegarder les intérêts des animaux et de limiter leurs souffrances, celles-ci sont rarement appliquées⁶⁵⁹. Comme l'explique Jean-Pierre Marguénaud, les règles de droit concernant la protection des animaux domestiques et assimilés conduisent rarement à de véritables sanctions, d'une part parce qu'elles ne sont pas prises au sérieux par les magistrats, d'autre part parce que les textes détaillant la protection des animaux sont éparpillés dans plusieurs Codes. Leur application est par ailleurs très limitée : « En France, la loi se borne à éviter les "souffrances inutiles" à condition qu'elles n'entravent pas la rentabilité de l'activité productive. Et pour être qualifié de cruel un acte doit dénoter "une

⁶⁵⁸ Marguénaud Jean-Pierre, « Enjeux », *Le droit animalier, op. cit.*, p. 88.

⁶⁵⁹ Jacques Leroy propose une recension des diverses lois concernant les traitements des animaux au sein de l'Union Européenne et de la France. Leroy Jacques, « Les sources du droit animalier », *Le droit animalier, op. cit.*, pp. 27-48. Au niveau européen, on retrouve la déclaration relative à la protection des animaux annexée au traité de Maastricht du 7 février 1992 (mais sans caractère obligatoire) ; le traité sur le fonctionnement de l'Union européenne issu du traité de Lisbonne et intégrant la protection de l'animal d'élevage ; et des directives, des règlements et des recommandations qui ordonnent les législations des États membres (transport, expérimentation, élevage, considérations sanitaires : directive 91/628/CEE du 19 novembre 1991 sur la protection des animaux en cours de transport ; directive 2010/63/UE du 22 septembre 2010 relative à la protection des animaux utilisés à des fins scientifiques ou encore directive 1999/74/CE du Conseil du 19 juillet 1999 établissant les normes minimales relatives à la protection des poules pondeuses). En France, le droit animalier dépend de ces normes européennes et de dispositions propres qui doivent être intégrées au sein d'une hiérarchie des normes avec, à son sommet, le bloc de constitutionnalité. La législation concernant le droit animalier prend place dans le Code pénal (articles 521-1, 521-2, R. 653-1, R. 654-1, R. 655-1), le Code civil (article 515-14), le Code rural et de la pêche maritime (article L. 214-1), et le Code de l'environnement. L'article 521-1 du Code pénal réprime les sévices ou actes de cruauté à l'encontre d'animaux domestiques apprivoisés ou simplement tenus en captivité, pour la raison qu'ils sont sensibles à la douleur (cependant, la loi du 24 avril 1951 modifie le code pénal et élève certains spectacles traditionnels utilisant des animaux au rang de cause de non-responsabilité, tels les combats tauromachiques ou de coqs relevant d'une tradition locale ininterrompue). Le décret du 7 septembre 1959 supprime la condition de publicité et réprime les mauvais traitements « sans nécessité » sur les animaux domestiques, apprivoisés ou tenus en captivité. La loi du 19 novembre 1963 incrimine les actes de cruauté et les qualifie de délit (article 453 du Code pénal). La loi du 10 juillet 1976 fait de la sensibilité une qualité reconnue à l'animal en tant qu'être vivant ; la loi du 6 janvier 1999 modifie les articles 524 et 528 du Code civil afin de distinguer parmi les immeubles par destination les objets et les animaux. Enfin, la loi du 16 février 2015 consacre dans le Code civil (qui fixe le statut des personnes et des biens) que les animaux sont des êtres vivants doués de sensibilité (article 515-14). En vertu de l'évolution de la législation française sur la question du droit animalier, Suzanne Antoine a rédigé un rapport portant sur des propositions de réformation du régime juridique de l'animal. Voir Antoine Suzanne, « Rapport sur le régime juridique de l'animal », 10 mai 2005.

volonté perverse, proche de la barbarie et du sadisme'', et n'avoir aucune utilité, sachant que la mise en œuvre de pratiques rituelles ou folkloriques bénéficie d'un statut dérogatoire. D'autre part, la maltraitance subie par les animaux se produit le plus souvent dans des espaces privés, protégés ; ainsi, il est compliqué de constater et démontrer la violation de la loi⁶⁶⁰ ». Le critère d'utilité est critiquable – on se demande quelle forme peut prendre un acte de cruauté utile, surtout lorsque l'abattage rituel et la corrida dérogent à ce critère. De plus, les personnes qui pourraient intervenir favorablement en produisant « les ajustements réglementaires, nécessaires pour améliorer la mise en œuvre concrète des règles existantes⁶⁶¹ » sont plus concernées par les enjeux économiques impliqués par l'assujettissement des animaux que par l'évolution de la protection animale. Ces enjeux sont un frein important au changement de statut juridique de l'animal, et ce frein est renforcé par le fait que la satisfaction des intérêts des êtres humains ne fasse pas grand cas de la souffrance animale qu'elle implique. L'appropriation de l'existence animale permet d'assouvir des plaisirs organoleptiques tout en offrant une possibilité de capitalisation importante, deux intérêts que les êtres humains ne sont pas prêts à mettre de côté. Le débat juridique est verrouillé par le besoin de sauvegarder ces intérêts humains. L'un des enjeux majeurs du droit animalier consiste à dépouiller les règles de protection des animaux de leur caractère secondaire et à en assurer l'application effective, ce dans le but de leur donner une réelle importance et de faire comprendre aux magistrats la portée de la reconnaissance de la sensibilité animale⁶⁶².

⁶⁶⁰ Treich Nicolas, « Veganomics : Vers une approche économique du véganisme ? », Paris, Éditions Revue française d'économie, vol. XXXIII, 2018, p. 30.

⁶⁶¹ Marguénaud Jean-Pierre, « Enjeux », *Le droit animalier, op. cit.*, p. 79.

⁶⁶² À ce titre, il serait intéressant de questionner la manière même dont le droit est rédigé, en proposant, pour améliorer le statut des vivants que l'on exploite, sa réécriture. Voir Calmet Marine, De Toledo Camille, Vanuxem Sarah, « Du droit », in *Relions-nous ! La constitution des liens. L'An 1* (coll.), Paris, Éditions Les Liens qui Libèrent, 2021, p. 57-58 : « Dans les lois actuelles, il est question d'environnement – notion anthropocentrée –, et de ressources – notion utilitariste. [...] Les animaux, végétaux, champignons et minéraux, lorsqu'ils ressortent de la catégorie des biens, des objets, sont appelés à être utilisés, exploités et finalement détruits, comme si la catégorie juridique produisait fatalement ce qu'elle pointe : la réification, la désanimation et l'extinction ». Une réécriture du droit permettrait ainsi « d'accompagner la bascule de nos sociétés naturalistes vers des droits hybrides où la nature aura les capacités légales de se défendre, de s'exprimer, de peser dans nos enceintes de délibération, qu'il s'agisse de nos ministères, assemblées ou tribunaux ». Les autrices proposent par exemple que l'article 515-14 du Code Civil soit réécrit. Voir p. 60 : « Les humains sont des animaux reconnus comme personnes juridiques. Les animaux autres qu'humains sont également des personnes jouissant de droits fondamentaux différenciés et intrinsèques, propres à leur forme d'existence ».

LES DIFFICULTÉS QUE REPRÉSENTE L'ÉVOLUTION DU STATUT JURIDIQUE DE L'ANIMAL

Si le droit prend en compte certains intérêts pour certains animaux (les animaux domestiques sont protégés des sévices de leur maître par exemple, ce qui n'est pas le cas des animaux d'élevage), le statut des animaux au sein du droit est inchangé : on reconnaît la sensibilité animale, mais l'animal non humain est toujours associé à une chose puisqu'il tombe, si aucune loi spécifique n'existe, sous le régime des biens. De fait, le régime juridique se rattachant aux animaux est celui des biens, et la prise en compte de leur sensibilité est une situation faisant exception puisqu'elle n'est possible qu'à la condition qu'une loi préexiste à la situation donnée. Le droit animalier (positif, actuellement applicable) fixe un cadre juridique paradoxal puisqu'il exprime une volonté de considération des animaux tout en poursuivant leur réification. L'individuation des animaux non humains à laquelle prend part la réflexion philosophique inhérente aux droits des animaux souhaite *a contrario* la personnification des animaux. Afin de constituer un droit animalier qui cesse de réifier les animaux, il faudrait intégrer dans le cadre juridique l'idéal qui guide les droits des animaux. La personnification des animaux permettrait d'agir avec plus d'équité lorsqu'apparaissent des situations dans lesquelles les intérêts des êtres humains entrent en contradiction avec ceux des animaux.

La réflexion philosophique explore des pistes intéressantes pour la sphère juridique, qui se rend plus ou moins volontairement aveugle à la réalité de l'existence animale, ce qui lui permet de privilégier les intérêts des êtres humains : le plaisir gustatif l'emporte sur la souffrance de l'animal au sein de l'élevage puis au cours de l'abattage ; le plaisir de se vêtir de vêtements luxueux implique parfois la torture et la mort d'animaux afin d'en récupérer la peau (vache, crocodile, vison, chinchilla...) et l'envie de s'apprêter implique parfois l'utilisation de produits dont la fabrication intègre des matières d'origine animale (graisse de baleine, cochenille...) ; le besoin de se divertir l'emporte sur le déplaisir conféré par l'ennui et l'inaction et induit une désolidarisation de l'animal de son environnement géographique et social ; les expériences scientifiques s'appuient sur des modèles animaux pour les besoins de la recherche malgré la souffrance que cela implique pour les cobayes non volontaires. En intégrant la réflexion philosophique portant sur les droits des animaux au cadre juridique du droit animalier, on peut espérer tendre vers une nouvelle représentation de l'animalité, voire, vers le respect des intérêts de chaque individu participant à une société, que celui-ci soit humain ou animal. Cependant, il est important d'avoir à l'esprit que la manière dont le droit

se constitue rend difficile la réalisation de cet idéal que représente la prise en compte des intérêts de tout individu. S'il est légitime d'espérer la prise en compte de tous les êtres sentients au sein d'une société donnée – animaux humains et non humains – un tel idéal est extrêmement difficile à mettre en place en pratique, parce que les sociétés industrialisées sont organisées autour de l'assujettissement des animaux non humains. Il y a fort à parier que l'idéal d'une société au sein de laquelle les intérêts des animaux seraient considérés à égalité des intérêts humains ne soit pas réalisable, du moins à l'heure actuelle, d'une part parce qu'une majeure partie de la population ressent des réticences à adopter un régime végétarien⁶⁶³ ; d'autre part, parce que cela nécessiterait un changement de pratiques au sein de l'élevage dont les enjeux économiques sont importants sur le territoire français.

L'élevage, et plus généralement le monde agricole, a connu des transformations technologiques massives au siècle dernier, permettant de fournir de la nourriture accessible à la population des pays développés ainsi qu'à une grande partie de celle des pays en développement. L'élevage représente aujourd'hui environ les trois quarts des surfaces agricoles mondiales [...], et environ 40 % de la production mondiale de céréales. Il génère environ 4 millions d'actifs dans l'Union européenne, et presque 3 % de l'emploi national en France. Il comporte des enjeux patrimoniaux et culturels forts et a un impact sur le maillage du territoire et l'entretien du paysage rural⁶⁶⁴.

L'élevage produit des ressources alimentaires en même temps qu'il représente un grand nombre d'emplois. Aussi, les mauvais traitements faits aux animaux dans nos sociétés représentent un problème essentiellement économique : ils dépendent en majeure partie de l'évolution de l'élevage, dont l'intensification, « qui s'est largement développée aux dépens des animaux, est avant tout motivée par la recherche de prix bas dans un secteur très concurrentiel⁶⁶⁵ ». De plus, la liberté des échanges économiques implique une perte économique certaine pour tout État qui œuvrerait à des pratiques d'élevage plus respectueuses du bien-être animal : ces pratiques produisent des denrées coûteuses rendant les entreprises étatiques non compétitives sur un marché mondialisé ; les autres États, qui ne mettent pas en place ces mêmes mesures, sont incités à produire et exporter plus d'aliments d'origine animale afin de satisfaire la demande, ce qui produit plus de souffrance animale⁶⁶⁶. Aussi, il

⁶⁶³ Treich Nicolas, « Veganomics : Vers une approche économique du véganisme ? », *op. cit.*, p. 11 : « La raison principale d'adoption [du régime alimentaire végétarien] est le bien-être animal, suivie de la santé, puis l'écologie et enfin la pureté spirituelle. La principale barrière à l'adoption semble être le plaisir gustatif, la difficulté à changer d'habitudes et la croyance que les humains sont faits pour manger de la viande. Ces comportements ne semblent pas irréversibles car beaucoup de végétariens consomment à nouveau de la viande après avoir arrêté ».

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 7-8.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 19.

est nécessaire que toute proposition portant sur le statut juridique des animaux prenne en compte les réalités sociales, économiques et juridiques qui participent à cette question ; sans cela, toute nouvelle proposition concernant la constitution de ce statut juridique spécifique risque d'être irréalisable car inenvisageable dans ces réalités. Elle doit donc prendre en compte les conséquences que la personnification des animaux – ou tout autre changement de statut juridique des animaux – peut avoir sur l'élevage. Dans l'idéal, un arrêt total de la souffrance animale signifie un arrêt de l'élevage animal, tout animal étant abattu dans le but que l'on consomme sa chair. Or, les élevages industriels, qui se sont développés dans le but de répondre aux besoins alimentaires des populations, présentent des défauts certains : la surconsommation de viande a un impact négatif sur la santé des individus vivants dans les pays développés (la viande rouge est un cancérigène probable selon l'OMS et la consommation quotidienne de viande transformée augmente les risques de maladies chroniques – cancers colorectal et pancréatique, maladies cardiovasculaires, diabète)⁶⁶⁷ ; les élevages industriels regroupent un grand nombre d'animaux dans des espaces exigus, ce qui entraîne une propagation facilitée d'épidémies et de bactéries, en plus d'utiliser des antibiotiques, des anti-inflammatoires et des hormones de croissance ayant un impact délétère sur la santé ; la consommation de viande a un impact écologique important pour un apport énergétique minime ; l'élevage contribue à la déforestation afin de produire les cultures nécessaires à l'alimentation des animaux, ce qui cause une perte de biodiversité certaine et il contribue aussi à la pollution des eaux et des sols par l'utilisation de pesticides et les déjections animales⁶⁶⁸. Une transition vers un régime végétarien entraînerait des conséquences positives sur la santé, le réchauffement climatique, la pollution, l'utilisation des ressources naturelles et la sécurité alimentaire.

Une étude basée sur une simulation dans un modèle mondial à horizon 2050 indique qu'une transition mondiale vers un régime végétal compatible avec les recommandations standard en nutrition permettrait de réduire la mortalité de 6 à 10 %, le réchauffement climatique de 29 à 70 % [...] et la consommation d'eau de 19 % [...]. Une méta-analyse des premières études de simulation indique que les effets sanitaires d'une telle transition dominent largement les effets climatiques monétisés [...]. Une taxe de 52 \$ par tonne de CO₂ sur tous les produits alimentaires impacterait surtout les produits animaux, et aurait des conséquences sanitaires et écologiques positives et importantes [...]. Par ailleurs, l'adoption d'un régime plus végétal devrait libérer une partie des

⁶⁶⁷ Wolk A., « Potential Health Hazards of Eating Red Meat », *Journal of Internal Medicine*, n°281, 2017, pp. 106-122.

⁶⁶⁸ Treich Nicolas, « Veganomics : Vers une approche économique du véganisme ? », *op. cit.*, p. 12-14.

surfaces agricoles [...], induisant probablement une baisse des prix significative des denrées alimentaires, ce qui pourrait aider à réduire les problèmes d'insécurité alimentaire⁶⁶⁹.

Ainsi, et malgré les réticences qu'il inspire, le régime végétarien apporte des réponses positives à un ensemble de problématiques qui dépasse la seule question du bien-être animal : il implique *a minima* une maximisation du bien-être des individus humains en améliorant leur santé, en permettant une production plus importante de denrées alimentaires (ce qui pourrait amener à une meilleure répartition de ces denrées au sein des différents États et contribuer à la réduction du problème de la faim dans le monde) ; il a aussi des impacts écologiques puisqu'il est moins polluant et moins énergivore que le régime omnivore. Enfin, la diminution de l'élevage d'animaux de rente ne signifie pas la disparition du secteur agricole, puisqu'il sera toujours nécessaire de produire des céréales et des fruits et légumes afin de nourrir les populations.

Notons cependant que les études portant sur les conséquences de l'adoption d'un régime végétarien – voire végétalien – par la majorité d'une population au sein d'un état manquent. Or, ne pas connaître ces conséquences peut entraver le développement d'un statut plus protecteur pour les animaux non humains, un tel changement nécessitant de

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 15. Nicolas Treich cite les études suivantes : Springmann M. et al., « Analysis and Valuation of the Health and Climate Change Co-Benefits of Dietary Change », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, n°113, 2016, pp. 4146-4151 ; Poore J., Nemecek T., « Reducing Food's Environmental Impacts Through Producers and Consumers », *Science*, n°360, 2018, pp. 987-992 ; Doro E., Réquillart V., « Sustainable Diets : Are Nutritional Objectives and Low Carbon-Emission Objectives Compatible ? », *TSE working paper*, n°913, 2018, Toulouse ; Springmann M. et al., « Mitigation Potential and Global Health Impacts from Emissions Pricing of Food Commodities », *Nature Climate Change*, n°7, 2016, pp. 69-74 ; Shepon A. et al., « The Opportunity Cost of Animal Based Diets Exceeds all Food Losses », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, n°115, 2018, pp. 3804-3809. Voir la description de ce que pourrait être une société végétarienne par Renan Larue. Larue Renan, *Le végétarisme et ses ennemis. Vingt-cinq siècles de débats*, Paris, Éditions PUF, 2015, p. 282-283 : « Le seul bouleversement auquel ils devront faire face aura trait à l'inévitable, mais progressif et donc imperceptible, réagencement des rayons des épiceries et des supermarchés. La disparition de la viande laissera davantage de place dans les magasins aux céréales, aux légumineuses, aux fruits, aux légumes, aux noix et à toutes sortes de nourritures préparées à partir de ces denrées. La technique des pâtisseries évoluera : les gâteaux qu'ils vendront ne seront plus confectionnés à partir de lait de vache et d'œufs, mais de laits végétaux, de fécule de pomme de terre, de farine de maïs ou de graines de lin. Dans les boutiques de vêtements, les manteaux de fourrure laisseront leur place à des manteaux de fausse fourrure, presque identiques. Nos chaussures ne seront plus faites de cuir mais de fibres naturelles ou synthétiques. Les nostalgiques des cuisses de poulets ou des saucisses consommeront des imitations végétales qui auront le même aspect, la même texture, le même goût. Dans les campagnes françaises, le lisier, qui empuantit l'air et asphyxie les sols, disparaîtra progressivement. Ces gigantesques étendues où poussent uniformément les céréales destinées à engraisser le cheptel seront au fur et à mesure reboisées pour accueillir à nouveau la vie. Insensiblement, les nappes phréatiques retrouveront leur niveau primordial tandis que les rivières cesseront de charrier les nitrates, les phosphates, les insecticides répandus sur les cultures. La folle course au rendement prendra fin ; nos agriculteurs n'auront plus besoin d'épuiser la Terre pour nourrir chaque année un milliard d'animaux d'élevage. Ils se contenteront d'exercer le beau métier de nourrir les hommes ».

penser à nouveaux frais la place qu'on leur accorde au sein des associations humaines, ainsi que les comportements qu'on leur fait subir. On peut imaginer que l'incapacité à estimer les changements induits par une protection accrue des animaux – dans l'idéal, d'une cessation des souffrances que nous leur causons – limite la volonté des citoyens à agir à cet égard. En effet, une telle évolution juridique implique à son tour des changements dans les pratiques et les habitudes de chacun et nécessite un effort collectif. Cet effort peut représenter un sacrifice pour certains. Par conséquent, il est important d'insister sur les aspects bénéfiques qui découleront de cet effort collectif : l'amélioration des conditions de vie des animaux non humains et la possibilité de développer une société interspécifique fondée sur des rapports plus justes. Il faut porter une attention particulière à la manière dont pourrait se réorganiser une société où l'espace attribué à l'existence animale se détacherait de toute tentative d'exploitation, et aux types de relations que l'on pourrait alors développer avec les animaux.

QUELLE STRATÉGIE ADOPTER AFIN DE METTRE EN PLACE LES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ D'UN CHANGEMENT DE STATUT JURIDIQUE POUR LES ANIMAUX ? LE RÔLE DE L'ALIMENTATION

Cette société incarne l'idéal philosophique porté par les droits des animaux. Face aux contraintes économiques et sociales qui définissent les conditions de possibilité d'un tel changement, on pourrait réaliser une stratégie welfariste. Le welfarisme recherche l'amélioration des conditions de vie des animaux : ainsi, dès l'instant où les animaux évoluent dans de bonnes conditions de vie, il n'est pas problématique de les abattre à des fins alimentaires. Cette stratégie pourrait être qualifiée de « stratégie du moindre mal » : elle ne réalise pas l'idéal de cessation de la souffrance animale mais recherche à diminuer celle-ci le plus possible. On pourrait généraliser cette approche au-delà du cadre spécifique que représente l'abattage animal, en prenant en considération toutes les espèces animales ayant des rapports de proximité aux hommes. On pourrait alors intégrer, étape par étape, les espèces animales dans un cadre plus protecteur, en allant des espèces pour lesquelles la considération des intérêts est déjà effective à celles pour lesquelles une telle prise en compte est moins évidente. Il est dès à présent possible d'intégrer dans la sphère de notre considération morale les espèces domestiques vivant au sein de nos foyers (chiens, chats...) et celles qui sont reconnues comme des espèces qu'il faut protéger, soit parce qu'elles risquent de s'éteindre, soit parce qu'on leur reconnaît des qualités cognitives qui

légitimeraient leur protection (du fait de leur proximité avec l'homme : grands singes ; ou par émerveillement face à leur intelligence : dauphins, éléphants...). Il est plus problématique d'étendre cette considération aux animaux sauvages (considérés parfois comme des nuisibles comme c'est le cas du loup) ou de rente (vaches, cochons, poulets, lapins...), indépendamment par ailleurs de l'espèce à laquelle ils appartiennent (la prise en compte de la souffrance d'un lapin domestique n'est pas similaire à celle d'un lapin élevé à des fins alimentaires). Cela complexifie d'autant plus l'entrée d'une espèce animale dans le cadre d'une prise en compte morale qui la protégerait de toute forme de souffrance infligée par l'homme. Malgré le fait qu'une telle stratégie ne soit pas idéale, le fait d'échelonner la prise en compte des individus animaux en fonction de leur appartenance spécifique et de leur place au sein de nos sociétés permettrait de construire progressivement et durablement un statut juridique nouveau pour les animaux non humains. À mesure que l'opinion publique évoluerait favorablement à la prise en compte des intérêts de ces individus non humains, il serait possible de questionner la souffrance que l'on fait subir à certains de ces individus.

Or, l'opinion publique est déjà favorable à une meilleure prise en compte de la souffrance animale, et les changements individuels sont bien plus freinés par la manière dont le quotidien des êtres humains s'est constitué – intégrant presque de manière systématique l'assujettissement des animaux – que par une réelle indifférence face à la souffrance perpétuée par l'abattage des animaux à des fins alimentaires ou par l'expérimentation animale⁶⁷⁰. Les comportements alimentaires, qui incarnent un besoin irréductible, reflètent parfaitement cette idée d'un assujettissement intégré et presque invisible au sein de notre quotidien : le repas est un moment convivial, dans lequel les individus tissent des liens sociaux

⁶⁷⁰ Le site Politique & Animaux, disponible à l'adresse <https://www.politique-animaux.fr/opinion-publique> (dernière consultation le 16/01/2021 à 9h50) recense des données chiffrées issues de sondages ifop (Institut Français d'Opinion Publique) portant sur l'opinion publique concernant la condition animale. Ainsi, 89 % des Français jugeraient la cause animale importante (sondage IFOP de 2019), et 89 % des Français déclarent que la protection et le bien-être des animaux de compagnie est une cause qui leur tient à cœur (sondage IFOP de 2016). 81 % des Français ne sont pas favorables à la chasse et 69 % la rejettent massivement (sondages IFOP de 2018 et 2019). 87 % des Français souhaitent l'extension de la protection contre les mauvais traitements aux animaux sauvages (sondage SOFRES de 2011). 75 % des Français sont favorables à l'interdiction des corridas en France (sondage IFOP de 2020). 77 % des Français sont favorables à ce que la France inscrive dans sa Constitution la protection des animaux (sondage IFOP de 2018). 80 % des Français souhaitent protéger les grands singes en leur attribuant une personnalité juridique leur conférant des droits fondamentaux inhérents à leur dignité (sondage IFOP de 2016). 66 % des français sont favorables à la création d'un statut juridique de « personne animale » pour les animaux (sondage IFOP de 2019). Enfin, 88 % des français sont contre l'élevage intensif (sondage YouGov de 2019) et 86 % des français considèrent que les pouvoirs publics doivent s'occuper du « bien-être » des animaux d'élevage (Eurobaromètre 2016).

forts en se réunissant en un même lieu et en partageant leur vécu, et ce de manière quotidienne. C'est un temps fort de la journée, un rituel associé à une situation de plaisir : parenthèse vis-à-vis du travail, plaisir de partager un moment en famille, plaisir organoleptique... Ce que nous consommons répond à des paramètres aussi bien rationnels qu'émotionnels : on ne choisit pas tel aliment simplement en fonction de ses vertus nutritionnelles, mais aussi – et parfois même surtout – parce qu'il nous apporte une sensation positive. Les produits issus des animaux présentent ainsi une fonction sociale et sensorielle qui explique que les êtres humains se refusent encore majoritairement à cesser de les consommer. De plus, les plats traditionnels issus de la gastronomie française – le bœuf bourguignon, la blanquette de veau, le pot-au-feu, le coq au vin... – sont généralement composés autour d'un morceau de viande : c'est elle la pièce maîtresse de l'assiette. Les produits céréaliers, les féculents ou les légumes qui sont servis avec ces plats sont relégués au rang d'accompagnements, ils ne suffisent pas à eux seuls à faire la substance du plat et n'apparaissent même pas dans son appellation⁶⁷¹. Refuser de consommer de la viande revient ainsi à se mettre à l'écart du plat familial, à manger différemment des autres membres de la famille, à se mettre en marge du groupe dans lequel on évolue et à affirmer une volonté de se comporter d'une nouvelle manière. Tous ces éléments – culturels et individuels – contribuent à rendre difficile l'arrêt de la consommation de produits d'origine animale. Or, sans elle, le sort des animaux non humains présents au sein des élevages sera difficile à améliorer.

En effet, afin de préserver les animaux d'élevage de la mort qui les attend, il faut pouvoir les protéger au nom d'un statut moral spécifique leur attribuant un intérêt à la vie. Cet intérêt à la vie doit par ailleurs être plus important que l'intérêt de l'être humain à consommer les produits issus de l'animal. Or ce sont les hommes qui font le droit ; et si le droit n'attribue pas un statut moral supérieur à celui des choses aux animaux non humains, c'est

⁶⁷¹ Fardet Anthony, *Mangeons vrai. Halte aux aliments ultra transformés !*, Vergèze, Éditions Thierry Souccar, 2017. Défendant une approche flexitarienne, Anthony Fardet écrit ainsi, p. 165 : « la viande, plutôt que d'être considérée comme l'aliment principal d'un plat cuisiné devient l'élément secondaire. Le *flexitarisme* c'est redonner aux produits animaux leur juste place dans l'alimentation, à savoir celle d'un *accompagnement* des produits végétaux et non l'inverse comme c'est le cas aujourd'hui. Nous avons tellement été habitués à consommer des produits animaux, on nous a tellement répété que ces derniers constituaient la base d'une bonne alimentation qu'on a beaucoup de mal à imaginer un repas sans viande. Il faudrait donc pouvoir reformater notre logiciel qui considère que "*sans viande un repas n'est pas un repas*" par un nouveau qui estime que "*sans produits végétaux, un repas n'est pas un bon repas*" ».

probablement en partie parce qu'ils ne veulent pas intégrer la possibilité juridique de préserver la vie des animaux d'élevage, puisque cela signifierait l'insatisfaction du plaisir gustatif lié à la consommation des produits d'origine animale. L'idéal philosophique se confronte là à une limite : si les individus humains sont sensibles à la souffrance animale, une amélioration du sort des animaux nécessite de leur part un renouvellement de leurs habitudes, sacrifice qu'ils ne sont pas nécessairement prêts à faire. Parallèlement à cela, le droit animalier prend déjà en compte l'évolution des mœurs vis-à-vis des animaux. L'animal possède presque le statut de personne juridique : la sensibilité animale est reconnue par le Code civil. De plus, certains textes juridiques sont relativement ambigus concernant les capacités animales, allant parfois jusqu'à reconnaître la capacité des animaux à éprouver leur environnement d'une manière subjective, c'est-à-dire à faire preuve de sentience⁶⁷².

[...] il me semble que, chaque fois que l'on octroie à un animal un droit destiné à lui permettre d'exprimer sa nature propre et non les besoins de l'homme à son égard, on l'envisage comme sujet et non comme objet de droit. On se rend bien compte que le droit positif, tel qu'il existe aujourd'hui, a déjà bouleversé la simplicité des catégories d'origine.

En réalité, il semble bien que les animaux soient le support d'une double catégorisation juridique, effectivement paradoxale : ils sont à la fois objets de droit chaque fois qu'ils sont envisagés comme moyens au service des fins humaines, sujets de droit lorsque l'on cherche à établir des régimes juridiques qui permettent de les faire vivre « selon leurs besoins », en l'occurrence selon la biologie de l'espèce (isolés pour certains d'entre eux, en groupe pour d'autres, etc.)⁶⁷³.

Malgré la reconnaissance de la complexité de l'existence animale, le cadre juridique se refuse à intégrer les animaux au sein de la personnalité juridique : cela nécessiterait à la fois un effort individuel – notamment un changement de régime alimentaire – et un effort collectif, une réorganisation économique et sociale, puisque le fait de conférer aux animaux le statut de personne juridique empêcherait la poursuite de certains emplois, notamment dans le domaine de l'agro-alimentaire. Le droit retranscrit la dichotomie présente chez les êtres humains, ce que l'on appelle une dissonance cognitive : le fait de reconnaître l'importance des intérêts animaux à vivre et à ne pas souffrir tout en refusant de changer des habitudes alimentaires qui impliquent la souffrance et la mort de certains animaux ; ou encore le fait de faire attention à un animal domestique tout en consommant un individu de même espèce élevé pour être mangé. Ainsi, la Directive 2010/63/UE du 22 septembre 2010 relative

⁶⁷² Voir notamment la Directive 2010/63/UE. Voir *infra.*, p. 464.

⁶⁷³ Hermitte Marie-Angèle, « Les droits de l'homme pour les humains, les droits du singe pour les grands singes ! », *op. cit.*, p. 173.

à la protection des animaux utilisés à des fins scientifiques reconnaît l'existence psychique des animaux : ils ont la capacité à éprouver et exprimer de la douleur, de la souffrance, de l'angoisse et un dommage durable, ce qui nécessite de prendre des mesures dans l'intérêt des animaux⁶⁷⁴. Mais elle ne tire aucune conclusion vis-à-vis de cette reconnaissance concernant le bien-être des animaux tués à des fins alimentaires, ne prenant en compte que les animaux utilisés à des fins expérimentales et éducatives. Pourtant, les animaux d'élevage présentent eux aussi une vie psychique ; ce sont même parfois des animaux de même espèce que l'on retrouve dans le cadre de la recherche scientifique et de l'élevage (les lapins font à la fois l'objet d'expérimentations et d'élevages intensifs). De fait, selon Florence Burgat, cette directive reconnaît la sentience animale sans l'identifier, en exprimant que « les animaux ne sont pas de simples corps sujets à la douleur ; ils ont une vie psychique, un "corps propre", selon la terminologie phénoménologique par laquelle on doit entendre non que j'ai un corps mais que je suis mon corps⁶⁷⁵ ». Cette directive va même plus loin que l'identification de la notion de sensibilité dans l'article 515-14 du Code civil⁶⁷⁶, ce qui constitue une avancée importante vis-à-vis de la représentation de l'individu animal qui n'est plus dépeint comme une simple machine vivante mais un individu existant, un sujet. La directive affirme par ailleurs que « les animaux ont une valeur intrinsèque qui doit être respectée⁶⁷⁷ ». Mais en s'exprimant

⁶⁷⁴ Ce qui corrobore les observations de Marie-Angèle Hermitte. *Ibid.*, p. 170-171 : « [...] on peut admettre que l'on pose effectivement un nouveau regard sur les capacités intellectuelles et psychiques des animaux, et que l'on en a déjà largement tenu compte dans l'évolution du régime juridique qui leur est applicable, y compris dans le droit de l'expérimentation : les micro-organismes et les végétaux de laboratoire ne font l'objet d'aucune protection, les souris ne sont pas protégées autant que les chimpanzés. Personne ne l'étudie vraiment, mais le droit réalise déjà de très subtiles prises en compte des particularismes de chaque type d'être vivant, particularismes liés à sa biologie propre, ce que l'on appelait son essence, ou aux liens entretenus avec les humains (différences de régime juridique entre le chat, animal de compagnie, et le chat, sujet d'expérimentations) ».

⁶⁷⁵ Burgat Florence, « Définitions », *Le droit animalier*, *op. cit.*, p. 21.

⁶⁷⁶ Il faut distinguer la sensibilité nerveuse, résultant de la réaction du système nerveux de l'organisme à une modification de son milieu ; et la nociception, associée ou non à la conscience de soi, transformant l'information nerveuse en un état de bien-être ou de souffrance. Certains animaux sont sensibles sans être nociceptifs, caractéristique que les plantes possèdent aussi. L'idée de sensibilité est donc équivoque, et il faudrait lui préférer celle de sentience, capacité à éprouver subjectivement son environnement, à avoir des sensations, à faire preuve de mémoire et d'émotion. La sensibilité, associée à la conscience de soi, correspond à la sentience et implique que l'individu ait des intérêts (à ne pas souffrir ou à s'épanouir) qui doivent être préservés parce qu'il donne de l'importance à ce qu'il ressent.

⁶⁷⁷ Directive 2010/63/UE du Parlement Européen et du Conseil du 22 septembre 2010 relative à la protection des animaux utilisés à des fins scientifiques. Voir notamment l'article 6 : « De nouvelles connaissances scientifiques sont disponibles concernant les facteurs qui influencent le bien-être animal, ainsi que la capacité des animaux à éprouver et exprimer de la douleur, de la souffrance, de l'angoisse et un dommage durable. Il est donc nécessaire d'améliorer le bien-être des animaux utilisés dans des procédures scientifiques en relevant les normes minimales de protection de ces animaux à la lumière des derniers développements scientifiques » ; l'article 7 : « Les attitudes vis-à-vis des animaux sont également dictées par les perceptions nationales et, dans certains États

seulement sur le sort des animaux d'expérimentation, elle dresse une distinction entre ces derniers et les animaux d'élevage, attribuant une valeur intrinsèque aux premiers dont les seconds ne font pas l'objet. Attribuer une valeur intrinsèque aux animaux sentients implique l'interdiction de tous mauvais traitements à leur égard, les intérêts des individus à vivre devant être pris en compte. Aucun individu ne souhaite voir sa vie s'arrêter au profit de la seule satisfaction du plaisir gustatif d'un autre individu. L'attribution d'une valeur intrinsèque aux animaux – et *a fortiori* aux animaux d'élevage – implique nécessairement la fin de l'abattage des animaux, ce qui explique la dissonance cognitive au sein du droit, qui reconnaît la sensibilité aux animaux non humains tout en les subsumant au régime des biens, ceci afin de légitimer la poursuite de l'appropriation de la vie de l'animal par l'individu humain⁶⁷⁸.

Par ailleurs, dans la consommation de la chair de l'animal se joue le refus de se considérer comme un élément de la chaîne alimentaire. L'être humain se construit par un processus d'altérisation, par la confrontation de son être aux autres individus, humains et non humains. Expérimenter l'attaque d'un prédateur, ce qu'a vécu Val Plumwood, c'est se confronter à l'idée que l'on représente un aliment pour cet être vivant, ce que l'espèce humaine accepte difficilement. La transposition du rapport que le sujet entretient avec lui-même au sein du monde propre du prédateur entraîne un décentrement. Le sujet est réduit à sa qualité de ressource vitale pour l'animal et ne se conçoit plus comme une personne à laquelle on devrait le respect, ce qui entraîne la construction d'une nouvelle identité et le développement de certaines vertus telles que le courage et la considération tournée vers les autres vivants, parce que l'on reconnaît que le refus de se voir réduire à un aliment peut être revendiqué par n'importe quel être vivant. Dès lors, « le courage, la force d'âme, consiste à se voir comme un être parmi les autres, à égalité de revendication ; à accepter de voir que tout

membres, l'opinion publique réclame le maintien de règles en matière de bien-être animal plus poussées que celles adoptées au niveau de l'Union. Dans l'intérêt des animaux et pour autant que le fonctionnement du marché intérieur n'en soit pas affecté, il convient de permettre une certaine flexibilité aux États membres afin qu'ils puissent maintenir des règles nationales visant à assurer une protection plus large des animaux, dans la mesure où celles-ci sont compatibles avec le traité sur le fonctionnement de l'Union européenne » ; et l'article 12 : « Les animaux ont une valeur intrinsèque qui doit être respectée. Leur utilisation dans les procédures suscite aussi des préoccupations éthiques dans l'opinion publique en général. Les animaux devraient donc toujours être traités comme des créatures sensibles, et leur utilisation devrait être limitée aux domaines qui peuvent, en définitive, être dans l'intérêt de la santé humaine et animale ou de l'environnement. L'utilisation d'animaux à des fins scientifiques ou éducatives devrait donc être envisagée uniquement lorsqu'il n'existe pas de méthode alternative n'impliquant pas l'utilisation d'animaux. Il y a lieu d'interdire l'utilisation d'animaux dans des procédures scientifiques relevant d'autres domaines de compétence de l'Union ».

⁶⁷⁸ Notamment l'article 515-14 du Code Civil.

animal vivrait comme un trauma, tout autant que nous, le fait d'être traité comme de la nourriture. C'est, paradoxalement, le courage de devenir humble⁶⁷⁹ ». Faire preuve de courage, c'est parvenir à la reconnaissance de son animalité et de sa vulnérabilité écologique. A *contrario*, chercher à vaincre l'animal qui se trouve en nous représente une fuite, un déni, se concrétisant dans la volonté de se faire « mangeur immangé », c'est-à-dire de se distinguer du cadre existentiel auquel on appartient, de ne plus accepter la réalité au sein de laquelle, si certains animaux apparaissent comme des proies dont nous nous nourrissons, nous sommes les proies d'autres animaux. Le développement de cette attitude courageuse est nécessaire, parce qu'elle entraîne la reconnaissance du traumatisme que l'animal subit lorsqu'il est réduit à une simple ressource alimentaire, et donc une amélioration de la prise en compte du bien-être animal. Par ailleurs, une meilleure considération du vivant permettra de sortir d'une logique de domination dont les conséquences sont désastreuses pour l'espèce humaine.

L'Anthropocène, qui agit comme ce qui met au jour la domination des logiques de maximisation des intérêts individuels de l'*homo oeconomicus* met en évidence la nécessité de renforcer la coexistence. Celle-ci est relative aux humains, mais l'Anthropocène montre combien notre incapacité à coexister avec les animaux et l'ensemble de ce qui est non humain est problématique. Climat et biodiversité sont intrinsèquement liés : cette destruction du vivant par les humains modifie le climat qui agit en retour par une altération du vivant. Nous coexistons davantage que nous n'existons et cette coexistence est structurée avec le non-humain. L'Anthropocène amène une rupture profonde et fondamentale avec toute forme d'anthropocentrisme⁶⁸⁰.

La qualité de la vie des êtres humains est conditionnée par les rapports qu'ils entretiennent avec leur environnement et les autres individus qui le peuplent. En améliorant ces rapports, les êtres humains pourraient préserver leur environnement et les ressources qu'il contient. Cependant, l'anthropocentrisme siégeant dans les sociétés interspécifiques entraîne les êtres humains à valoriser certains individus et leurs intérêts dans une logique de compétitivité : la coexistence est liée à l'assujettissement des individus les plus vulnérables, humains et non humains. Parce qu'il ne remet pas en question l'anthropocentrisme qui lui est inhérent, le système juridique français légitime la violence que subissent les animaux.

⁶⁷⁹ Raïd Layla, « Val Plumwood et les lieux particuliers : perspective écoféministe sur les lieux de vie », in *Humains, animaux, nature. Quelle éthique des vertus pour le monde qui vient ?*, H. Gérard, C. Pelluchon, J.-P. Pierron (dir.), Paris, Éditions Hermann, 2020, p. 212.

⁶⁸⁰ Wallenhorst Nathanaël, « Quel paradigme pour éduquer en Anthropocène ? », in *Humains, animaux, nature. Quelle éthique des vertus pour le monde qui vient ?*, H. Gérard, C. Pelluchon, J.-P. Pierron (dir.), Paris, Éditions Hermann, 2020, p. 259-260.

LA PERSONNIFICATION JURIDIQUE DES ANIMAUX NON HUMAINS

Une autre raison explique que la sphère juridique rechigne à attribuer aux animaux non humains un statut nouveau, séparé de celui des biens. Une possibilité consisterait en effet à intégrer les animaux non humains au statut de personne. Le refus de personnification de l'animal tient au fait que l'on estime que les animaux ne possèdent pas les capacités essentielles qui constituent la personnalité juridique. Si les êtres humains voient leurs intérêts protégés par le droit, et sont donc considérés comme des personnes, c'est avant tout parce qu'ils sont capables de se gouverner en restreignant leurs actions lorsque cela est nécessaire à la préservation de l'équilibre social. Les êtres humains peuvent être considérés comme des personnes physiques parce qu'ils font preuve d'autonomie : ils se donnent à eux-mêmes leurs propres lois et s'astreignent à respecter l'ordre public afin de constituer une association humaine au sein de laquelle leurs intérêts peuvent cohabiter les uns avec les autres. Ils savent qu'ils sont tributaires d'obligations. L'autonomie constitue la dignité inhérente à l'espèce humaine, que l'on refuse aux autres animaux. Ceux-ci sont effectivement pensés, dans ce cadre théorique, comme des êtres mécaniques, mus par leurs instincts, incapables de faire preuve de rationalité, c'est-à-dire incapables de différer une action afin d'en estimer les tenants et aboutissants. Les animaux, ne pouvant faire preuve d'agentivité morale, se sont vu interdire toute possibilité d'appartenir à la sphère de la personnalité juridique, pour se trouver réifier par le droit. C'est parce qu'ils seraient limités à un moment présent, à un maintenant d'une part, et à leur seule individualité d'autre part – donc incapables de prendre en compte un futur ou un autre individu dans leurs décisions – que les animaux sont conçus par les êtres humains comme des bêtes, des individus sauvages vivant en dehors de tout état de droit. Or, nous l'avons montré, cette conception se trouve infondée. En effet, les études éthologiques expriment une tout autre réalité : les animaux sociaux sont des individus faisant preuve d'une forme de discours intérieur, capables de prendre en compte les conséquences de leurs actions, à la fois pour eux et pour les membres constituant leur groupe. La cognition animale est plurielle, et présente des degrés de complexité tels qu'il est nécessaire aujourd'hui d'infirmer la thèse mécaniste sur laquelle s'est fondée la représentation juridique de l'animal.

De plus, les êtres humains eux-mêmes ne sont pas dotés de la personnalité juridique parce qu'ils posséderaient telle ou telle capacité comme celles qui leur permettent de reconnaître la nécessité des règles juridiques les limitant pourtant dans la satisfaction de leurs

intérêts. Certains êtres humains comme les enfants ou les personnes atteintes de démence sont incapables de prendre en compte les règles juridiques qui arbitrent pourtant leur vie. S'ils sont protégés par le droit, ce n'est pas parce qu'ils possèdent certaines facultés cognitives, ou parce qu'ils les posséderont un jour : posséder potentiellement, c'est ne pas posséder actuellement. C'est « parce qu'ils sont vulnérables et possiblement victimes de mauvais traitements ou de sévices ; parce qu'ils peuvent pâtir de l'action d'autrui et que cela est contraire à leur intérêt⁶⁸¹ ». Hugo Tristram Engelhardt, cité par Florence BURGAT, distingue ainsi le concept de personne de l'individu humain. « Ce sont les personnes et non les êtres humains qui ont un statut particulier⁶⁸² ». Si certains êtres humains ont un statut moral intrinsèque supérieur à celui d'autres individus tels que les fœtus humains ou les souris adultes, c'est en vertu de leurs compétences, de leur capacité à agir moralement, et non pas parce qu'ils sont humains. C'est le statut moral intrinsèque à l'individu qui détermine le respect qu'on doit lui exprimer : un fœtus humain n'est pas suffisamment développé pour être doté de la personnalité juridique et de fait, même s'il est humain, il n'est pas une personne⁶⁸³. Parallèlement, une souris adulte représente un objet de recherche pour un scientifique qui doit parfois intervenir sur l'existence de l'animal en le manipulant ; ainsi, elle ne peut être considérée comme une personne, ce qui ne dépend pas du fait qu'elle est un animal, mais du fait que sa vie soit l'objet d'une appropriation par un autre individu. Ce qui détermine l'appartenance à ce statut moral spécifique, ce qui fait d'un individu une personne, c'est sa capacité, « en tout temps et en tout lieu, de se représenter comme appartenant à la communauté morale et comme [lié] par ses règles⁶⁸⁴ ». En d'autres termes, c'est son agentivité morale. Certains êtres humains ne sont pas des personnes au sens philosophique, parce qu'ils ne sont pas des agents moraux, parce qu'ils n'ont pas conscience d'eux-mêmes et ne sont pas rationnels, parce qu'ils ne considèrent pas leurs actions comme blâmables ou louables ; mais ils appartiennent à l'espèce humaine, ce qui leur confère un intérêt à vivre. En cela, on leur attribue la personnalité juridique, malgré le fait qu'ils ne possèdent pas ce statut moral intrinsèque propre à un individu compétent, c'est-à-dire en capacité d'agir moralement. S'ils

⁶⁸¹ BURGAT Florence, « Enjeux », *Le droit animalier*, op. cit., p. 66.

⁶⁸² Hugo Tristram Engelhardt, *Les Fondements de la bioéthique* [1986], trad. de Jean-Yves Goffi, Paris, Éditions Les Belles Lettres, coll. « Médecine & sciences humaines », 2015, p. 188.

⁶⁸³ Le fœtus détient des droits à la naissance, s'il naît vivant et viable. Les droits du fœtus ne peuvent donc limiter ceux de la mère.

⁶⁸⁴ Hugo Tristram Engelhardt, *Les Fondements de la bioéthique*, op. cit., p. 188.

sont traités avec le respect dû à une personne, c'est parce que cela résulte de l'utilité sociale : il est nécessaire de prendre en compte les intérêts des individus les plus vulnérables, afin de préserver une égalité de traitement entre tous les êtres humains qui constituent la société⁶⁸⁵. De fait, la société humaine n'est pas constituée seulement d'agents moraux ; tous les êtres humains ne sont pas actifs ou capables de reconnaître les devoirs que leurs droits leur confèrent envers autrui.

Il serait donc possible d'intégrer les animaux comme des individus à part entière au sein des sociétés humaines, malgré le fait qu'ils sont incapables de faire preuve d'agentivité morale au sens où ils n'ont pas conscience des règles qui constituent l'organisation juridique des sociétés dans lesquelles ils évoluent, puisqu'on y intègre des individus humains eux-mêmes incapables de faire preuve d'agentivité morale. Dès lors, et même si on considère que les animaux n'ont pas conscience des devoirs qu'ils ont envers les membres humains et non humains de leur société, il faudrait leur octroyer des droits afin d'obliger les personnes humaines et conscientes des règles qui les lient aux autres individus de la société à respecter leurs intérêts. Ce ne sont pas des capacités cognitives qui sont au fondement des droits octroyés aux hommes – cela donnerait, selon Florence Burgat, un fondement bancal au droit en légitimant certaines inégalités de traitement entre les individus – et en effet, ce ne sont pas la conscience de soi et la raison qui déterminent le fait d'avoir des droits, puisque certains êtres humains, qui en sont dépourvus, voient leurs intérêts protégés au sein de la société. Au contraire, il « se pourrait que ce qui fonde les droits des humains soit, plus profondément, identique à ce qui fonde les droits des animaux. [...] Reconnaître des droits aux animaux contribue à fonder correctement et solidement les droits humains⁶⁸⁶ ». Si ce n'est pas la capacité ou l'incapacité d'un individu qui légitime la prise en compte de ses intérêts, c'est bien au contraire l'existence de ses intérêts qui nécessite l'entrée de l'individu dans la sphère de la personnalité morale. Ces intérêts découlent du fait qu'un individu est sentient ou non ; ils ne découlent pas de son agentivité morale.

Si nous pensons que les droits de l'homme sont fondés sur la possession de certaines capacités, c'est parce que le concept de personnalité juridique découle de la notion métaphysique de la personne. Le terme « personne » est issu du latin *persona* signifiant le

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 192 et 208.

⁶⁸⁶ Burgat Florence, « Enjeux », *Le droit animalier*, *op. cit.*, p. 67.

masque de théâtre, incarnant l'idée que chaque personne a un rôle assigné par le destin. La personne, en son sens métaphysique ou philosophique, signifie l'être humain conscient de lui-même et de ses valeurs morales : la personne est un sujet moral responsable des actions qu'il met en œuvre. En ce sens, la personne désigne l'individu humain et le distingue des autres animaux, parce qu'il possède des capacités qui lui permettent d'agir de manière autonome : la conscience de soi et la raison. Puisque l'être humain est capable d'anticiper les conséquences de ses actions, il est doté d'une responsabilité qui lui confère par ailleurs sa dignité. *A contrario*, les animaux seraient déterminés par leurs instincts et incapables de se projeter dans le futur, ce qui signifie qu'ils ne peuvent être considérés comme responsables de leurs actes. Ce sens métaphysique de la notion de personne constitue une sorte de fondement à la notion juridique de personne, c'est-à-dire à l'aptitude à être sujet de droit, reconnue de plein droit et sans distinction à tous les êtres humains (les personnes physiques) et, sous certaines conditions, variables selon leur nature, aux personnes morales (tout groupement doté de la personnalité juridique, titulaire de droits et d'obligations, abstraction faite de la personne des membres qui le composent : société, association, syndicat, État, collectivités territoriales, établissements publics)⁶⁸⁷. La personne juridique est titulaire de droits et d'obligations et joue donc un rôle au sein de l'activité juridique : c'est un agent moral. Quant aux animaux non humains, ils sont réifiés au sein du droit. Par conséquent, ils sont considérés comme des êtres en incapacité de participer à la citoyenneté. La personne, en son sens métaphysique, apparaît comme la condition de possibilité de la personne en son acception juridique : pour pouvoir être sujet ou titulaire de droits, c'est-à-dire pour pouvoir participer à l'ordre juridique, – que l'on soit un individu ou une entité distincte des individus humains qui la composent – encore faut-il posséder la conscience de soi et la raison qui sont les conditions de possibilité du processus discursif, de l'autonomie, et enfin de la responsabilité qui découle de la décision éclairée. C'est parce que les êtres humains sont capables de prendre en compte un ensemble de facteurs tels que les valeurs inhérentes à la société dans laquelle ils évoluent, les intérêts des autres membres de cette société, les implications et les conséquences de leurs actions, qu'ils sont capables de prendre des

⁶⁸⁷ *Lexique des termes juridiques 2013* (20^{ème} édition), Paris, Éditions Dalloz, 2013, pp. 675-676. On donne le nom de personnalité morale à la personnalité juridique des personnes morales ; elle désigne la fiction en vertu de laquelle toute personne morale est considérée comme un sujet de droit en soi. La personnalité morale appartient à tout groupement pourvu d'une possibilité d'expression collective dans le but de défendre des intérêts licites, dignes d'être juridiquement reconnus et protégés.

décisions éclairées et réfléchies. Dès lors, ils sont responsables de leurs actions au sens où ils peuvent en rendre compte, où ils peuvent expliquer les raisons qui les ont amenés à agir tel qu'ils l'ont fait. Les animaux non humains étant considérés comme dénués des capacités qui constituent la condition de possibilité du statut d'agent moral de l'être humain, ils ne peuvent pas participer à la sphère juridique.

Or, la définition de la personne, en son sens métaphysique, pose déjà problème. En effet, la conscience de soi est complexe, elle se présente sous des degrés divers au sein du règne animal, voire au sein de l'espèce humaine, tout comme la faculté de raisonner. Les animaux non humains ne sont pas incapables de faire preuve de raison, bien au contraire, les espèces qui ont jusque-là été étudiées exprimant des comportements qui mettent en œuvre une capacité discursive plus ou moins complexe. Certains individus sont capables d'intégrer le point de vue d'autrui dans leur perception du monde, d'anticiper les conséquences de leurs actions, de construire les outils nécessaires au but qu'ils se sont fixés ou à une tâche qu'on leur demande de réaliser. Les individus humains ne sont pas les seuls à faire preuve des facultés qui seraient inhérentes à la personnalité en son sens métaphysique. De plus, considérer que ce sont ces capacités qui déterminent l'accès à la personnalité juridique (et donc au fait d'être titulaire de droits et d'obligations), c'est faire abstraction des individus humains qui sont considérés comme des personnes tout en étant dans l'incapacité (inhérente à l'individu ou acquise) de faire preuve d'agentivité morale. En effet, comme nous l'avons précédemment montré, ce n'est pas la capacité à faire preuve d'agentivité morale, mais bien plutôt la sentience qui définit l'intégration de l'individu dans le cadre de la personnalité juridique. Bien que certains individus humains soient incapables de faire preuve d'agentivité morale, – les enfants doivent apprendre à reconnaître les règles de la société au sein de laquelle ils évoluent et on n'attend pas d'eux qu'ils participent à la sphère juridique avant un certain âge, les handicapés mentaux et les individus séniles n'ont pas ou ont perdu la faculté de reconnaître ces règles et d'agir en conséquence, etc. – ils sont du moins des sujets : ils font l'expérience de leur environnement, ils ont des vécus subjectifs spécifiques et déterminés par leurs capacités. En bref, ils ont des intérêts à vivre parce qu'ils éprouvent du plaisir, parce qu'ils sont capables de souffrir physiquement et psychologiquement, parce qu'ils sont mus par une volonté d'épanouissement. Ces intérêts à vivre sont reconnus par la sphère juridique : on attribue ainsi des droits aux individus qui sont privés de certaines facultés que l'on associe

à cet idéal d'agentivité morale, idéal qu'aucun individu humain, même en pleine possession de ses facultés, ne peut de toute façon incarner de manière absolue et en toute situation⁶⁸⁸. Ce schéma intégrant des individus humains qui ne sont pas des agents moraux au cadre de la considération morale peut s'appliquer aux animaux non humains si tant est qu'on le souhaite. La personnification de l'animal, en ce sens, est envisageable.

DES LIMITES À LA PERSONNIFICATION DES ANIMAUX NON HUMAINS ?

C'est la piste que Paola Cavalieri et Peter Singer ont souhaité poursuivre afin de protéger les grands singes des expérimentations qui sont faites sur eux. Le *Great Ape Project* traite la question du statut moral des animaux non humains en se demandant quelles entités appartiennent à la communauté morale et quelle protection il faut leur assurer⁶⁸⁹. On considère généralement que seuls les êtres humains participent à la communauté morale, en raison de certaines caractéristiques qui leur seraient spécifiques – la raison et la conscience de soi. Les individus qui n'appartiennent pas à l'espèce humaine ne sont pas pris en considération, parce qu'on estime que seuls les êtres humains possèdent ces caractéristiques moralement pertinentes⁶⁹⁰. Paola Cavalieri rejette cet argument humaniste, dérivé d'une approche morale traditionnelle, en soutenant qu'il n'y a pas de capacités proprement humaines : « La biologie moderne nous apprend que les organismes sont regroupés de manière plus ou moins arbitraire, et que les différences sont de degré, non pas de nature. Dans ce cadre, il est désormais peu vraisemblable qu'il existe des capacités proprement humaines⁶⁹¹ ». Parallèlement à cela, Cavalieri observe que certains individus « non paradigmatiques », dépourvus des

⁶⁸⁸ Ogien Ruwen, *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine et autres questions de philosophie moral expérimentale*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2011, p. 253 : « Pour déterminer ce qui est juste ou injuste, bien ou mal, la réflexion morale ne peut pas se passer de références aux intuitions morales de chacun et de tout le monde, non plus qu'aux "capacités" ou aux "besoins" typiquement humains. Pour analyser les jugements ou les comportements moraux, elle est bien obligée de faire référence aux "motivations", aux "intentions", aux "émotions", au "caractère", à la "personnalité" des gens. Autrement dit, la réflexion morale n'est jamais complètement indépendante de certains faits, en ce sens qu'elle exploite en permanence des concepts dont la caractérisation est liée à certains faits (intuitions morales de chacun et de tout le monde, besoins typiquement humains, motivation et caractère des gens, etc.) ».

⁶⁸⁹ Cavalieri Paola, Singer Peter, *The Great Ape Project, Equality beyond Humanity*, New York, Éditions St. Martin's Press, 1994. Ce projet réclame l'extension des droits fondamentaux aux grands singes (chimpanzés, bonobos, gorilles, orangs-outans).

⁶⁹⁰ Cavalieri Paola, « Les droits de l'homme pour les grands singes non humains ? », Paris, Éditions Gallimard, *Le Débat*, n°108, 2000, p. 157 : « Dans cette optique, tous les individus appartenant à des espèces autres que l'*Homo sapiens* sont au mieux des patients moraux de seconde classe. Leurs intérêts vitaux ne bénéficient d'aucune protection éthique positive et sont considérés comme des moyens au service des fins humaines ».

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 158.

caractéristiques qui seraient spécifiquement humaines, sont inclus dans la communauté morale, tels que les handicapés mentaux, les demeurés et les séniles. Ainsi, l'appartenance à l'espèce ne semble pas être un critère légitime, puisque des individus ne participant pas à ce qui fait la nature humaine entrent malgré cela dans le champ de la considération morale. De plus, certains êtres non humains possèdent les capacités que les êtres humains jugent pertinentes lorsqu'ils statuent sur l'inclusion au sein de la communauté morale. En effet, selon Cavalieri, les grands singes possèdent la raison – ils résolvent des problèmes, ils font des choix motivés par des croyances et procèdent par inférence et généralisation – et ils font preuve de conscience de soi – les grands singes emploient des pronoms personnels et autoréférents lorsqu'ils apprennent le langage des signes, ils se reconnaissent dans un miroir, ils s'adressent des signes, ils parlent d'eux dans des situations futures et accomplissent des projets, ils sont embarrassés lorsqu'on les surprend dans des situations inhabituelles. Pour Cavalieri, il existe des êtres non humains doués des capacités admises comme moralement décisives chez les êtres humains, ce qui signifie qu'il est essentiel que les grands singes « bénéficient de la même protection éthique fondamentale que nous. Certes, ils ne sont pas des agents moraux à part entière et ils ne sont pas à même de prétendre directement à une telle protection, mais il en va de même des enfants et des membres de notre espèce qui ne sont pas pleinement autonomes et auxquels nous ne refusons pas pour autant des droits moraux fondamentaux égaux⁶⁹² ». Peter Singer, qui a travaillé avec Paola Cavalieri sur le *Great Ape Project*, estime quant à lui que le fait d'insister sur les points de ressemblances entre les êtres humains et les autres grands singes participe au fait d'assumer la place de l'espèce humaine au sein de la nature. Aussi, l'extension des droits fondamentaux devrait prendre en compte n'importe quelle espèce jouissant de capacités intellectuelles supérieures⁶⁹³. Le projet de Cavalieri et Singer implique que les êtres humains doivent assurer de bonnes conditions de vie pour les grands singes, qu'ils doivent être protégés, vivre en groupes, satisfaire leurs besoins particuliers. Il n'est pas question de les tenir pour responsables de leurs actes – moralement ou légalement – mais de leur accorder des droits⁶⁹⁴.

De fait, en étendant les droits de l'homme aux grands singes, Cavalieri et Singer proposent de leur octroyer la personnalité juridique, au même titre que certains êtres

⁶⁹² *Ibid.*, p. 162.

⁶⁹³ « Entretien avec Peter Singer », propos recueillis par Balibar Françoise et Hoquet Thierry, Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, p. 662.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 663.

humains incapables la possèdent. Or, l'attribution de la personnalité juridique aux animaux semble poser des problèmes. Certains dénoncent une atteinte à la dignité humaine et aux droits de l'homme comme c'est le cas de Sonia Desmoulin-Canselier, pour qui l'argumentaire de Cavalieri peut être récupéré par des personnes souhaitant extraire de la considération morale les êtres humains incapables comme les handicapés mentaux ou les personnes séniles⁶⁹⁵. L'argumentation de Cavalieri introduit une hiérarchie au sein de l'espèce humaine entre les personnes en pleine possession de leurs capacités et celles qui auraient un entendement diminué, et au sein des animaux non humains en différenciant les espèces qu'il serait légitime d'intégrer dans le cadre de la considération morale et celles qui n'auraient pas les capacités intellectuelles suffisantes pour cela. Il est malheureux que la prise en compte du bien-être animal passe par la réinsertion, au sein du monde animal, d'un critère distinctif délimitant des espèces dignes de considération de celles qui ne le seraient pas. La proposition de Cavalieri peut donc être le vecteur d'une atteinte à la dignité humaine en même temps qu'elle ne permet pas de faire évoluer la représentation du monde animal au sein du cadre juridique.

Luc Ferry indique que la prise en compte des nourrissons, des personnes handicapées mentales et des personnes séniles dans le cadre de la communauté morale résulte du fait que de citoyens passifs, ils peuvent devenir actifs (pour les enfants), auraient pu ne pas être passifs (pour les handicapés mentaux) ou ont été des citoyens actifs (pour les personnes séniles) ; qu'ils peuvent passer d'êtres respectés à êtres respectant. *A contrario*, les grands singes ne peuvent pas entrer « dans la sphère d'une réelle réciprocité éthique⁶⁹⁶ ». En effet, il semble que, si les humains aident parfois les grands singes à survivre lorsqu'ils se retrouvent orphelins, la réciprocité ne soit pas vraie⁶⁹⁷. Instaurer des droits de l'homme pour les grands

⁶⁹⁵ Desmoulin-Canselier Sonia, « Les propositions d'extraction des animaux de la catégorie des objets de droit », in Valérie Camos et al., *Homme et animal, la question des frontières*, Paris, Éditions Quae, coll. « Update Sciences & Technologies », 2009, p. 152 : « Si les personnes sensibles au sort des animaux ne sauraient pour cette seule raison être taxés d'anti-humanisme, leur argumentaire fait craindre une récupération au service de causes moins nobles. On pourrait en effet ne retenir que l'idée initiale d'une continuité biologique pour conclure que seuls les êtres effectivement raisonnables sont dignes d'être sujets de droit ». Voir aussi p. 154 : « Les partisans d'une évolution juridique du statut de l'animal qui s'appuient sur une telle démonstration ne perçoivent-ils pas que le raisonnement justifie autant une personnification de certains animaux qu'une réification de certains êtres humains ? Une réflexion sur les risques inhérents à cette argumentation s'impose, quel que soit l'objectif visé par la personne qui la développe ».

⁶⁹⁶ Ferry Luc, « Des "droits de l'homme" pour les grands singes ? Non, mais des devoirs envers eux, sans nul doute », Paris, Éditions Gallimard, *Le Débat*, n°108, 2000, p. 166.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 167 : « Y a-t-il sur terre un seul grand singe pour se soucier du sort des Kurdes ou des Kosovars, voire de l'humanité en général ? Tout nous invite à en douter ».

singes semble donc absurde ; il faudrait plutôt parler de devoirs des êtres humains envers eux, comme celui « de ne pas les faire souffrir inutilement⁶⁹⁸ » puisque donner des droits subjectifs aux grands singes, c'est aussi leur attribuer des devoirs qu'ils ne sont pas capables d'observer. Ainsi, Luc Ferry estime qu'il est légitime de parler de droits objectifs pour les grands singes – celui de ne pas souffrir de la main de l'homme inutilement en est un – et que ce sont les êtres humains qui ont des devoirs envers eux⁶⁹⁹. Marie-Angèle Hermitte propose quant à elle, non pas d'attribuer, comme le souhaite Cavalieri, des droits de l'homme aux grands singes, mais de constituer des droits qui leur soient adaptés. Les droits de l'homme intègrent le droit de vote, de liberté de religion, d'opinion et d'expression, qui ne concernent pas les grands singes. Si l'on peut reconnaître une réelle proximité entre les êtres humains et les grands singes, il n'est pas pour autant légitime d'instaurer un régime juridique identique à ces derniers, parce qu'il subsiste des différences entre les espèces. De plus, si la ressemblance entre les grands singes et les êtres humains suffisait à les intégrer au sein des droits de l'homme, on voit mal pourquoi il faudrait s'arrêter à la prise en compte des grands singes, puisqu'ils « sont eux-mêmes proches d'autres singes moins évolués, et ainsi de suite. Dès lors, si la proximité était exclusive de la frontière, on ne verrait pas très bien où arrêter l'octroi des droits humains⁷⁰⁰ ». Le droit fonctionne, pour Marie-Angèle Hermitte, sur des abstractions et non sur des réalités concrètes puisqu'il déclare les hommes égaux malgré leurs inégalités, pour pallier celles-ci : l'exclusion des animaux non humains de cette sphère est nécessaire à l'universalisme des droits de l'homme, c'est elle qui permet d'attribuer la même dignité à tous les êtres humains malgré leurs différences. Ce que souhaite Paola Cavalieri, c'est interdire les expérimentations sur les grands singes. Si le fait d'octroyer des droits de l'homme aux grands singes permettrait de les ranger dans la catégorie des incapables – ce qui signifie que l'expérimentation ne pourrait être réalisée qu'au bénéfice du sujet, ce qui ne sera pas le cas des grands singes puisque les expérimentations sur eux se font au profit des humains – Marie-Angèle Hermitte estime pourtant que certaines expérimentations sont nécessaires en raison de la proximité génomique entre les humains et les grands singes, apparaissant parfois comme les seuls

⁶⁹⁸ *Ibid.*

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 167 : « S'ils avaient réellement des droits subjectifs, ils auraient aussi des devoirs, ce qui n'a guère de sens. Ils ont donc, tout au plus, des droits "objectifs", comme les monuments naturels ou historiques, par exemple, que l'on protège du vandalisme. C'est donc nous, en vérité, qui avons des devoirs envers eux et non pas eux qui posséderaient des droits, entendus au sens des droits de l'homme ».

⁷⁰⁰ Hermitte Marie-Angèle, « Les droits de l'homme pour les humains, les droits du singe pour les grands singes ! », *op. cit.*, p. 171.

modèles fiables. Pour autant, les grands singes ne sont pas confinés à la seule position de moyens, et le fait de faire valoir la conscience qu'a un grand singe de ce qu'on lui fait subir par le biais d'un comité d'éthique animalier en la comparant à l'intérêt des recherches réalisées permettrait déjà de limiter le nombre d'expérimentations. Marie-Angèle Hermitte soutient la nécessité de prendre en compte les intérêts des grands singes ; mais cela doit se faire en leur accordant la qualité de « sujets de droit, au sens technique du terme » afin de leur permettre « d'ester en justice par l'intermédiaire de leurs représentants⁷⁰¹ ». Florence Bellivier relève les limites inhérentes à la tentative d'attribution des droits fondamentaux aux animaux non humains : la vie, l'égalité et la liberté d'aller et venir ne pourront pas être données aux animaux tant que nous vivons dans une société fondée sur leur exploitation⁷⁰². Le droit tend par ailleurs vers une restriction progressive des droits fondamentaux humains qui entraîne une restriction de plus en plus forte concernant des animaux : le besoin de sécurité sanitaire entraîne l'abattage de cheptels entiers d'animaux lorsqu'un cas de contamination apparaît et l'augmentation des standards d'expérimentation sur les humains entraîne une nécessaire phase expérimentale sur les animaux. Enfin, pour Élisabeth de Fontenay, c'est le fondement de l'argumentation de Cavalieri qui pose problème. Un acte normatif ne devrait pas être défini par un critère biologique parce qu'on prend le risque de défaire le normatif dès l'instant où les connaissances scientifiques évoluent. Élisabeth de Fontenay s'appuie ainsi sur l'exemple du refus de la hiérarchie ethnique, qui, s'il était fondé sur une base scientifique, pourrait légitimer le racisme, à condition que de nouveaux progrès de la génétique rectifient le constat sur lequel on s'appuyait alors⁷⁰³. Les droits ne doivent pas découler de faits établis scientifiquement, mais d'une conception métaphysique proclamée par un pouvoir décisionnaire. Ce sont donc les fondements même du projet de Cavalieri et Singer, et non pas la volonté de prendre en compte le bien-être des animaux, qui posent problème à Élisabeth de Fontenay. Si la question de la protection animale est essentielle, elle ne peut se régler en identifiant les

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 174.

⁷⁰² Bellivier Florence, « Protection des animaux et universalisme des droits de l'homme : une incompatibilité de principe ? », Paris, Éditions Le Seuil, « Pouvoirs », n°131, 2009, p. 133 : « Mais à moins de changer totalement d'univers, c'est-à-dire d'ouvrir les cages des fauves, de cesser d'expérimenter sur les animaux avant de le faire sur les humains, de mettre sous barquette de la "viande" humaine plutôt qu'animale, [...] on ne pourra reconnaître aux animaux trois droits fondamentaux : la vie, l'égalité et la liberté d'aller et venir. Si un conflit d'intérêts oppose l'homme à l'animal, on préférera toujours le premier, ce qu'entérine la convention européenne sur la protection des animaux vertébrés utilisés à des fins expérimentales ou à d'autres fins scientifiques ».

⁷⁰³ Fontenay de Élisabeth, « Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux ? », Paris, Éditions Gallimard, *Le Débat*, n°109, 2000, p. 139.

animaux non humains aux individus humains. La personnification des animaux non humains n'est donc pas la piste à poursuivre⁷⁰⁴.

Le projet piloté par Singer et Cavalieri s'ancre dans de mauvaises bases. Ne faudrait-il pas, à l'inverse de ce que réclament ces auteurs, proposer la sauvegarde spécifique et individuelle des grands singes et l'octroi d'un statut « moral » qui ne constituerait pas un appendice caudal aux droits de l'homme, mais le début solennel, sinon d'une législation mondiale, du moins d'une codification éthique internationale en faveur des vertébrés ou, plus étroitement, des mammifères ? Car les autres animaux, les animaux de ferme par exemple, ceux que le droit nomme les animaux de rente, qu'advierait-il d'eux et de la mise en place de leur protection dès lors qu'aurait été comme verrouillée au profit des seuls primates l'extension des droits de l'homme ? Ne semblerait-il pas plus sensé et plus juste qu'on fasse des grands singes les premières des bêtes plutôt que les derniers des hommes ? Je ne méconnais pas les apories d'un droit gradualiste, et de la nouvelle casuistique qu'il entraînerait, et du pouvoir de hiérarchiser les animaux dont il chargerait les scientifiques⁷⁰⁵.

Ainsi, la proposition de Cavalieri et Singer consistant à attribuer les droits de l'homme aux grands singes, et qui revient à leur attribuer la personnalité juridique physique, pose un ensemble de problèmes : l'argumentation proposée peut être reprise dans le but de porter atteinte à la dignité des êtres humains dotés d'incapacité en même temps qu'elle réinstaure une échelle des êtres au sein du règne animal ; cette proposition amènerait à l'attribution d'obligations à certains animaux qu'ils ne sont pas capables de reconnaître ; elle leur confère des droits de l'homme, inadaptés à leurs besoins ; elle est limitée parce qu'elle s'inscrit dans une société fondée sur l'exploitation animale ; elle risque d'avoir des conséquences désastreuses en essayant de normer des caractéristiques biologiques alors qu'une juste redéfinition du statut de l'animal au sein de la sphère juridique devrait découler d'une représentation métaphysique nouvelle de l'animalité. Ces critiques remettent en question la stratégie argumentative de Cavalieri, mais il faut sortir du cadre spécifique constitué par la proposition du *Great Ape Project* pour pouvoir questionner la possibilité de personnification de l'animal elle-même.

Si le fait de donner la personnalité juridique aux animaux amène nécessairement à un renouvellement au sein du droit, puisque celui-ci relègue les animaux au rang de biens et au

⁷⁰⁴ Paola Cavalieri répond aux critiques qui lui sont adressées par Luc Ferry et Marie-Angèle Hermitte dans Cavalieri Paola, « L'humanité au-delà des humains », Paris, Éditions Gallimard, *Le Débat*, n°108, 2000, pp. 184-192. Elle répond aux critiques d'Élisabeth de Fontenay dans Cavalieri Paola, « Humanité et égalité », Paris, Éditions Gallimard, *Le Débat*, n°109, 2000, pp. 156-160.

⁷⁰⁵ Fontenay de Élisabeth, « Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux ? », *op. cit.*, p. 149.

régime qui s’y rattache, ce renouvellement n’est pas qualitatif : ce ne sont pas, comme le pense Boyan Manchev, les principes du droit de l’homme qui sont mis en cause, mais plutôt le nombre des individus que le droit doit prendre en compte⁷⁰⁶. Pourtant, c’est « étonnamment l’affaiblissement du droit humain qui est spontanément craint par un certain nombre de gens, alors que l’octroi de droits aux animaux renforce les droits humains en les fondant sur la qualité le plus largement partagée⁷⁰⁷ ». Cette qualité, comme nous l’avons précédemment remarqué, c’est la sentience, dont découlent des intérêts à vivre. Si, pour Florence Burgat, la vulnérabilité des animaux non humains devrait suffire à motiver leur protection, c’est la participation de ces individus à la sentience qui est le critère d’un changement vis-à-vis de leur statut moral⁷⁰⁸. De plus, si le droit doit s’étendre à un ensemble d’individus plus important dès l’instant où l’on intègre les animaux non humains au sein de la personnalité juridique, cela ne signifie pas qu’il faille donner des droits de l’homme aux animaux non humains⁷⁰⁹, mais plutôt qu’il faille constituer un droit animalier légitimant la prise en compte des intérêts des animaux et permettant de mettre en balance ces intérêts avec ceux des individus humains. L’intérêt d’un droit animalier constitué comme une entité distincte serait de permettre de défendre les intérêts des animaux contre ceux des êtres humains sur un pied d’égalité, de limiter les

⁷⁰⁶ Boyan Manchev, « La liberté sauvage. Hypothèses pour une politique animale », *Lignes*, février 2009. Voir notamment p. 82-83.

⁷⁰⁷ Burgat Florence, « Enjeux », *Le droit animalier, op. cit.*, p. 68. Voir aussi Burgat Florence, « Donner des droits aux animaux, une exigence de la raison », *Etica & Politica/Ethics & Politics*, XXII, 2020, p. 56-57 : « Premièrement, commençons par dire que contrairement à une idée qui circule personne n’a jamais réclamé des droits dont les animaux n’auraient que faire, mais des droits qui les protègent de la violence intentionnellement perpétrée à leur encontre par l’homme, une violence qui s’exerce désormais hors de toute nécessité et de toute légitime défense. Deuxièmement, les droits des animaux sont une *extension* des droits humains. Non seulement, ils ne nient pas ces derniers, mais ils les consolident. En effet, dans son livre majeur, Tom Regan part du constat suivant : en théorie comme en pratique juridiques, des droits sont reconnus à l’ensemble des humains, *y compris ceux qui ne sont pas en mesure d’observer des devoirs en retour*. Ce dernier point est crucial puisqu’il conduit à s’interroger sur la racine du droit, entendu au sens pur du terme. (...) Autrement dit, c’est en mettant au jour les motifs qui fondent les droits octroyés aux plus faibles d’entre les humains que Regan découvre que ces motifs s’appliquent aussi aux animaux. Les droits fondamentaux des animaux découlent logiquement des droits fondamentaux de l’homme, ou, pour mieux dire, ils ont le même point d’ancrage. Ce dernier tient dans une disposition unifiée de qualités sensorielles, cognitives, conatives et volitives – voir, entendre, croire et désirer, se rappeler, anticiper, dresser des plans, avoir des intentions, éprouver le plaisir et la douleur, la peur, la solitude, le contentement, la satisfaction... ».

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 76 : « La normalisation de la violence, sa licéité, se concilie difficilement avec l’idée d’une protection, qu’elle démonétise. Dans le même temps, s’il faut protéger les animaux de certains actes, c’est bien parce qu’ils en sont particulièrement menacés. Ils le sont en effet, étant donné leur statut, et non du simple fait de leur vulnérabilité, qui pourrait, qui devrait, à elle seule motiver cette protection. Il y a là un cercle infernal. Si les animaux doivent être protégés de la violence, pourquoi les y destiner massivement, délibérément et en l’absence de toute nécessité ? ».

⁷⁰⁹ Comme le soutiennent Paola Cavalieri et Peter Singer dans *The Great Ape Project, Equality beyond Humanity*, *op. cit.*

situations dans lesquelles un droit à la vie animale serait limité, si ce n'est nié, par la volonté de satisfaire une envie humaine – qui n'est pas même une nécessité. Il ne s'agit pas, *a contrario*, de faire passer les intérêts des animaux avant ceux des êtres humains, mais de limiter les injustices subies par les animaux non humains en raison de motifs humains égoïstes. Il s'agit surtout, finalement, d'intégrer les individus animaux au sein des sociétés humaines et de les penser comme des individus actifs, bien que leur participation à la société ne prenne pas la même forme que celle des êtres humains capables d'agentivité morale. Il s'agit de constituer un espace d'interactions et d'échanges au sein duquel les individus seraient amenés à créer une relation symbiotique intra et interspécifique. Il s'agit de défaire la légitimité d'un système permettant aux animaux humains de parasiter les ressources et de nier les intérêts de ces autres que constituent les animaux non humains.

Si l'édification d'une société interspécifique prenant en compte les intérêts des animaux doit passer par un renouvellement du statut juridique de l'animal, c'est parce que le droit possède un aspect performatif : un discours est performatif lorsqu'il réalise ce qu'il énonce par le simple fait qu'il soit énoncé⁷¹⁰. Certains discours transforment la réalité par leur simple prononciation. Cela est particulièrement vrai au sein du droit qui, par l'énonciation, produit de nouvelles réalités⁷¹¹. La réalité juridique se dissocie ainsi de la réalité biologique. En décidant que les animaux sont des choses, le droit produit une réalité autonome et fictive : si l'on se rend bien compte que les animaux ne sont pas des choses, on fait malgré tout comme s'ils étaient des choses dans le cadre du droit, et ce « comme si » ouvre la voie à la mise en application d'un traitement différencié entre les animaux et les êtres humains.

Se dessine alors une définition *prescriptive* de la personne. On *décrit* un individu, mais on le *déclare* être une personne. Le droit *décide* de lui attribuer une valeur morale qui impose de le traiter comme une fin et jamais simplement comme un moyen. Du reste, le droit romain classait les

⁷¹⁰ La performativité des signes linguistiques a été développée par John Austin. Lorsqu'un maire termine une cérémonie de mariage en prononçant les mots « Je vous déclare mari et femme » ou lorsqu'un président de l'Assemblée nationale ouvre une séance en la déclarant ouverte, on est face à un discours performatif. « Pour ces exemples, il semble clair qu'énoncer la phrase (dans les circonstances appropriées, évidemment), ce n'est ni *décrire* ce qu'il faut bien reconnaître que je suis en train de faire en parlant ainsi, ni affirmer que je le fais : c'est le faire ». Austin John, *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 41.

⁷¹¹ Exception faite de certains espaces juridiques, comme celui défini par le droit souple ou *soft law*. Les règles qu'il définit sont non obligatoires, malgré le fait que leurs effets juridiques existent. Leur force normative est discutée. Le droit souple modifie ou oriente les comportements des individus en suscitant leur adhésion ; il ne crée pas de lui-même de droits ou d'obligations ; cependant, le contenu et le mode d'élaboration du droit souple présente une formalisation et une structuration qui l'apparente au droit dur. Le droit souple contraint les acteurs qui y adhèrent, ce qui peut intéresser les parties (développement de chartes).

esclaves parmi les biens, tout en sachant qu'ils étaient en vérité des hommes identiques à ceux qui étaient rangés parmi les personnes. La qualité de « personne », qu'elle soit offerte ou refusée, n'a, on le voit, pas grand-chose à faire des critères de validation : le législateur peut déclarer qu'un homme est un bien ou qu'un embryon est une personne. L'octroi de la qualité de personne ne répond pas d'abord à un ensemble de critères positifs, descriptifs⁷¹².

De fait, la personne juridique n'est pas attribuée en fonction de critères spécifiques que l'individu possède ou non ; la personnalité juridique est attribuée à tout individu – défini comme une unité organisée, indivisible, selon l'étymologie grecque du terme, *atomos*, signifiant l'atome, ce qui est insécable, sens qui recouvre à la fois l'être vivant et la personne morale considérée comme une entité séparée des personnes physiques qui la composent – que l'on choisit de considérer en tant que personne. Dès l'instant où l'individu est déclaré, par le droit, comme une personne, il en devient une. Parallèlement, le fait d'attribuer aux animaux non humains le statut de biens dans le cadre de la sphère juridique les réifie dans le cadre de la vie quotidienne. Les animaux deviennent alors des objets d'appropriation, des consommables. L'attribution de la personnalité juridique ne dépend pas de la reconnaissance ou de l'identification, chez un individu, de certaines qualités nécessaires à l'accès à ce statut, mais plutôt d'une décision qui résulte de la volonté du législateur. En effet, nos sociétés se forgent sur une conception dualiste du monde où la nature est conçue comme l'ordre causal des choses, et la société comme l'ordre normatif. La sphère juridique établit des normes qui ne correspondent pas à la réalité des relations que les animaux entretiennent les uns avec les autres⁷¹³. À ce titre, le concept de personne ne se rapporte lui-même à aucune réalité ; il exprime simplement le fait qu'au sein de l'ordre juridique, les hommes ont des obligations et des droits qui définissent la conduite qu'ils peuvent avoir. Pour Kelsen, « la personne physique

⁷¹² BURGAT Florence, colloque « Droits et personnalité juridique de l'animal », 22 octobre 2019, *La Fondation Droit Animal*, Éthique et Sciences, Institut de France. Table ronde portant sur la personnalité juridique de l'animal, dont la transcription écrite du colloque est disponible à l'adresse suivante : <file:///D:/PHILOSOPHIE/6%20-%20Colloques/Droits%20et%20personnalit%C3%A9%20juridique%20de%20l'animal.pdf> (visité le 21/11/2020), p. 55-56.

⁷¹³ Hans Kelsen distingue les sociétés primitives, animistes, qui considéraient que toute chose avait une âme et participait donc au principe de rétribution, de peine et de récompense, des sociétés dualistes dans lesquelles nous évoluons. Dans les sociétés primitives, toute chose était guidée par un principe qui la poussait à agir comme les hommes agissent. La nature participait à la société, elle n'était pas considérée comme une entité séparée. L'ordre juridique se devait donc de régler la conduite des êtres humains, des animaux, des plantes et des choses inanimées. L'évolution vers le dualisme est « le résultat d'une évolution intellectuelle qui conduit à faire une distinction entre les êtres humains et les autres êtres, entre les hommes et les choses, ou les personnes et les choses – distinction qui est inconnue des primitifs –, et qui conduit à ce que l'explication causale des relations entre les choses se détache de l'interprétation normative des relations entre les hommes ». Kelsen Hans, *Théorie pure du droit*, trad. Charles Eisenmann, Paris, Éditions Dalloz, 1962, p. 116.

n'est pas l'individu qui a des obligations ou des droits, mais une unité d'obligations et de droits qui ont pour contenu la conduite d'un individu déterminé⁷¹⁴ ». Or, ces obligations juridiques et ces droits subjectifs auxquels se rapporte le concept de personne sont eux-mêmes un ensemble de normes juridiques. La personne juridique unifie un complexe de normes.

L'unité de l'ensemble d'obligations et de droits subjectifs, c'est-à-dire l'unité d'un ensemble de normes juridiques à considérer qui forment une personne physique, est donnée par le fait que c'est la conduite d'un seul et même homme qui forme le contenu de ces obligations et de ces droits, que ces normes portent sur la conduite d'un seul et même individu. Par conséquent, la « personne physique » n'est pas un homme, mais l'unité personnifiée des normes juridiques qui obligent et des normes juridiques qui investissent de droits un seul et même individu. Ce n'est pas une réalité naturelle, mais une construction juridique créée par la science du droit, un concept auxiliaire dans la description et formulation de données de droits. En ce sens, la « personne physique » est une personne juridique⁷¹⁵.

La sphère juridique est une convention créée par les hommes. Il n'est donc pas nécessaire de chercher un fondement naturel à l'attribution du statut de personne aux animaux non humains puisque ce statut ne correspond pas à la réalité de l'être humain auquel on l'attribue. Le seul fait d'intégrer les animaux non humains au sein de ce statut suffit à en faire des personnes, dès l'instant où il répond à un ensemble de normes juridiques auxquelles les animaux ont la capacité de participer. L'attribution de la personnalité aux animaux non humains est en cela réalisable, et ne dépend que de la volonté du législateur qui, en l'énonçant, l'inscrit dans la réalité. De la même manière que la réification des animaux est une fiction, qu'elle ne correspond pas à la réalité biologique de l'animal, le régime des biens qu'on leur attribue est lui aussi une fiction juridique.

La personnification juridique de l'animal doit cependant être questionnée, comme le relève Laurent Neyret : « cela devrait-il concerner tous les animaux ? Faudrait-il dresser des listes avec une hiérarchisation de droits ? On aperçoit déjà dans le mouvement de personnification actuel que la personnalité est reconnue aux grands singes ou à l'ours, mais pas à la tarentule ou au moustique. Ne voit-on pas alors que le droit est moins ici le reflet d'une valeur intrinsèque de l'animal que d'un rapport social et culturel de l'homme à l'égard de tel ou tel animal ? D'ailleurs, la même observation vaut en matière de personnification de la Nature où, par exemple, la reconnaissance de la qualité de sujet de droit au fleuve

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 230.

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 231.

Whanganui en Nouvelle Zélande, ou encore au Gange en Inde, est liée au caractère sacré pour la population de ces éléments naturels⁷¹⁶ ». Florence Burgat et Laurent Neyret mettent tous les deux en lumière la performativité du droit et l'aspect culturel inhérent à la personnification juridique. Celle-ci ne reflète en rien une réalité biologique. C'est une construction culturelle, fondée sur les valeurs propres aux individus qui constituent une société donnée : dès lors, parce que les mœurs des individus évoluent, on peut légitimement espérer que le concept de personne juridique puisse évoluer et subsumer un plus grand nombre d'animaux. Une évolution est déjà palpable au sein de la sphère juridique, comme le montrent diverses situations : un orang-outan a été déclaré « personne non humaine » par une juge brésilienne en 2015 ; un chimpanzé a été reconnu comme une « personne juridique non humaine » en Argentine en 2016 ; la personnalité juridique a été reconnue à un ours à lunettes en Colombie en 2017...

CRÉER UNE PERSONNALITÉ JURIDIQUE POUR LES ANIMAUX, ENTRE LES PERSONNES PHYSIQUES ET MORALES

Il est vrai que la proposition de personnification des animaux rencontre des contestations, en plus de sembler irréalisable à cause de la manière dont se construit la sphère juridique. Pourtant, seule la personnification de l'animal améliorerait réellement sa protection en permettant de faire entrer dans la sphère de la dignité – et donc de la considération morale – les animaux non humains. Selon Steven Wise, le fait, sur le plan civil, de ne pas être une personne revient à n'être rien⁷¹⁷. La personnalité juridique permet de relayer sur le plan civil la protection des animaux, assurée principalement au sein du droit pénal qui sanctionne les actes de cruauté ou les mauvais traitements envers les animaux, ce qui est insuffisant à la protection animale. En effet, aucune obligation positive n'est rattachée au droit pénal ; or, ces obligations permettraient d'améliorer le bien-être animal. Il ne suffit donc pas de punir les mauvais traitements infligés aux animaux ; encore faut-il que les personnes juridiques aient l'obligation de respecter les intérêts des animaux non humains, tant que cela n'entre pas en contradiction avec leur propre intérêt à vivre. Si le devoir de ne pas faire du mal aux animaux est reconnu, il faudrait compléter ce devoir négatif par un devoir positif consistant à prendre

⁷¹⁶ Neyret Laurent, colloque « Droits et personnalité juridique de l'animal », *op. cit.*, p. 65-66.

⁷¹⁷ Wise Steven, *Rattling the Cage – Toward Legal Rights for Animals*, Philadelphie, Éditions Da Capo Press, 2000. Cité par Jean-Pierre Marguénaud dans la transcription écrite du colloque « Droits et personnalité juridique de l'animal », *op. cit.*, p. 61.

en compte les intérêts des animaux et ce, même lorsqu'ils entrent en contradiction avec la satisfaction de ceux des individus humains. Cela permettrait de donner aux animaux des droits subjectifs, des pouvoirs ou des avantages propres à des sujets de droits. Ces droits subjectifs seraient reconnus par le droit objectif, c'est-à-dire l'ensemble des règles et des normes juridiques obligatoires applicables dans un pays, établies afin d'organiser la vie des hommes constituant une même société, de réguler leurs rapports et de maintenir l'ordre et la sécurité. En plus de les inclure comme des êtres vivants participant activement à une société interspécifique, les individus animaux seraient égaux devant la loi, même s'ils n'ont pas les mêmes droits. Ainsi, si le droit assure aujourd'hui la protection des animaux, encore faut-il qu'il parvienne à mettre en œuvre une approche globale, guidée par des fondements communs⁷¹⁸. La reconnaissance de la sensibilité et de la sentience, de la vulnérabilité, de la dignité des animaux non humains pourrait constituer un fondement à une protection juridique plus importante de leurs intérêts. De plus, la personnalité juridique permettrait de traiter la diversité inhérente aux animaux non humains qui recouvrent une infinité d'espèces ayant des manières d'exister, des capacités et des besoins divers. Un régime commun s'adapte mal à la diversité du monde animal.

LA PERSONNALITÉ DE L'ANIMAL COMME PERSONNALITÉ TECHNIQUE

Jean-Pierre Marguénaud, s'inspirant des réflexions de Wise, essaie de réfléchir à la personnification de l'animal, de telle manière qu'elle soit réalisable par la sphère juridique. Il estime que cette dernière offre la possibilité d'accueillir ce changement, notamment grâce à la réforme du 16 février 2015, qu'il nomme l'amendement Glavany, et qui attesterait d'une volonté de sortir les animaux de la catégorie des biens, à la fois par la place que cet amendement occupe au sein du texte juridique et par son contenu. L'article a été placé après l'intitulé du Livre Deuxième, « Des biens et des différentes modifications de la propriété », et

⁷¹⁸ Costa Jean-Paul, colloque « Droits et personnalité juridique de l'animal », *op. cit.* Table ronde portant sur la Déclaration des droits de l'animal, p. 18-19 : « Les droits de l'animal ne sont pas absolument absents du droit positif : nous savons que la protection des animaux ou au moins de certains animaux est assurée juridiquement, mais elle l'est de façon éparse et disparate, par le code pénal, par le code civil, par des dispositions législatives et réglementaires plus techniques dans le code rural et de la pêche maritime ou dans le code de l'environnement. Et ce qui manque, [...] c'est une approche globale et des fondements communs ». Par fondements communs, Jean-Paul Costa entend des fondements « communs à la fois à tous les êtres vivants, à tous ceux qui participent à la biosphère, mais aussi des fondements communs pour une protection juridique plus efficace des animaux ».

avant le Titre I, portant sur la distinction des biens⁷¹⁹. L'article 515-14 précise par ailleurs que les animaux sont soumis au régime des biens sous réserve des lois qui les protègent.

[La] première phrase [de l'article 515-14], directement puisée dans le rapport de Mme Suzanne Antoine pour affirmer, on ne se lasse pas de le répéter, que les animaux sont des êtres vivants doués de sensibilité, [contribue déjà grandement à l'extraction des animaux de la catégorie des biens] car ce qu'elle dit des animaux pourrait être dit, tout aussi bien, des êtres humains [...]. Sa seconde phrase [...] y participe aussi quoique de manière plus subtile. Elle le fait en déclarant que les animaux sont soumis au régime des biens. S'ils sont soumis au régime des biens c'est, invinciblement, qu'ils ne sont pas des biens. Elle le fait encore en donnant on ne peut plus clairement à comprendre que, dans les cas où les lois qui les protègent s'appliquent, ils ne sont même plus soumis au régime des biens. On ne peut guère entendre autrement, en effet, la formule « sous réserve des lois qui les protègent les animaux sont soumis au régime des biens ». C'est donc, désormais, par le jeu d'une fiction juridique et de manière subsidiaire que les animaux sont soumis au régime des biens avec tellement d'hésitations et de scrupules que le législateur n'a pas cru devoir préciser s'il s'agissait ou non du régime des biens meubles⁷²⁰.

De plus, il n'est pas fait part du propriétaire de l'animal dans l'article du Code civil, *a contrario* de l'article L.214-1 du Code rural et de la pêche maritime, qui affirme que « tout animal étant un être sensible doit être placé par son propriétaire dans des conditions compatibles avec les impératifs biologiques de son espèce ». De fait, la reconnaissance de la sensibilité animale porte aussi sur les animaux sauvages puisque celle-ci est indépendante du

⁷¹⁹ Si le Livre Deuxième n'a finalement pas changé de nom (l'amendement Untermaier proposait de le renommer « Des animaux, des biens et des différentes modifications de la propriété »), c'est à cause d'une stratégie visant à ne pas provoquer le désaccord du monde rural vis-à-vis de l'extraction des animaux du cercle des biens. Voir Marguénaud Jean-Pierre, « La modernisation des dispositions du Code civil relatives aux animaux : l'échappée belle », *Revue juridique de l'environnement*, 2015, vol. 40, p. 259 : « Des considérations de haute stratégie parlementaire, tendant à ne pas provoquer, dans le monde rural, une levée de boucliers et de fourches qui aurait fait échouer toute tentative d'évolution législative, a poussé à maintenir l'intitulé traditionnel et à laisser délibérément planer une ambiguïté sur le point de savoir si les animaux sont toujours des biens ou s'ils sont sortis de la catégorie où la tradition cartésienne les enferme. En réalité, il ne peut pas y voir beaucoup de suspense : l'amendement Glavany réalisant, sur le plan civil, les mêmes modifications que celles annoncées par l'amendement Untermaier, il réalise, sous le masque de l'intitulé du Livre deuxième du Code civil la même révolution théorique : l'extraction des animaux de la catégorie des biens ».

⁷²⁰ Marguénaud Jean-Pierre, « L'entrée en vigueur de "l'amendement Glavany" : un grand pas de plus vers la personnalité juridique des animaux », *Revue semestrielle de droit animalier*, in J.-P. Marguénaud (dir.), Université de Limoges, Observatoire des Mutations Institutionnelles et Juridiques, Université de Montpellier, Institut de Droit Européen des Droits de l'Homme, 2014, p. 20. De la même manière, l'article 524 du Code civil, relatif aux immeubles par destination, a été réécrit : s'il indiquait, dans une formule antérieure, que « les animaux et les objets que le propriétaire d'un fonds y a placés pour le service et l'exploitation de ce fonds sont immeubles par destination », il précise maintenant ceci : « les animaux que le propriétaire d'un fonds y a placés aux mêmes fins sont soumis au régime des immeubles par destination ». L'article 528 extrait aussi les animaux du régime des biens. Il affirmait ainsi que « sont meubles par leur nature les animaux et les corps qui peuvent se transporter d'un lieu à un autre, soit qu'ils se meuvent par eux-mêmes, soit qu'ils ne puissent changer de place que par l'effet d'une force étrangère ». Aujourd'hui, il affirme que sont meubles par nature les biens qui peuvent se transporter d'un lieu à un autre, et seulement les biens. Des articles du Code civil sont ainsi révisés afin de se débarrasser de l'idée selon laquelle les animaux sont des immeubles par destination, des meubles ou des objets.

fait que l'animal répond ou non à un propriétaire. « Puisque, les animaux, sans distinction aucune suivant qu'ils ont un propriétaire ou qu'ils n'en ont pas, sont tous, d'après la première phrase de l'article 515-14 du Code civil, des êtres vivants doués de sensibilité, il est devenu illogique que les animaux sauvages restent les seuls à ne pas être protégés contre les atteintes les plus cruelles à leur sensibilité⁷²¹ ». Ces indices fondent la certitude, pour Jean-Pierre Marguénaud, que l'extraction des animaux de la catégorie des biens et des sous-catégories des meubles et des immeubles est actée. Or, si ce changement semble minime en ce qu'il reposerait seulement sur un renouveau terminologique, il lui apparaît comme une première étape vers l'amélioration de la prise en considération des intérêts des animaux⁷²². En effet, en extrayant les animaux de la catégorie des biens, le législateur n'a pas précisé à quel régime les animaux devaient être rattachés. Les animaux sont dorénavant « quelque part entre les personnes humaines qui sont, comme eux des êtres vivants doués de sensibilité, et les biens sous le régime desquels ils sont encore subsidiairement soumis [...] »⁷²³. Or, cet état de fait pose problème parce que le droit français repose sur la *summa divisio* entre personnes et choses. Il faudra donc décider du sort juridique réservé aux animaux.

Ainsi, Jean-Pierre Marguénaud réfléchit au statut juridique des animaux. Plutôt que d'établir « une parfaite adéquation entre la catégorie des êtres vivants doués de sensibilité composée des êtres humains et des animaux et le statut juridique qui serait pour tous celui dont bénéficient les personnes humaines⁷²⁴ », Marguénaud accorde aux animaux le statut de personne morale, ce qui permet de ne pas abolir la frontière entre animalité et humanité, et de ne pas sacrifier de manière systématique les enjeux économiques que constitue l'asservissement des animaux non humains. La personnalité animale est pensée comme une

⁷²¹ Marguénaud Jean-Pierre, « La modernisation des dispositions du Code civil relatives aux animaux : l'échappée belle », *op. cit.*, p. 263.

⁷²² *Ibid.*, p. 261 : « Il est, en effet, radicalement impossible de supprimer, du jour au lendemain, toutes les prérogatives juridiques qui s'exercent actuellement sur des animaux et il faut bien commencer, de toute façon, par une phase où ils sont encore soumis au régime des biens. [...] Il appartient, dès lors, à tous les défenseurs des animaux d'unir leurs forces pour convaincre le juge de tenir compte de la reconnaissance de la sensibilité des animaux par le Code civil et le législateur de multiplier les lois qui les protègent de façon à ce que, progressivement, ils ne soient même plus soumis au régime de biens ».

⁷²³ Marguénaud Jean-Pierre, « L'entrée en vigueur de "l'amendement Glavany" : un grand pas de plus vers la personnalité juridique des animaux », *op. cit.*, p. 22.

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 24. Cette première voie pose problème puisque l'animal non humain est, par définition, un non-humain et qu'il y a une forte opposition à l'affranchissement de la barrière entre l'humanité et l'animalité. Les animaux ont besoin d'un statut juridique qui corresponde à leur réalité et non pas à celle des humains, d'autant plus que cette réalité est plurielle : tous les animaux ne se rapportent pas à leur environnement de la même manière, ce qui signifie qu'ils construisent des rapports au monde spécifiques et ont des besoins différents.

personnalité juridique technique, au même titre que la personne morale. On se retrouve alors face à une tripartition juridique de la personne : physique (les individus humains), morale (les sociétés, associations, État...) et animale, cette dernière conservant la technicité propre à la personne morale tout en portant sur des individus physiques. Elle serait une forme intermédiaire entre les deux types de personnalités juridiques. En comparant l'évolution du régime juridique des sociétés à celui de l'animal, Marguénaud montre que le droit admet la possibilité de personnifier les animaux non humains. La personnalité juridique des sociétés a longtemps été reconnue par la jurisprudence à partir de l'article 529 du Code civil consacré à la distinction des biens, énonçant que « sont meubles par détermination de la loi [...] les actions ou intérêts dans les compagnies de finance, de commerce ou d'industrie, encore que des immeubles dépendant de ces entreprises appartiennent aux compagnies », ce qui implique que les associés n'ont pas de droit réel de propriété sur ces immeubles, ce droit étant nécessairement de nature immobilière. Or, ces immeubles appartiennent bien à quelqu'un. Ils appartiennent en effet à la société elle-même qui est sujet de droit du fait qu'elle est propriétaire. Les associés n'ont pas de droit réel sur les immeubles des compagnies de finance, de commerce ou d'industrie. Selon le même raisonnement, le décret du 7 septembre 1959 permet de personnifier les animaux puisqu'il protège les animaux domestiques dans leurs propres intérêts, les rendant de ce fait inappropriables. L'animal domestique n'appartient qu'à lui-même. Or, comme nul ne peut être propriétaire de lui-même, « il faut nécessairement affirmer que, comme une société, il est une personne⁷²⁵ ». Ainsi, l'obstacle textuel s'opposant à l'option théorique de la personnification a été levé lorsque l'article 528 du Code civil a été révisé, les animaux n'étant plus des meubles par nature. On pourrait ainsi attribuer, au moins aux animaux domestiques apprivoisés et tenus en captivité, la personnalité juridique. Marguénaud souhaite en faire une personnalité technique afin qu'elle puisse s'adapter aux spécificités de chaque espèce animale, ce qui est possible en ce qu'elle n'est pas soumise, au contraire de la personnalité juridique des êtres humains, à un principe d'égalité.

S'agissant d'une personnalité technique, il convient de redire qu'elle a pour première caractéristique la souplesse lui permettant de s'adapter aux attentes de la société civile. Si, demain, la société civile demande de protéger les grands singes, les dauphins ou les chiens d'avalanche de la même manière que les êtres humains, la personnalité technique pourrait parfaitement, sous le bénéfice de telle ou telle réserve, consacrer pour les chiens d'avalanche, les dauphins ou les grands

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 26.

singes des droits identiques à ceux des personnes humaines. Elle pourrait surtout permettre de leur conférer des droits spécifiques, à tous les sens du terme⁷²⁶.

La personnalité juridique technique permettrait de donner des droits spécifiques aux animaux sans que ceux-ci soient nécessairement corrélés à des obligations à la charge des êtres humains. La mise en place de la personnalité juridique pour les animaux serait guidée par la volonté des êtres humains plutôt que par un processus autoritaire, ce « qui conduirait la loi non pas à la leur reconnaître directement de manière générale et abstraite mais à consacrer des statuts types à partir desquels ceux qui le souhaiteraient ou qui, éventuellement, pourraient être fiscalement incités à le faire, à la leur attribuer au cas par cas⁷²⁷ ». Cela permettrait aux défenseurs des droits des animaux d'amener une partie de la population à entrer d'elle-même dans une démarche personnificatrice des espèces animales qui l'entourent. Cependant, les animaux vivant en liberté sont exclus d'une telle démarche : ils ne sont pas protégés dans leurs intérêts propres contre les actes de cruauté, et ne remplissent donc pas les conditions nécessaires à la reconnaissance de leur personnalité juridique, au contraire de l'espèce sauvage à laquelle les individus animaux appartiennent. De plus, concernant les animaux domestiques et assimilés, il faudrait certainement distinguer les individus d'utilité économique et les animaux de compagnie à la manière dont le fait Lucille Boisseau-Sowinski, élaborant une personnalité d'adveillance envers les animaux de compagnie et d'absumération envers les animaux d'utilité économique⁷²⁸. L'adveillance permettrait de régir l'assujettissement de l'animal de compagnie aux pouvoirs de l'homme afin de protéger l'animal et le lien affectif qui l'unit à son maître. Le droit d'absumération est quant à lui conçu afin de prendre en compte la qualité d'êtres vivants doués de sensibilité des animaux ayant une valeur commerciale ou marchande plus importante que leur valeur sentimentale. Ce droit conférerait sur eux un droit de jouissance et de disposition plus relatif que ceux découlant du droit de propriété puisqu'il protégerait nécessairement leurs intérêts propres. Mais ces animaux resteraient des sujets passifs, ils n'auraient pas le statut de personnes juridiques et ne seraient donc pas titulaires de droits. Si la personnalité d'adveillance confère un droit au respect du lien d'affection entre l'animal et son maître et un droit à une durée de vie conforme à la longévité naturelle, il n'en est donc rien pour la

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 28-29.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁷²⁸ Boisseau-Sowinski Lucille, *La Désappropriation de l'animal*, thèse rédigée en 2008 sous la direction de J.- P. Marguénaud, Limoges, Éditions Pulim, 2013.

personnalité d'absumération. Celle-ci se rapprocherait cependant de la personnalité d'adveillance en conférant aux animaux des droits prenant en compte leur bien-être : droits à des soins, des installations, une attention portant sur les impératifs éthologiques inhérents à l'espèce et à la race, droit à ne pas être soumis à des traitements causant inutilement de la douleur, de la souffrance, de l'angoisse.

La personnalité juridique décrite par Jean-Pierre Marguénaud est donc technique au sens où elle n'est pas unique, mais réfléchie de telle manière qu'elle puisse s'adapter à l'animal, en fonction à la fois de son appartenance spécifique, de son individualité et de la place qu'il occupe au sein de nos sociétés. Un chat n'a pas les mêmes besoins qu'un chien ; tous les chats ont des caractères différents et donc des attentes différentes vis-à-vis de leur environnement ; un chat domestique n'a pas les mêmes besoins qu'un chat errant. La difficulté de la personnification des animaux non humains réside donc à la fois dans la nécessité de les séparer des êtres humains et de les considérer comme des individus définis par leur appartenance à un environnement et une espèce ; ces divers paramètres nécessitent d'établir une personnalité juridique animale suffisamment malléable pour prendre en considération les besoins de chacun – sans que cette prise en compte ne soit arbitraire – tout en ne l'étant pas au point que l'on puisse facilement se défaire de l'obligation de prendre en compte le bien-être des animaux, ce qui serait possible si l'on passe par le modèle de la personnalité morale. Jean-Pierre Marguénaud précise par ailleurs, afin d'accélérer la constitution de ce statut juridique, qu'il serait possible de « bâtir deux modèles types de personnalités juridiques différents pour les animaux de compagnie et les animaux d'élevage qui ne seraient pas imposés aux intéressés mais sous lesquels ils pourraient librement choisir de placer leurs bêtes en acceptant les conséquences protectrices de cette démarche volontaire. Un tel "affranchissement" des animaux pourrait également contribuer à améliorer aux yeux de l'opinion publique l'image de leurs maîtres et renforcer la protection des liens affectifs reliant les uns aux autres [...] »⁷²⁹. Cette proposition est intéressante en ce qu'elle intègre la volonté des individus humains, qu'elle valorise l'investissement et la conscience qu'ont les maîtres de la responsabilité qu'ils ont envers leurs animaux. Elle propose aux êtres humains de devenir acteur du bien-être animal. Par ailleurs, elle met en évidence une situation

⁷²⁹ Marguénaud Jean-Pierre, « Le droit prospectif », in Jean-Pierre Marguénaud *et al.*, *Le droit animalier*, Paris, Éditions PUF, coll. « Hors collection », 2016, p. 254.

souvent oubliée : celle des éleveurs qui « aiment leurs bêtes » et sont déchirés lorsqu'ils les envoient à l'abattoir⁷³⁰. Cela permettrait de mettre en lumière le fait que ce ne sont pas seulement les propriétaires d'animaux domestiques qui donnent de l'importance à la prise en compte de la souffrance animale, mais qu'elle importe aussi aux éleveurs dont certains souhaitent accorder les meilleures conditions de vie à leurs animaux. Peut-être que cette proposition permettrait de distinguer les élevages intensifs des petits élevages, les premiers maltraitant les animaux du début à la fin de leur existence à cause des cadences de production imposées. Si cela n'est pas idéal, la consommation de viande issue d'élevages de petites tailles par rapport à celle issue d'élevages intensifs permettrait au moins de réduire quantitativement et de manière importante la souffrance animale.

PRENDRE EN COMPTE LA DIGNITÉ DE L'INDIVIDU

David Chauvet reprend à son compte les propositions de Marguénaud afin d'y intégrer une réflexion sur le concept de dignité⁷³¹, en s'appuyant sur les textes kantien développés dans les *Leçons d'éthique*⁷³². La dignité est intrinsèquement liée à la personnalité juridique. En effet, chez Kant, le statut d'être digne est réservé à l'être humain, et lui assure le respect de sa personne. La protection due aux animaux s'inscrit dans le cadre du respect de l'humanité, ce qui signifie que les animaux ne sont pas protégés pour eux-mêmes mais parce que leur protection évite le développement d'un comportement inhumain, injuste envers son prochain : ils sont des moyens en vue d'une fin, seule l'espèce humaine étant fin en soi⁷³³. Or,

⁷³⁰ Si l'on en croit Jocelyne Porcher, le travail de l'éleveur consiste d'abord à créer une relation avec l'animal, la viande n'étant que le produit final de cette relation. Porcher Jocelyne, « Demain, une agriculture sans élevage ? », GREP, *Pour*, n°231, 2016, p. 258 : « Pourtant on peut considérer la viande, du point de vue de nos relations de domestication avec les animaux, non pas comme la finalité de l'élevage mais comme un effet dérivé de nos relations avec les animaux. L'abattage des animaux est en effet le bout du travail mais il n'en est pas le but. La première des rationalités du travail en élevage est relationnelle car travailler, c'est d'abord vivre ensemble [...]. Ce qui n'est pas le cas dans les productions animales (systèmes industriels et intensifiés) où la première et la seule rationalité du travail est économique. Les animaux y sont des sources de profits et ils ne sont que cela ».

⁷³¹ Chauvet David, « Quelle personnalité juridique est digne des animaux ? », *Droits*, n°62, 2015, pp. 217-234.

⁷³² Kant Emmanuel, *Leçons d'éthique*, trad. L. Langlois, Paris, Éditions Le Livre de Poche, coll. « Classiques de la Philosophie », 1997. Voir plus spécifiquement le passage p. 391-393.

⁷³³ Kant Emmanuel, *Doctrine de la vertu*, trad. A. Philonenko, Paris, Éditions Vrin, 1980, §17, p. 118 : « Relativement à cette partie des créatures qui est vivante, quoique dépourvue de raison, traiter les animaux avec violence, ainsi que cruauté, est intérieurement plus opposée au devoir de l'homme envers lui-même, parce que l'on émousse en l'homme ainsi le sentiment de sympathie qui concerne leurs souffrances et qu'une disposition naturelle très favorable à la moralité dans les rapports aux autres hommes est affaiblie et peu à peu anéantie. L'homme compte parmi ses droits celui de tuer les animaux (mais sans torture) ou de leur imposer un travail, à la condition qu'il n'excède point leurs forces (puisque nous sommes nous-mêmes soumis à cette nécessité) ; en revanche il faut mépriser les expériences physiques cruelles que l'on pratique sur eux pour le

aujourd'hui, les animaux sont protégés pour eux-mêmes⁷³⁴. Reprenant la logique de l'argument kantien – les individus qui sont protégés pour leurs propres intérêts sont doués de dignité – David Chauvet montre que nous attribuons une dignité aux animaux que nous souhaitons protéger en vertu de leurs propres intérêts, et non en vertu de ceux des individus humains. Et en effet, si l'on souhaite aujourd'hui sortir les animaux du cadre juridique dans lequel on les a inscrits pour les reconnaître comme des êtres doués de sensibilité, – voire de sentience – c'est avant tout pour les préserver des souffrances que nous leur infligeons quotidiennement, afin de reconnaître leur droit à vivre et à poursuivre une existence épanouissante⁷³⁵. Or, la reconnaissance de ce droit à vivre et à ne pas souffrir a pour conséquence la négation des intérêts humains satisfaits par le biais d'activités induisant la souffrance des animaux. L'évolution du statut juridique des animaux est limitée par cette conséquence qui signifierait l'abandon de la consommation de chair animale ou l'utilisation d'animaux afin d'améliorer la prise en charge de la santé des individus humains, l'abattage à des fins alimentaires et l'expérimentation induisant la mort des animaux concernés. Aussi, le droit ne veut pas reconnaître la dignité des animaux non humains : « avoir une dignité, c'est ne pas être un moyen, c'est donc avoir des droits ; et être sujet de droits, qu'est-ce, pour la plupart des juristes, sinon avoir une personnalité juridique, ce que nous refusons aux animaux non humains ? N'est-ce pas mystérieux ? Si nous protégeons les animaux pour eux-mêmes, si quelque chose leur est dû, s'ils ont, en bref, une dignité, pourquoi ne sont-ils pas des personnes juridiques ?⁷³⁶ ». Dès l'instant où l'on reconnaît un intérêt fondamental à un individu, on lui attribue une dignité : la reconnaissance du droit à la vie ou du droit à ne pas

simple profit de la spéculation, alors que le but pourrait être atteint même sans elles. – La reconnaissance même pour les services longtemps donnés par un vieux cheval ou un vieux chien (comme si c'étaient des personnes de la maison), appartient *indirectement* au devoir de l'homme, si on le considère *relativement* à ces animaux, mais considéré *directement* il s'agit toujours d'un devoir de l'homme *envers* lui-même ».

⁷³⁴ Chauvet David, « Quelle personnalité juridique est digne des animaux ? », *op. cit.*, p. 217 : « qui dirait sérieusement que les animaux, lorsqu'ils sont protégés, ne le sont pas pour eux-mêmes ? Qui prétendrait que leur éviter la souffrance n'est pas une fin en soi, aux yeux de tous ? Il est incontestable que l'éthique présidant à la protection des animaux en tant qu'individus est celle d'un devoir *direct* envers les animaux ».

⁷³⁵ BURGAT Florence, « La "dignité de l'animal", Une intrusion dans la métaphysique du propre de l'homme », *L'Homme*, n°161, 2002, p. 203. Florence BURGAT rejoint l'analyse de David Chauvet lorsqu'elle questionne la possibilité de penser la dignité à partir de la souffrance puisqu'elle est vécue, quelle que soit la forme qu'elle prend, par tous les vivants sensibles. Certes, les êtres humains font l'expérience de la tristesse, de l'angoisse, de la mélancolie ; mais cette expérience teinte aussi l'existence des animaux, « hantés par l'inquiétude propre à la vie : ces êtres ne font pas que vivre, au sens biologiquement plat du terme et suivant l'opposition simpliste entre vie et existence souvent employée pour renvoyer dos à dos l'animal et l'humain, ils sont traversés par des affects ».

⁷³⁶ Chauvet David, « Quelle personnalité juridique est digne des animaux ? », *op. cit.*, p. 217.

souffrir constitue en cela une porte d'entrée des animaux dans la sphère de la dignité. Cependant, dans le cas des animaux, seuls quelques intérêts fondamentaux sont pris en compte, et définissent des droits tels que le droit à ne pas souffrir inutilement, le droit à vivre dans un environnement permettant à l'animal d'exprimer des comportements spécifiques, ou encore le droit à la vie accordé aux animaux domestiques mais pas aux animaux de rente dont la fonction est de nourrir les individus humains. Parce que ces droits fondamentaux ne concernent pas tous les animaux, la reconnaissance de la personnalité pour les animaux n'est pas nécessaire. Pourtant, il arrive que certains êtres humains perdent des droits fondamentaux tout en conservant la personnalité juridique : c'est le cas du condamné à mort ou de l'individu emprisonné qui, malgré le fait qu'on leur retire le droit de vivre ou le droit de se déplacer librement, continuent d'être des personnes. David Chauvet en conclut que la « personnalité, telle que nous la concevons, n'est pas affaire de tout ou rien, elle supporte une approche quantitative des droits fondamentaux qui la constituent⁷³⁷ ». Si l'on devait appliquer aux êtres humains le même raisonnement que celui que l'on applique aux animaux – raisonnement selon lequel il n'est pas nécessaire de leur attribuer la personnalité juridique puisque tous les droits fondamentaux que l'on attribue aux êtres humains ne sont pas respectés concernant les animaux – le condamné à mort ou l'individu emprisonné ne devraient plus être considérés comme des personnes juridiques, le respect de leur dignité étant seulement partiel. De ce fait, si l'être humain privé de certains droits conserve la personnalité juridique, c'est parce que celle-ci est porteuse d'une qualité indivisible : la dignité, et non d'un ensemble de droits fondamentaux qui, eux, sont divisibles⁷³⁸. Ainsi, rien ne s'oppose au fait d'attribuer une dignité aux animaux non humains, mis à part la volonté du législateur. Lorsque la dignité des animaux est respectée, il n'est pas problématique de leur

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 218.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 218-219 : « Il me semble que la seule manière d'en rendre compte est la suivante : il est nécessaire à la personnalité d'être porteuse non d'un ensemble de droits fondamentaux, qui est divisible, mais de quelque chose qu'on ne peut diviser, et ce quelque chose, c'est la dignité. Non pas que la logique l'impose – elle s'y opposerait plutôt – mais c'est tout simplement ce que nous *voulons*, manifestement. C'est en raison de cet élément purement idéologique qu'est la dignité que l'on se refuse à voir le condamné à mort comme une chose, quand bien même il n'a pas le droit fondamental de vivre, tandis que l'animal dans la même situation est, quant à lui, vu comme tel. [...] L'homme est donc une personne juridique parce qu'on *veut* lui attribuer une dignité, alors même que cette dignité impliquerait en toute logique le respect de droits fondamentaux que, précisément, on ne lui reconnaît pas, du fait, par exemple, que l'on juge, à l'instar de Kant [...] qu'un tel respect ne lui est pas dû, en vertu de la loi du talion perçue comme un principe moral ».

attribuer une personnalité, comme pour les animaux domestiques⁷³⁹. Cependant, lorsque le droit fondamental à vivre n'est pas protégé, comme c'est le cas des animaux de rente, l'attribution de la personnalité pose problème en ce que la dignité de l'individu n'est pas respectée. Pour autant, l'attribution de la personnalité aux animaux auxquels on reconnaît une dignité n'est pas effective parce que la fiction métaphysique les réifiant persiste⁷⁴⁰. Ainsi, David Chauvet, dans la lignée de Marguénaud, estime que le fait qu'ils soient seulement soumis au régime des biens montre qu'on attribue une dignité aux animaux : si les animaux sont traités comme des biens, c'est de manière accidentelle et provisoire, et non plus parce qu'ils sont intrinsèquement reconnus comme des biens.

Ainsi, il existe deux situations vis-à-vis de la reconnaissance de la dignité chez la personne, qui peut être reconnue ou niée. En effet, la personnalité que l'on attribue aux êtres humains est rattachée à la reconnaissance d'une dignité pleine ; la personnalité que l'on attribue aux personnes morales n'est attachée à la reconnaissance d'aucune forme de dignité, ce que l'on peut nommer une dignité nulle. David Chauvet imagine une forme de dignité médiane que l'on pourrait reconnaître aux animaux. Ces trois formes de dignité définiraient ainsi trois types de personnalité : la personnalité juridique attribuée aux personnes physiques à qui l'on reconnaît une dignité pleine ; la personnalité morale attribuée aux personnes morales à qui l'on reconnaît une dignité nulle ; et entre ces deux personnalités, la personnalité quasi anthropomorphique attribuée aux personnes animales à qui l'on reconnaît une dignité moindre. Cette dernière forme de dignité permettrait ainsi de reconnaître aux animaux des droits fondamentaux sans pour autant que ces droits fondamentaux soient identiques à ceux des êtres humains⁷⁴¹.

⁷³⁹ Ils sont protégés par l'article R 655-1 du Code pénal : « Le fait, sans nécessité, publiquement ou non, de donner volontairement la mort à un animal domestique ou apprivoisé ou tenu en captivité est puni de l'amende prévue pour les contraventions de la 5^{ème} classe ».

⁷⁴⁰ Chauvet David, « Quelle personnalité juridique est digne des animaux ? », *op. cit.*, p. 220 : « Pour considérer les animaux comme des biens, on doit faire *comme si* les animaux n'étaient pas protégés pour eux-mêmes, comme si rien ne leur était dû, comme s'ils étaient des choses sur le plan éthique. Autrement dit : si, substantiellement, du point de vue de ce qu'est réellement notre appréhension métaphysique des animaux, l'ontologie éthique que nous élaborons à leur sujet, ils ont des droits et sont des personnes ; formellement, du point de vue du droit, ce n'est pas le cas. Ils ont une *dignité substantielle* mais pas de *dignité formelle*, parce qu'ils n'ont pas de personnalité juridique ».

⁷⁴¹ Chauvet David, « Quelle personnalité juridique est digne des animaux ? », *op. cit.*, p. 230 : « Est-ce qu'à l'inverse, remplacer la protection objective des animaux par des droits fondamentaux intégrés à leur personnalité reviendrait à leur reconnaître une dignité formelle identique à celle des humains ? La réponse est négative si, outre une personnalité de dignité nulle (la personnalité technique, celle des personnes morales ou de personnes animales à qui nous ne reconnaitrions pas de dignité) et une personnalité de dignité pleine (la personnalité

Si les animaux n'ont pas de dignité dans le cadre de la personnalité technique lorsque son régime s'identifie à celui de la personne morale, il reste néanmoins logiquement possible d'éviter cette identification des régimes et donc l'absence de dignité qui en résulte pour la personnalité technique des animaux. En effet, la personnalité technique peut parfaitement se distinguer de la personnalité anthropomorphique en regroupant non seulement les personnes morales, dénuées de dignité, mais aussi d'autres personnes, comme les animaux, pouvant quant à elles avoir une moindre dignité que les personnes anthropomorphiques. Dans la mesure où ces deux personnalités, morale et animale, subsumées sous la personnalité technique sont hétérogènes au regard du critère du droit fondamental à l'existence qui les distingue, il est nécessaire de créer une sous-catégorisation comprenant une catégorie de personnes de moindre dignité et une catégorie de personnes de dignité nulle. Ceci parce qu'il est possible que d'autres personnes que les personnes morales, par exemple les personnes animales, n'aient pas de droit à l'existence, et donc fassent partie de la même sous-catégorie que les personnes morales, comme il est possible que les personnes morales changent de sous-catégorie dès lors qu'une dignité moindre leur est attribuée. Nous aurions par conséquent deux catégories de personnes, l'une porteuse d'une pleine dignité (la personnalité anthropomorphique), l'autre porteuse d'une dignité moindre ou nulle (la personnalité technique) ; et deux sous-catégories de personnes techniques, l'une porteuse d'une dignité moindre (la personnalité technique quasi anthropomorphique) et l'autre d'une dignité nulle (la personnalité technique non anthropomorphique). Les animaux peuvent donc être des personnes techniques douées d'une moindre dignité formelle que les humains⁷⁴².

David Chauvet imagine la possibilité de faire entrer la personnalité des animaux dans le cadre de la personnalité juridique – qu'il nomme personnalité technique – plutôt que dans celui de la personnalité morale – qu'il nomme personnalité anthropomorphique. De cette manière, les droits fondamentaux donnés aux animaux pourront être différents de ceux attribués aux êtres humains. De plus, la personnalité quasi-anthropomorphique permettrait l'attribution d'une dignité aux animaux, ce qui n'est pas le cas de la personnalité technique ; mais cette dignité serait moins importante que celle attribuée à la personnalité anthropomorphique. Cette importance moindre se traduirait dans l'intensité des sanctions pénales prononcées lorsqu'on attente à l'intégrité d'un animal ou d'un être humain. En effet, l'attribution d'une personnalité dotée d'une dignité pleine aux animaux nécessiterait que le niveau de pénalisation des atteintes aux animaux soit égal à celui des atteintes envers les êtres humains. « Que les animaux aient une personnalité anthropomorphique ou seulement (technique) quasi anthropomorphique dépendra donc d'une volonté de punir les auteurs de

anthropomorphique, celle des personnes physiques), on peut concevoir une personnalité de dignité moindre (une personnalité que j'appellerai "quasi anthropomorphique", celle de personnes animales à qui nous reconnâtrions formellement une dignité moindre que celle des humains). Nous aurions ainsi trois catégories distinctes de personnalité ».

⁷⁴² *Ibid.*, p. 230.

cruauté sur les animaux à l'identique des humains⁷⁴³ ». Or, il semblerait que le fait d'accorder une dignité moindre aux animaux soit plus facilement accepté que le fait d'accorder une dignité égale aux êtres humains et aux animaux, ce qui aurait comme implication une égalité de sanction⁷⁴⁴.

En effet, il est plus facile, pour un individu humain, de reconnaître son prochain comme étant son égal parce que l'autre être humain lui ressemble et exprime son rapport au monde d'une manière qu'il comprend, qui fait appel à ses propres expériences. L'altérité humaine renvoie l'individu à son soi ; à travers le regard de son prochain, il perçoit sa propre altérité simultanément à celle qui se dresse face à lui. C'est grâce à cette faculté de reconnaissance que l'on peut attribuer des représentants juridiques aux individus les plus démunis afin que soient respectés leurs intérêts⁷⁴⁵. *A contrario*, cette reconnaissance de l'autre est difficile face à un individu présentant une corporéité différente. L'expérience que l'individu animal a de son environnement passe par un intermédiaire corporel présentant une autre organisation que celle de l'individu humain, ce qui signifie que le monde propre de l'animal diffère de celui de l'être humain. Ainsi, l'identification à l'animal passe par un apprentissage de ce qu'il est, de la manière dont il se rapporte au monde, de ses diverses sensorialités, de ce qui lui importe, de ce qui a du sens pour lui. Cet apprentissage demande, de la part des êtres humains, un réel investissement pour lequel ils ne sont pas systématiquement disponibles. Il est donc important, afin de faire entendre les intérêts propres à chaque espèce animale, que des spécialistes en éthologie et en comportementalisme en soient les garants ou les représentants. Par ailleurs, la difficulté de l'identification à un autre individu qui n'appartient pas à l'espèce humaine rend nécessaire la distinction du statut des animaux de celui des êtres humains au sein de sociétés interspécifiques : parce que la reconnaissance de la souffrance

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 232.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 233 : « Bien sûr, certains refuseront d'accorder à un grand singe une dignité égale à celle d'un humain et d'infliger au second une lourde peine de prison pour le meurtre du premier. L'Histoire montre combien l'égalité peut être difficile à accoucher, quand on y parvient. Mais il se pourrait bientôt que, muré dans sa dignité, jaloux de son piédestal, l'homme n'ait plus à se demander s'il doit le partager avec les grands singes, tout simplement parce qu'ils n'existeront plus ».

⁷⁴⁵ Desmoulin-Canselier Sonia, « Les propositions d'extraction des animaux de la catégorie des objets de droit », *op. cit.*, p. 155 : « Lorsqu'un homme est dans l'incapacité totale d'assumer ses obligations ou d'exercer ses droits, un représentant prend en charge la défense de ses intérêts, non seulement parce que la loi l'y autorise – ou l'y contraint –, mais parce qu'il se projette dans cet humain vulnérable qui n'a pas eu ou n'a plus la possibilité matérielle d'agir. Or, si l'anthropomorphisme est un moyen de s'ouvrir au monde extérieur et à la douleur non humaine, il entraîne une distorsion de la réalité qui ne peut être méconnue. La projection mentale d'un homme vis-à-vis d'un autre homme, si elle a ses limites, est au contraire un moyen fiable de conjecturer sur ce qui est souhaitable pour l'autre, du moins lorsqu'il s'agit de décisions importantes ».

d'un individu dont on partage l'espèce ne peut se prémunir de la difficulté inhérente à l'identification avec un animal non humain, il semble qu'il faille accorder une gravité supérieure à l'atteinte qu'un être humain porte à un autre être humain qu'à celle portée envers un animal⁷⁴⁶. Faire du mal à un être humain est plus cruel que commettre ce même mal envers un animal, parce que la méconnaissance de l'autre et de son vécu est plus difficile à soutenir lorsque cet autre est un individu humain. Pour autant, lorsqu'il s'agit d'arbitrer entre les intérêts des animaux humains et non humains, il semble qu'une tentative de mise en balance soit nécessaire – avec toutes les difficultés qu'elle peut susciter⁷⁴⁷ – et entraîne le non-respect des intérêts d'un individu au profit de la reconnaissance de ceux d'un autre. Ainsi, s'il est légitime de remettre en cause la possibilité pour un individu humain d'assujettir les droits fondamentaux de certains animaux dans le seul but de satisfaire des intérêts qui ne relèvent pas d'une nécessité, l'évidence n'est pas absolue lorsqu'il s'agit d'intérêts interspécifiques égaux. S'il en va de la préservation de sa vie, il est concevable que le droit à la vie de l'animal ne soit pas respecté afin de faire passer celui de l'être humain en priorité.

Par ailleurs, la reconnaissance d'autrui comme un être doué de dignité, comme un égal, dépend des relations que les êtres humains entretiennent les uns avec les autres. Ces

⁷⁴⁶ La reconnaissance est entendue au sens hégélien d'acte par lequel une conscience pose une autre conscience comme sujet autonome et humain. Pour Hegel, la reconnaissance entre deux êtres humains oppose deux consciences de soi ; face à un animal, l'être humain ne reconnaît pas un autre soi, parce que l'animal n'est pas capable de se penser. C'est donc la conscience de soi qui distingue la reconnaissance que l'on a de l'autre être humain et de l'autre animal. On reconnaît un autre soi dans l'autre être humain parce que l'on se confronte à lui en tant que soi : « Une conscience de soi pour une autre conscience de soi est tout d'abord *immédiate* comme autre chose pour une *autre chose*. Je me vois en lui moi-même immédiatement comme Moi, mais j'y vois aussi un autre objet étant là immédiatement, en tant que Moi absolument indépendant en face de moi ». Hegel Friedrich, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. J. Gibelin, Paris, Éditions Vrin, 1967, p. 242. Face à l'animal, on ne peut pas établir cette même forme de reconnaissance. L'animal n'a pas de conscience de soi, au contraire de l'être humain : il est entièrement tourné vers son être intime, incapable de s'en détacher et de se penser. L'être humain est un être de médiation, lorsque l'animal est dans l'immédiat : « Les représentations de l'animal ne sont pas idéelles, réelles : c'est pourquoi l'animal est privé d'indépendance interne. En tant que vivant, l'animal porte en lui la source de son mouvement. Mais nulle stimulation extérieure n'est opérante si elle n'existe pas déjà en lui : ce qui ne correspond pas à son être intime n'existe pas pour l'animal ». Hegel Friedrich, *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, Éditions 10/18, coll. « Bibliothèques », 1965, p. 78. Cette condition de la reconnaissance ne semble pas indépassable : en observant l'animal, en essayant de comprendre son monde propre, il semble possible de saisir la manière dont son autonomie s'exprime. Dès lors, reconnaître en l'autre animal non humain une conscience de soi ne semble pas impossible.

⁷⁴⁷ La seule quantification des souffrances d'un individu pose problème. On pourrait se demander si le degré de conscience dont fait preuve l'être humain ne produit pas des souffrances plus grandes en lui que chez d'autres animaux pour le même type de cruauté subie. On pourrait aussi se demander si un acte de cruauté provoque la même souffrance chez n'importe quel individu au sein d'une même espèce. Il est certain que chaque individu est différent et présentera à ce titre une sensibilité qui lui sera propre. En tout état de fait, la perte à gagner pour un individu, quelle que soit l'espèce dont il est issu, est difficile à quantifier ; et elle sera d'autant plus difficile à comparer à celle d'un autre individu appartenant à la même espèce ou à une espèce différente.

relations spécifiques sont moralement importantes, d'autant plus que les êtres humains n'entretiennent pas les mêmes relations avec les autres animaux. Elles lient les êtres humains en une communauté d'êtres ayant une signification morale, ce qui explique que les intérêts des autres êtres humains importent plus pour les êtres humains que ceux des animaux. Cette communauté dépend des formes de communication prenant place entre les êtres humains : si certains êtres humains parviennent à communiquer – à se faire comprendre et à comprendre autrui – avec certains animaux, la majorité des êtres humains et la majorité des animaux ne parviennent pas à communiquer entre eux, à cause de barrières biologiques.

The degree of human communication makes it possible for human beings to identify with one another, in a strong sense. They can share each other's experiences and aspirations ; they can imagine themselves in each other's positions. (Nor does the word 'can' here indicate merely an option which may or may not be exercised ; to encounter the joys or sufferings of another human being without in any way internalizing them would normally require the deliberate inhibition of one's reactions.) Moreover, because human beings communicate with one another, they can also justify themselves to one another. When one human being acts in a certain way towards another, he/she can appropriately ask 'How could I explain and justify to the other person my way of acting ? Could I do it by appeal to rational principles which the other person would accept ?' More generally it makes sense to ask what principles human beings could agree on to regulate their behaviour towards one another. None of this applies to the interactions between human beings and animals. The rudimentary levels of communication between human beings and animals make possible no more than an equally rudimentary 'sympathy' for the plight of an animal. A human being can appreciate that an animal is in pain, or afraid, and can 'feel for' it. But any more developed identification with the experiences of an animal would be likely to be the product of fantasy⁷⁴⁸.

L'engagement des êtres humains les uns par rapport aux autres est plus complexe que vis-à-vis des animaux. Les êtres humains ont des devoirs envers autrui, ce qui implique qu'ils rendent parfois des comptes si les raisons de leurs actions entraînent des conséquences néfastes pour le bien commun. Mais ils sont aussi engagés dans des échanges économiques et des activités productives fondées sur la coopération, ce qui arrive rarement entre des êtres humains et des animaux⁷⁴⁹. Ces activités impliquent que les êtres humains satisfont réciproquement leurs besoins et leurs désirs, ainsi que ceux de leurs partenaires. De la même manière, les êtres humains participent à des institutions politiques et juridiques qui les

⁷⁴⁸ Pickering Francis Leslie, Norman Richard, « Some Animals Are More Equal Than Others », *Philosophy*, n°53, 1978, p. 520.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 521 : « There are perhaps cases where human/animal co-operation in common tasks is genuinely possible. The shepherd and his sheepdog working together, with mutual understanding, might be one such case. But by far the vast majority of human/animal economic relations are not reciprocal ; the animal is the product rather than the partner in production ».

protègent, régulent leurs comportements, leur donnent des pouvoirs. Les relations familiales des êtres humains impliquent, de ce fait, que les enfants habitant au sein du foyer deviennent eux-mêmes des citoyens participant à d'autres relations humaines. Francis Leslie Pickering et Richard Norman soutiennent ainsi que les relations de communication, économiques, politiques et familiales sont plus étendues, plus développées au sein de l'espèce humaine qu'entre les êtres humains et les animaux. Cela entraîne des conséquences morales qui justifient que les êtres humains attachent plus d'importance aux intérêts d'autres êtres humains qu'à ceux des animaux, ce qui explique qu'ils puissent avoir des réticences dans le fait d'inclure ces derniers au sein de la sphère de la dignité – cela pouvant être perçu comme un nivellement des intérêts animaux au même rang que les intérêts humains.

Enfin, la notion de dignité, en ce qu'elle implique le respect de l'individu, entraîne un autre droit fondamental relevé par Florence Burgat à l'occasion des analyses d'Antoine Goetschel : le droit à ne pas être ridiculisé⁷⁵⁰. Or, la modification de l'apparence ou des comportements de certains animaux va à l'encontre de cette idée de dignité. Le fait de dresser un animal le dénature ; l'enfermement au sein des zoos et des cirques entraîne des troubles dépressifs chez les espèces concernées ; certains animaux subissent des modifications génétiques pour des fins esthétiques, économiques ou expérimentales – des espèces canines ont vu leur physique évoluer au fur et à mesure de sélections privilégiant certains de leurs aspects ; certaines espèces de bovins ont vu leur taille augmenter à tel point qu'elles ont besoin du secours de l'homme pour s'accoupler, comme c'est le cas des culards. « Conserver à l'autre sa dignité, c'est veiller à ne pas l'avilir, à ne pas le rendre grotesque, à ne pas exciter à son endroit le rire et la moquerie, à ne pas le rendre méconnaissable, le déformer dans son apparence, son comportement, sa forme physique⁷⁵¹ ». Le respect de la dignité de l'animal nécessite donc la prise en compte de la souffrance physique autant que de la souffrance psychique de l'animal. Dès lors, ce n'est pas seulement l'élevage à des fins alimentaires qui est remis en question, ou encore l'expérimentation animale, mais tout cadre au sein duquel l'existence animale n'a pas la possibilité de s'épanouir. Les cirques et les zoos, lieux de divertissement, impliquent la limitation de comportements animaux dont l'expression est pourtant essentielle pour ces individus. Les intérêts des êtres humains – comme le besoin de

⁷⁵⁰ Burgat Florence, « La "dignité de l'animal", Une intrusion dans la métaphysique du propre de l'homme », *L'Homme*, n°161, 2002, pp. 197-204.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 202.

se divertir – reposent sur un besoin qui peut être satisfait par d’autres médias ne nécessitant pas l’enfermement des animaux. Il est important, afin de respecter la dignité des animaux concernés, de leur permettre de sortir de la pauvreté environnementale dans laquelle ils sont obligés de vivre. Le vote à l’Assemblée nationale d’un texte visant la fin des animaux sauvages dans les cirques itinérants et la fin des cétacés dans les delphinariums va en ce sens⁷⁵².

LES LIMITES DE L’EXTRACTION DES ANIMAUX DE LA CATÉGORIE DES CHOSES

Pour autant, les propositions de Jean-Pierre Marguénaud sont critiquables : selon Sonia Desmoulin-Canselier, l’interprétation que Jean-Pierre Marguénaud propose des textes juridiques concernant la prise en considération des intérêts animaux est optimiste⁷⁵³. De plus, la personnification des animaux telle qu’elle est envisagée par le juriste pose problème en ce qu’elle nécessite des changements radicaux au sein de la sphère juridique. En effet, la proposition de Marguénaud implique que le sujet de droit ne peut plus être défini par sa capacité à être titulaire de droits et d’obligations puisque les animaux, étant personnifiés, deviendraient des sujets de droit possédant des droits sans obligations⁷⁵⁴. Or, le fait d’être une personne juridique implique des droits et des obligations, ce qui signifie que tout être humain doit répondre de ses actes et des engagements contractés en son nom, même s’il est physiquement ou mentalement incapable de le faire⁷⁵⁵, et que les personnes morales sont responsables civilement et peuvent l’être pénalement.

Ce problème peut être résolu de deux manières. Soit on considère que les animaux sont eux aussi responsables de leurs actions, ce qui permet de ne pas soustraire de la notion

⁷⁵² Vote du 29/01/2021 par l’Assemblée nationale de la proposition de loi relative à la lutte contre la maltraitance animale. Cette proposition de loi soutient la fin des animaux sauvages dans les cirques et des cétacés dans les delphinariums, des élevages de visons pour leur fourrure et un encadrement strict des achats d’animaux de compagnie.

⁷⁵³ Desmoulin-Canselier Sonia, « Les propositions d’extraction des animaux de la catégorie des objets de droit », *op. cit.*, p. 148-149.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 157 : « Si l’on consacrait l’animal comme sujet de droits dans les termes suggérés par Jean-Pierre Marguénaud, il ne faudrait donc pas uniquement délester la personne de sa dimension symbolique, décision difficile – peut-être impossible – et qui ne serait pas sans conséquences ; il faudrait également admettre que le sujet de droit ne soit plus défini par sa capacité à être titulaire de droits et d’obligations. Le changement serait radical. Il est ardu de mesurer le bouleversement ainsi opéré. En effet, il n’est pas sûr que la distinction entre les personnes et les choses garde sa pertinence si la personnalité ne remplit plus la fonction traditionnelle d’imputation d’obligations ».

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 157 : « Seul l’enfant en très bas âge peut être considéré comme présumé irresponsable pénalement, mais il est désormais civilement responsable de ses actes ». Sonia Desmoulin-Canselier s’appuie sur l’article 122-8, alinéa premier du Code pénal et l’Ordonnance n°45-174 du 2 février 1945 ainsi que la décision rendue par la Cour de Cassation le 9 mai 1948.

de personnalité le fait qu'elle implique des obligations. C'est ce que propose Sonia Desmoulin-Canselier qui estime que la technicité de la personnalité juridique animale rend possible l'attribution, aux animaux non humains, d'obligations correspondant à leurs droits. L'animal qui cause un dommage ou un acte de cruauté pourrait tout à fait répondre de ses actes aussi bien civilement que pénalement⁷⁵⁶. Soit on décide de bouleverser la structure inhérente au droit en remettant en question certains de ses postulats. En effet, l'intégration de l'animal dans le statut des personnes physiques ou morales implique une modification de la *summa divisio* entre les personnes et les choses chère à la sphère juridique : cette dichotomie confère aux individus humains le devoir de participer à la sphère juridique – ce qui en fait des sujets de droits – et considère les individus animaux non humains comme des êtres passifs, incapables de participer à la sphère juridique⁷⁵⁷. Le fonctionnement du droit rend difficile la constitution d'une catégorie intermédiaire pour l'animal : le droit est construit par les hommes afin de les gouverner et de respecter leurs intérêts. Les hommes sont donc à la fois sujets du droit puisqu'ils en sont les acteurs, et objets du droit puisqu'il se construit en fonction de leurs besoins. Les animaux étant incapables de saisir la réalité juridique et donc, *a fortiori*, d'y prendre part, ils ne peuvent pas être sujets du droit, d'où leur réification. La sensibilité n'est pas une condition suffisante à la sortie de l'animal de la sphère des biens. Si elle « ne fait pas de l'animal un acteur de la vie juridique [, elle] peut en faire un objet particulier » : l'animal est « tout à la fois une entité concrète, sur quoi porte une réflexion et des sentiments, et le but des règles visant à le protéger⁷⁵⁸ ». Le droit étant une création humaine, il n'a de sens que pour les humains. Ainsi, si Sonia Desmoulin-Canselier admet que, dans une approche philosophique, la préservation de l'animal constitue une valeur importante, elle soutient que, dans une perspective juridique, c'est-à-dire « lorsqu'il s'agit d'organiser la vie des hommes en société, de déterminer leurs comportements, l'animal ne

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 157 : Ainsi, « en termes purement techniques, les animaux pourraient devenir des sujets de droits et d'obligations ».

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 144-145 : « On comprend que l'idée de catégorie intermédiaire rencontre des critiques. Concevoir cette troisième catégorie est fort difficile. La pertinence d'une telle innovation n'apparaît pas clairement. Non seulement la distinction entre les personnes et les choses est historiquement fondatrice de notre droit, mais l'évolution ne manquerait pas de créer des perturbations méthodologiques, car le juriste procède par intégration ou exclusion, l'exclusion impliquant le recours à la qualification générale ou par défaut. Plus fondamentalement, la dichotomie reflète la logique profonde du système juridique. En tant qu'instrument d'ordre et de paix sociale, en tant qu'art de la recherche de solutions justes, le droit exige que des acteurs lui donnent vie. Les sujets de droit sont indispensables à son existence. Toutes les autres entités susceptibles d'intéresser le droit mais incapables de participer à sa mise en scène sont logiquement qualifiés d'objets ».

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 145.

peut être qu'un élément extérieur, un objet du droit⁷⁵⁹ ». Il est important de protéger les animaux des comportements humains, bien que cela ne nécessite pas des droits subjectifs. Seuls des droits objectifs sont nécessaires, puisqu'ils assurent que des valeurs telles que la compassion ressentie envers un individu sensible soit respectée. C'est alors en réorganisant le droit des biens, en constituant un statut spécifique aux animaux au sein de ce droit que l'on parviendra à améliorer la protection des animaux sans pour autant nécessiter un renouvellement du fonctionnement juridique⁷⁶⁰. Il importerait finalement peu que l'animal soit considéré comme une personne ou une chose, tant que ses souffrances sont prises en compte par la sphère juridique et qu'elles cessent. Le fait de faire des animaux des sujets de droit risquerait de créer une mécompréhension du droit, ce qui gênerait le respect des lois et donc la préservation de la fonction de régulation sociale qu'il incarne. C'est ainsi en élaborant un régime spécial pour les animaux au sein d'un droit des choses renouvelé que l'on pourrait concilier la protection des animaux et le respect de l'ordre juridique⁷⁶¹.

Sonia Desmoulin-Canselier émet une dernière critique envers les propositions de Marguénaud. En effet, il lui semble inutile de personnifier l'animal : en tant qu'instrument de protection, la personnification de l'animal ne permet pas un changement essentiel de la condition animale, les animaux de compagnie étant déjà protégés par le droit positif, d'autant plus que Marguénaud distingue la protection des animaux vivant dans nos foyers de celle concernant les animaux de rente (les premiers ont droit à une durée de vie conforme à leur longévité naturelle et les seconds ont droit de ne pas souffrir inutilement). La distinction opérée repose sur des critères utilitaristes puisque c'est avant tout l'utilisation de l'animal à des fins alimentaires qui le fait entrer dans la catégorie des animaux dont on continue de légitimer la mort. La personnification de l'animal semble en cela manquer de cohérence chez

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 154.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 159 : « En droit civil, il est possible, et même souhaitable, de réorganiser le droit des choses, plus généralement dénommé droit des biens [...]. Le droit de propriété tolère déjà de nombreuses limites justifiées par l'intérêt général. Par la reconnaissance de l'existence de biens spéciaux et la construction d'un régime spécial pour l'animal (c'est-à-dire une somme de règles spécifiques aux droits exercés sur les animaux), il deviendrait possible d'améliorer la protection des animaux sans révolutionner notre ordre juridique ».

⁷⁶¹ Desmoulin-Canselier Sonia, « Quel droit pour les animaux ? Quel statut juridique pour l'animal ? », *Le Seuil, Pouvoirs*, 2009, n°131, p. 55 : « Pour le chien, le rat ou le cheval qui souffre, peu importe la catégorie juridique dans laquelle les hommes se sont crus en devoir de le ranger : seul compte le fait que les actes qui causent les souffrances cessent. Pour les hommes qui attribuent au droit des vertus de régulation sociale, faire en sorte qu'il demeure compris et respecté est un objectif primordial. Le statut juridique de l'animal doit servir ces deux fins : protéger les animaux qui en ont besoin et préserver l'ordre juridique. La proposition d'élaboration d'un régime spécial pour l'animal vulnérable qui trouverait sa place au sein d'un droit des choses rénové paraît être la voie la plus respectueuse de ces deux impératifs ».

Marguénaud puisque seuls les animaux vivant dans les foyers humains se voient attribuer une personnalité, refusée aux animaux de rente, tandis que les animaux sauvages sont toujours réifiés. Sonia Desmoulin-Canselier s'interroge donc : « l'objectif de protection implique-t-il la consécration d'une fiction présentant l'animal comme un acteur de la vie juridique ?⁷⁶² ». Pourtant, si la proposition de Marguénaud se veut welfariste en ce qu'il soutient l'amélioration des conditions de vie des animaux de rente plutôt que l'abolition absolue de leurs souffrances, c'est avant tout parce qu'il a conscience des implications qu'une réflexion abolitionniste peut avoir. En effet, la cessation de toute exploitation animale se ferait « au prix de la ruine brutale de centaines de milliers de professionnels devant au moins pouvoir compter sur une transition en douceur vers des activités moins animalicides, vider d'un coup tous les élevages, tous les laboratoires, tous les parcs animaliers... des bêtes qu'ils contiennent sans savoir par qui et sur quel fondement juridique serait assurée leur protection le temps d'un très hypothétique apprentissage de la vie à l'état de liberté naturelle. La distorsion entre la catégorie des êtres vivants doués de sensibilité et le régime des biens est, provisoirement, inéluctable. La seule question est de savoir jusqu'à quel point et pendant combien de temps elle va durer⁷⁶³ ». L'approche welfariste n'est probablement pas une fin en soi pour le juriste qui a conscience de la nécessité d'avancer par étapes si l'on veut parvenir à une prise en compte la plus absolue possible du bien-être animal, sans que cela ait un impact négatif sur le bien-être humain.

La proposition de Sonia Desmoulin-Canselier d'intégrer un statut particulier pour l'animal au sein du droit des choses pose un problème majeur, relatif à l'aspect performatif du droit : même si l'on renouvelle le droit des biens et que l'on crée un statut spécifique pour l'animal au sein de ce droit, on considère que l'animal est toujours un bien. Cela peut être, en un certain sens, concevable. En effet, les êtres humains sont les maîtres ou les propriétaires des animaux domestiques ; la vie des animaux de rente ou de ceux utilisés pour des fins expérimentales est réifiée. Si l'on met de côté les animaux sauvages, tous les individus qui vivent au sein des sociétés humaines font l'objet d'une appropriation, peu importe la forme qu'elle prend. Et il n'est peut-être pas souhaitable de changer cette logique : en effet, on a

⁷⁶² Desmoulin-Canselier Sonia, « Les propositions d'extraction des animaux de la catégorie des objets de droit », *op. cit.*, p. 159.

⁷⁶³ Marguénaud Jean-Pierre, « L'entrée en vigueur de "l'amendement Glavany" : un grand pas de plus vers la personnalité juridique des animaux », *op. cit.*, p. 24

rendu les animaux extrêmement dépendants de la volonté humaine, et il est inconcevable que les êtres humains se dédouanent de leur responsabilité envers eux. Les animaux ont besoin de maîtres afin que leur vulnérabilité soit prise en charge. Si une telle approche est critiquable, il n'en reste pas moins que nous ne pouvons pas sortir du paternalisme inhérent à nos relations aux animaux, parce qu'il est issu de la manière dont les êtres humains ont interféré dans l'existence animale. Nous avons une responsabilité envers les animaux parce que nous les avons transformés afin qu'ils répondent à certaines exigences (apparence, comportement, productivité...) : nous avons considéré les animaux comme des individus plastiques, malléables ; nous avons forgé leur dépendance. La responsabilité des êtres humains à l'égard de ce qu'ils ont fait subir aux animaux légitime ainsi leur prise en charge par un individu qui deviendra leur maître ou leur propriétaire. Ces termes doivent être conçus comme le reflet de la nécessaire prise en charge, par l'homme, de la satisfaction des intérêts des animaux ; tout être humain souhaitant devenir le maître d'un animal devra ainsi s'assurer qu'il lui confère les meilleurs soins possibles en lui apportant un cadre adapté à ses besoins, de quoi se nourrir et exprimer les comportements les plus essentiels à son espèce.

Cependant, maintenir les animaux au sein du statut des choses – quand bien même ils parviendraient à obtenir un statut renouvelé et qui leur serait adapté – revient à nier le caractère autonome et volontaire inhérent à l'existence animale. Les animaux sont des sujets, ils sont guidés par des besoins et des désirs qu'ils cherchent à satisfaire. Ils poursuivent des objets qui leur procurent du plaisir et cherchent à éviter les situations déplaisantes. Ils ne sont pas des objets. Le statut des biens, s'il reflète le statut que l'on accorde à certains animaux au sein des sociétés humaines, ne reflète ni leur réalité biologique, ni la réalité des relations qui unissent les êtres humains à certains animaux. Or, le droit a un aspect normatif, symbolique : le fait de consacrer les animaux dans le droit des biens revient à réduire leur autonomie. De plus, si la personnification de l'animal ou la création d'un statut intermédiaire entre les personnes et les choses déferait la dualité juridique, qui semble essentielle au fonctionnement du droit – ce que soulève Sonia Desmoulin-Canselier⁷⁶⁴ – il faut rappeler que, le droit étant une construction humaine, il peut aussi faire l'objet d'un renouvellement induit par l'homme

⁷⁶⁴ Desmoulin-Canselier Sonia, « Quel droit pour les animaux ? Quel statut juridique pour l'animal ? », *op. cit.*, p. 52 : « L'oubli de la raison d'être de la distinction fondamentale entre, d'une part, les acteurs de la vie juridique – ceux qui font vivre le droit et qui ont besoin de celui-ci pour vivre en société – et, d'autre part, les causes à propos desquelles ces acteurs se disputent, mène à tenir la catégorie des causes/choses pour une classe avilissante ».

lui-même. Il suffit pour cela que les êtres humains le veuillent bien. En effet, la seule réelle limite à l'évolution d'un tel référent normatif est celle que les êtres humains imposent à leur propre conception du droit. Comme le relève Florence Burgat, « l'ordre institué par le droit ne saurait constituer pour nous un horizon indépassable, un dispositif devant lequel il ne reste qu'à s'incliner⁷⁶⁵ ». Le droit n'est pas un texte sacré ; il ne figure pas un cadre rigide et dogmatique, incapable de renouvellement, une contrainte absolue. Pour autant, c'est à l'ontologie constituée par le droit que les êtres humains adhèrent immédiatement, « parce qu'il règle nos pratiques les plus habituelles et parce qu'il fait autorité⁷⁶⁶ ». En effet, il y a une performativité du droit : il lui suffit de déclarer quelque chose pour que cela soit. En cela, le fait de déclarer que « les animaux seront traités "comme s'ils étaient" des choses fera d'eux, en retour, des choses. La puissance normative de l'ordre juridique est écrasante : elle est capable d'anéantir des pans entiers de signification grâce à la puissance de son "comme si"⁷⁶⁷ ». Si les défenseurs des droits des animaux souhaitent que soit élaborée une catégorie spécifique pour l'animal ou qu'il lui soit attribué la personnalité juridique, c'est parce qu'ils ont conscience du symbolisme inhérent à la loi, de sa performativité, du fait qu'elle est utilisée pour affirmer⁷⁶⁸. Ainsi, le fait que l'article 515-14 du Code civil déclare que, « sous réserve des lois qui les protègent, les animaux sont soumis au régime des biens », et ce après avoir reconnu que les animaux sont des êtres doués de sensibilité, revient à distinguer les animaux des biens ou des choses « pour aussitôt préciser qu'ils continueront à être traités comme s'ils étaient des biens ou des choses⁷⁶⁹ », action affirmative et symbolique il est vrai, mais qui ne change pas réellement le statut de l'animal. Pour autant, le droit peut évoluer, et il le doit afin de défendre une nouvelle conception de l'animal. Pour cela, il doit cesser de nier l'essence de l'animal et accepter le principe de réalité que défendent ceux qui souhaitent des droits pour

⁷⁶⁵ Burgat Florence, « Donner des droits aux animaux, une exigence de la raison », *op. cit.*, p. 49.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 65. Florence Burgat cite la thèse développée par Marie-Angèle Hermitte, thèse reposant sur l'idée selon laquelle le droit produit une duplication fictionnelle du réel, p. 63. Le droit « n'a pas l'ambition de la réalité, moins encore de la vérité, il réinvente un autre monde [...], phénomène [...] paradoxal pour une instance qui organise concrètement le monde ». Les objets du monde réel, lorsqu'ils sont inscrits dans le droit, deviennent ainsi des « doubles fantomatiques » de ce qu'ils sont réellement, ce qui est le cas de l'animal. Hermitte Marie-Angèle, *Le droit est un autre monde*, in « Enquête, anthropologie, histoire, sociologie », *Les objets du droit*, 1999, p. 17.

⁷⁶⁷ Burgat Florence, « Donner des droits aux animaux, une exigence de la raison », *op. cit.*, p. 64.

⁷⁶⁸ Desmoulin-Canselier Sonia, « Quel droit pour les animaux ? Quel statut juridique pour l'animal ? », *op. cit.*, p. 52.

⁷⁶⁹ Burgat Florence, « Donner des droits aux animaux, une exigence de la raison », *op. cit.*, p. 62. Voir p. 63 : « En somme, les animaux, "êtres vivants doués de sensibilité", seront traités comme s'ils étaient des choses, c'est-à-dire comme s'ils n'étaient pas des êtres vivants doués de sensibilité ».

les animaux. Le droit naturel peut aider à l'élaboration du droit positif : les animaux sont actifs, ils expriment une volonté, ils tissent des relations avec leurs prochains et avec les êtres humains, ils coopèrent ou s'opposent aux autres. Le droit a pour fonction de conditionner l'activité des individus humains afin que les libertés de chacun s'accordent entre elles. Si les animaux sont actifs, s'ils font preuve d'une volonté à agir, on perçoit mal pour quelle raison on ne saurait leur attribuer la personnalité juridique et ainsi leur permettre de devenir sujets de droits. Les activités et la volonté des animaux doivent être réglementées, au même titre que celles des êtres humains.

Cependant, les animaux non humains ne règlent pas leur existence à la manière des êtres humains, en fonction de normes inscrites dans des textes juridiques. On ne peut donc pas attendre des animaux les mêmes comportements que ceux que l'on attend d'êtres humains. C'est ainsi parce qu'ils ne travaillent pas à l'élaboration des normes juridiques, parce qu'ils n'en sont pas soucieux que les animaux non humains sont considérés comme des incapables au sein de la sphère juridique. Cela explique que les animaux soient des objets du droit, et non des sujets du droit. Et en effet, les animaux n'ont pas besoin d'extérioriser les normes, les règles en fonction desquelles ils vivent. Les nouveau-nés apprennent de leurs pairs à distinguer les comportements acceptables de ceux qui ne le sont pas et, par mimétisme, les reproduisent ; l'éducation morale, l'apprentissage culturelle des règles inhérentes à la société dans laquelle ils évoluent ne passent pas par un intermédiaire autre que l'individu, le prochain. En cela, ils se distinguent des individus humains qui inscrivent les règles selon lesquelles ils régissent leur association dans des intermédiaires distincts des individus tels que peut l'être un texte juridique. Toute l'existence des hommes est médiée par le langage, le besoin de représenter avec des signifiants – des mots ou des signes – des signifiés – l'idée, l'objet. Mais le mot ne colle jamais à la réalité : il n'en est qu'une représentation. L'existence animale utilise des médiateurs, mais à un niveau bien moins systématique ou complexe que les êtres humains. De fait, un système juridique distinct des individus constituant la société n'est pas possible chez les animaux non humains ; ce système juridique s'incarne et s'observe au contraire dans les activités quotidiennes et les comportements des animaux. Il se devine à l'observateur qui prendra le temps de connaître l'ensemble des individus qui se présentent à lui et qui vivent au sein d'une association dont les frontières se distinguent grâce aux relations existants entre ces individus. Un ordre que l'on identifierait comme quelque chose de

juridique chez l'être humain n'est donc pas totalement absent chez certaines espèces animales ; cet ordre prend seulement un aspect différent et est donc difficile à identifier pour des observateurs humains. Pour peu que l'on prenne le temps de forger un processus éducatif adapté aux capacités cognitives d'un animal social, domesticable, il semble possible de le faire participer d'une certaine manière à l'association humaine, toute proportion gardée.

Pour être membre d'une communauté, il faut suivre un processus de socialisation. Les membres d'une société doivent transmettre aux enfants et aux nouveaux venus les aptitudes et les connaissances dont ils auront besoin pour s'intégrer et s'épanouir. Dans un contexte humain, la non-socialisation d'un enfant est une forme de maltraitance, tout comme le fait de ne pas le nourrir, le protéger ou l'éduquer. Cela vaut également pour les animaux domestiques. Lorsqu'ils viennent au monde, les animaux, comme les enfants humains, sont disposés à apprendre, à découvrir, à comprendre les règles de la société dans laquelle ils vivent et à y trouver leur place. Si nous ne parvenons pas à leur offrir des conditions de vie où ces dispositions puissent s'épanouir, nous leur causons du tort. En ce sens, la socialisation est un droit inaliénable de tous les membres d'une société. Si nous échouons à socialiser les animaux domestiques, nous anéantissons leurs chances de s'épanouir dans une société mixte.

Remarquons que socialiser un animal, ce n'est pas le dresser pour qu'il puisse accomplir certaines formes de travail (comme lorsque des chiens sont éduqués spécifiquement pour aider des aveugles). Socialiser un individu, c'est lui transmettre les aptitudes et les connaissances d'ordre général dont il a besoin pour être accepté dans la communauté sociale : contrôler les processus et les élans de son corps, apprendre les rudiments de la communication et les règles de l'interaction sociale, respecter les autres, etc. Dresser un individu, en revanche, c'est le contraindre à développer des capacités et des intérêts spécifiques. La socialisation des individus est la condition préalable à leur intégration dans la société⁷⁷⁰.

Mais il ne s'agit pas d'apprendre à un animal à user du droit de vote ; il s'agit plutôt de l'éduquer à la reconnaissance d'un cadre au sein duquel il peut exprimer sa volonté sans que cela ne gêne l'expression de la volonté d'autrui⁷⁷¹. Il est du devoir des êtres humains de permettre l'intégration des animaux domesticables au sein de leurs sociétés, en les éduquant au fonctionnement de celles-ci, afin qu'ils puissent y être acteurs de leur développement. En effet, il est important d'avoir constamment à l'esprit que, si les animaux sont capables de faire preuve de volonté et d'agir de manière autonome, leur environnement, leur monde propre, ne revêt pas les mêmes significations que celui des êtres humains. Cela a une grande importance lorsqu'on prend en compte la manière dont se constitue la notion d'interdit : ce

⁷⁷⁰ Donaldson Sue, Kymlicka Will, *Zoopolis, Une théorie politique des droits des animaux*, Paris, Éditions Alma, 2011, p. 175-176.

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 150 : « Seuls peuvent être domestiqués les animaux sociables, capables de communiquer, de s'adapter aux humains et de leur faire confiance ».

que l'être humain perçoit comme une atteinte à son intégrité ou à ses possessions a une autre signification pour un animal. Un champ de culture représente une ressource économique pour un agriculteur et, s'il est envahi par des individus animaux, il peut perdre de sa valeur ; pour ces individus animaux, ce champ de culture représente une source directe de nourriture, un lieu où se cacher des prédateurs, un lieu de vie. Un meuble peut investir le rôle de bureau, de table à manger ou de lieu de loisir ; pour un animal, ce même meuble peut représenter un perchoir, et il lui sera alors difficile de saisir la raison pour laquelle son accès lui est interdit. De fait, il faut prendre en compte les points de vue pluriels que constituent les animaux afin de ne pas avoir d'attentes envers eux qu'ils ne pourraient réaliser. Leur intégration dans la sphère juridique doit se faire à travers de nouvelles modalités qui leur seraient propres, ce qui signifie que les animaux non humains ne peuvent se retrouver sous un statut juridique similaire à celui des êtres humains. En effet, on ne peut pas attendre des animaux le respect d'obligations qui ont du sens seulement pour un être humain. Le principe de réciprocité inhérent au contrat social qui lie les individus humains ne s'applique pas aux animaux non humains : on ne peut pas attribuer aux animaux des obligations parce qu'on leur attribue des droits puisqu'ils n'auront pas nécessairement conscience du mal qu'ils provoquent lorsqu'ils cherchent à répondre à leurs besoins. À titre d'exemple, on ne peut pas punir un loup qui aurait mangé la brebis d'un berger afin de se nourrir parce que le loup n'a pas conscience du tort économique qu'il cause à l'être humain. Cependant, on peut attendre des maîtres qui ont volontairement pris en charge l'existence d'un animal de répondre des actes de cet animal s'il cause du tort à un autre individu, animal ou humain. La responsabilité incombe au gardien de l'animal de l'éduquer de telle manière qu'il soit capable d'évoluer dans un environnement social au sein duquel il ne cause aucun tort à autrui. Cela limiterait la détention d'animaux aux espèces domesticables par l'homme. Un animal qui a appris à se comporter d'une manière pacifique ou contrôlée est une source d'enrichissement personnel et de bien-être pour tout individu qui créera une relation avec lui ; *a contrario*, tout animal n'étant pas capable de cet apprentissage causera probablement des torts aux individus qu'il croisera en même temps qu'il souffrira de cet espace inadéquat auquel on l'oblige. Tous les animaux ne souhaitent pas vivre aux côtés des hommes et tous les animaux ne sont pas adaptés aux conditions que cela implique. Attendre des animaux qu'ils rendent aux êtres humains quelque chose en fonction de ce que ces derniers leur donnent revient ainsi à mécomprendre la nature même des

animaux non humains⁷⁷². Il ne saurait y avoir de contrat entre l'animal et l'être humain, parce que la conception de l'obligation qui est inhérente à l'action de contracter n'a pas de réalité pour l'animal. L'idée d'un donné pour un rendu n'a pas le même sens dans le monde animal et dans le monde humain : chez les animaux, la relation d'obligation consiste en une contrainte purement sociale (si un individu en aide un autre lors d'un conflit, il attend de cet individu le même geste par la suite) ; chez les humains, l'obligation dépasse le cadre du seul service rendu et prend place au sein d'une réflexion juridique. L'obligation peut être contractuelle, médiée par un objet que l'on signe et que l'on doit respecter sous peine de se voir puni.

Si les animaux que l'homme est parvenu à domestiquer ont tissé des liens avec lui, c'est avant tout parce qu'ils lui portaient un intérêt, parce qu'ils étaient curieux de lui. Un lien d'affinité est inhérent à la relation qui s'est créée entre l'homme et les animaux non humains. De fait, les animaux ne se sentent pas obligés envers les hommes ; ils interagissent avec eux volontairement, en faisant preuve d'une autonomie absolue. Le statut juridique que l'on cherche à établir devrait prendre en compte ces différents aspects de l'existence animale : on ne peut pas créer un statut juridique qui consisterait à placer l'animal dans une relation d'obligation envers les êtres humains. Les animaux non humains, s'ils doivent se voir conférer des droits, ne sauraient donc se voir attribuer des devoirs envers les êtres humains. Au contraire, ce sont les êtres humains qui doivent se voir attribuer des devoirs à la mesure de la responsabilité qu'ils prennent vis-à-vis des animaux. Ainsi, dès l'instant où l'on décide de prendre en charge l'existence d'un animal, on a le devoir de lui apporter des conditions de vie idéales et adéquates, en même temps que l'on doit répondre de ses actes au cas où l'animal cause du tort à autrui. En effet, il dépend de notre volonté d'impliquer l'animal dans une relation interspécifique et interhumaine ; en conséquence, il est nécessaire de donner à l'animal les clefs nécessaires à son bon comportement. Si ce processus éducatif n'est pas mis en œuvre et que l'animal est source de mal-être pour autrui, la responsabilité en incombe au maître qui a volontairement pris en charge l'animal et non à l'animal lui-même. L'idée selon

⁷⁷² Porcher Jocelyne, *Vivre avec les animaux, une utopie pour le XXI^{ème} siècle*, Paris, Éditions La Découverte, coll. « MAUSS », 2011, p. 103 : « C'est le don de la vie bonne qui, pour de nombreux éleveurs, légitime la mort des animaux ». Article cité par Utria Enrique, « La viande heureuse et les cervelles miséricordieuses », in Lucile Desblache (dir.), *Souffrances animales et traditions humaines*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2014, pp. 37-52.

laquelle les animaux auraient des droits mais pas de devoirs est défendue par Tom Regan dans *Les droits des animaux* :

Tom Regan part du constat suivant : en théorie comme en pratique juridiques, des droits sont reconnus à l'ensemble des humains, *y compris ceux qui ne sont pas en mesure d'observer des devoirs en retour*. Ce dernier point est crucial car il pousse à s'interroger sur la racine du droit, entendu au sens pur du terme. Qu'est-ce qui confère des droits fondamentaux à ceux qui ne peuvent pourtant observer aucun devoir ni revendiquer aucun droit, du moins par la voie d'énoncés langagiers ? T. Regan « cherche à décrire et fonder une famille de droits fondamentaux de l'homme, en particulier pour les membres les plus vulnérables de la grande famille humaine, par exemple les jeunes enfants ». Autrement dit, c'est en mettant au jour les motifs qui fondent les droits octroyés aux plus faibles d'entre les humains que Regan découvre que ces motifs s'appliquent aussi bien aux animaux. Les droits fondamentaux des animaux découlent logiquement des droits fondamentaux de l'homme, ou, pour mieux dire, ils ont le même point d'ancrage. Cet ancrage tient dans une disposition unifiée de qualités sensorielles, cognitives, conatives et volitives – voir, entendre, croire et désirer, se rappeler, anticiper, dresser des plans, avoir des intentions, éprouver le plaisir et la douleur, la peur, la solitude, le contentement, la satisfaction... Par tout cela, les animaux « portent au monde le mystère d'une présence psychologique unifiée »⁷⁷³.

Les droits ne sont pas systématiquement en corrélation avec des devoirs. Les individus qui sont seulement des patients moraux – c'est-à-dire, qui sont incapables de faire preuve d'agentivité morale – ne causent aucun tort lorsqu'ils violent le droit d'une personne et font le mal parce qu'ils ne peuvent distinguer ce qui est bien ou mal. Il en va ainsi pour les individus qui n'ont pas encore reçu d'éducation citoyenne et n'ont donc pas conscience de la nature de leurs actions, ou des individus qui ont un déficit mental quelconque pour qui des idées telles que le bien ou le mal ne font pas sens. Si ces individus se voient reconnaître des droits, comment peut-il en être autrement des animaux non humains ? On ne peut leur refuser de leur accorder un statut juridique spécifique et de les doter de droits, de protéger leurs intérêts, sous prétexte qu'ils ne peuvent agir moralement, en réalisant l'action juste : l'existence même du cadre juridique n'a pas de sens pour les animaux. Aussi, « seuls les [agents moraux] sont capables de violer des droits, d'observer des devoirs, d'agir bien ou mal. Les patients moraux peuvent commettre des dommages, mais ce faisant ils ne violent aucun droit. Ainsi, dans les rapports de prédation entre les animaux, ou concernant les dommages que les animaux peuvent causer à quiconque, aucune violation de droits n'est en jeu ; le loup ne viole pas les droits de la brebis en la tuant et en la mangeant, bien qu'il lui cause le pire des dommages⁷⁷⁴ ».

⁷⁷³ Bugar Florence, « Prendre la sensibilité au sérieux », in Jean-Pierre Marguénaud *et al.*, *Le droit animalier*, Paris, Éditions PUF, coll. « Hors collection », 2016, p. 170-171.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 177.

Le loup ne peut pas agir immoralement, en faisant le mal, parce qu'il ne peut pas agir autrement vis-à-vis de sa proie : pour survivre, il lui est nécessaire de manger la brebis, sans quoi il nierait sa propre volonté de persévérance. Il n'est pas mu par un désir de faire souffrir mais par un désir de vivre.

Les patients moraux sont ceux qui doivent être traités moralement sans pour autant qu'eux-mêmes traitent moralement autrui. Ainsi en est-il des jeunes enfants et de tout individu humain n'ayant pas ou n'ayant plus la capacité d'agir moralement (observer des devoirs, reconnaître des droits) envers quiconque. Il en va de même pour les animaux, nonobstant les conduites altruistes qui peuvent se rencontrer dans le monde animal et qui témoignent de la présence d'empathie ; ces conduites ne sont pas identiques à des règles morales déontologiquement observées, souligne le kantien qu'est Tom Regan. La distinction entre l'agent et le patient a plusieurs conséquences, dont celle de mettre un terme au cercle contractualiste au sein duquel la réciprocité prévaut⁷⁷⁵.

Les animaux ne sont pas des agents moraux parce qu'ils n'ont pas la capacité d'agir moralement : lorsqu'ils prennent en compte les sentiments d'autrui et font preuve de comportements altruistes, ils ne le font pas parce qu'ils ont un devoir envers autrui, mais parce que la souffrance d'autres individus les touche. La notion de devoir n'a de sens que dans le monde propre des êtres humains et tient sous doute à l'envergure de l'association humaine : un système juridique est efficace pour traiter les relations étendues et multiples qui constituent les sociétés humaines, mais n'a pas de raison d'être au sein de groupes d'animaux composés d'un nombre d'individus bien plus restreint. Ainsi, on ne peut pas attendre des animaux non humains qu'ils comprennent des notions comme celles de contrat, d'obligation, de devoir envers autrui. Mais parce que les animaux sont présents au monde, parce qu'ils ont conscience de ce qu'ils sont et réalisent jour après jour une volonté de persévérer dans leur être, on doit leur reconnaître des droits : les animaux ont une valeur inhérente, ils sont incarnés, ils ont un intérêt à vivre que l'on doit protéger. Cette protection est nécessaire parce que les êtres humains ne respectent pas la valeur inhérente des animaux, parce qu'ils les assujettissent à leurs propres intérêts. Or, tout comme les humains, ils ont un désir de poursuivre leur vie qui nécessite la prise en compte de leur sensibilité. C'est avant tout parce que l'être humain a placé les animaux dans une situation de vulnérabilité absolue qu'il doit maintenant prendre en charge leur protection. Par ailleurs, cette protection est nécessaire parce que les individus ne sont pas interchangeables, parce qu'un animal n'est pas absolument identique à un autre individu appartenant à la même espèce. Comme l'explique Florence

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 178.

Burgat, c'est le fait de vivre, et non la vie en tant que telle qui importe aux individus, animaux et humains : c'est le fait de vivre qui exprime le mieux « l'égalité des conditions juridiques humaine et animale ». Ainsi, il n'est pas suffisant pour un animal de posséder la vie ; encore faut-il qu'il puisse exprimer toute l'étendue des comportements inhérents à son espèce et de ses aptitudes individuelles ; encore faut-il qu'il puisse poursuivre les désirs qu'il ressent⁷⁷⁶.

PRENDRE EN COMPTE LA VULNÉRABILITÉ

Finalement, c'est parce que les animaux non humains sont vulnérables qu'il est nécessaire de prendre en compte leur sensibilité, leur intérêt et leur volonté à vivre. C'est parce que les êtres humains ont causé cette vulnérabilité qu'ils doivent aujourd'hui prendre leurs responsabilités vis-à-vis des animaux et faire en sorte d'améliorer leurs conditions de vie. Mais paradoxalement, c'est parce que les êtres humains sont eux aussi vulnérables que la prise en compte du bien-être animal présente des limites. En effet, certaines situations que tout individu humain peut être amené à vivre impliquent une prise en charge qui passe parfois par la souffrance animale. Il en va ainsi pour certaines pathologies qui affaiblissent le corps et pour lesquelles une nutrition diversifiée, parfois enrichie en protéines d'origine animale, permet d'éviter des complications graves ; ou de limitations cognitives pour lesquelles on imagine facilement les conséquences que pourrait avoir le fait d'imposer une alimentation végétarienne⁷⁷⁷. Il semble que, dans toutes les situations où l'existence de l'être humain dépend de sa capacité à survivre, et non plus à vivre, les intérêts des animaux non humains doivent passer après ceux des êtres humains.

De plus, il semble possible de conserver une production de viande pour la population dont la vie est précaire, sur une petite échelle, sans que cela ne porte atteinte à la préservation de l'environnement et des ressources naturelles. En effet, l'élevage permettrait de valoriser

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 182. Le film *Johnny s'en va-t-en guerre*, réalisé par Dalton Trumbo en 1972, relatant l'existence de Joe Bonham, jeune homme blessé lors de la Première Guerre mondiale – il sera amputé des quatre membres et perdra l'usage de tous ses sens – exprime parfaitement la distinction entre le fait d'être en vie et la mise en œuvre de la vie : le fait de vivre devient une pure agonie s'il est impossible de se mettre en mouvement et d'être acteur de sa vie, le corps devenant alors une prison pour l'esprit. On pourrait rapprocher avec précaution l'existence de Joe Bonham de celle des animaux d'élevage qui se retrouvent enfermés dans des environnements qui ne sont pas stimulants, dans l'impossibilité de satisfaire l'expression des comportements les plus essentiels de leur existence. S'ils ne sont pas privés de leurs sens, ils ne sont pas non plus dans la possibilité de les exprimer de manière totale et adéquate à leurs besoins. On peut alors concevoir la frustration que cela doit impliquer.

⁷⁷⁷ Imposer un régime *a minima* végétarien, voir végétalien à des personnes dénutries, intolérantes, porteuses de maladies métaboliques ou à des personnes atteintes de démences, d'autisme, d'Alzheimer relève probablement de la maltraitance.

les ressources inutilisables pour l'alimentation humaine, à la condition que les animaux élevés à des fins alimentaires consomment des végétaux produits sur des terres non arables. Si le fait de nourrir ces animaux avec des céréales ou des légumes secs cultivés sur des terres arables, pouvant servir à nourrir directement l'être humain, n'aurait aucun impact positif, *a contrario*, le fait de nourrir le bétail avec des coproduits de l'alimentation humaine, des déchets alimentaires et des productions cultivées sur des terres non arables permettrait de préserver les terres arables pour l'alimentation humaine. Ce système pourrait contribuer à la sécurité alimentaire humaine, d'autant plus qu'il semble qu'à l'échelle planétaire, une alimentation essentiellement végétale exercerait une certaine pression sur les terres arables – on serait obligé d'augmenter fortement la production de végétaux sur des surfaces arables pourtant limitées afin de consommer seulement des protéines végétales⁷⁷⁸.

De fait, pour pouvoir continuer à produire des protéines animales, essentielles à certaines personnes, il faut nécessairement distinguer les animaux qui doivent être protégés de toute forme de souffrance et les animaux dont l'existence sera dévolue à cette production. Cette décision, aussi arbitraire soit-elle vis-à-vis des animaux, doit être mise en œuvre afin de ne pas provoquer la souffrance des individus humains vulnérables, par volonté de faire preuve de bienveillance envers les animaux. Malgré tout, cela permettra de drastiquement diminuer la souffrance animale : il n'est pas nécessaire d'abattre un grand nombre d'animaux d'élevage pour permettre aux êtres humains qui en ont besoin de se nourrir avec des protéines animales. Cette situation spécifique mise à part, il est possible de défendre les intérêts d'un grand nombre d'animaux d'élevage sans que cela ne pose un problème alimentaire fondamental. En fait, la diminution des produits d'origine animale permettra une meilleure prise en charge de la santé des êtres humains, ces produits étant reconnus comme délétères pour celle-ci lorsqu'ils sont consommés en grandes quantités⁷⁷⁹. Par ailleurs, au questionne-

⁷⁷⁸ Fardet Anthony, *Mangeons vrai. Halte aux aliments ultra transformés !*, op. cit., p. 161. Les recherches citées par l'auteur sont issues des articles suivants : Schader C., Muller A., Scialabba N. E.-H., Hecht J., Isensee A., Erb K.-H., Smith P., Makkar H. P. S., Klocke P., Leiber F., Schwegler P., Stolze M., Niggli U., « Impacts of feeding less food-competing feedstuffs to livestock on global food system sustainability », *Journal of the Royal Society Interface*, n°12, 20150891, 2015 ; Van Zanten H. H. E., Meerburg B. G., Bikker P., Herrero M., De Boer I. J. M., « Opinion paper : The rôle of livestock in a sustainable diet : a land-use perspective », *Animal*, n°10, 2016, pp. 547-549 ; Rös E., Patel M., Spangberg J., Carlsson G., Rydhmer L., « Limiting livestock production to pasture and by-products in a search for sustainable diets », *Food Policy*, n°58, 2016, pp. 1-13.

⁷⁷⁹ Si, en quantité modérée, la consommation de viande stimule la synthèse des protéines des tissus musculaires, la viande rouge aurait un rôle dans l'apparition des cancers colorectaux. Santé-Lhoutellier Véronique, Bax Marie-Laure, Peyron Marie-Agnès, Rémond Didier, « Devenir digestif des matrices animales de type viande », in A. Fardet, I. Souchon, D. Dupont (dir.), *Structure des aliments et effets nutritionnels*, Paris, Éditions Quae, 2013,

ment portant sur le futur de l'élevage s'additionne la question de la prise en compte des animaux utilisés dans le cadre de l'expérimentation. Mais en dehors de ces deux domaines que sont l'élevage et la recherche scientifique, l'exploitation des animaux apparaît comme quelque chose de futile : il n'est pas nécessaire d'embrocher un taureau ou de voir un lion sauter dans un cerceau de feu pour se divertir ; il n'est pas essentiel de se vêtir de la peau d'un animal ou de produire des cosmétiques contenant leurs graisses. La personnification des animaux non humains autres que ceux qui serviront à alimenter les personnes vulnérables et à faire avancer la recherche est déjà réalisable. Il ne tient maintenant qu'à la volonté des êtres humains de poursuivre cette voie. En ce sens, nous sommes partisans des propositions de David Chauvet. L'élaboration d'une personne animale de dignité moindre que celle attribuée à la personne physique permettrait en effet, tout en respectant les intérêts des animaux non humains, de faire prévaloir ceux des êtres humains à chaque fois que cela est nécessaire – par exemple lorsqu'un être humain peut être sauvé de la mort à la condition qu'un animal donne sa vie pour lui permettre de se nourrir.

pp. 199-213. La consommation élevée et régulière de viande rouge ou transformée est aussi associée à une plus grande fréquence de maladies chroniques telles que le diabète de type 2 et les maladies cardio-vasculaires. Sur ces questions, voir les articles suivants : Xu X., Yu E., Gao X., Song N., Liu L., Wei X., Zhang W., Fu C., « Red and processed meat intake and risk of colorectal adenomas : A meta-analysis of observational studies », *International Journal of Cancer*, n°132, 2013, pp. 437-448. Corpet D. E., « Red meat and colon cancer : Should we become vegetarians, or can we make meat safer ? », *Meat Science*, n°89, 2011, pp. 310-316. Quant aux produits laitiers, ils contiennent des matières grasses trans qui augmenteraient le risque d'apparition de maladies cardio-vasculaires lorsqu'ils sont consommés en grosses quantités. De Souza R. J., Mente A., Maroleanu A., Cozma A. I., Ha V., Kishibe T., Uleryk E., Budylowski P., Schünemann H., Beyene J., Anand S. S., « Intake of saturated and trans unsaturated fatty acids and risk of all cause mortality, cardiovascular disease, and type 2 diabetes : systematic review and meta-analysis of observational studies », *BMJ*, n°351, 2015.

VULNÉRABILITÉ ANIMALE ET VULNÉRABILITÉ HUMAINE

LES FREINS À L'ÉVOLUTION DU STATUT JURIDIQUE DE L'ANIMAL

Malgré les arguments en faveur de l'évolution du statut juridique de l'animal, il n'y a pas d'amélioration fondamentale vis-à-vis du bien-être animal au sein des sociétés humaines. La seule idée de la création d'un statut intermédiaire pour les animaux non humains, auquel on pourrait attacher une dignité de force moindre que la dignité humaine, provoque des réticences, alors même que ce statut décrirait avec plus de véracité la réalité de l'existence animale que le statut de bien meuble qui leur a été longtemps attribué. Ces réticences sont palpables à travers le fait que, malgré la reconnaissance tacite des animaux comme des êtres vivants doués de sensibilité, on observe aucun changement immédiat dans les traitements qu'ils subissent. Cela démontre que la seule énonciation d'un état de fait ne suffit pas à améliorer la prise en compte du bien-être animal : pour cela, il faut réformer profondément le droit et construire un statut spécifique aux animaux non humains, tout en mettant en place les conditions de possibilité d'un changement personnel afin que les citoyens humains cultivent ce changement, aient la volonté de construire un monde interspécifique favorable au bien-être animal. Actuellement, c'est l'implication des citoyens humains qui empêche une meilleure prise en compte du bien-être animal. En effet, il existe un certain nombre de freins défavorisant celle-ci. C'est donc en observant les mécanismes à l'origine de ces freins, puis en proposant des solutions permettant l'implication des citoyens au sein de la problématique de la souffrance animale, que l'on pourra construire des fondations propices à l'évolution du statut des animaux non humains au sein des sociétés interspécifiques.

Les philosophes qui défendent les intérêts des animaux non humains et – pour certains – soutiennent une transition vers un mode de vie végétarien inscrivent leurs réflexions dans un cadre moral offrant une pluralité de points de vue. L'approche de Tom Regan est déontologiste, portée par un principe auquel on ne saurait déroger : il faut prendre en compte les animaux non humains doués de sensibilité parce que leur existence a une valeur en soi. Celle de Peter Singer est conséquentialiste : on cherche à faire le plus de bien et le moins de mal possible (le plus de plaisir pour le moins de souffrance). Celle de Corine Pelluchon s'inscrit dans le cadre de l'éthique des vertus, guidée par une recherche de perfection personnelle : il faut être quelqu'un de vertueux, ce qui passe par la considération des animaux non humains,

et demande une forme de tempérance face aux plaisirs. Ces différentes positions philosophiques offrent des arguments importants en faveur de la prise en compte du bien-être animal. Dans l'idéal, il faudrait que chacun passe à une alimentation végétalienne afin de limiter l'exploitation animale. Cependant, en s'attardant sur le caractère raisonnable de l'espèce humaine, la défense animale ne parvient pas à convaincre l'ensemble de la population de l'importance d'une transition vers un mode de consommation fondé sur le refus de l'exploitation animale. Établir la légitimité de la prise en compte du bien-être animal, par exemple en démontrant le parallélisme patent entre l'exploitation animale et l'esclavagisme, ne suffit pas à entraîner un changement fondamental dans les comportements humains vis-à-vis des animaux, quand bien même la démonstration s'appuierait sur des faits indiscutables – les devoirs ne sont pas fondés sur des faits. La rationalité humaine n'est pas, comme le défendait Kant dans sa théorie de l'agent rationnel, une faculté inébranlable : l'être humain n'agit pas systématiquement de manière rationnelle ou en usant d'une rationalité infaillible ; il est aussi porté par des intuitions ou des sentiments qui l'amènent à se tromper. De plus, l'être humain n'est pas un individu isolé et ses choix sont souvent guidés par des normes ou des effets de groupe. L'idéalité qu'est l'être humain considéré comme un agent rationnel n'est pas une réalité, ce qui implique que l'argumentation de la défense animale ne suffira pas nécessairement à entraîner un changement radical dans les comportements des individus humains. Elle peut même être contre-productive et conforter les individus dans leur mode de consommation, notamment lorsque certains défenseurs du véganisme mettent en œuvre des actions contre les commerçants travaillant par exemple pour l'industrie de la viande⁷⁸⁰.

Pour le moment du moins, l'apparition du discours antispéciste dans le débat public français a surtout provoqué une réaction globalement hostile. Cela s'explique sans doute par le fait que les mangeurs de viande se trouvent presque toujours confortés dans leur mode de vie par le jugement négatif qu'ils perçoivent ou croient percevoir chez ceux qui s'en abstiennent. Personne, à vrai dire, n'aime s'entendre dire qu'il est un « salaud », au sens sartrien ou non. Les actions les plus spectaculaires des antispécistes contre les boucheries et les chaînes d'abattoir ont ainsi donné aux carnistes, qui commençaient à en manquer de plus en plus, des raisons de ne pas renoncer aux produits d'origine animale. [...]

Si seul un acte politique pourrait mettre fin, un jour, aux injustices subies par les animaux que nous exploitons et tuons, il est sans doute plus efficace, pour le moment du moins, d'œuvrer aux

⁷⁸⁰ Treich Nicola, « Veganomics : Vers une approche économique du véganisme ? », *op. cit.*, p. 32 : « À ce risque, s'ajoute celui d'entretenir l'idée que les végétariens sont des personnes différentes, sectaires, idéologiques voire violentes, qui au final n'inspirent pas confiance. L'exemple récent du vandalisme de boucheries françaises fournit une illustration de ce phénomène qui peut conduire à discréditer ces mouvements, ainsi que les informations qu'ils révèlent puisque provenant de sources perçues comme douteuses ».

changements des pratiques de consommation en encourageant l'économie végane et modifiant, autant que possible, les représentations culturelles. Nous pouvons et devons fragiliser au quotidien l'idéologie carniste en nous efforçant de montrer que ses principaux tenants sont inconséquents (plutôt que détestables), de « détribaliser » l'antispécisme, de diffuser les travaux scientifiques sur les dangers de l'élevage et de la pêche pour l'environnement, de faire connaître les avantages nombreux du végétalisme pour la santé et les finances publiques, de réclamer la présence de plats végétaliens dans les cantines, les hôpitaux, les prisons ou les restaurants d'entreprises. Dans les faits, la plupart des gens sont spécistes parce que tout le monde autour d'eux mange de la viande. Il s'agit rarement de méchanceté ou d'égoïsme. Seulement, engourdis par le conformisme et l'habitude, cernés par des préoccupations plus immédiates, nous n'avons en général guère le loisir ou les moyens d'examiner dans le détail les conséquences de nos actes sur autrui. Facilitons-nous donc la tâche ! Multiplions les occasions de faire de l'exigence de justice envers les animaux une chose simple, aimable et utile⁷⁸¹.

Il semble que la défense animale, lorsqu'elle soutient un changement pour un mode de vie végane, s'appuie sur la conception de l'agent rationnel défendue par Kant, en intégrant l'animal au sein de l'impératif catégorique : l'action que l'on doit mettre en œuvre est bonne à la condition qu'elle respecte la dignité de son prochain et des animaux non humains. Ainsi, les choix alimentaires ne sont pas considérés comme bons s'ils permettent seulement d'entretenir la santé de l'agent ; ils doivent par ailleurs s'abstenir de provoquer la souffrance ou la mort de l'animal. *Exit* les produits d'origine animale tels que la viande, le poisson, ou encore les œufs, les produits laitiers, le miel, qui impliquent tous, à un certain degré, la souffrance des animaux dont ils sont issus. Cependant, cette conception de l'agentivité morale présente des apories qui expliquent qu'il n'y ait pas plus de végétariens et de végétaliens. L'agent moral est considéré dans un cadre idéal n'intégrant pas certains paramètres qui entrent en jeu dans le processus décisionnel. Outre la rationalité, l'être humain s'ancre dans un environnement auquel il attache une certaine coloration émotionnelle. C'est ce mélange de rationnel et d'émotionnel qui le porte vers des objets qui permettront sa satisfaction et son bien-être. De plus, ses décisions sont influencées inconsciemment par des biais cognitifs trompant sa capacité à faire preuve de raison. Les êtres humains ne décident pas toujours de ce qui est juste, malgré le fait qu'ils soient en mesure de poursuivre des idéaux, parce que leurs décisions s'inscrivent dans un processus complexe et un contexte spécifique influençant la manière dont ils réfléchissent.

⁷⁸¹ Larue Renan, « Faut-il politiser le véganisme ? », *Cités*, 2019/3, n°79, p. 35 et 38.

Par conséquent, il ne suffit pas d'être convaincu par les arguments de la défense animale pour parvenir à agir en faveur de la prise en compte des animaux non humains, et ce, qu'importe les situations. Cela explique la lenteur de l'avènement de changements en faveur des conditions de vie animales : l'espèce humaine a connaissance des souffrances infligées aux animaux pour obtenir des produits d'origine animale, ce qui ne signifie pas qu'elle est prête à avancer dans le sens de la fin de l'exploitation animale. Il existe un certain nombre de freins en défaveur de cette transition. Ces freins ne sont pas pris en compte par la défense des animaux. Or, le mode de vie que sa forme la plus aboutie implique représente un changement d'habitudes et de modes de consommation, changement qui peut impliquer une forme de privation pour certains individus. En souhaitant accroître la prise en compte de la vulnérabilité animale, la défense animale risque de manquer de considération envers la vulnérabilité humaine. Or, l'intérêt de ce mouvement est d'ouvrir la considération aux autres animaux, et non de diminuer celle envers l'espèce humaine.

Aussi, il est essentiel d'avoir à l'esprit le fait que la prise en considération de la souffrance d'autrui ne va pas de soi. En effet, on se soucie assez peu des souffrances que nos modes de consommation engendrent, que cela soit envers les animaux ou les autres êtres humains, voire envers les générations futures : on a invisibilisé le lien de causalité entre nos objets de consommation et le travail fourni par les êtres humains qui les produisent, activité parfois avilissante⁷⁸². Or, c'est par un processus d'identification à l'autre, par un rapport de proximité à l'autre que l'on est amené à prendre en compte la vulnérabilité d'autrui. En rétablissant un lien avec les individus qui nous entourent, humains et non humains, il serait possible d'améliorer notre considération envers autrui. Pour autant, celle-ci ne sera jamais parfaite, parce que la sensibilité de l'individu fluctue au cours du temps et en fonction de son propre vécu. Là encore, l'agent moral en tant qu'idéal n'existe pas : la bienveillance envers

⁷⁸² Pelluchon Corine, Michalon Robin, « Manger : un acte éthique et politique », ERES, *Revue française d'éthique appliquée*, 2017/2, n°4, p. 85 : « Il convient aussi de développer une éthique prenant en compte la structure de notre responsabilité à l'âge de la mondialisation : nous ne voyons pas forcément les êtres auxquels nous créons des dommages par nos habitudes de consommation, par exemple les enfants qui fabriquent à l'autre bout du monde la fermeture Éclair du jean que nous avons acheté à Paris. Non seulement, je vote en mangeant, en achetant tel ou tel aliment, mais, de manière générale, par mes modes de consommation, j'ai un impact sur d'autres êtres vivant loin de chez moi. Ma responsabilité est entière, même s'il faut la penser autrement que lorsque je vois clairement celles et ceux auxquels je crée un dommage. Il s'agit d'envisager ma participation, comme citoyen, à un système qui permet que des entreprises délocalisent la production ou qui encourage, comme ce serait le cas avec le CETA, la concurrence entre des produits peu chers mais non éthiques et d'autres types de productions plus vertueuses ».

autrui n'est pas un caractère absolu mais une vertu qui se travaille, ce qui est essentiel pour la prise en compte des intérêts des animaux non humains.

Afin de pouvoir apporter des solutions aux difficultés auxquelles les défenseurs du bien-être animal sont confrontés, il est essentiel d'étudier les freins qui entravent l'amélioration de la situation des animaux non humains. Ces freins reflètent les défauts d'une argumentation trop idéale, s'appuyant sur cet idéal de vertu que représente le concept d'agent rationnel et qui ignore les limites de la rationalité humaine. Dans un premier temps, il sera donc fait étude du mouvement de défense des animaux, de ses arguments et des critiques qui peuvent lui être faites. Dans un deuxième temps, on étudiera l'agentivité rationnelle et les autres paramètres impliqués dans les processus décisionnels afin de tester les limites de la rationalité et d'éclairer les raisons pour lesquelles le mouvement de défense des animaux n'est pas encore parvenu à réaliser son objectif. Enfin, on évoquera les difficultés de l'extension de la considération aux animaux non humains.

LA DÉFENSE DU BIEN-ÊTRE ANIMAL

LES PRINCIPAUX ARGUMENTS EN FAVEUR DES ANIMAUX NON HUMAINS

Les défenseurs du bien-être animal sont armés d'un cadre argumentatif puissant s'appuyant sur la dénonciation du spécisme, ou l'« attitude de parti pris en faveur des intérêts des membres de sa propre espèce et à l'encontre des intérêts des membres des autres espèces⁷⁸³ ». Cette attitude découle du fait que les êtres humains estiment posséder des capacités qui les placent au sommet de l'échelle des êtres et qui légitiment l'exploitation des autres espèces dans le but de satisfaire leurs intérêts. Or, comme Peter Singer et Gary Francione le mentionnent, cette théorie n'est pas pertinente quant à la question du traitement des animaux non humains. En effet, les différences interindividuelles qui prennent place entre les êtres humains ne légitiment pas, au sein de nos sociétés, des différences de traitement au sens où, par exemple, il n'est pas acceptable d'utiliser un individu « non normalement fonctionnel » comme un donneur d'organes pour les individus « normalement fonctionnels⁷⁸⁴ ». Il est donc important d'étendre l'égalité de considération des intérêts aux

⁷⁸³ Singer Peter, *La Libération animale*, op. cit., p. 73.

⁷⁸⁴ Francione Gary, « Some brief comments on animal rights », *Animal Frontiers*, vol. 10, n°1, p. 31 : « The usual response that animals lack some special characteristic that is possessed solely by humans not only flies in the face

animaux, d'autant plus que, malgré les lois requérant que l'on traite les animaux humainement et qu'on ne leur inflige pas de souffrances non nécessaires, les animaux sont toujours considérés comme des moyens en vue de la satisfaction des intérêts humains⁷⁸⁵. Or, la réification des animaux, leur domination par l'homme est injustifiable : l'espèce humaine fait naître des individus dans le seul but de les tuer pour des usages non nécessaires, c'est-à-dire pour satisfaire un plaisir, un divertissement, ou parce que cela est confortable. Puis elle refuse l'obligation morale qu'elle s'est créée envers les animaux non humains alors qu'ils dépendent d'elle pour survivre. L'objectif même de l'exploitation animale est critiquable en ce que les utilisations qui sont faites des animaux sont, pour 99 % d'entre elles, non nécessaires.

There is no necessity for 99 % of our animal uses. For example, our numerically most significant use of animals is for food. We kill approximately 70 billion land animals and an estimated one trillion sea animals annually for food. Until recently, it has been accepted in many parts of the world – and especially the West – that eating animals, which accounts for the largest number of animals we use, was necessary for human health. We do not need to consume animals in order to be healthy. [...] Indeed, many mainstream health professionals are claiming that we can be healthier if we adopt a plant-based diet. But whether we will be healthier is not the point, which is that we won't be less healthy if we do not consume animal products. Eating animals is simply not necessary. The best justification we have for inflicting suffering and death on animals is that we think that they taste good ; we derive pleasure from eating them. Eating animals and animal products is a tradition – we have been doing it for a long time⁷⁸⁶.

Il n'y a aucune raison de privilégier le plaisir d'un être humain à la souffrance d'un autre animal, ce plaisir pouvant trouver satisfaction d'une autre manière que par la consommation de produits impliquant la souffrance de l'animal. Par exemple, l'appréciation gustative envers

of the theory of evolution but is completely irrelevant to whether it is morally permissible to treat nonhumans as commodities — just as differences among humans would not serve to justify treating some as slaves. The differences between a normally functioning human and a severely disabled human may be relevant insofar as they justify differential treatment. We may provide access to certain benefits, such as a university education, to one that we would deny to the other. But we would not conclude that it is appropriate to use the disabled human as a chattel slave or as forced organ donor ». Singer Peter, La Libération animale, op. cit., p. 71 : l'égalité « est une idée morale, et non l'affirmation d'un fait. [...] Le principe de l'égalité des êtres humains n'est pas la description d'une hypothétique égalité de fait parmi les humains : c'est une prescription portant sur la manière dont nous devons traiter ces êtres humains ».

⁷⁸⁵ Francione Gary, op. cit., p. 30 : « These laws require that we balance the interests of humans and animals in order to ensure that animals are treated "humanely". It is, however, a fallacy to suppose that we can balance human interests, which are protected by claims of right in general and of a right to own property in particular, against the interests of animals which, as property, exist only as a means to the ends of humans. The animal in question is always a "pet" or a "laboratory animal" or a "game animal" or a "food animal" or a "circus animal" or some other form of animal property that exists solely for our use. We prohibit animal suffering only when it has no economic benefit. The balance is unbalanced from the outset ».

⁷⁸⁶ Ibid., p. 31-32.

la viande, le plaisir que l'on retire à la manger ne la rend pas nécessaire pour s'alimenter, et un régime végétalien suffit à subvenir aux besoins de l'organisme. Le critère important de la prise en compte des intérêts des individus réside dans leur capacité « à souffrir et/ou à éprouver le plaisir ou le bonheur⁷⁸⁷ », et c'est ce critère qui devrait définir la frontière à partir de laquelle on prend en considération les intérêts des individus. Ainsi, il est important d'« intégrer les animaux non humains dans notre sphère de préoccupations morales et [de] cesser de voir en leurs vies des articles de consommation que nous serions fondés à sacrifier pour tout motif aussi futile soit-il⁷⁸⁸ ». Ces motifs sont futiles parce que le plaisir qu'on en retire est moins important que la souffrance qu'ils engendrent. En effet, on met en balance d'une part quelque chose qui relève du superficiel – un plaisir n'est pas un besoin, sa non-satisfaction n'empêche pas la survie de l'individu – et d'autre part quelque chose qui relève de l'essentiel – la souffrance physique ou psychologique, voire la mort de l'animal portent atteinte à sa survie. La somme des souffrances causées est plus importante que celle des plaisirs satisfaits. De ce fait, il est essentiel de changer nos comportements afin de minimiser l'impact que l'espèce humaine a sur les autres espèces⁷⁸⁹.

La transition vers un mode de vie végane est l'application pratique de la prise en considération des intérêts des animaux non humains. Cette transition signifie un changement dans nos modes de consommation – alimentation, habillement, divertissement... – ce qui implique un renouvellement au sein des habitudes, du quotidien. Or, c'est la transition vers une nouvelle forme d'alimentation qui semble présenter le plus de difficultés. Dépassant le régime végétarien, le végétalisme sous-tend l'arrêt de la consommation de la viande, du poisson, des fruits de mer, mais aussi des œufs, des produits laitiers, du miel. Tous les aliments contenant un produit d'origine animale sont mis de côté. On leur préférera une alimentation entièrement végétale à base de produits céréaliers, de légumes secs, de fruits et légumes, de fruits oléagineux, d'huiles végétales. Ce mode alimentaire est un régime d'exclusion puisqu'il est défini par le refus de consommer des produits d'origine animale. Ce refus est l'expression

⁷⁸⁷ Singer Peter, *La Libération animale*, op. cit., p. 74.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁷⁸⁹ Francione Gary, op. cit., p. 32 : « *In sum, even if you do not accept the rights position, the position that you probably do accept – that it is wrong to inflict unnecessary suffering and death on animals – makes it impossible for you to avoid the conclusion that the use of animals for any purpose that does not involve true compulsion or necessity, including the use of animals for food, clothing, and entertainment, must be ruled out. Any other position relegates animals to the category of things that have no moral value* ».

d'une dénonciation face aux conditions de vie et d'abattage des animaux d'élevage, qui ont longuement été décrites par Peter Singer. Nous en proposons un récapitulatif sommaire.

Les animaux utilisés pour produire de la viande évoluent dans des conditions de vie délétères. Afin de répondre à la demande croissante des consommateurs, les élevages se sont intensifiés, ce qui a eu un impact négatif sur les conditions de vie des animaux⁷⁹⁰. Les animaux n'y ont pas l'espace nécessaire pour se déplacer correctement puisqu'ils y sont entassés afin d'engraisser un nombre plus important de bêtes. Les vaches ne peuvent pas se retourner, les poules ne peuvent pas étendre leurs ailes. L'insuffisance de l'espace qui leur est alloué est très stressant pour les animaux. Aussi, lorsqu'ils sont entassés dans une cage commune, ils en viennent parfois à s'entredévorer. Les animaux sont abattus dès qu'ils atteignent un poids idéal, ce qui raccourci grandement leur durée de vie. Les agneaux et les veaux sont séparés de leur mère et abattus dès leur plus jeune âge. Lorsque les animaux arrivent à l'abattoir, ils sont normalement étourdis puis abattus. Mais il arrive que la cadence d'abattage soit telle que l'étourdissement soit mal réalisé et que l'animal soit égorgé en plein état de conscience. La pêche n'est pas en reste puisqu'elle est elle aussi extrêmement stressante pour les poissons qui se débattent afin de survivre.

Concernant les produits d'origine animale qui ne nécessitent pas l'abattage immédiat des animaux, on retrouve les œufs, les produits laitiers et le miel. Les œufs sont récoltés dans des élevages de poules pondeuses qui, lorsqu'elles ne produisent plus suffisamment d'œufs, sont réformées et abattues pour en faire de la viande. Les poussins mâles sont broyés à des fins alimentaires. Le rythme de ponte est également très stressant pour la poule et peut induire des problèmes sanitaires. Ainsi, la consommation d'œufs engendre indirectement la souffrance et la mort des animaux impliqués dans la production. Il en va de même pour les produits laitiers. En effet, pour qu'une vache produise constamment du lait, il faut qu'elle

⁷⁹⁰ Burgat Florence, « La mouvance animalière. Des "petites dames de la protection animale" à la constitution d'un mouvement qui dérange », *Pouvoirs*, 2009/4, n°131, p. 78 : « Avec la généralisation de l'élevage industriel, ses animaux faits à la mesure de rendements décuplés, son automatisation, la principale cible de la défense animale qu'étaient les actes de cruauté et les mauvais traitements infligés par des hommes brutaux, sadiques ou négligents passa au second plan. Ce furent les systèmes eux-mêmes qui devinrent, sans intention de l'être, cruels. L'euphorie qui accompagna la recherche zootechnique après la Seconde Guerre mondiale eut moins que jamais le souci de s'interroger sur les conséquences du productivisme sur le "bien-être" des animaux de rente. On parvint les concernant à des situations de contrainte qu'il est impossible au commun d'imaginer. Aussi les trois secteurs les plus importants de l'exploitation animale devinrent-ils la boucherie, l'expérimentation et la chasse ».

entre en gestation afin que l'on puisse récupérer le lait qu'elle produit normalement pour nourrir et faire grandir son veau, ce qui demande qu'elle en soit séparée. Dès que la production de lait se tarit, on insémine la vache et ce jusqu'à ce qu'elle ne soit plus suffisamment productive pour l'éleveur. Dès lors, elle est amenée à l'abattoir où elle fournira de la viande. La consommation de produits laitiers entraîne donc l'insémination forcée de la vache, sa séparation d'avec son nourrisson, puis sa mort lorsqu'elle est épuisée. Enfin, la consommation de miel nécessite la récupération du produit du travail des abeilles. Le miel est produit afin d'apporter une source de nourriture aux individus de la ruche. Le fait de récupérer le miel des abeilles est une exploitation directe de leur travail, en plus de les priver d'une source de nourriture essentielle à leur survie. Le véganisme rejette par ailleurs la consommation de la laine ou du cuir issus du pelage de l'animal, ainsi que des produits d'hygiène et de maquillage contenant de la graisse ou des colorants d'origine animale tels que la cochenille. Il rejette enfin toute forme de divertissement entraînant la souffrance des animaux comme les cirques, – l'enfermement des animaux induit des comportements dépressifs – les zoos ou encore la corrida.

Changer nos comportements afin de prendre en considération de manière égale les intérêts des animaux humains et non humains signifie que nous devons transitionner vers des modes de consommation et des habitudes nouvelles, qui n'impliquent pas directement la souffrance et la mort des animaux non humains. Cela signifie qu'il nous faut changer nos habitudes alimentaires afin d'en évacuer les produits d'origine animale, qu'il faut choisir des vêtements, des produits, des divertissements qui n'impliquent pas de souffrance animale (les produits cosmétiques et d'entretien peuvent être testés sur les animaux). Cela a des répercussions sur le bien-être animal puisqu'on diminue l'exploitation et la souffrance des animaux, mais aussi sur des aspects écologiques – l'industrie de la viande, du poisson et des produits laitiers est extrêmement polluante en plus de nécessiter des ressources importantes – et humains – la pêche telle qu'elle est pratiquée empêche les pêcheurs locaux de vivre de leur travail : l'arrêt de la production de viande permettrait une meilleure redistribution des ressources agricoles nécessaires à l'alimentation du bétail au sein des populations humaines. De manière générale, il semble qu'un mode de vie végétarien ait un impact positif sur des paramètres qui dépassent la seule considération de la souffrance animale.

Le véganisme propose une défense des animaux non humains en s'appuyant sur des arguments difficilement réfutables. Les contre-arguments qui lui sont opposés sont généralement discutables, comme l'article « Libérer les animaux ? Un slogan immoral et absurde » écrit par Francis Wolff le démontre⁷⁹¹. Ce titre reprend l'expression de Singer dans un but provocateur pour en expliquer le sens : libérer les animaux signifie qu'il faut cesser de les exploiter. Or, pour Wolff, le processus de domestication qui lie l'homme aux animaux n'est pas un processus asservissant ou barbare. Bien au contraire, c'est par le biais de l'agriculture, de l'élevage et de la domestication que l'être humain s'est civilisé. Pourtant, Singer, et de manière générale les défenseurs du bien-être animal, ne prétend pas que le processus de domestication est une forme d'esclavagisme. Il dénonce l'absence de prise en compte des intérêts des animaux au sein de ce processus de domestication. Ainsi, le traitement du chien de compagnie, qui a fait l'objet d'une domestication par l'homme, ne pose pas réellement de problème ; mais le traitement des animaux d'élevage, dont la vie est réduite à la satisfaction d'intérêts humains, est asservissant. Puis Wolff propose effectivement de libérer les animaux afin d'en percevoir les conséquences. Le raisonnement devient alors absurde, reprenant l'expression de Singer au pied de la lettre : la libération animale n'est plus pensée comme un arrêt de l'exploitation animale mais bel et bien comme une libération au sens propre. Il est certain que le relâchement, dans la nature, de tous les animaux aurait des conséquences désastreuses et l'objectif de la défense animale n'est pas de libérer d'un même geste tous les animaux. De la même manière, Wolff prétend que la « libération animale » est alimentée par un fantasme, un « mythe dysneylandisé » de la nature « où règne l'harmonie préétablie entre animaux tout uniment gracieux, un univers qui serait éternellement pacifique et serein sans l'intervention de l'unique prédateur, l'Homme⁷⁹² ». Mais là encore, Wolff se fourvoie : la défense animale ne prétend pas que la nature est harmonieuse et que l'être humain est le seul prédateur des animaux ; elle soutient que les êtres humains ont eu un impact démesurément important sur les autres espèces animales et qu'ils doivent maintenant

⁷⁹¹ Wolff Patrick, « Libérer les animaux ? Un slogan immoral et absurde », in Birnbaum J. (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, 2010, pp. 180-193. Voir aussi l'article de Digard Jean-Pierre : « Raisons et déraisons des revendications animalitaires. Essai de lecture anthropologique et politique », *Pouvoirs*, 2009/4, n°131, pp. 97-111, dont l'argumentation est problématique.

⁷⁹² *Ibid.*, p. 185.

assumer la responsabilité de leurs actions afin de permettre aux animaux non humains de vivre dans de bonnes conditions. Elle soutient avant tout que les animaux n'existent pas dans le seul but de satisfaire des plaisirs que les êtres humains pourraient satisfaire d'une autre manière qu'en les tuant. Puis Wolff méprend le sens du droit à la vie que l'on souhaite attribuer aux animaux, puisqu'il y entend le fait que l'on protège un animal de toute attaque portée à son égard, alors que le but de cette proposition est de protéger les animaux des actions que les êtres humains réalisent contre eux⁷⁹³. Ou, selon les mots de Francione, « *the interesting question is not whether the cow should be able to sue the farmer for cruel treatment, but why the cow is there in the first place*⁷⁹⁴ ». Le droit à la vie n'est pas absurde, puisque l'on ne peut mettre en place un droit qu'à l'intérieur d'un cadre policé ; le droit à la vie n'a pas de réalité hors de la cité, donc au sein des relations animales prenant place dans un environnement naturel. En ce sens, la remarque de Wolff – « la notion de droits subjectifs suppose une autorité neutre chargée de les faire respecter ; or les seuls animaux qui peuvent faire respecter ces droits sont les animaux humains qui sont aussi, dit-on, les seuls qui doivent les respecter !⁷⁹⁵ » – montre bien que Wolff ne perçoit pas le droit à la vie comme un droit qui protégerait les animaux des sévices humains, mais comme un droit qui protégerait les animaux les uns des autres. Enfin, Wolff soulève une contradiction importante au sein du raisonnement de la libération animale : l'homme est à la fois inclus et exclu du concept d'animal, inclus parce qu'il est scientifiquement un animal et exclu parce qu'il est moralement opposé aux autres animaux en ayant un comportement répréhensible à l'égard des animaux. Pour Wolff, l'être humain doit s'abstenir de certaines conduites vis-à-vis des autres animaux, ce qui signifie qu'il doit être exclu du concept d'animal parce qu'il est le seul animal moral – le seul qui puisse régler ses conduites en suivant des normes et des valeurs, et reconnaître qu'il a des devoirs non réciproques envers les autres animaux. Or, ce n'est pas tant la moralité qui distingue les êtres humains du reste du règne animal que le fait qu'ils organisent leur existence par le biais d'un ensemble normatif incarné par un système juridique. Certains animaux

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 187 : « Mais s'il y a un caractère commun aux animaux, c'est qu'ils sont des vivants "hétérotrophes", c'est-à-dire qu'ils se nourrissent de substances organiques, des végétaux ou des animaux. Proclamer qu'ils ont tous un droit à la vie est donc une absurdité, puisque, par définition, un animal ne peut vivre qu'au détriment du vivant. J'aurais beau m'abstenir de manger des espèces vivantes, je n'empêcherais jamais toutes les autres espèces vivantes de le faire, sous peine de leur propre mort. Plus généralement la notion de droits des animaux est contradictoire : si l'on concède au loup le droit de vivre, on le retire à l'agneau ; et si l'on dit que l'agneau a des droits, que fait-on du droit naturel du loup à se nourrir ? »

⁷⁹⁴ Francione Gary, « Some brief comments on animal rights », *op. cit.*, p. 31.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 188.

expriment des comportements qui ressemblent à ceux des êtres humains vis-à-vis de la moralité ; ils n'ont simplement pas besoin d'un système juridique extériorisé pour se gouverner. Or, le fait que l'espèce humaine ait besoin de ce type de système la différencie des autres espèces animales ; le fait qu'elle ait besoin de cela pour organiser les rapports entre les individus constituant une société légitime le fait qu'elle puisse impliquer les animaux non humains au sein de cette réflexion, sans que cela ne signifie que l'espèce humaine soit exclue du concept d'animal⁷⁹⁶. À ces contre-arguments qui sont déjà en soi problématiques s'ajoute un ensemble de stratégies d'exclusion dénoncées par Jean-Baptiste Jeangène Vilmer : elles sont utilisées afin de légitimer l'exploitation animale « en modérant la culpabilité des acteurs et des spectateurs, c'est-à-dire en excluant l'animal de notre sympathie et, du même coup, de notre considération morale⁷⁹⁷ ». Par exemple, l'anthropocentrisme hiérarchise le vivant et fait de l'homme un être supérieur en le distanciant du reste du règne animal. Outre les discours-alibis tels que l'appel à la tradition, l'auteur cite trois stratagèmes : la négation des torts causés (on dissimule la souffrance animale et on procède à son euphémisation), le découpage des responsabilités (les abatteurs répondent à la demande des consommateurs ; les consommateurs se contentent d'acheter les produits qui leur sont proposés et qui se présentent sous un aspect qui ne permet pas de les identifier à l'animal) et la dévalorisation de la sympathie pour les animaux (on présente la défense des animaux comme une « attitude irrationnelle, sentimentale et juvénile, faible, féminine parfois [...], ridicule toujours⁷⁹⁸ »).

⁷⁹⁶ Comme le note Enrique Utria, « [...] si tous les êtres humains étaient incapables d'agir moralement, alors aucun d'entre eux ne pourrait avoir un quelconque devoir, y compris envers les animaux. (C'est pourquoi les proies animales ne peuvent pas avoir de droit contre les prédateurs animaux : si ceux contre qui la prétention est formée ne peuvent pas s'exécuter, alors la prétention ne peut pas être valide.) ». Utria Enrique, « Du radicalisme à l'extrémisme animalier », *Pouvoirs*, 2009/4, n°131, p. 91.

⁷⁹⁷ Jeangène Vilmer Jean-Baptiste, « Le critère de la souffrance dans l'éthique animale anglo-saxonne », in Jean-Luc Guichet (dir.), *Douleur animale, douleur humaine : données scientifiques, perspectives anthropologiques, questions éthiques*, Paris, Éditions Quae, 2010, p. 198.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 199. Voir par exemple l'article de Mouret Sébastien, « La construction de l'élevage comme nouvel intolérable moral », GREP, *Pour*, 2016/3, n°231, p. 107 : « Le dispositif de dévoilement de la violence des abattoirs échafaudé par la L214 met en scène des animaux à travers le prisme de l'univers militant de la cause animale, où l'horreur de l'élevage et de la domestication se cultive sur le web militant, par la circulation et la discussion de vidéos et de documentaires sur la violence du travail humain. Dans cet imaginaire glauque, les intolérables de l'humanité servent à dresser un tableau horifique du travail pour susciter pitié et indignation à l'égard des bêtes, voire aversion et dégoût pour l'humanité. Ce dispositif n'échappe donc pas à la suspicion. D'abord, la dramaturgie militante qui le caractérise peut être vue comme une débauche de sentiments collectifs, dont la pitié et le ressentiment, accentuée par une manipulation sensationnaliste des médias. Ce travail militant de dévoilement peut également être considéré comme l'expression d'un plaisir érotique non avoué. Ensuite l'analogie avec les intolérables de l'humanité n'est pas étayée, la question des similitudes et des différences, essentielles à la compréhension du mal et de la violence envers les animaux, n'est pas traitée ».

Cependant, ces arguments sont limités, voire fallacieux même s'ils touchent parfois une réalité. La réelle critique que l'on peut adresser au véganisme ne vient pas de la défense qu'il produit vis-à-vis des animaux, mais plutôt d'une sorte d'« unidimensionnalisme » qui le sous-tend. En effet, le véganisme s'appuie sur des arguments théoriques et pratiques afin de déconstruire les fondements de l'exploitation animale et de montrer l'importance de la prise en considération de la souffrance animale. En poursuivant ce dessein, il en oublie parfois certains paramètres impliqués dans le mode de vie qu'il défend. Cela amène à un ensemble de questions non-résolues : « Quel est le rôle du dégoût et de la gestion de la tentation de l'alimentation carnée dans ce choix extrême ? Quel est le rôle des habitudes, des routines et l'inattention rationnelle ? La réflexion concernant le choix alimentaire au cas par cas est sûrement épuisante à la longue. Quel est le rôle de l'identité et du prosélytisme ? Être végétarien c'est assurer la reconnaissance entre semblables, simplifier la communication avec les autres grâce à une étiquette facile à comprendre, voire aider à "convertir" les omnivores dans une forme de croisade morale⁷⁹⁹ ». Outre le fait qu'il s'appuie sur une représentation idéale de l'agentivité humaine dont la critique sera traitée ci-après, le véganisme ne prend pas sérieusement en compte la construction culturelle qui sous-tend l'alimentation humaine, les problèmes de santé pour lesquels une alimentation végétalienne ne serait pas recommandée, ainsi que les conséquences agricoles qu'il induirait si elle devait être généralisée à toute la population. En souhaitant mettre en lumière la vulnérabilité animale, la défense végane en oublie celle de l'espèce humaine.

L'alimentation traditionnelle française s'est construite autour de la chair de l'animal, considérée comme un aliment noble, signe de richesse : les recettes familiales sont généralement constituées d'un morceau de viande accompagné de quelques légumes et de féculents (blanquette de veau, bœuf bourguignon, pot-au-feu...). Le repas n'est pas seulement un moment d'assimilation et de nutrition corporelle, mais aussi un moment de convivialité qui structure les relations interindividuelles⁸⁰⁰. L'alimentation végétarienne est considérée comme un

⁷⁹⁹ Treich Nicola, « Veganomics : Vers une approche économique du véganisme ? », *op. cit.*, p. 28.

⁸⁰⁰ Durif-Bruckert Christine, « "On devient ce que l'on mange" : les enjeux identitaires de l'incorporation », *ERES, Revue française d'éthique appliquée*, 2017/2, n°4, p. 31 : « Le repas codifié comme une rencontre, une pause, un phénomène de groupe, un temps de retrouvailles organisé, souvent festif, contribue à insérer le corps et à "le tenir" dans un système de permis et d'interdits au sein duquel la nourriture constitue un principe d'échanges qui structure l'organisation sociale. Il est à considérer comme une scène de structuration identitaire fondamentale. De ce fait, il est un profond régulateur de l'anxiété alimentaire dans la mesure où il réintroduit l'acte de se nourrir dans une problématique collective et ainsi donne à l'aliment un statut de symbole ».

chamboulement des valeurs familiales parce qu'elle est un refus ouvert de participer à la mort de l'animal, refus qui peut être ressenti comme une volonté de se marginaliser portant atteinte à la convivialité du repas puisqu'on ne partage plus un repas unique. *A fortiori*, le régime végétalien, plus restrictif, apparaît aussi comme une remise en cause de la tradition, à laquelle participent les produits du terroir tels que les fromages (camemberts, fourmes, maroilles, roqueforts...) ou les pâtisseries (Paris-Brest, Opéra, Fraisier, Éclair, Saint-Honoré...)⁸⁰¹. En cessant de consommer tout produit d'origine animale, les végétaliens se marginalisent d'une manière plus poussée que les végétariens qui partagent plus facilement le repas des personnes omnivores. Cela ne signifie pas que l'appel à la tradition soit un argument valable lorsqu'il s'agit de la question de la souffrance animale. Ce n'est pas parce que les êtres humains partageant une même culture ont toujours connu un certain type d'alimentation qu'il ne leur est pas possible d'en changer si cela permet une meilleure prise en compte de la souffrance des animaux non humains. Cependant, il est important d'inclure, dans la réflexion de la défense animale, les difficultés qu'un changement d'alimentation représente, d'autant que les denrées que nous consommons n'ont pas seulement un aspect nutritif⁸⁰². L'aliment est incorporé, transforme le corps, constitue l'individu. Il est susceptible de « modifier le soi, de le fortifier ou de l'affaiblir, de purifier ou de souiller le corps, et encore plus fondamentalement de confirmer ou de troubler l'identité du mangeur. Ce qui n'est pas sans incidences sur le sentiment d'un contrôle de soi par l'alimentation : si je deviens ce que je mange, je choisis de manger ce que je veux (ou ne veux pas) être⁸⁰³ ». Cette croyance est visible au sein des campagnes publicitaires, notamment touchant la viande⁸⁰⁴. De plus, le

⁸⁰¹ Le végétalisme et le végétarisme apparaissent comme une affirmation de soi « qui repose ainsi sur tout un travail de négociations avec les modèles d'appartenance (macro et/ ou microsociales) et de création des marges d'improvisation et d'innovation personnelles qui sont envisageables ». *Ibid.*, p. 31.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 25-26 : « Les objets aliments que nous ingérons sont des objets nutritifs mais ils sont aussi des objets affectifs, symboliques, moraux, techniques, politiques. Ils ont une histoire. Une histoire objective, celle de leur production, de leur origine, de leur fabrication, des manières de les consommer. Ces histoires sont concrètes, ancrées dans le réel, au cœur même des contraintes géographiques, écologiques tout en s'ajustant en permanence aux contraintes biologiques de nos systèmes physiologiques. Mais elles sont tout autant imaginées, représentées par le mangeur. Elles sont empreintes de mémoires personnelles, bonnes ou moins bonnes, de toute une "fantasmagorie" privée qui rejoignent et fortifient le flux des croyances collectives tout en résonnant avec elles. Bien sûr elles se réfèrent aux normes et valeurs sociales, s'appuient sur les discours technologiques, esthétiques, davantage encore sur les discours scientifiques auxquels elles empruntent, sur un mode plus ou moins vulgarisé, les langages de la diététique. C'est dire si l'expérience alimentaire ressort comme une expérience corporelle et existentielle, plus essentiellement comme un fait identitaire majeur qui repose sur le paradigme central de l'incorporation ».

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 28.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 28-29 : « Par ailleurs, l'imaginaire de la viande occupe un statut bien particulier dans cette logique de la consubstantialité. Sa couleur rouge sang est associée à la vigueur et à l'énergétisation. Mais nous ne pouvons

passage à une alimentation végétarienne, idéalement végétalienne, demande de rétablir un équilibre alimentaire adéquat permettant de répondre aux besoins du corps humain. Malgré le fait qu'une alimentation végétalienne puisse tout à fait satisfaire ces derniers, il est important de s'informer pour effectuer une transition sereine et ne pas risquer de mettre en péril sa santé. Or, on observe déjà une croissance dans le développement des maladies liées à l'alimentation chez les personnes omnivores, ce qui signifie bien que les êtres humains vivant dans des pays développés ne sont pas suffisamment éduqués sur l'équilibre alimentaire. Opérer une transition en partant d'un tel manque de connaissances représente un danger. Ainsi, si l'on souhaite permettre aux êtres humains une transition vers une alimentation végétalienne, il est essentiel, dans un premier temps, de proposer une éducation nutritionnelle, et non de se cantonner à des annonces parfois mal comprises par les individus (sans parler du fait qu'elles découlent parfois du lobbying – « les produits laitiers sont nos amis pour la vie », ce qui n'est pas vrai puisqu'on peut les remplacer par d'autres sources de calcium et de protéines sans que cela ait un impact négatif sur la santé – et propagent des idées fausses ou orientées)⁸⁰⁵.

De plus, l'alimentation végétalienne ne prend pas en compte les individus pour lesquels la mise en place de ce régime pose problème. Sa défense prend d'emblée pour cible l'individu en bonne santé et se trouvant dans un pays développé. D'une part, il est difficile – et le véganisme n'ignore pas ce point – de demander à des peuples vivant dans des conditions difficiles d'opérer une transition vers une alimentation végétalienne. D'autre part, il est nécessaire de prendre en compte les individus, au sein des pays développés ou industrialisés, qui sont les plus vulnérables. Dans cette optique, il est important de considérer les personnes présentant des problèmes de santé, mais aussi celles pour lesquelles la mise en place d'un

sous-estimer la force archaïque contenue dans sa consistance charnelle, sa dimension sauvage et son origine animale qui provoque par les jeux de la pensée mimétique des engouements ou des dégoûts extrêmes quelquefois justifiés et soutenus par les aspects écologiques et éthiques liés entre autres à la maltraitance des animaux (comme le véganisme) ».

⁸⁰⁵ Dargent Jérôme, « Questionnement éthique sur l'obésité et l'alimentation », ERES, *Revue française d'éthique appliquée*, 2017/2, n°4, p. 47 : « Inciter à de meilleurs comportements en mettant en valeur la perception sensorielle est une tendance plus récente et prometteuse. Un apprentissage cognitif permettrait de moduler les prises alimentaires en réemployant des incitations subliminales, plus efficaces que les messages de type santé publique ». Voir à ce titre la note n°9 de l'article : « En juin 2016, un jeune professeur de marketing à Vancouver, Yann Cornil, recevait à Paris le prix Jean Trémolières, pour sa thèse "Essais sur la perception sensorielle et le marketing alimentaire", ouvrant la voie à une implication honnête des industriels (et des publicitaires) dans la maîtrise des messages alimentaires. Il apparaît bien que de nombreux dérivés de cette industrie puissent être retournés en faveur d'une alimentation plus saine : formulation, emballage, labellisation, gestion de la marque, taille des portions, définition des attentes et du plaisir sensoriel... ».

régime végétalien entraîne des conséquences négatives dans leur quotidien. L'alimentation végétalienne n'est pas adaptée pour des personnes dénutries ou présentant un facteur d'hypercatabolisme (comme les grands brûlés ou les personnes ayant développé un cancer). En effet, dans ce type de pathologies, il est nécessaire d'apporter au patient des aliments lui permettant de réaliser une synthèse protéique efficace afin de ne pas perdre de masse maigre, essentielle à l'intégrité du corps humain. Or, il présente généralement des difficultés à s'alimenter. Il faut prendre en compte le fait que les protéines végétales contenues dans les légumes secs, les céréales et les fruits à coque présentent des facteurs limitants (un déficit en acides aminés essentiels qui doivent être apportés en même temps pour une bonne synthèse protéique). Un plat végétalien équilibré propose une complémentarité entre les protéines des légumes secs (haricots rouges, noirs ou pois chiches par exemple) et des céréales (pâte, semoule, riz, quinoa). Pour éviter une fonte musculaire, le patient végétalien doit manger un volume de nourriture plus important qu'avec des aliments protidiques de source animale, ce qui rend difficile la prise en charge d'une dénutrition chez les patients à risque, qui éprouvent des difficultés à s'alimenter. *A contrario*, l'intégration de produits comportant des protéines d'origine animale (tels que les compléments nutritionnels oraux ou la supplémentation maison à base de beurre, de crème fraîche, de fromage râpé ou fondu) facilite la prise en charge du patient, diminue les risques de complications liés à la pathologie et sont plus facilement acceptés, en plus d'apporter une source d'énergie importante pour un faible volume. En outre, l'alimentation végétalienne est riche en fibres et en glucides fermentescibles (notamment dans les légumes secs) provoquant facilement des flatulences. C'est donc une alimentation mal tolérée par les patients atteints de troubles digestifs, par exemple dans le cadre des maladies inflammatoires chroniques intestinales (maladie de Crohn et rectocolite hémorragique) ou du syndrome de l'intestin irritable. Dans une autre perspective, il est important de considérer les personnes pour lesquelles le passage à une alimentation végétalienne n'est pas aisé, notamment à cause de la restriction cognitive qu'elle implique. Le rejet de certains types d'aliments peut être ressenti comme une privation, ce qui explique que, malgré la reconnaissance de la légitimité de l'alimentation végétalienne pour combattre l'exploitation animale, les individus sensibles à la question ne deviennent pas tous végétaliens ou *a minima* végétariens. La restriction cognitive pourrait provoquer l'apparition de troubles du comportement alimentaire. De ce fait, en améliorant la prise en compte de la vulnérabilité animale, on risque d'exacerber la vulnérabilité de certains humains.

Enfin, les défenseurs d'une transition vers un « monde végétane » n'étudient pas les conséquences réelles liées à la transition globale vers un mode de consommation végétane. Il y a un impensé en termes organisationnels : les agriculteurs et les éleveurs jouent un rôle fondamental dans nos sociétés puisqu'ils produisent nos ressources alimentaires. Pourtant, leur travail est fortement dévalorisé en ce qu'ils ne sont pas toujours rémunérés à la hauteur du temps et de l'énergie qu'ils y investissent. Le passage à une alimentation végétalienne entraînerait des changements dans ces métiers, changements que le véganisme ne se propose pas d'étudier. De plus, il n'y a pas d'étude réalisée afin d'observer les conséquences induites par la transition vers une alimentation végétalienne, qui aurait *a priori* un impact négatif sur la fertilité des terres. Il est nécessaire que des spécialistes se penchent sur la question pour anticiper les impacts qu'un changement général d'alimentation pourrait avoir dans les domaines agricoles, puisqu'une transition vers une diminution de la consommation de produits d'origine animale est nécessaire – indépendamment de la question de la souffrance animale – si nous souhaitons diminuer notre impact environnemental⁸⁰⁶. Pour que cette transition soit possible, il faut par ailleurs permettre aux individus d'avoir accès facilement aux aliments qui constituent les fondements d'une alimentation végétalienne tels que les fruits et légumes qui sont des denrées chères pour une famille modeste. Sans la mise en place d'une aide économique afin de diminuer le prix de ces denrées, l'alimentation végétalienne risque d'accroître les inégalités financières entre les foyers, ce qui, à terme, pourrait avoir un impact sur le développement de certaines pathologies telles que l'obésité, le diabète ou encore les maladies cardio-vasculaires (qui apparaissent plus souvent dans les foyers défavorisés, n'ayant pas les ressources nécessaires pour acheter des produits de bonne qualité)⁸⁰⁷. De plus,

⁸⁰⁶ Dargent Jérôme, « Questionnement éthique sur l'obésité et l'alimentation », ERES, *Revue française d'éthique appliquée*, 2017/2, n°4, p. 41 : « Comme le déclare au journal *Le Monde* du 27 octobre 2016 Arnaud Gauffier (WWF France), "si l'on réduisait d'une demi-portion par jour sa consommation de protéines animales, tout en augmentant la consommation de légumineuses et de céréales, nous pourrions baisser de 25 % les émissions de gaz à effet de serre liées à l'alimentation" ».

⁸⁰⁷ Paturel Dominique, Ramel Magali, « Éthique du *care* et démocratie alimentaire : les enjeux du droit à une alimentation durable », ERES, *Revue française d'éthique appliquée*, 2017/2, n°4, p. 53 : « Une première difficulté, essentielle pour les personnes en situation de précarité, est la barrière économique. Les personnes doivent arbitrer au mieux entre différents postes de dépenses indispensables et l'alimentation apparaît souvent comme une variable d'ajustement dans les budgets. Cette difficulté financière a également une incidence directe sur la possibilité d'accéder à une nourriture en quantité suffisante mais aussi à une nourriture de qualité et diversifiée. Lors des échanges, les personnes s'accordent à dire qu'une nourriture saine et équilibrée est importante, les messages de nutrition et de santé sont connus, mais ils sont difficilement atteignables. La priorité est plutôt donnée aux denrées nourrissantes pour "avoir quelque chose dans le ventre" ». Certains lieux de vente permettent de récupérer des fruits et légumes moches ou vieux pour des prix moins onéreux ; il est important que les professionnels de santé éduquent leurs patients sur ces ressources parfois méconnues, et que les

ces foyers recherchent en premier lieu l'autonomie alimentaire, et on imagine aisément que la question de la souffrance animale n'est pas la préoccupation essentielle de ce type de population. Si le véganisme apparaît comme l'expression, au sein de l'alimentation, d'une forme de réappropriation politique, – la manière de s'alimenter reflète une dénonciation face aux injustices inhérentes aux systèmes d'exploitation capitalistes, à l'oppression, à l'inégalité qu'ils produisent (par exemple en choisissant des circuits courts, la consommation de produits locaux, biologiques, sans produits d'origine animale) – la possibilité de choisir son type d'alimentation, conditionnant l'expression de cette dénonciation, n'est accessible qu'aux personnes possédant des ressources économiques suffisantes. Les personnes les plus pauvres ou vulnérables n'ont pas ce choix.

Ainsi, il est évident que la transition vers un mode de vie végétane est le meilleur choix possible vis-à-vis de la prise en compte de la souffrance animale. Cependant, il est nécessaire d'intégrer au sein de cette réflexion d'autres aspects tels que la question de l'identité culturelle, de la santé, des conditions d'accès à l'alimentation. En effet, l'alimentation végétalienne entraîne des conséquences dans ces différents domaines impliquant la vulnérabilité humaine. Refuser de prendre en compte la question de l'identité culturelle ou de la tradition liée à l'alimentation, c'est refuser d'entendre le risque d'ostracisation impliqué par une prise de position politique incarnée dans le choix de l'alimentation végétalienne. Refuser d'intégrer les personnes atteintes de pathologies ou ayant un rapport déséquilibré avec leur alimentation, c'est refuser de prendre en compte l'état de vulnérabilité actuel ou potentiel des êtres humains et les risques de complications quant à l'état de santé qu'une alimentation végétalienne peut avoir. Enfin, refuser d'étudier les conséquences sur le monde de l'élevage et de l'agriculture et donc sur l'accès aux ressources alimentaires de l'alimentation végétalienne, c'est refuser de prendre en compte la vulnérabilité des individus impliqués dans ces domaines : d'une part, les personnes qui y travaillent et qui devront

consommateurs qui sont rebutés par la consommation de ces produits développent un nouveau point de vue, plus pragmatique, à ce propos. « Angers. Sur le grand marché, les fruits et légumes moches ne finissent plus à la poubelle », *ouest France*, le 22/01/2021. Disponible à l'adresse suivante : <https://www.ouest-france.fr/pays-de-la-loire/angers-49000/angers-sur-le-grand-marche-les-fruits-et-legumes-moches-ne-finissent-plus-a-la-poubelle-9f1e80e8-5bc7-11eb-a6fb-df1f033be741> (consulté le 13/12/2021 à 09h33). Pour un questionnaire sur les limites de la vente d'aliments non calibrés : « Fruits et légumes moches : pourquoi la vente en supermarché a toujours été un échec », *Le Figaro*, le 16/10/2019. Disponible à l'adresse suivante : <https://www.lefigaro.fr/economie/le-scan-eco/decryptage/fruits-et-legumes-moches-pourquoi-la-vente-en-supermarche-a-toujours-ete-un-echec-20191016> (consulté le 13/12/2021 à 09h34).

réorganiser leur activité ainsi qu'actualiser leurs compétences ; d'autre part, les foyers les plus défavorisés qui n'ont pas toujours les ressources pour acheter les aliments fondamentaux à l'équilibre nutritionnel d'une personne végétalienne, ce qui accroît leur risque de développer des maladies liées à la qualité de l'alimentation. La considération de la vulnérabilité animale, inhérente à l'approche végane, ne doit pas se réaliser au détriment de la considération de la vulnérabilité humaine, ce qu'elle risque pourtant. Qui plus est, cette approche s'appuie sur une vision tronquée de l'être humain comme un agent rationnel idéal, dont la volonté serait telle qu'il parviendrait sans relâche à poursuivre ses idéaux. Or, cet idéal est critiquable. La seule conscience de la souffrance animale impliquée par nos comportements ne suffit pas à ce que nous changions effectivement ces derniers. L'habitude et la volonté ont un rôle fondamental à jouer au sein des processus décisionnels de l'individu humain. Nos choix ne s'appuient pas seulement sur un ensemble de connaissances, mais aussi sur des sensations, des envies, des désirs, des biais cognitifs et des mécanismes que nous ne contrôlons pas par la volonté. Quand bien même celle-ci peut être éduquée, il est difficile de croire que, au sein d'un système économique instrumentalisant nos biais cognitifs pour nous inciter à la consommation, les êtres humains agissent en toute perfection à tout moment. L'espèce humaine peut s'essayer à agir plus vertueusement, en visant un idéal de non-violence envers les animaux non humains. Mais l'idéal ascétique qu'implique le véganisme n'est pas accessible à tous les individus si les conditions économiques et sociales dans lesquelles ils évoluent ne leur sont pas favorables⁸⁰⁸.

CRITIQUE DE L'AGENT MORAL KANTIEN

Le mouvement de défense des animaux s'appuie sur un type d'argumentation qui rappelle la théorie du devoir telle qu'elle est conçue par Kant. En se donnant pour objectif la cessation de la souffrance animale, ce mouvement soutient la transition à de nouveaux modes

⁸⁰⁸ Le régime alimentaire apparaît comme un « souci de soi » : « il s'agit d'une hygiène générale de vie où la diététique est comprise comme tempérance, modération et mesure. Le régime alimentaire s'intègre dans ce cadre où chacun, selon son âge par exemple, recherche un équilibre, autour d'une "diète des plaisirs" et de la variété des aliments. » Dargent Jérôme, « Questionnement éthique sur l'obésité et l'alimentation », ERES, *Revue française d'éthique appliquée*, 2017/2, n°4, p. 39. Or, l'alimentation végétalienne nécessite un degré de tempérance important puisqu'elle demande à la fois un contrôle quantitatif et qualitatif en alliant une alimentation raisonnée avec des aliments ayant une bonne qualité nutritionnelle et en excluant les produits d'origine animale. L'alimentation végétalienne, si elle est menée dans le cadre d'une alimentation recherchant un bon équilibre alimentaire et dans le but de prendre soin de son corps, nécessite un grand contrôle de soi et une grande connaissance vis-à-vis de l'équilibre alimentaire.

de consommation qui seraient détachés de tout produit issu des animaux. Cela signifie qu'il faut passer à une alimentation végétale, si l'on veut prendre en considération les intérêts des animaux non humains. Pour être aligné avec la valeur que représente la prise en compte de l'existence animale, il est essentiel de se perfectionner jusqu'à parvenir au stade où l'on est capable d'annihiler toute volonté de consommer des produits résultant de la maltraitance animale. Or, si l'objectif est louable, il est quelque peu éloigné de la réalité qu'incarne l'espèce humaine, la défense des animaux se construisant autour d'une vision idéalisée de l'agentivité reposant sur un certain modèle de vertu. En effet, l'espèce humaine est, au même titre que les autres espèces animales, parcourue de désirs et de pulsions dont l'expression et la satisfaction sont certes limitées par le cadre dans lequel l'espèce évolue, mais peuvent toujours dépasser la capacité humaine à les contenir. Si certains individus n'éprouvent pas de difficulté à arrêter leur consommation de produits carnés, pour d'autres, le coût de ce choix de vie est important. L'argumentation en faveur d'un tel changement ne prend pas en compte le contexte dans lequel s'inscrit l'individu qui devrait réaliser ce changement : la culture gastronomique, l'éducation nutritionnelle, l'environnement social, les engagements philosophiques et politiques, mais aussi l'état de santé sont autant de paramètres à prendre en compte lorsqu'on se décide à agir pour une meilleure considération envers les animaux non humains⁸⁰⁹. C'est aussi la critique que l'on peut adresser à la conception kantienne de l'agent moral. Un être ne se réduit pas à une pure rationalité, mais est incarné au sein d'une enveloppe corporelle qui souffre la réalité physique ; en fonction des événements vécus par un individu, des émotions qu'il ressent, de ce qui touche sa sensibilité, des relations qu'il tisse avec ses proches, etc., il est fort probable qu'un individu ne réagira pas nécessairement de la même manière qu'un autre face à une situation donnée. En fait, en fonction du contexte dans

⁸⁰⁹ Sans parler des biais cognitifs qui influencent, indépendamment de notre volonté, nos décisions. Par exemple, la présence d'une odeur agréable a tendance à favoriser nos comportements coopératifs. Voir Baron R. A., « The Sweet Smell of... Helping : Effects of Pleasant Ambient Fragrance on Prosocial Behavior in Shopping Malls », *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 23, 1997, pp. 498-503. Le contexte dans lequel se trouve l'agent a un impact sur sa générosité qui se trouve être plus important que sa personnalité. Sur ce point, voir Millot Jean- Louis, « Effets des odeurs sur les comportements ou l'homme mené par le bout du nez », in Alain Boissy et al., *Éthologie appliquée*, Paris, Éditions Quae, coll. « Synthèses », 2009, p. 201 : « Les projections vers le système limbique sont relativement abondantes par rapport aux projections vers le néocortex et, en conséquence, les odeurs ont un fort pouvoir émotionnel, tout en restant pauvrement accessibles à de nombreux processus cognitifs, pourtant élémentaires en ce qui concerne les autres sens chez l'homme comme, par exemple, les processus langagiers ou la mémoire sémantique ». D'ailleurs, le concept de personnalité est lui-même critiquable, puisqu'il semble qu'il n'y ait « ni unité ni continuité empirique significative dans les attitudes et les conduites des gens ». Ogien Ruwen, *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine*, op. cit., p. 231.

lequel cet individu s'inscrit, il y a fort à parier qu'il réagira différemment vis-à-vis de lui-même. L'idéal de perfection inhérent à la théorie morale kantienne est perceptible au sein de l'argumentation en faveur de la défense des intérêts des animaux, et présente les mêmes limites adressables au modèle que représente l'agent moral.

La théorie kantienne s'appuie sur le concept d'impératif catégorique, défini en ces termes : « *Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle*⁸¹⁰ ». La maxime de l'action correspond au principe subjectif de l'agir et se distingue en cela de la loi pratique, qui est un principe objectif ; elle contient « la règle pratique que la raison détermine conformément aux conditions du sujet (bien souvent d'après son ignorance ou même en fonction de ses inclinations), et elle est donc le principe d'après lequel le sujet *agit* ; en revanche, la loi est le principe objectif, qui vaut pour tout être raisonnable, et elle constitue le principe d'après lequel il *doit agir*, c'est-à-dire un impératif⁸¹¹ ». Pour les personnes dont l'objectif est la défense des intérêts des animaux non humains, la maxime de l'action, la règle pratique qu'elles souhaitent ériger en loi universelle, consiste en l'extension de la considération aux autres espèces douées de sensibilité. Toute la problématique de la défense du droit des animaux réside dans le dépassement des réactions réfractaires à l'extension de cette maxime en loi universelle, c'est-à-dire à faire de la considération un devoir envers les animaux non humains. Pour Kant, le fondement de l'impératif catégorique doit avoir une valeur absolue, son existence doit être une fin en soi. Or, c'est l'être humain, ou tout être raisonnable, qui « *existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen* pour l'usage que pourrait en faire, à son gré, telle ou telle volonté [...]»⁸¹² », et non pas les animaux non humains. Kant assigne à l'espèce humaine un devoir direct envers son prochain, et indirect envers les animaux, conçus comme des simulacres humains. La considération envers l'animal est conditionnée par celle que l'on doit avoir envers son prochain. Les animaux sont des choses, c'est-à-dire des êtres dont la valeur est relative, moyen de la satisfaction des intérêts humains. Ces derniers sont des êtres raisonnables, des personnes, parce qu'ils sont par nature des fins en soi. On doit le respect aux humains parce qu'ils ont une valeur en eux-mêmes ; le seul respect dû aux animaux l'est

⁸¹⁰ Kant Emmanuel, *Métaphysique des mœurs I*, trad. A. Renaut, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 1994, p. 97.

⁸¹¹ *Ibid.*

⁸¹² *Ibid.*, p. 107. La définition de la volonté est donnée p. 106 : elle est la « faculté de se déterminer soi-même à agir conformément à la représentation de certaines lois ».

en vertu des humains. Kant ne considère pas que la souffrance que l'homme inflige aux animaux est un problème parce que les animaux sont des êtres doués d'intérêts à vivre ou parce que leur existence a une valeur par elle-même ; il considère seulement que le fait d'infliger des souffrances aux animaux diminue la sensibilité de l'homme envers son prochain.

Cependant, les animaux non humains ne sont pas les seuls dont la valeur soit conditionnelle. « Tous les objets des inclinations ont simplement une valeur conditionnelle ; car si les inclinations et si les besoins qui s'y enracinent n'existaient pas, leur objet serait sans valeur⁸¹³ ». Il en va donc effectivement ainsi de l'inclination des défenseurs des animaux envers ces derniers comme il en va de tous les objets de nos inclinations ou besoins qui n'ont pas de valeur en soi. Kant ajoute que « les inclinations elles-mêmes, en tant que sources du besoin, ont si peu une valeur absolue, telle qu'on puisse souhaiter les ressentir, que le souhait universel de tout être raisonnable doit être bien plutôt de s'en voir totalement libéré⁸¹⁴ ». Il y a là chez Kant un argument que la défense des intérêts des animaux non humains peut faire sien – même s'il faut garder à l'esprit que l'objectif du philosophe n'est pas de défendre la transition à une alimentation végétale. Kant ne précise pas quelles inclinations doivent être préférées ; il écrit seulement que tout être humain devrait vouloir être capable de s'en détacher totalement, leur valeur n'étant pas absolue (ces inclinations peuvent entraver les processus rationnels et donc la poursuite de l'impératif catégorique). En cela, la faiblesse de la volonté face à des aliments carnés n'est pas préférable à l'intérêt porté aux animaux non humains. Idéalement, l'être humain, en tant qu'agent rationnel, ne devrait avoir de préférence pour aucun type d'aliment ; il devrait choisir les aliments capables de satisfaire ses besoins. De plus, l'impératif catégorique est inconditionné, ce qui signifie qu'il « *ne se fonde sur aucun intérêt*⁸¹⁵ ». En effet, l'impératif catégorique s'applique à chaque acte guidé par la volonté d'un être raisonnable. Or, l'objectif de l'impératif catégorique est d'amener chaque individu à agir en fonction du bonheur de tous et non pas seulement du sien⁸¹⁶. Pour cela, tout

⁸¹³ *Ibid.*, p. 107.

⁸¹⁴ *Ibid.*

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 110 : « *Quatrièmement*, à propos du devoir méritoire envers autrui, la fin naturelle que poursuivent tous les hommes réside dans leur bonheur personnel. Or, certes, l'humanité pourrait continuer d'exister si personne ne contribuait en quoi que ce soit au bonheur d'autrui, mais se bornait à ne pas y porter atteinte délibérément ; cela ne procurerait pourtant qu'un accord négatif et non pas positif avec l'humanité comme fin en soi, si chacun ne s'efforçait pas aussi de favoriser, dans la mesure de ses possibilités, le bonheur d'autrui. Car pour le sujet, qui est une fin en soi, il faut que ses fins, si cette représentation doit exercer sur moi la *totalité* de son effet, soient aussi, autant que possible, *mes fins* ».

individu doit être capable d’agir en dépassant ses propres intérêts afin de considérer le bien commun⁸¹⁷. Or, une alimentation végétalienne ou *a minima* végétarienne ne concoure-t-elle pas au bien commun ? On sait que les produits carnés impliquent la souffrance des animaux d’élevage, des petits éleveurs et pêcheurs qui voient leur travail anéanti par l’élevage et la pêche intensive (le produit de leur travail devenant moins concurrentiel) et sont très polluants. Leur production nécessite une quantité importante de ressources agricoles et d’eau qui pourraient être mieux réparties entre les êtres humains si on opérait une transition vers un mode d’alimentation moins riche en produits d’origine animale. Ainsi, le régime végétalien, parce qu’il a un impact moins important sur l’environnement, sur la misère animale et sur la précarité alimentaire humaine, apparaît comme une alternative plus proche du respect de l’impératif catégorique que le régime omnivore actuellement majoritaire.

Il faut finalement noter que Kant accorde à la bienveillance une valeur intrinsèque si celle-ci dépend d’un principe. Lorsqu’un agent rationnel décide d’agir avec bienveillance envers son prochain, il agit avec dignité. En effet, au contraire des inclinations et des besoins qui possèdent un prix marchand et de la satisfaction que l’on retire de l’usage des facultés de notre esprit qui possède un prix affectif, tout ce qui conditionne le fait qu’une chose est comprise comme une fin en soi possède une valeur absolue ou une dignité⁸¹⁸. Cela s’explique par le fait qu’on doit travailler et acheter les objets qui permettront de satisfaire nos besoins humains individuels ; et que les facultés spirituelles dont on use quotidiennement sont propres à chaque individu et procurent donc une satisfaction individuelle. Ces deux aspects constitutifs de l’existence humaine possèdent donc un prix en tant qu’elles sont les moyens de la satisfaction de certains intérêts humains, ce qui signifie qu’elles n’ont pas de valeur *per se*. *A contrario*, agir moralement envers autrui en le considérant comme un moyen et non pas seulement comme une fin, c’est reconnaître la dignité de cet individu.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 113 : « [...] s’il y a un impératif catégorique (c’est-à-dire une loi s’appliquant à chaque volonté d’un être raisonnable), il peut uniquement ordonner de tout faire en vertu de la maxime d’une volonté qui serait telle qu’elle pourrait en même temps se prendre elle-même pour objet en tant que légiférant de manière universelle ; car c’est alors seulement que le principe pratique est inconditionné, de même que l’impératif auquel le sujet obéit, parce qu’il ne peut se fonder sur le moindre intérêt ».

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 116 : « Ce qui se rapporte aux inclinations et aux besoins répandus universellement parmi les hommes a un *prix marchand* ; ce qui, même sans supposer un besoin, est conforme à un certain goût, c’est-à-dire à une satisfaction que nous pouvons retirer du simple jeu, sans but, des facultés de notre esprit, cela a un *prix affectif* ; mais ce qui constitue la condition sous laquelle seulement quelque chose peut être une fin en soi, cela n’a pas simplement une valeur relative, c’est-à-dire un prix, mais possède une valeur absolue, c’est-à-dire une *dignité* ».

Or, la moralité est la condition sous laquelle seulement un être raisonnable peut être une fin en soi, étant donné que c'est seulement par elle qu'il est possible d'être un membre législateur dans le règne des fins. La moralité et l'humanité en tant qu'elle est capable de moralité, c'est donc ce qui seul possède de la dignité. L'habileté et le courage dans le travail ont un prix marchand ; l'ingéniosité d'esprit, la vivacité de l'imagination et l'humour ont un prix affectif ; en revanche, la fidélité dans la promesse, la bienveillance accordée pour des raisons de principe (et non par instinct) ont une valeur intrinsèque⁸¹⁹.

La bienveillance kantienne n'est pas guidée par un attachement affectif envers autrui, mais par un principe moral : le respect de la dignité d'autrui. Il n'est pas question d'intégrer la prise en considération de l'animal dans le cadre de la réflexion kantienne puisque Kant le réifie. Cependant, en prenant en compte les conséquences actuelles de la consommation de produits issus des animaux, et en faisant de l'extension de la considération à tous les animaux non humains un nouvel impératif catégorique, il est possible de rejeter le régime alimentaire intégrant des produits d'origine animale. En effet, l'impératif catégorique a pour fondement le respect de la dignité d'autrui et il est poursuivi par tout individu raisonnable, c'est-à-dire tout être humain, capable de se défaire de la seule considération de ses intérêts et de prendre en compte ceux d'autrui. Or, l'alimentation omnivore entraîne des conséquences néfastes sur certains individus humains – précarité alimentaire, perte d'autonomie, pollution des terres et des mers avec les conséquences que cela implique. Tout agent rationnel se devant de faire en sorte que sa volonté puisse être poursuivie de manière universelle, doit par conséquent intégrer les difficultés inhérentes à ce régime alimentaire dans ses décisions. Ainsi, si Kant ne peut pas être compris comme un défenseur des intérêts des animaux, il propose une argumentation qui, à la lumière des conséquences inhérentes à notre consumérisme, amène à reconsidérer la légitimité de la consommation de produits d'origine animale et donc, à prendre en compte de manière médiate les intérêts des animaux. En poussant la réflexion kantienne et en l'appliquant aux conditions actuelles de production de la viande, Carl Hammer montre que nous avons le devoir de ne pas soutenir les pratiques d'élevage actuelles, parce que l'industrie de la viande a des effets déshumanisant sur ses travailleurs. Lorsque les consommateurs de viande sont au courant des conditions dans lesquelles sont produites la viande, ils traitent les travailleurs de ce domaine – et plus particulièrement ceux des abattoirs – comme des moyens afin d'obtenir un produit peu coûteux⁸²⁰. Appliquant la théorie kan-

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 116-117.

⁸²⁰ Hammer Carl, « Dependence on Wrongdoing in the Consumption of Meat : A Kantian Analysis », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 31, n°2, 2014, p. 170 : « I argue that there is an important sense in which we have duties

tienne des devoirs que l'on a envers autrui, les autres êtres humains devant être considérés comme des fins en soi, Hammer pousse le raisonnement en l'appliquant aux conditions dans lesquelles les bêtes sont élevées et tuées, et montre que la production de viande induit l'exploitation, d'une part des animaux, d'autre part des travailleurs au sein de cette activité. Afin de réaliser son travail en abattoir, un individu doit agir brutalement et violemment envers les animaux ; cela nécessite l'ignorance ou la suppression des prédispositions morales et des émotions qui naissent face à la souffrance de l'animal. Ce faisant, les travailleurs des abattoirs ne montrent pas de respect envers leur propre dignité ou humanité⁸²¹. Hammer montre que même l'élevage traditionnel n'est pas éthique, parce que ce type d'élevage rencontre des difficultés à perdurer à causes des pressions économiques inhérentes à ce domaine, mais aussi parce que les besoins nutritionnels des individus ne justifient plus la production de viande⁸²².

So, the general practice of farming animals in our society involves a considerable amount of wrongdoing and the breaking of perfect duties to self on the part of the farmers, animal handlers, managers, transport workers and slaughterhouse workers. These workers play various roles in inflicting suffering on animals, displaying violence, and callously denying them basic needs. The owners and managers could be accused of both disrespecting themselves by ordering harsh, violent and cruel treatment for the animals, and of disrespecting and treating as mere means the workers who carry it out. For the workers, the effort they make to bury their feelings of compassion, sympathy and esteem for the animals is a serious form of disrespect to themselves, according to Kantian moral theory⁸²³.

not to uphold cruel farming practices, which focuses on the potential dehumanising effects on meat industry workers. The general idea is that a consumer is either fully informed and fully supportive of the harsh system that produces meat or is not. If the consumer is not fully informed and fully supportive, but is also not absolutely ignorant of what a slaughterhouse is and where meat comes from, then the consumer is treating the animal workers, most obviously the slaughterhouse workers, as a mere means to get a convenient and cheap product. If, on the other hand, the consumer is fully informed and fully supportive, then the consumer is indeed violating the Kantian prohibition against cruelty to animals, as Denis explains, and is a partner in the vicious system (in addition to being guilty of exploiting the workers). Making this Kantian argument strengthens the overall case for vegetarianism, and it also highlights certain kinds of wrongs that are involved in our animal-use practices and which can be found elsewhere ».

⁸²¹ *Ibid.*, p. 181 : « The actions of managers and workers of knowingly designing, ordering and executing these practices are disrespectful to their own humanity. The humanity of actual human beings is partly constituted by, and is reinforced and assisted by moral feelings and emotions. To ignore or suppress these predispositions in order to satisfy inclination is disrespectful to one's own humanity. That is exactly what one must do in order to enact such brutal and violent practices on animals. This is most especially salient in the case of the one who slaughters the animals. It is also the case for the other workers who freely and knowingly participate in, and contribute to this system, such as those who handle or transport the animals on a daily basis (which involves callousness day-in and day-out) ».

⁸²² *Ibid.*, p. 182 : « Eating meat and animal products is more or less unnecessary and perhaps even inferior nutritionally for most people on balance ».

⁸²³ *Ibid.*, p. 182.

La production de viande implique ainsi la violation des devoirs directs que nous avons envers l'humanité : les travailleurs n'ont pas de respect envers eux-mêmes puisqu'ils nient ce qui fait d'eux des êtres moraux ; et les consommateurs, en achetant des produits peu coûteux impliquant des cadences importantes pour ces travailleurs, prennent ces derniers pour des moyens leur permettant de réaliser leurs désirs. De plus, on ne respecte pas les devoirs indirects envers les animaux puisque ceux-ci sont élevés et tués dans d'atroces souffrances, avec pour conséquences une déshumanisation progressive des travailleurs au sein des abattoirs qui perdent leur capacité à faire preuve d'empathie envers autrui.

L'idéal de l'agent rationnel décrit par Kant est critiquable. En effet, l'agent rationnel est conçu comme un être dont les décisions découlent seulement de la raison ; les inclinations, les intentions, les affects, la satisfaction des besoins n'ont pas de rôle à jouer dans le processus décisionnel selon Kant. Or, lorsqu'on observe les processus à l'œuvre lors des prises de décision chez les êtres humains, on se rend compte que ce n'est pas nécessairement la raison qui prend le pas sur le reste. Il semble qu'il y ait deux processus décisionnels au sein de l'esprit. Daniel Kahneman désigne ces deux processus par les noms de *Système 1* et *Système 2*. « Le *Système 1* fonctionne automatiquement et rapidement, avec peu ou pas d'effort et aucune sensation de contrôle délibéré. Le *Système 2* accorde de l'attention aux activités mentales contraignantes qui le nécessitent, y compris des calculs complexes. Le fonctionnement du *Système 2* est souvent associé à l'expérience subjective de l'action, du choix, et de la concentration⁸²⁴ ». Le premier processus décisionnel repose sur une forme d'immédiateté : l'intuition ou l'habitude. Le second s'inscrit dans le temps et demande une implication, une attention constantes.

Quand nous pensons à nous-mêmes, nous nous identifions au *Système 2*, le soi conscient, qui raisonne, qui a des convictions, fait des choix et décide que penser et que faire. Bien que le *Système 2* croie être au cœur de l'action, c'est le *Système 1* automatique qui est le héros du livre. Pour moi, le *Système 1* produit sans effort les impressions et les sentiments qui sont les sources principales des convictions explicites et des choix délibérés du *Système 2*. Les opérations automatiques du *Système 1* engendrent des enchaînements d'idées étonnamment complexes, mais seul le *Système 2*, plus lent, peut élaborer des pensées en une série ordonnée d'étapes⁸²⁵.

⁸²⁴ Kahneman Daniel, *Système 1/Système 2, Les deux vitesses de la pensée*, Paris, Éditions Flammarion, 2011, p. 29.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 29. Le rôle des émotions au sein des processus décisionnels est lui aussi important : si elles peuvent être source d'erreurs, par exemple en amenant l'individu à agir d'une manière irrationnelle ou contraire à ses habitudes, elles peuvent aussi apporter des connaissances essentielles à la prise de décision. Ce sont notamment

On retrouve cette identification chez Kant : le Système 2 peut être compris comme l'agent rationnel guidé par la poursuite de l'impératif catégorique. Kant n'intègre pas, dans le cadre de sa pensée morale, la seconde dimension inhérente au processus décisionnel : une sorte d'agent intuitif, tourné vers l'émotionnel. Or, ce que Daniel Kahneman soutient, c'est que le Système 2 – l'agent intuitif – prend le pas sur l'agent rationnel dans la majorité des choix que nous faisons. Les impressions et les intuitions du Système 1 deviennent, lorsqu'elles parviennent à la pensée consciente, au raisonnement, des convictions ; les impulsions deviennent des actions délibérées. En refusant de prendre en compte l'influence de l'intuition et des émotions chez l'individu humain, Kant se détache d'un aspect important inhérent à tout agent. Si, idéalement, l'agent doit poursuivre un impératif catégorique, c'est-à-dire un devoir envers son prochain, cet agent possède des convictions auxquelles il est émotionnellement attaché, qui définissent elles-mêmes des valeurs qu'il va de ce fait naturellement poursuivre et qui pourront parfois se confronter avec l'idée d'un devoir envers son prochain.

Quand des émotions sont en jeu, les conclusions prennent encore plus le pas sur la réflexion. Le psychologue Paul Slovic a parlé d'*heuristique de l'affect*, quand les gens laissent ce qu'ils aiment ou détestent déterminer leurs convictions sur le monde qui les entoure. [...] Votre attitude émotionnelle sur des sujets comme les aliments irradiés, la viande rouge, l'énergie nucléaire, les tatouages ou les motos est à l'origine de vos convictions quant à leurs avantages et leurs risques⁸²⁶.

Cette limite inhérente au concept d'agent rationnel kantien peut s'étendre à la défense des animaux qui ne prend pas en compte, d'une part la puissance de son propre attachement à la défense des intérêts des animaux non humains – qui n'est pas nécessairement partagée par tous les citoyens – d'autre part l'attachement émotionnel des personnes qui consomment des produits d'origine animale et qui, du fait de cet attachement, sont convaincues des avantages de ce type d'alimentation. Le bien-être des défenseurs de la cause animale intègre la notion de respect de l'animal en vertu de laquelle ils choisissent des alternatives à la consommation de viande ; mais le bien-être des personnes qui souhaitent poursuivre cette consommation découle du plaisir face à cet aliment. Si leur esprit n'est pas complètement

les émotions qui permettent aux parents d'apporter rapidement une aide ciblée à leurs enfants. La théorie de l'agent rationnel est une sorte d'abstraction de l'être humain. Elle détache celui-ci de son environnement pour en faire un être idéal et rationnel. Mais en cela, elle passe à côté des différents paramètres réglant l'existence humaine et étant impliqués, au même titre que la raison ou la délibération, dans le processus décisionnel. S'appuyer sur la raison est nécessaire mais non suffisant lorsqu'on cherche à distinguer une bonne et une mauvaise action.

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 128-129.

fermé et qu'elles peuvent entendre les informations importantes s'attachant à la consommation de ces aliments, tout comme le raisonnement des défenseurs du bien-être animal, il faut prendre en compte cet attachement émotionnel, cette habitude de consommation, ainsi que l'hédonisme qui s'y rattache. Effectivement, c'est en prenant en compte le fonctionnement en deux temps de l'esprit humain que l'on peut comprendre la raison du rejet de l'alimentation végétalienne et végétarienne et que l'on peut trouver des solutions afin de le dépasser. D'autant plus que la propension à consommer de la viande dépend d'un effet de groupe : « le paradoxe de la viande peut être renforcé ou dilué par l'effet des choix des autres consommateurs. Quand les autres mangent beaucoup de viande, la souffrance animale est plus importante dans la société et les incitations à se mentir sont plus fortes. À l'inverse, quand les autres mangent peu de viande, les incitations à se mentir sont plus faibles. Ainsi, deux équilibres coexistent, un équilibre de déni collectif avec une consommation élevée de viande et un équilibre de réalisme collectif avec une consommation faible, voire nulle. La coexistence de ces deux équilibres peut être aussi générée par l'apprentissage collectif issu de l'observation de la consommation des autres⁸²⁷ ». On ne doit pas négliger le rôle des normes, des habitudes de consommation et de la pression du groupe. La consommation de viande représente une norme sociale contre laquelle il est difficile de se battre puisqu'elle nous est imposée dès la naissance⁸²⁸. Mais, en un sens inverse, on peut se demander l'impact qu'a le fait d'être entouré par des personnes végétariennes ou végétaliennes, autant pour soi-même que pour le groupe⁸²⁹. Il existe un esprit de conformisme au sein de l'humanité, qui pousse les individus à agir en fonction de ce qui est acceptable en société⁸³⁰.

⁸²⁷ Treich Nicola, « Veganomics : Vers une approche économique du véganisme ? », *op. cit.*, p. 42, note 33.

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 26-27 : « Nous ne choisissons pas de consommer de la viande : nous commençons bébé, puis nous continuons en grandissant à en consommer. Nous construisons notre moralité dans ce contexte, sans nécessairement interroger cette moralité. Il existe un coût social à dévier de la norme car il est par exemple compliqué en pratique de cuisiner ou de trouver des restaurants à la fois pour les omnivores et les végétariens. Dans ces situations, la minorité peut être ostracisée, et le feedback social renforce la norme existante ».

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 28 : « À ce stade, on ne peut exclure qu'être végétarien puisse aussi générer un bénéfice social. Ce choix permet en effet de passer auprès des autres (mais peut-être aussi auprès de soi-même) pour une personne cohérente et sensible car éprouvant de la compassion pour les plus faibles. Cette image positive peut générer un gain de réputation si elle est perçue comme corrélée avec un comportement coopératif. Quel est l'impact du contexte social (avoir des amis végétariens par exemple), et quel est le sens de la causalité entre ce contexte social et le choix de devenir végétarien ? »

⁸³⁰ Kahneman Daniel, *op. cit.*, p. 445 : « Vos sentiments moraux sont rattachés à des cadres, à des descriptions de la réalité plutôt qu'à la réalité elle-même. [...] Nos préférences sont rattachées à des problèmes cadrés, et nos intuitions morales sont liées à des descriptions, pas à des faits concrets ».

La théorie de l'agent rationnel est critiquable en ce qu'elle s'appuie sur des notions ne pouvant s'exprimer qu'à travers le cadre de situations idéales : l'autonomie et la dignité peuvent être limitées, par exemple dans le cas de situation de vulnérabilité où l'agent devient aussi patient. C'est le cas notamment face à la découverte d'une maladie. L'agent rationnel est rappelé à la réalité de sa situation par l'ancrage de son corps en souffrance. D'autres paramètres entrent alors en considération dans les processus décisionnels, parce que la possibilité même de la poursuite de l'existence est ébranlée.

L'idéal de l'individu autonome est assez éloigné de la réalité médicale. [...] la personne malade ne peut pas simplement être identifiée à l'être rationnel et autonome, elle est aussi incarnée et vulnérable. La maladie peut engendrer une difficulté pour s'autodéterminer ou mettre la personne atteinte d'un cancer dans une situation de choix contraignants. La souffrance, l'angoisse et la peur de l'avenir n'aident pas le malade à prendre des décisions concernant sa santé alors que dans d'autres circonstances, il aurait peut-être agi autrement. Et même si la personne atteinte d'un cancer possède encore une capacité à s'autodéterminer, des raisons internes ou externes peuvent interférer sur son autonomie⁸³¹.

D'autres situations entraînent une limitation de l'autonomie de l'agent moral. La manière dont l'environnement humain est construit n'est pas favorable aux personnes en fauteuil roulant, atteintes de nanisme, ou en obésité⁸³². Cela peut créer des situations dans lesquelles les personnes ont besoin de l'aide d'autrui, en plus d'une forme d'ostracisme qui rappelle aux individus vulnérables qu'ils n'incarnent pas la norme pour laquelle la société est prête à répondre à tous moments. L'agent moral s'inscrit dans une situation spécifique qu'il est nécessaire de prendre en compte si l'on veut comprendre sa capacité décisionnelle en un instant donné. Cette situation est définie à la fois par un lieu, un espace qui peut accroître ou limiter l'autonomie de l'agent – par exemple, la présence ou l'absence d'une rampe d'accès permettra à la personne handicapée d'accéder ou non à un lieu. Et par un instant, une temporalité – un patient est plus vulnérable et donc moins autonome lorsqu'il vit sa pathologie que lorsqu'il est en rémission⁸³³. Il est important de prendre en compte la situation

⁸³¹ Rude-Antoine Edwige, « Cancer, vulnérabilité et autonomie », Dalloz, *Les Cahiers de la Justice*, 2019/4, n°4, p. 601-602.

⁸³² On note par exemple le développement limité des accès handicapés, ou la taille insuffisante des fauteuils dans les avions – aux États-Unis, les personnes obèses se retrouvent obligées de prendre des billets pour deux sièges au lieu d'un seul. La manière dont sont pensées les infrastructures devient l'occasion d'une stigmatisation des individus, une manière de leur demander d'entrer dans une norme.

⁸³³ Neira Hernan, « Temps et moralité chez les animaux », PUF, *Revue de métaphysique et de morale*, 2019/1, n°101, p. 13 : « On peut conclure que la morale est toujours doublement liée au temps : d'un côté, du point de vue de l'énonciation ; de l'autre, du point de vue de la visée de l'action morale. Il n'y a pas de morale hors du temps. [...] La personne agit dans une séquence temporelle selon un modèle de temporalité d'une part vécue et

dans laquelle l'agent s'inscrit puisqu'elle définit ses capacités ainsi que les conditions de possibilité de leur expression. L'autonomie est donc toute relative, et peut être limitée par la perte des capacités ou par la faiblesse de leur expression.

Quant à la notion de dignité, elle est aussi problématique. La dignité désigne la spécificité de l'homme, ce qui fait son humanité, en même temps qu'elle fonde les droits de l'homme. Elle est à ce titre à la fois le principe fondateur des droits fondamentaux, et un droit fondamental en elle-même. Elle est un droit subjectif – tout individu humain en est titulaire – et objectif – obligation que tout individu doit respecter. Le principe de dignité peut donc être invoqué par tout individu qui en est titulaire afin d'obtenir réparation si une atteinte lui a été portée ; ce principe impose en parallèle de ne pas porter atteinte à la dignité d'autrui et ce, même s'il y consent ou s'il a l'incapacité d'y consentir⁸³⁴. Ainsi, le principe de dignité peut nier l'autonomie, ou le principe de liberté d'une personne, si cela porte atteinte à la dignité de cette dernière. Est-il possible d'intégrer, dans le cercle de considération qu'ouvre la dignité, l'animal non humain ? Est-il possible de lui attribuer une forme de dignité ? « Une dignité différente, mais dignité tout de même, sans nécessairement devoir passer par le truchement de la qualification de "personne non humaine" que revendiquent certains. Le respect de l'autre au même titre que le respect que l'on se doit à soi-même, pour ne pas se perdre. Pour ne pas perdre son humanité⁸³⁵ ».

intérieure et, de l'autre, expérimentée comme quelque chose d'extérieur qui s'impose comme une causalité physique. Ces deux aspects sont nécessaires à l'action morale : il faut une expérience du temps où situer l'action morale et de l'autre un donné temporel qui crée le pont entre l'expérience et le résultat de l'action. La prétention à assigner des capacités morales à des personnes s'effondrerait si l'on ne parvenait pas à assurer qu'une expérience du temps est possible chez ces sujets. Cet aspect constitue un point aveugle dans la réflexion contemporaine sur des animaux, d'autant plus remarquable que l'attribution du caractère de personne à certains d'entre eux serait impossible sans insérer leur capacité d'action dans une temporalité située ».

⁸³⁴ Mathieu Bertrand, « Le principe de dignité : un principe universel de portée limitée », ESKA, *Journal international de bioéthique et d'éthique des sciences*, 2020/4, vol. 31, p. 38 : « En fait, si l'on examine le sens des formulations qui ont conduit tant le juge européen que le juge constitutionnel français, à reconnaître le principe de dignité, il ne faut pas faire un grand effort pour considérer que, s'inspirant du courant humaniste et de la philosophie kantienne, il signifie d'une part l'égale appartenance de chaque être humain à l'humanité conçue comme une commune nature et, d'autre part, l'interdiction de traiter un être humain comme un objet, corrélation de sa reconnaissance comme sujet. Ainsi contrairement à la liberté qui présuppose l'autonomie de celui qui l'exerce, la dignité n'est conditionnée que par l'humanité de l'être qu'elle protège. Aucune autre considération, tenant par exemple à la qualité de la vie de cet être, à ses caractéristiques génétiques, ne peut conditionner la reconnaissance de cette dignité sauf à méconnaître le principe lui-même ».

⁸³⁵ Billet Philippe, « L'animal, prétexte d'une analyse renouvelée des relations juridiques entre l'homme et l'environnement », Dalloz, *Les Cahiers de la Justice*, 2019/4, n°4, p. 704.

En conclusion de ces analyses, il est important d'appuyer le fait que l'idéal de l'agent moral rationnel présenté par Kant est critiquable. Cela est d'autant plus important que la défense animale semble s'ériger sur cet idéal pour argumenter en faveur du bien-être animal. En effet, en intégrant l'animal dans le cercle de la dignité classiquement réservé à l'espèce humaine, elle implique un renouvellement de l'impératif catégorique, plus inclusif, sans pour autant questionner la capacité de l'être humain à poursuivre l'idéal moral sur laquelle elle se fonde. Or, si le projet est admirable, il n'en reste pas moins limité par cette conception idéaliste de l'individu humain. Notre agentivité n'est pas portée seulement par notre raison. Il ne suffit pas d'exposer les réalités de l'exploitation animale et de montrer par quels moyens on pourra la diminuer pour que chaque individu opère une transition vers un mode de vie plus respectueux de la sensibilité animale. En effet, il n'est pas établi que la considération envers l'animal est essentielle puisqu'on ne lui prête aucun degré de dignité comme cela est le cas des individus humains, considérés comme des personnes. Cet état de fait paralyse l'avancée de la cause animale. De plus, l'agent moral n'est pas seulement rationnel : il est émotionnel, intuitif, inscrit dans une situation définie par un lieu et une temporalité. Il est autonome, mais d'une autonomie qui peut être diminuée ou brisée par un état de vulnérabilité. Il est digne, mais peut manquer de vertu et ne pas respecter la dignité d'autrui parce qu'il lui préfère l'expression de sa liberté. Il est parfois déterminé par des biais cognitifs dont il n'a aucunement conscience, ou par des normes et des habitudes contre lesquelles il ne parvient pas à se dresser. Faire comme si l'agent moral était purement rationnel, c'est le considérer comme un individu non incarné, c'est rompre avec sa réalité. Or, c'est précisément parce que la défense animale rompt avec la réalité de l'esprit humain, c'est précisément parce qu'elle refuse de voir les vices qui le traversent qu'elle ne parvient pas à porter plus en avant l'amélioration des conditions de vie animale. C'est au contraire en rétablissant le lien avec son prochain par le biais d'un souci de compréhension – notamment des inquiétudes face à la transition qu'il nécessite – que le mouvement de défense animal aura un impact pratique.

LA PERTE DU LIEN AVEC L'AUTRE ÊTRE HUMAIN ET L'AUTRE ANIMAL NON-HUMAIN

La défense animale seule ne permet pas, comme on a pu le constater, une avancée phénoménale concernant le bien-être animal. La mise en lumière des conditions de vie des animaux d'élevage ne suffit pas à provoquer un changement dans les habitudes de consommation des individus, d'autant plus qu'un ensemble de processus est mis en place afin

de rompre le lien entre les êtres humains des pays industrialisés et les animaux non humains exploités. Or, en rompant ce lien, en invisibilisant les animaux aux yeux des humains, on met en place les conditions idéales pour instrumentaliser leur existence. Les arguments culturels et traditionnels renforcent par la suite l'inertie de la cause animale : toute remise en cause des pratiques actuelles est vécue par les fervents défenseurs de la gastronomie française comme une attaque au patrimoine culturel. La cruauté inhérente à la corrida ou au gavage des oies et des canards afin de produire du foie gras en sont des exemples ; et pourtant, l'opinion publique est majoritairement pour l'interdiction de la corrida⁸³⁶. Quant à ses défenseurs, ils invoquent un certain plaisir cathartique pris en face de ce spectacle et une forme d'esthétisme dans le combat entre le toréro et le taureau⁸³⁷.

Sur quels mécanismes repose la distanciation entre les êtres humains et les animaux non humains ? Tout d'abord, sur un processus de sérialisation rendu possible par l'industrialisation de l'élevage et de l'abattage des animaux. Au contraire de la production artisanale, non guidée par une volonté de rentabilité, où chaque objet est unique, identifiable par des traits qui lui sont propres, le processus industriel reproduit des objets identiques. « Les opérations qu'il requiert ont atteint un degré de précision tel que la reproduction sans déperdition d'une forme conçue, quelle que soit sa nature, est devenue possible. Ainsi, les objets qui sortent d'une chaîne industrielle sont par programmation, c'est-à-dire par essence, parfaitement identiques entre eux. Ils constituent par conséquent une sorte d'objets qui n'existe pas dans la nature, laquelle ne produit pas d'objets identiques par essence⁸³⁸ ». Le processus industriel

⁸³⁶ Sondage Ifop « Les Français et la corrida », pour la fondation Brigitte Bardot, 2019 : 74 % des français sont favorables à la fin de la corrida. Disponible à l'adresse suivante : <https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2019/12/116834-Rapport.pdf>. La volonté d'interdire la corrida est portée au niveau parlementaire. « Ils veulent interdire la corrida en France : 35 parlementaires dénoncent "une pratique barbare" », *La Dépêche*, le 01/08/2021. Disponible à l'adresse suivante : <https://www.ladepeche.fr/2021/07/31/ils-veulent-interdire-la-corrida-en-france-35-parlementaires-denoncent-une-pratique-barbare-9706910.php> (consulté le 13/12/2021 à 09h46).

⁸³⁷ À ce propos, voir notamment Delacampagne Christian, « Voir ce qu'on n'a pas vu : paradoxes de la corrida », Éditions de Minuit, *Critique*, 2007/8, n°723-724, p. 607 : « Quant à la corrida, loin d'être l'héritage d'un Moyen Âge aussi barbare qu'obscur ou le théâtre d'une cruauté aussi abjecte que méprisable (comme le croient trop souvent, en dehors même de ses adversaires déclarés, ceux qui ne la connaissent pas, et ils sont légion), elle est la quintessence du marranisme. Ce qui, au seuil du XXI^e siècle, devrait enfin lui permettre de se voir reconnaître le statut d'objet philosophique – c'est-à-dire de se constituer en objet d'une réflexion éthique, esthétique et (pourquoi pas) politique digne de ce nom : telle est du moins, à mon sens, l'exigence minimale en deçà de laquelle, quoi qu'il arrive, les *aficionados* ne devraient plus jamais accepter de faire un pas ». Ou encore : Renaut Alain, « L'humanisme de la corrida », Éditions de Minuit, *Critique*, 2007/8, n°723-724, pp. 552-560 ; Wolff Francis, « De la distance éthique et esthétique. La corrida entre art et combat », Éditions de Minuit, *Critique*, 2007/8, n°723-724, pp. 680-692.

⁸³⁸ Rouget Patrice, « Le traitement industriel des animaux », RSDA, 2/2014, p. 227.

se détache de la nature où les animaux, tout en présentant des traits communs, sont identifiables par des différences physiques, ce qui nous permet de classer le vivant et d'y reconnaître des espèces. Il fait des animaux d'élevage des objets indiscernables et, de ce fait, substituables les uns aux autres. On y perd alors la réalité de l'animal comme être unique au monde, ce qui est visible à travers la manière dont on nomme chaque partie du corps dépecé de l'animal : dans le morceau de viande tel qu'il est travaillé au sein de l'abattoir, l'animal-individu n'existe plus. L'animal n'est identifiable qu'à travers une description physiologique, paradoxalement désincarnée en ce qu'elle se défait de la personnalité de l'individu. À travers le morceau de viande, on ne saisit pas la réalité de l'animal, on saisit seulement une quantité de tissus : « Tenant en main un exemplaire, nous ne saisissons qu'une réalité incomplète, imparfaite [...]. Notre saisie expérientielle du monde s'en trouve bien entendu sensiblement affectée. Elle est reportée, différée, virtualisée, sans cesse répercutée plus loin. Avec les objets industriels, le monde réel se dérobe, devient abstrait⁸³⁹ ». L'individu qui se trouvait là avant de devenir cet objet appropriable n'existe plus, et nous ne pouvons en faire immédiatement l'expérience. Pour voir, conceptualiser l'individu, il faut fournir un effort, il faut rappeler à l'esprit l'animal pourtant absent de notre réalité. Le fait qu'on ne puisse expérimenter l'existence de l'individu puisqu'il n'est plus au monde explique que le morceau de viande n'ait pas d'importance en lui-même. De plus, les animaux d'élevage ont été « normés, calibrés, de moins en moins individualisés⁸⁴⁰ » par la génétique, dont la fonction a été de conformer les animaux à des critères de rentabilité. Ainsi, un animal d'élevage est substituable, remplaçable par un autre, et disparaît dans l'objet produit par le dépeçage de son corps. « Celui qui naît remplace celui qui meurt, et le monde, soumis à la loi de l'équivalence, demeure indemne⁸⁴¹ ». Tout se passe comme si le meurtre de l'animal ne changeait pas l'ordre du monde : la mort est invisibilisée, ce qui permet de ne pas induire de culpabilité au sein de l'abattoir ou dans l'acte d'achat et de consommation. Le second mécanisme permettant la distanciation entre l'être humain et l'animal correspond donc à l'invisibilisation de ce dernier.

L'élevage intensif favorise un phénomène de distanciation. Aujourd'hui, les animaux vivent et meurent loin des regards de la très grande majorité de la population. Les aliments, de plus en plus

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 229.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 231.

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 232. Ou encore, p. 232-233 : « L'animal qui vient de disparaître, emporté vers la chaîne de découpe, est déjà remplacé par une bête identique, qui succombera sous le même coup, pour être aussitôt remplacée par une autre, tout aussi semblable ».

transformés, rappellent assez peu les parties du corps de l'animal. Le secteur producteur joue sur ces représentations : la publicité ou le packaging montrent des images bucoliques des animaux, heureux et bien traités (La vache qui rit), voire les présentent comme des victimes consentantes. [...] dans le supermarché, le consommateur est pris dans une logique routinière ; tout ce qui l'entoure favorise l'oubli de l'animal et l'imaginaire d'un élevage respectueux des animaux. En revanche, dans les études académiques ou dans le bureau de vote, la réalité des conditions d'élevage est rendue visible car elle est objet d'étude ou de choix. Ainsi il serait coûteux psychologiquement pour le sujet d'oublier la souffrance animale⁸⁴².

Les animaux d'élevage ne sont pas les individus avec lesquels la majorité des citoyens entre en relation. On connaît bien plus les animaux domestiques, partageant nos foyers, que les animaux d'élevage ou les animaux sauvages. De plus, les activités au sein des abattoirs sont rarement montrées, bien qu'elles soient dénoncées dans des vidéos clandestines par certaines associations de défense des animaux⁸⁴³. L'invisibilisation des animaux permet de faire oublier leur individualité, alors même qu'ils sont présents dans notre intimité : l'animal d'élevage est conçu comme un individu remplaçable, ce qui n'est pas le cas de l'animal domestiqué auquel on porte une personnalité. Pourtant, une vache est, au même titre qu'un chien, une personne, un sujet conscient, unique, irremplaçable. La priver de sa vie et la remplacer par celle d'une autre vache ne signifie pas la poursuite de celle-ci. Or, ce que l'on envisage pour l'animal d'élevage apparaît comme quelque chose d'inacceptable pour les animaux qui peuplent nos maisons. Comment cela est-il possible ? C'est que les animaux d'élevage, en se trouvant sérialisés et invisibilisés par les mécanismes d'industrialisation, ne sont plus reconnus comme des êtres avec une personnalité par les individus humains consommant leur chair. Ils apparaissent comme des étrangers, et sous la forme d'objets de consommation dont l'apparence est bien éloignée de leur corporéité.

Ainsi, une distinction s'opère entre les animaux non humains en fonction de l'espace qui leur est attribué au sein de ce que l'on considère comme notre environnement : les animaux d'élevage, les animaux domestiques et les animaux sauvages ne sont pas considérés et traités de la même manière. Si l'espèce est un critère d'appartenance à ces différentes catégories, elle ne suffit pas à déterminer l'espace attribué à l'existence de l'animal. En effet, certains animaux domestiques peuvent être utilisés ou non comme animaux d'élevages en fonction des pays et au sein du même pays. En Europe, le fait de manger un chien est perçu

⁸⁴² Treich Nicola, « Veganomics : Vers une approche économique du véganisme ? », *op. cit.*, p. 25.

⁸⁴³ Notamment L214. Des vidéos sont disponibles à l'adresse suivante : <https://www.l214.com/en-quetes/videos/>.

comme un acte cruel et inhabituel, ce qui n'est pas le cas dans les pays asiatiques. En France, certains refusent de consommer de la viande de lapin ou de cheval, ce qui n'est pas le cas de tous les individus français. Ces différences comportementales peuvent être dues à des critères religieux ; mais elles dérivent souvent d'un attachement émotionnel envers l'animal ou du fait qu'on lui prête des caractéristiques trop nobles pour qu'on puisse le considérer comme une simple ressource au service de nos besoins. Il existe par exemple un consensus envers la protection des grands singes, des dauphins ou encore des éléphants parce que ces animaux sont reconnus comme des êtres doués d'une intelligence élevée. On retrouve ce consensus envers certains animaux bénéficiant d'un grand capital sympathie du fait de leur apparence : les lapins et les pandas sont considérés comme « mignons », ce qui facilite la création de mouvements de protection envers eux.

L'industrie cinématographique et la publicité y sont certainement pour beaucoup dans la manière dont on se représente certains animaux, ce qui est d'autant plus intéressant que leur objectif est généralement diamétralement opposé. L'objectif de la publicité est de vendre des produits d'origine animale qui, d'une manière ou d'une autre, génèrent de la souffrance. Afin d'invisibiliser celle-ci, on présente l'animal comme un être heureux, évoluant dans de bonnes conditions de vie⁸⁴⁴. L'approche cinématographique est différente. Les animaux sont généralement montrés comme des êtres doués d'une personnalité et pour lesquels il faut se battre⁸⁴⁵. Dans certains films d'animation, on retrouve des thèmes inhérents à la défense animale⁸⁴⁶. Si l'on excepte les films de monstres qui ont renforcé l'image de prédateurs de certaines espèces, l'industrie cinématographique contribue à rendre visible les animaux, les intérêts qu'ils ont à vivre, ainsi que leur sensibilité. Elle a participé à la dénonciation des sévices que les animaux subissent, notamment en produisant des documentaires s'appuyant sur des images de ce qui peut se produire au sein des abattoirs⁸⁴⁷. En rendant l'information

⁸⁴⁴ « Le Gaulois » montre des poules se dandinant dans leur poulailler. Vidéo disponible à l'adresse suivante : https://www.youtube.com/watch?v=UxRdeWBSuxg&ab_channel=LeGaulois (visionnée le 9/11/2021 à 9h11). « Lou Pérac » présente un berger soucieux du bien-être de ses brebis. Vidéo disponible à l'adresse suivante : https://www.youtube.com/watch?v=B2GHbT6vR6I&ab_channel=PubT%C3%A9l%C3%A9 (visionnée le 9/11/2021 à 9h18).

⁸⁴⁵ C'est le cas de films tels que *Free Willy* de Simon Wincer ou *Beethoven* de Brian Levant.

⁸⁴⁶ Notamment dans *Chicken Run* de Nick Park et Peter Lord (des poules veulent s'évader de leur poulailler pour échapper à une mort certaine et vivre en liberté) et *Bee Movie : Drôle d'abeille* de Simon J. Smith et Steve Hickner (une abeille apprend que les hommes volent le miel que ses semblables produisent et décide de dénoncer cette exploitation en attendant un procès envers l'humanité).

⁸⁴⁷ *Cowspiracy : The Sustainability Secret* de Kip Andersen et Keegan Kuhn, par exemple.

visible, accessible et en montrant que certains individus se soucient des intérêts des animaux non humains, l'industrie cinématographique a été le vecteur d'une amélioration de leur représentation au sein des populations. Cela a sans doute permis l'extension de la considération à ces animaux, ce qui aurait été bénéfique si cet attachement ne concourait pas à la naissance de comportements problématiques tels que l'adoption d'animaux qui ne sont pas faits pour vivre à proximité d'individus humains – rats-laveurs, renards, certaines espèces de petits singes – ou la mise en captivité d'animaux que l'on ne retrouve pas sur nos territoires – lions, tigres, éléphants, dauphins emprisonnés dans des zoos. Là encore, l'animal apparaît comme un bien consommable plutôt qu'un individu. Sa présence dans nos habitats est mue par la volonté de posséder un animal original, qu'on ne retrouve pas chez les autres ; quant aux lieux de divertissement qu'incarnent les cirques et les zoos, on s'y rend par désir de pouvoir observer des animaux qui ne vivent pas naturellement dans les conditions de vie qu'on leur impose, animaux enfermés pour notre seul plaisir et se voyant dans l'impossibilité d'exprimer des comportements nécessaires à leur épanouissement tels que la chasse pour les prédateurs. Observer un lion, oui ; mais pas ses comportements les plus « agressifs » et les moins « dignes » de notre regard.

Le rapport que l'on entretient avec les animaux qui peuplent notre environnement est défini par un ensemble de paramètres rendant certaines de nos représentations assez arbitraires. Il suffit qu'un animal possède des caractères adorables pour que l'on souhaite son bien-être. *A contrario*, si un animal est repoussant, on éprouve moins de sympathie à son égard et ses chances d'entrer dans le cercle de notre considération diminuent fortement. On est généralement plus sensible aux souffrances d'un chien, d'un lapin ou d'un cheval qu'envers celles d'un ver de terre ou d'un rat-taupe nu, bien que le premier contribue au mélange des sols par ses actions de macro-bioturbation et que le second possède des capacités tout aussi intéressantes que d'autres animaux mieux connus (comme une longévité importante vis-à-vis des autres rongeurs)⁸⁴⁸. Le fait qu'un animal ait des capacités appréciées par les êtres humains est aussi un critère définissant la considération envers son espèce ; à ce titre, la connaissance des comportements mis en œuvre par les animaux est un paramètre important pour l'évolution de leur statut au sein de nos sociétés. C'est ce qui a entraîné Paola

⁸⁴⁸ Simon Watt a fondé *The Ugly Animal Preservation Society* en 2012, une association dont le but est de protéger les animaux moches.

Cavalieri et Peter Singer à souhaiter l'attribution aux grands singes de la dignité humaine. Ainsi, un animal possédant des capacités cognitives élevées et privilégiées par l'espèce humaine, et ayant des traits physiques beaux ou adorables, aura plus de facilité à entrer dans le cercle de la considération humaine et à voir ses intérêts respectés que tout autre animal non humain.

En plus de ces critères cognitifs et esthétiques, l'espace accordé aux animaux au sein d'une société interspécifique est défini par un critère fonctionnel. On retrouve parfois les mêmes espèces dans des cadres différents (poules, lapins, chevaux), des individus étant destinés à la consommation humaine et d'autres à la domestication de manière assez paradoxale. Comment, en effet, refuser l'ipséité de certains individus en les abaissant à des objets de consommation tout en la reconnaissant chez d'autres individus appartenant à la même espèce ? Les canards gavés dans le but de produire du foie gras sont-ils réellement différents des canards domestiqués et vivant avec des êtres humains ? Cette distinction établie au sein d'une même espèce animale entre des individus élevés afin d'être consommés et d'autres accédant à une vie de domestication est absurde, ce que l'on peut entrevoir en lisant *Cadavre Exquis* d'Agustina Bazterrica. L'autrice nous confronte à un monde dans lequel la quasi-totalité des animaux a disparu à cause d'un virus, ce qui a amené des scientifiques à créer une nouvelle race à partir de génomes humains pour que l'on puisse continuer de consommer de la viande. Ces êtres vivants qui partagent leur ADN avec l'espèce humaine sont considérés comme des animaux d'élevage, et sont traités avec toute la cruauté à laquelle les animaux que l'on élève habituellement ont le droit. Traiter ces êtres vivants avec la dignité que l'on reconnaît à l'espèce humaine risquerait de les faire basculer du côté de l'humanité, comme si le fait de reconnaître en eux ce qu'il y a de digne signifiait reconnaître leur humanité, briser leur peur, risquer une révolution du côté des abattoirs. Or, ces animaux sont des êtres humains auxquels on a retiré l'humanité pour la seule raison que l'on ne peut se passer du besoin de manger de la viande. Ce besoin est à ce point essentiel qu'il est préférable de dévorer son prochain – même s'il est un humain fabriqué à partir d'un humain – plutôt que d'apprendre à s'en détacher. Cette discrimination entre des individus humains consommables et d'autres qui devraient être considérés comme des êtres respectables parce que doués de dignité est palpable tout au long du roman d'Agustina Bazterrica. La dénonciation de la société dans laquelle nous évoluons passe par la révélation de l'arbitrarité du critère de distinction

entre les individus que l'on peut exploiter ou non. Ce que l'on risque en acceptant de manger un être humain auquel on assigne une identité, c'est de glisser vers le cannibalisme, d'où l'importance d'élever des individus en leur interdisant l'accès aux différents aspects de l'existence faisant de l'être humain une personne. Par le biais de la dystopie, on met en lumière le mécanisme à l'œuvre au sein de l'exploitation animale. Le critère spécifique n'explique pas la distinction opérée au sein d'une espèce animale : certains animaux sont élevés par les hommes afin de répondre à des besoins alimentaires alors que leurs congénères auront accès à une vie meilleure, parce qu'ils sont destinés à nourrir les êtres humains. Pour que leur consommation ne pose pas de problème moral, il est nécessaire de les réifier, de nier leur identité, leur personnalité, d'en faire des produits identiques. Sans cela, la poursuite de l'exploitation animale serait bien plus difficile⁸⁴⁹.

Cependant, il existe une différence entre l'exploitation des animaux non humains et celle des êtres humains : par leur corporéité différente, les comportements animaux non humains sont plus difficiles à interpréter par les êtres humains que ceux de leurs semblables. Preuve en est les nombreuses anthropomorphisations de comportements allant à contre-sens de ce qu'ils signifient réellement⁸⁵⁰. Cela ne signifie pas que les êtres humains sont des maîtres dans l'art de la considération puisqu'il suffit qu'un membre de leur espèce ait quelques caractéristiques physiques particulières pour qu'ils en fassent un monstre. Les personnes atteintes de nanisme, défigurées, – par exemple par un accident grave ou par une agression au jet acide – étant née avec des malformations physiques ou des membres en moins, rencontrent souvent des difficultés à s'intégrer au sein de la société parce qu'elles présentent des dissemblances assimilées à un défaut ; et de ce défaut physique découle un manque d'humanité. Finalement, le concept de personne humaine délimite un cadre fermé auquel même certains êtres humains ne participent pas. Mais les individus visiblement différents des autres ne sont pas les seuls à être exclus de la sphère de la considération : nos comportements consuméristes ont des impacts importants sur les populations les plus défavorisées, obligées de travailler dans des conditions infernales pour des sommes dérisoires dans le but de produire des vêtements revendus par des marques de *fast fashion* – Zara, H&M par exemple

⁸⁴⁹ Bazterrica Agustina, *Cadavre exquis*, trad. M. N. Béraud, Paris, Éditions Flammarion, 2019.

⁸⁵⁰ « Ce qui se cache derrière ces vidéos "mignonnes" d'animaux », *Brut*, vidéo disponible à l'adresse suivante : <https://www.brut.media/fr/international/ce-qui-se-cache-derriere-ces-vidéos-mignonnes-d-animaux-6bc01d0f-f9c4-42fe-a98e-3b5a41d7be31> (consultée le 13/12/2021 à 09h53).

– ou pour aller chercher dans des mines les matériaux nécessaires à la production de nos appareils électroniques⁸⁵¹. Les animaux non humains ne sont pas les seuls impactés par nos actions, et s’il existe un ensemble de freins expliquant que leur situation n’évolue pas, il n’en est pas de même pour les êtres humains souffrant à cause de nos modes de consommation. Ceux-ci entraînent des conséquences, non seulement sur des individus existant aujourd’hui mais dont les conditions de vie ne nous sont pas directement visibles parce qu’ils se trouvent dans des pays moins développés et éloignés ; aussi sur les générations futures qui vivront les conséquences du réchauffement climatique. Notre comportement destructeur envers l’environnement est lié au fait que nous sommes les seuls animaux dont l’expansion massive à la surface du globe a été fondée sur « notre tendance à tuer massivement les autres membres de notre espèce⁸⁵² ». Notre espèce a une forte propension à la xénophobie, « parce qu’une grande partie de nos comportements sont déterminés par la culture et non par l’hérédité, et que les différences culturelles entre les populations humaines sont très marquées (ce qui explique que nous pouvons souvent reconnaître d’un seul coup d’œil les membres d’autres groupes que le nôtre, d’après leurs vêtements ou leur coiffure, alors qu’une discrimination aussi rapide n’est probablement pas possible chez les loups ou chez les chimpanzés)⁸⁵³ ». Par ailleurs, la possession d’armes de destruction massive implique que le pouvoir éradicateur de l’homme est bien plus développé que celui de n’importe quelle espèce animale. Seule l’espèce humaine a développé la capacité à provoquer la fin de son espèce entière si elle le souhaite ; son existence repose sur un équilibre fragile envers les différentes forces mondiales. Ces divers aspects sont inhérents à la relation que les êtres humains ont pu entretenir les uns avec les autres et dénotent de la limite dans la prise en considération des intérêts des humains les uns vis-à-vis des autres. Ainsi, puisque les êtres humains sont capables de ségrégation envers n’importe quel individu dès l’instant où il ne partage pas leur culture, il est légitime de se demander si la prise en compte des intérêts des individus ne dépend pas d’un rapport de proximité plutôt que d’un rapport spécifique. Il semble que l’identification à autrui passe plutôt par le partage d’un environnement et d’expériences communes que par la seule reconnaissance, en autrui, d’une ressemblance à soi. Ce ne serait

⁸⁵¹ Villa Charles, « J’ai pénétré dans les mines de coltan au Congo », 23/04/2021, vidéo disponible à l’adresse suivante : https://www.youtube.com/watch?v=IPjur249dKg&ab_channel=CharlesVilla (consultée le 13/12/2021 à 09h59).

⁸⁵² Diamond Jared, *Le troisième chimpanzé*, op. cit., p. 391.

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 397.

pas les intérêts des animaux non humains qui seraient difficiles à prendre en compte, mais les intérêts de tout individu ne partageant pas nos normes, nos habitudes, nos cultures, nos expériences du monde. En tous les cas, ces différents aspects de la relation à autrui dénotent des limites de la prise en compte de ses semblables par l'homme. Cela tend à expliquer la difficulté que nous avons à attribuer à l'animal non humain un semblant de dignité ou de personnalité puisque nous éprouvons de la peine à les reconnaître en autrui. Pour autant, cela ne signifie pas que nous en sommes incapables. De la même manière que l'on a essayé de dépasser les comportements xénophobes et racistes qui ont constitués nos rapports aux autres peuples au cours de notre histoire, nous tentons de dépasser nos préjugés spécistes.

COMMENT AVANCER DANS LA PRISE EN COMPTE DE LA VULNÉRABILITÉ ANIMALE ?

Un renouvellement de la condition animale vers de meilleures conditions de vie est nécessaire. Or, on a pu observer des difficultés à opérer ce renouvellement, parce que cela entraînerait un changement dans les modes de vie et les mœurs des êtres humains. Leurs habitudes étant forgées autour de normes culturelles et de valeurs morales, les êtres humains y sont attachés émotionnellement. Si on y ajoute des préjugés envers toute autre forme de vie et une préférence à se choisir soi-même, indépendamment des intérêts des autres animaux, – et parfois même de son prochain – on comprend aisément que l'espèce humaine ne soit pas prête à inclure dans son cercle de considération les animaux qu'elle a longtemps réifiés et exploités. La condition de possibilité de cette réification est le fait de priver les animaux d'élevages de leur ipséité, de leur personnalité, ce qui est possible seulement grâce à leur sérialisation et leur invisibilisation : conçus comme des reproductions d'un même modèle avec lesquels il est impossible de tisser un lien, ces animaux non humains disparaissent de nos environnements en tant qu'individus pour y être conçus comme des objets de production et de consommation. C'est en réinventant ce lien que l'on parviendra à leur confier une identité, à les réintégrer au sein de nos sociétés interspécifiques en tant que citoyens et à améliorer leurs conditions de vie. Quant aux animaux domestiques, partageant nos foyers, il est nécessaire de questionner nos rapports à ceux-ci : on y observe en effet des limites, notamment vis-à-vis de notre besoin de posséder des animaux originaux contre leurs intérêts les plus fondamentaux. La relation de maîtrise inhérente à la relation entre l'homme et l'animal doit évoluer afin d'intégrer les besoins des animaux ayant la volonté de tisser un rapport intime à l'être humain. Enfin, il convient de revoir nos interactions avec les animaux

sauvages afin de minimiser notre impact vis-à-vis de ces animaux qui fuient le rapport aux hommes.

DES SOLUTIONS POUR AMÉLIORER LA PRISE EN COMPTE DE LA VULNÉRABILITÉ ANIMALE

DES PISTES À DÉVELOPPER

Changer les conditions de vie des animaux non humains doit passer par des changements sociétaux visant à la fois l'organisation économique de la société et les modalités des relations interindividuelles qui la constituent. Ces deux paramètres ne vont pas l'un sans l'autre. L'amélioration des conditions de vie des animaux ne signifie pas l'arrêt de leurs souffrances parce qu'ils sont toujours considérés comme des objets de satisfaction humaine, de la même manière que l'amélioration de la représentation des animaux par le biais d'un nouveau statut juridique ne suffit pas à améliorer leurs conditions de vie. Seule l'évolution conjointe de ces deux aspects constitutifs de leur situation actuelle permettra une ouverture de la considération humaine envers les animaux. Concrètement, cela nécessite une éducation portant sur les régimes alimentaires *cruelty free* et la mise en place d'une forme de citoyenneté animale.

La principale source de souffrances subies par les animaux non humains est l'élevage à des fins alimentaires. Si les activités inhérentes à l'expérimentation animale et au divertissement sont elles aussi d'importantes sources de maltraitances, la production de denrées d'origine animale est bien plus génératrice de mal-être. Dès lors, il faut réfléchir à des moyens de diminuer la consommation de produits d'origine animale, afin, idéalement, de la réduire au strict minimum. Cela doit passer par un travail d'information et d'éducation au sein de nos sociétés, travail dont le but sera de rassurer les citoyens à propos des freins qui pourraient les empêcher de faire des choix allant dans le sens d'une diminution de la souffrance animale. Les régimes végétarien et végétalien sont encore largement attachés à un ensemble de préjugés : ils causeraient des carences, seraient loin de l'équilibre alimentaire, et entraîneraient la disparition des animaux d'élevage s'ils ne sont plus élevés pour qu'on les mange. Or, ces arguments en défaveur d'un régime végétal ont été discrédités. Il faut donc rétablir la vérité sur ces faits afin d'assurer la transition d'un maximum de personnes vers ces types d'alimentation. De cette manière, il sera possible de diminuer le nombre d'animaux dans les élevages et d'améliorer les conditions de vie des individus restant. Si cela n'est pas idéal puisqu'aucun animal non humain ne devrait voir son existence utilisée afin de satisfaire les

plaisirs d'un être humain, on imagine difficilement un monde dans lequel cet idéal pourrait exister.

Mais la diminution de la souffrance animale ne suffit pas à changer profondément la condition des animaux non humains au sein de nos sociétés. Nos rapports ne s'arrêtent pas à des relations d'exploitation : ils sont plus profonds que cela, les animaux peuplant notre environnement tout autant que nous peuplons le leur. En s'appuyant sur les connaissances éthologiques que nous avons accumulées, il est possible de réfléchir à des solutions permettant une meilleure inclusion des animaux au sein des sociétés dans lesquels ils évoluent. Il est nécessaire de passer d'une relation de parasitisme à une relation symbiotique envers eux, ce qui permettrait des rapports plus équilibrés, non fondés sur leur exploitation. En faisant des animaux non humains des citoyens actifs des sociétés interspécifiques, on opérera un changement dans les représentations qu'en ont les êtres humains, on rattachera au concept d'animal l'ensemble hétérogène des individus qui l'incarnent en tant que personnes douées de dignité et donc dignes de considération.

Nous exposerons l'ensemble des mesures que nous pouvons mettre en place afin de favoriser le bien-être animal au sein des sociétés interspécifiques que nous constituons. Ces mesures toucheront les deux points essentiels présentés ci-dessus : la promotion d'une alimentation *a minima* végétarienne et le développement de relations symbiotiques avec les animaux. Ces diverses mesures apparaissent comme autant de solutions qui, réalisées graduellement, permettront de tendre vers une société où les intérêts des animaux non humains sont eux aussi pris en compte. Si l'idéal d'une société végane est inatteignable pour les raisons que nous avons exposées précédemment, la marge de manœuvre que nous avons afin d'améliorer les conditions de vie des animaux non humains est immense. Ce projet doit être guidé par la volonté de construire un environnement au sein duquel les êtres humains et les autres animaux auront la possibilité de cohabiter les uns avec les autres sans porter atteinte à leur existence respective. Cependant, il faut prendre en compte la dissymétrie qui persistera au sein des relations inter-animales. La difficulté inhérente à l'amélioration des conditions de vie animale, et qui distingue le spécisme du racisme et du sexisme, réside dans le fait que les animaux ne connaissent pas les principes juridiques organisant les relations entre les êtres humains. On ne peut donc pas attendre d'un animal qu'il respecte les lois que les êtres humains ont érigées afin de gouverner les relations qu'ils entretiennent avec leurs

congénères : on ne peut pas attendre d'un prédateur qu'il ne porte pas atteinte à sa proie à la façon dont on demande aux individus humains – qui ont connaissance des lois qui les gouvernent – de ne pas porter atteinte à l'intégrité de leurs concitoyens. De fait, on ne peut pas appliquer les punitions relatives aux infractions et aux crimes commis par les êtres humains aux animaux non humains. Il sera donc nécessaire de trouver une juste balance entre la prise en compte des besoins des animaux non humains et ceux des êtres humains, afin que la prise en compte de la vulnérabilité animale n'accroisse pas la vulnérabilité humaine. L'objectif d'une société dans laquelle les intérêts des animaux sont considérés au même titre que ceux des êtres humains consiste en une régulation des actions des êtres humains envers les animaux et non en une régulation des actions des animaux non humains entre eux. Nous ne partageons pas l'approche interventionniste de certains philosophes considérant que nous devons agir dans les relations qu'entretiennent les animaux non humains entre eux dans la nature⁸⁵⁴. La remise en cause des conditions de vie des animaux non humains ne concerne pas les rapports qu'ils entretiennent dans des environnements indépendants de l'action humaine où ils sont libres d'agir à leur guise – si tant est que de tels environnements existent encore – mais plutôt les rapports inextricables qu'ils entretiennent avec les êtres humains dans des environnements communs où la liberté des uns influencent l'étendue de la liberté des autres. C'est dans ce cadre qu'il convient de penser de nouveaux rapports permettant l'épanouissement de chaque individu impliqué dans des relations interspécifiques, qu'il soit animal non humain ou humain.

CHANGER NOS HABITUDES POUR LE BIEN-ÊTRE ANIMAL

RÉGIME ALIMENTAIRE

L'alimentation est multidimensionnelle : elle répond à un besoin physiologique ; elle est définie par des paramètres socio-culturels en ce qu'elle est traversée par des rites et des habitudes spécifiques à un peuple ; elle présente un caractère émotionnel, les aliments pouvant être choisis afin de répondre à une envie ou à un vécu⁸⁵⁵. Ces différentes dimensions

⁸⁵⁴ Voir par exemple la présentation que propose François Jaquet de la thèse interventionniste. Jaquet François, « Faut-il intervenir dans la nature ? », 3 octobre 2019, *Antispéciste*. Disponible à l'adresse suivante : <https://www.antispeciste.ch/post/faut-il-intervenir-dans-la-nature> (consulté le 13/12/2021 à 10h22).

⁸⁵⁵ Nous sommes en désaccord avec la thèse soutenue par Marylène Patou-Mathis, selon qui « *les aliments consommés par l'Homme ne [reposent] pas sur leurs qualités gustatives ou diététiques, mais [reflètent] les traditions culturelles et les croyances des sociétés, et combien la viande [a] un statut singulier* ». Voir Patou-

entrent parfois en contradiction les unes avec les autres : la fonction énergétique et la nécessité de choisir ses aliments en fonction de l'équilibre alimentaire favorable au bon fonctionnement de l'organisme peut se confronter à la volonté de répondre à une émotion qui peut amener à choisir des aliments considérés comme réconfortants (généralement sources d'acides gras trans et de sucres simples qui sont mauvais pour la santé lorsqu'ils sont consommés en quantité importante). L'aspect émotionnel de l'alimentation, le fait de « manger ses émotions » comme on l'exprime parfois en un sens péjoratif, constitue un frein au changement vers l'alimentation végétarienne, voire végétalienne, parce que ce type d'alimentation repose sur une éviction plus ou moins étendue à un certain nombre de denrées, ce qui peut être vécu comme une restriction cognitive par les personnes qui apprécient le goût des aliments carnés tels que la viande ou celui des produits laitiers. Si ces personnes changeaient leur alimentation pour se tourner vers une alimentation végétalienne, elles risqueraient d'avoir des compulsions alimentaires, ce qui pourrait les conduire à consommer ces aliments dans une grande quantité par le biais d'un mouvement compensatoire. Par conséquent, il est illusoire d'attendre de tous les individus d'une société qu'ils deviennent végétariens, voire végétaliens, dans l'immédiat. Le goût des individus pour les produits carnés et laitiers doit être pris en considération si l'on veut amorcer une transition vers un mode d'alimentation donnant une part de plus en plus importante aux produits végétaux.

Le flexitarisme représente une opportunité intéressante si on le considère comme une première étape vers la transition à une alimentation végétalienne. Cette alimentation est définie par une diminution de la consommation de viande rouge et de poisson (une à deux fois par semaine, et non à tous les repas ou presque comme c'est le cas dans le cadre d'un régime omnivore). Elle permet d'éduquer les goûts de chacun à de nouvelles saveurs et de s'entraîner à cuisiner autrement, en confectionnant une assiette sans viande ni poisson. Comme le végétarisme, ce mode d'alimentation repose sur une forme d'exploitation animale

Mathis Marylène, *Mangeurs de viande. De la préhistoire à nos jours*, Paris, Éditions Perrin, coll. « tempus », 2017, p. 12. Si l'acte de manger n'est pas seulement un acte physiologique mais aussi un acte socioculturel déterminant les sociétés humaines, le goût des aliments a aujourd'hui une place importante au sein de notre alimentation. Dans un environnement où la nourriture est abondante, notre manière de manger n'est plus dictée par le seul besoin de se nourrir, mais aussi et surtout par un certain hédonisme. La question du goût est peut-être même plus importante aujourd'hui que les « exigences physiologiques et [les] besoins culturels » des hommes. Voir p. 23 : « Au point de vue physiologique, seul le besoin énergétique commande la prise alimentaire, mais, chez l'Homme, c'est le goût qui commande le choix des aliments ».

diminuée : le flexitarisme implique directement la mort d'animaux, mais dans un nombre moindre ; le végétarisme implique indirectement la mort d'animaux (les vaches et les poules de réforme dont on consomme les produits étant abattues lorsqu'elles ne sont plus productives, et les veaux étant tués très jeunes et consommés sous forme de viande). Le végétalisme est une forme plus aboutie de diminution de l'exploitation animale puisqu'il implique de ne consommer aucun produit d'origine animale (on parle de véganisme lorsque la volonté de ne plus exploiter les animaux devient un mode de vie). Cependant, par rapport aux deux autres modes de consommation, il induit des évictions plus conséquentes. La restriction cognitive du flexitarisme et du végétarisme est plus aisée à supporter que celle du végétalisme. Les moyens à mettre en œuvre afin de permettre une transition vers une alimentation majoritairement végétale doivent intégrer le fait que la viande occupe une place singulière dans l'alimentation humaine.

L'intérêt que la viande suscite chez l'Homme est à la fois biologique (valeur nutritionnelle) et culturel (valeur psychoaffective). Son goût et son odeur stimulent les sécrétions digestives ; sa présence dans l'estomac provoque, par réflexe, la sécrétion du suc gastrique, favorisant ainsi son absorption rapide et complète. Son excellente digestibilité procure des sensations agréables ; elle réchauffe et donne une impression de vigueur et de vitalité accrues. La viande est nutriment, mais également porteuse de symboles : de force, de fougue (« acharné »), de puissance (due au privilège de la chasse), de richesse (nourriture de fêtes). Aliment souvent considéré comme « noble », elle est objet d'échange et de commerce [...].

La consommation de viande, avec son apport élevé de protéines fournisseuses d'énergie indispensable au bon développement et au bon fonctionnement du cerveau, a favorisé l'innovation technologique et modifié les comportements sociaux. Chez les peuples chasseurs-cueilleurs, la consommation de produits carnés diminue le temps consacré à la recherche de nourriture, favorisant ainsi la pratique d'autres activités. [...] Sa consommation donne souvent lieu à de grands repas collectifs : la viande est une force de cohésion grâce à laquelle se soudent les communautés et se construisent les alliances⁸⁵⁶.

La consommation de viande est considérée comme une expérience agréable, tant par le goût et les sensations corporelles qu'elle procure que par l'appartenance au groupe qu'elle induit. Elle est une source d'hédonisme individuel et social, prenant place aux moments les plus conviviaux de l'existence humaine. Elle a permis une avancée technologique certaine en apportant des ressources énergétiques importantes. Cependant, les conditions de vie ont beaucoup évolué et, dans les sociétés industrialisées, les êtres humains se retrouvent face à une grande profusion alimentaire. La chasse est devenue un divertissement et non plus une

⁸⁵⁶ *Ibid.*, p. 27 et 28-29.

activité nécessaire afin de nourrir sa communauté. Le surpoids et l'obésité sont des problèmes majeurs de santé publique, et entraînent des conséquences métaboliques et physiologiques importantes (diabète, infarctus du myocarde, athérosclérose, apnée du sommeil...) ⁸⁵⁷. Si la consommation de viande était nécessaire dans des conditions de vie difficiles, elle ne l'est plus aujourd'hui dans les sociétés industrialisées, avec les réserves précédemment évoquées.

La viande n'est plus une nécessité. Nos connaissances en diététique ont évolué, et nous avons les moyens d'adapter une alimentation dénuée de produits carnés aux besoins de croissance et d'entretien du corps humain. Les nutriments apportés par la viande, les poissons, les œufs et les produits laitiers peuvent être apportés par une alimentation végétalienne diversifiée. La vitamine B₁₂ est la seule vitamine non présente au sein d'une alimentation végétalienne ; une complémentation en cette vitamine est nécessaire pour les végétaliens, et recommandée pour les végétariens. Mais cette vitamine est directement administrée aux animaux d'élevages par les éleveurs afin que les omnivores n'en manquent pas ; ainsi, son absence dans un régime végétal ne constitue pas une raison suffisante pour en rejeter la légitimité ⁸⁵⁸. David Olivier explique que l'on donne directement cette vitamine aux volailles et aux porcs. Les ruminants ont un supplément en cobalt, qui compose la vitamine B₁₂ et permet

⁸⁵⁷ Selon la Haute Autorité de Santé, 15 % des adultes et 3,5 % des enfants sont obèses, et 32 % des adultes et 14,5 % des enfants sont en surpoids. Communiqué de Presse de la HAS du 6 octobre 2011, « Surpoids et obésité : repérer plus tôt et mieux prendre en charge ». Disponible à l'adresse suivante : https://www.has-sante.fr/jcms/c_1102600/fr/surpoids-et-obesite-reperer-plus-tot-et-mieux-prendre-en-charge (consulté le 03/08/21 à 15 h 16).

⁸⁵⁸ Olivier David, « Les animaux-emballages », *Cahiers antispecistes*, n°34, janvier 2012. « Dans le monde en 2008, ont été produites, dans les usines de quatre firmes différentes (une française – Sanofi-Aventis – et trois chinoises), environ 35 tonnes de vitamine B₁₂. Cette quantité représente environ six fois les besoins nutritionnels de la totalité de l'humanité. Mais où va toute cette B₁₂ ? Dans les comprimés pour végétariens ? Ils doivent vraiment en abuser, et être très très nombreux ! Eh bien non. En réalité, seule une petite partie de cette production va dans les comprimés. La plus grande part va dans... les aliments pour animaux d'élevage. En effet, la vitamine B₁₂ n'est pas plus produite par les animaux qu'elle ne l'est par les plantes. Elle est d'origine exclusivement bactérienne. Dans la nature, les herbivores la trouvent typiquement dans les souillures des aliments qu'ils consomment. Mais dans l'environnement contrôlé et intensif des élevages, cet apport-là est marginal. L'alimentation des poulets et autres "volailles" ainsi que des porcs est donc systématiquement supplémentée en B₁₂. Celle-ci, tout comme la vitamine B₁₂ des comprimés pour végétariens, est produite industriellement par fermentation, généralement à l'aide de bactéries génétiquement modifiées. La B₁₂ est une grosse molécule complexe, et les animaux l'absorbent, l'utilisent et la stockent dans leur chair sans la transformer. Les molécules de B₁₂ que les mangeurs de viande prennent "tout naturellement" dans leur "alimentation qui se suffit" n'ont fait que passer par le corps de l'animal. Elles proviennent des usines des quatre fabricants mondiaux, exactement comme celles que prennent les végétariens dans leurs comprimés. En somme : les végétariens prennent de la B₁₂ fabriquée en usine et emballée dans des comprimés. Les personnes qui mangent de la viande, tout au contraire, prennent de la B₁₂ fabriquée en usine et emballée dans des animaux ». Article disponible à l'adresse suivante : <https://www.cahiers-antispecistes.org/les-animaux-emballages/> (consultée le 03/03/2022 à 17h18).

de nombreuses réactions enzymatiques, ainsi que la fermentation ayant lieu dans l'estomac des ruminants et permettant aux bactéries de produire de la B₁₂. Si la production de B₁₂ « peut paraître plus naturelle, puisqu'elle a lieu au sein même de l'animal (dans son tube digestif, toujours par des bactéries) ; [...] ce processus est contrôlé, avec fourniture mesurée des éléments chimiques nécessaires, et l'animal ne sert que de réacteur de fermentation, avant de servir, là encore, d'emballage⁸⁵⁹ ». De plus, une alimentation végétalienne est moins riche en acides gras trans et saturés, présents en grande quantité dans la viande, les charcuteries, le beurre et les produits transformés. Ces lipides participent au développement des maladies cardio-vasculaires en altérant la qualité de la circulation sanguine par le développement d'athérosclérose. L'alimentation végétalienne est riche en acides gras mono et polyinsaturés, qui ont un effet protecteur sur le développement des maladies cardio-vasculaires et un rôle important notamment dans le bon fonctionnement du système immunitaire et le développement de certains tissus. Une alimentation végétalienne bien suivie répond aux besoins de l'organisme tout en ayant un effet protecteur sur le développement de certains types de maladies. Elle allie donc la diminution de l'exploitation animale à des effets bénéfiques sur notre santé.

Pour que cette alimentation n'entraîne pas de problèmes de santé, – malnutrition ou dénutrition notamment – il est essentiel d'éduquer la population sur ce sujet. Le régime de référence de l'alimentation humaine étant le régime omnivore, les discours de santé publique sont tournés vers la promotion de ce régime. Beaucoup d'idées reçues sont relayées vis-à-vis des alimentations végétarienne et végétalienne : protéines de mauvaise qualité (les céréales et les légumes secs présentent des acides aminés facteurs limitant ou déficitaires, mais leur association permet d'avoir un profil en acides aminés complet), risque de carences (or, ce risque est aussi présent dans une alimentation omnivore mal équilibrée et la diversification des sources alimentaires suffit à pallier ce problème), alimentation fade et ascétique (tout plat carné peut être décliné dans une version végétale et gourmande, comme en témoigne les nombreux livres de recettes végétaliennes et les produits simili carnés présents sur le marché). Ces idées relaient une mauvaise représentation concernant ce type d'alimentation et entraîne une certaine peur vis-à-vis de son adoption. Pourtant, l'alimentation végétarienne, tout comme le végétalisme, est viable si l'on considère ses effets sur la santé. Aujourd'hui, le repas

⁸⁵⁹ *Ibid.*

végétarien est présent une fois par semaine dans les restaurations scolaires⁸⁶⁰. Il est nécessaire que la tendance se renverse et que le repas composé d'une viande ou d'un poisson devienne minoritaire vis-à-vis des repas végétariens. Cela donnerait l'occasion d'éduquer les professionnels de la restauration à l'équilibre alimentaire dans l'alimentation végétarienne, les enfants et leurs parents.

Parallèlement à cela, il est important de rendre plus accessibles les denrées constituant l'alimentation végétale équilibrée. Les fruits et légumes représentent une part importante de l'alimentation végétale, mais coûtent très cher et ne seront donc pas privilégiés par les foyers ayant un petit budget à allouer aux courses. La viande est subventionnée, on ne la paie pas à son prix de revient : ce système économique favorise l'achat de viande au détriment de produits tels que les fruits et légumes dont le prix est plus élevé⁸⁶¹. La mise en place d'un système plus juste, qui intégrerait le coût de la souffrance animale, doit être mis à l'étude. On pourrait augmenter le prix de toutes les denrées impliquant l'exploitation animale – viande, poisson, crustacé, œuf, produits laitiers, miel et produits qui en contiennent – et subventionner les produits végétaux, ce qui inciterait les consommateurs à diminuer leur consommation de produits d'origine animale et à privilégier les produits végétaux. L'augmentation du prix d'achat de la viande la rendrait plus difficile d'accès, ce qui permettrait d'en faire un produit occasionnel au même titre que le foie gras. La taxation de la viande, en diminuant sa consommation, permettrait par ailleurs d'avoir un impact important sur la limitation du réchauffement climatique : selon la FAO, l'élevage représente 14,5 % des

⁸⁶⁰ Ministère de l'Agriculture et de l'Alimentation, « #EGalim : depuis le 1er novembre, un menu végétarien par semaine dans toutes les cantines scolaires », 4 novembre 2019. Disponible à l'adresse suivante : <https://agriculture.gouv.fr/egalim-depuis-le-1er-novembre-un-menu-vegetarien-par-semaine-dans-toutes-les-cantines-scolaires> (consulté le 03/08/21 à 15 h 35). Cette expérimentation a lieu dans le cadre du projet de loi « climat et résilience ». Cependant, le Sénat a refusé de pérenniser ce projet et a préféré prolonger l'expérimentation pendant deux années afin de permettre aux élus locaux de gérer en toute autonomie leur système de restauration collective. Le repas végétarien ne fait pas l'unanimité auprès des éleveurs. Club Éducation et vie scolaire, « Repas végétarien dans les cantines : le Sénat prolonge l'expérimentation », 24 juin 2021. Disponible à l'adresse suivante : <https://www.lagazettedescommunes.com/752483/repas-vegetarien-dans-les-cantines-le-senat-prolonge-l-exp experimentation/> (consulté le 03/08/2021 à 15 h 40).

⁸⁶¹ Notons que le fait que la viande soit subventionnée ne rend pas la vie des éleveurs plus facile pour autant. L'élevage n'est pas une activité facilement viable économiquement parlant. Voir Lepeltier Thomas, *Les véganes vont-ils prendre le pouvoir ?*, Paris, Éditions Le Pommier, 2019, p. 44 : « Il faut ainsi savoir que la part des subventions dans les revenus des éleveurs peut dépasser les 100 %, c'est-à-dire que plus de la moitié des revenus de ces éleveurs sont sous forme d'aides directes de l'État. Ce qui ne les empêche pas d'être, pour la plupart, dans des situations financières très délicates, non parce qu'ils ne sauraient pas gérer financièrement leurs affaires, mais parce que les consommateurs ne sont pas prêts à dépenser davantage d'argent pour les produits d'origine animale afin que l'élevage soit rentable ».

émissions de gaz à effet de serre⁸⁶². Le passage à une alimentation végétarienne entraînerait une réduction de 10 % des émissions d'un individu⁸⁶³. Or, les impacts du réchauffement climatique entraînent des conséquences importantes sur l'environnement et rendent de plus en plus difficile la vie sur Terre. La consommation de viande entraîne un réel paradoxe que David Chauvet a parfaitement décrit.

Nous avons d'un côté les véganes, coupables de se soucier des animaux quand tant d'humains souffrent, mais dont le régime alimentaire, s'il était suivi massivement, permettrait d'éviter à l'humanité de courir à la catastrophe. Et d'un autre côté, nos braves humanistes, le cœur sur la main pour leur prochain humain qu'ils font bien volontiers passer « avant les animaux » mais pas avant leur steak, dont ils n'entendent pas se passer même si cela porte gravement préjudice à leur propre espèce. Pour eux, finalement, les animaux passent avant les humains, mais à condition d'être coupés en morceaux, cuits et assaisonnés. [...]

L'humanité carnivore, comme l'a appelée Florence Burgat, a-t-elle voulu affirmer sa domination sur les autres animaux en les mangeant ? A-t-elle cru asservir le monde animal par la viande ? En réalité, la viande asservit l'humanité. Elle lui impose sa trajectoire vers le néant. Ce n'est pas que l'humanité dévore la viande, c'est elle qui dévore l'humanité⁸⁶⁴.

La consommation de viande entretient un rapport de domination entre les individus humains : ceux qui en ont l'habitude concourent à la diminution de la qualité de vie de tous les êtres humains, à commencer par ceux évoluant dans des pays pauvres ou en développement. En diminuant sa consommation de viande, on agit en vertu du bien-être animal mais aussi du bien-être humain en diminuant son impact sur l'environnement.

Il est aussi possible de changer les pratiques au sein des élevages, notamment en mettant en place une grille de notation dont l'objectif serait d'évaluer l'éthique des structures. Cela permettrait de rendre visible, pour le consommateur, la qualité des conditions de vie des animaux à partir desquels on produit la viande. Ce type d'étiquetage existe déjà pour les œufs et est en train de se mettre en place pour la filière volaille ; il serait intéressant de l'étendre à toute la production de viande⁸⁶⁵. Il est possible d'améliorer la situation des animaux de réforme en les envoyant à la retraite dans un lieu de vie qui les prendrait en charge. Cela

⁸⁶² Gerber P., Steinfeld H., Henderson B., Mottet A., Opio C., Dijkman J., Falcucci A., Tempio G., *Tackling climate change through livestock – A global assessment of emissions and mitigation opportunities*, FAO, Rome, 2013, p. xii.

⁸⁶³ Taherzadeh O., Probst B., « Quoi qu'en disent les sceptiques, manger moins de viande est une priorité climatique », *theconversation.com*, 8 novembre 2018.

⁸⁶⁴ Chauvet David, *Taxer la viande*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2018, p. 78 et 94.

⁸⁶⁵ « Bien-être animal, une étiquette pour transformer l'élevage », *La Croix*, 18/02/20. Disponible à l'adresse suivante : <https://www.la-croix.com/Economie/France/Bien-etre-animal-etiquette-transformer-lelevage-2020-02-18-1201078927> (consulté le 04/08/21 à 9 h 42). Voir aussi le site du groupe LDC : <https://www ldc fr/>.

générerait du travail pour les personnes qui s'en occuperaient et permettrait de donner des conditions de vie meilleures à des animaux ayant été exploités tout au long de leur existence. De manière générale, il faut avoir conscience que la cessation de l'élevage intensif pour retourner vers un élevage essentiellement traditionnel nécessite un changement profond dans nos modes de consommation. « De fait, si tout le monde va s'approvisionner chez des petits artisans bouchers, ceux-ci vont rapidement faire appel à l'industrie pour répondre à la demande. Il est en effet difficile d'imaginer que le niveau actuel de production de viande, d'œufs et de lait puisse être atteint de manière artisanale. Moralité, si on ne veut plus soutenir financièrement l'industrie de la viande ou participer à la transformation de ce qu'il reste d'élevage traditionnel en élevage industriel, il vaut mieux diminuer drastiquement sa consommation de produits d'origine animale⁸⁶⁶ ». Ainsi, pour que les produits d'origine animale soient réalisés par des élevages traditionnels, notre consommation doit diminuer d'environ 80 %, ce qui demanderait à la population de transitionner vers une alimentation quasiment végétalienne.

La transition vers un mode d'alimentation végétarienne, idéalement végétalienne, ne doit cependant pas omettre la potentielle précarité alimentaire et sanitaire qu'elle peut induire. La transition vers une alimentation végétarienne majoritaire a-t-elle un impact insoupçonné sur l'environnement et la répartition des ressources ? Induit-elle un risque de mal/dénutrition ? N'est-elle pas trop onéreuse par rapport à une alimentation omnivore ? La diminution de la consommation de viande permet de mettre à disposition des êtres humains les cultures servant à nourrir le bétail. En théorie, cela résoudrait le problème de la faim dans le monde⁸⁶⁷. Mais c'est insuffisant. La sécurité alimentaire est la « situation dans laquelle toutes les personnes ont un accès physique, social et économique durable à une nourriture suffisante, sûre et nutritive qui répond à leurs besoins diététiques et à leurs préférences alimentaires, pour mener une vie saine et active⁸⁶⁸ ». Elle n'est pas atteinte parce qu'une économie nationale dispose de quantités suffisantes de denrées alimentaires ; il faut que les individus puissent y avoir accès, ce qui n'est pas le cas des individus les plus pauvres et les plus

⁸⁶⁶ Lepeltier Thomas, *Les véganes vont-ils prendre le pouvoir ?*, op. cit., p. 59-60.

⁸⁶⁷ Fontenay de Elisabeth, « L'Homme et l'animal : anthropocentrisme, altérité et abaissement de l'animal », Paris, *Pouvoirs*, Éditions Le Seuil, 2009/04, n°131, p. 27.

⁸⁶⁸ Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO), *Déclaration de Rome sur la sécurité alimentaire mondiale*, Sommet Mondial de l'Alimentation, Rome, 13-17 Novembre 1996, Article 1.

vulnérables⁸⁶⁹. À cela s'ajoute un nombre croissant de personnes qui deviennent pauvres et en situation d'insécurité économique et sociale⁸⁷⁰. Il est nécessaire de prendre en compte à la fois les individus en état de pauvreté et ceux qui risquent de s'y trouver. C'est en considérant ce critère de pauvreté qu'il faut analyser le coût de l'alimentation omnivore par rapport à celui de l'alimentation végétarienne/végétalienne. Or, le prix de la viande au kilogramme est bien plus important que celui du tofu ou des légumes secs, que l'on peut considérer comme les équivalents de la viande dans un régime végétal (la viande, le tofu et les légumes secs sont des sources de protéines). Selon les morceaux de viande, le prix varie entre 5 et 40 euros au kilogramme⁸⁷¹. Le prix du tofu au kilogramme revient à 5 euros 40 centimes⁸⁷². Quant aux légumes secs, il faut compter 2 euros pour 1 kilogramme de fèves, 3 euros pour la même quantité de pois chiches et 4 euros pour des haricots rouges⁸⁷³. Une portion de viande est en moyenne de 100 grammes et correspond à une moyenne de 80 grammes de légumes secs pour une population d'adolescents ou d'adultes, personnes âgées comprises⁸⁷⁴. Pour un repas, on paiera donc entre 50 centimes et 4 euros de viande, un peu plus de 54 centimes pour 100 grammes de tofu et 24 centimes de pois chiches (pour une portion de 80 grammes). Le tofu et les légumes secs sont donc plus économiques que la viande, sauf si l'on prend les morceaux les moins onéreux. Les autres aliments consommés dans le cadre d'un régime omnivore ou végétarien sont identiques (œufs, produits laitiers, produits céréaliers, fruits et légumes, huiles végétales, oléagineux). Si on exclut les produits ultra-transformés tels que les similis carnés dont la consommation est plus occasionnelle que réellement constitutive de l'alimentation végétarienne, celle-ci est moins onéreuse que l'alimentation omnivore⁸⁷⁵.

En conclusion, la transition vers un mode d'alimentation végétarienne ou végétalienne ne pose pas de problème en termes d'équilibre nutritionnel ou de coût économique. Elle

⁸⁶⁹ Ouédraogo Denis, Kaboré Moussa, Kienou Blaise, « Insécurité alimentaire, vulnérabilité et pauvreté en milieu rural au Burkina : une approche en termes de consommation d'énergie », Paris, *Mondes en développement*, Éditions De Boeck Supérieur, 2007/4, n°140, p. 66-67.

⁸⁷⁰ Sirven Nicolas, « De la pauvreté à la vulnérabilité : évolutions conceptuelles et méthodologiques », Paris, *Mondes en développement*, Éditions De Boeck Supérieur, 2007/4, n°140, p. 9.

⁸⁷¹ « Le prix de la viande ». Disponible à l'adresse suivante : <https://www.la-viande.fr/webtv/economie-metiers/prix-viande> (consulté le 04/08/21 à 11 h 53).

⁸⁷² <https://www.unmondevegan.com/tofu-et-tempeh/713-tofu-fume-1kg.html> (consulté le 04/08/21 à 11 h 57).

⁸⁷³ <https://www.agidra.com/grossiste-feve-entiere-bolivie/produit-131508.html> ;
<https://www.agidra.com/grossiste-pois-chiches-bio-france/produit-135554.html> ;
<https://www.agidra.com/grossiste-haricots-rouges-bio-france/produit-132584.html>.

⁸⁷⁴ « Les grammages en collectivité », Annexe 2 du GEMRCN, octobre 2011.

⁸⁷⁵ Ces produits sont intéressants sur un plan gustatif, mais ils ne sont pas nécessaires pour atteindre l'équilibre alimentaire dans le cadre d'une alimentation végétale.

répond aux besoins de l'organisme tout en étant plus accessible qu'une alimentation intégrant la consommation de viande et de poisson. Mais elle provoque des réticences parce que les produits d'origine animale sont appréciés pour leur goût, et qu'une alimentation qui en exclut la consommation est perçue comme quelque chose de privatif, d'ascétique. La transition vers ce type d'alimentation peut demander un effort, d'autant plus important si l'on souhaite aller jusqu'au végétalisme. Tous les individus ne sont pas naturellement enclins à l'adoption d'une alimentation *a minima* végétarienne. Certains auront besoin d'éduquer leur volonté à se détourner des produits d'origine animale, avec le risque de développer des comportements alimentaires compensatoires (notamment des troubles du comportement alimentaires tels que de l'hyperphagie, qui répond à une forme de restriction cognitive et se traduit par un besoin de manger, parfois jusqu'à s'en donner mal au ventre). L'éthique des vertus offre une voie afin de mieux appréhender ce changement.

LIEN ENTRE ALIMENTATION ET ÉTHIQUE DES VERTUS

Pour un être humain, l'alimentation représente une habitude difficile à faire évoluer. Nous choisissons nos aliments parce qu'ils répondent à des besoins nutritionnels, émotionnels, à des goûts spécifiques. Lorsqu'on consomme régulièrement des produits d'origine animale, diminuer sa consommation représente un réel effort éprouvé comme une perte en matière de plaisir. Le flexitarisme est une première étape vers un mode d'alimentation plus sobre, suivi par le végétarisme et le végétalisme, qui constitue un idéal dans la prise en compte de la souffrance animale et des difficultés écologiques liées à l'élevage intensif. Faire preuve de sobriété, de modération vis-à-vis de son alimentation demande d'éduquer sa volonté à l'appréciation de repas majoritairement voire totalement dépourvus de produits d'origine animale. Par conséquent, l'éthique des vertus offre une voie pour la prise en compte du bien-être animal. Le développement de certaines vertus telles que la générosité et le contrôle de soi résidant dans la tempérance permet l'usage de capacités intégrant l'intérêt d'autres individus au sein de notre considération. Cela est d'autant plus important que les intérêts des autres individus peuvent aller à l'encontre de nos propres intérêts. Cependant, ce projet va à l'encontre de l'objectif des forces économiques majeures qui cherchent à développer notre envie de consommer des produits ultra-transformés en grande quantité, sans aucune considération pour les conséquences que leur production engendre au niveau écologique et sanitaire. L'individu tempérant dérange, d'une part parce qu'il incarne

un idéal de vertu, une ascèse apparaissant avec désuétude en une époque qui valorise le confort et le plaisir gustatif ; d'autre part parce qu'il remet en question le principe de surconsommation cher aux industriels. L'être tempérant gêne à la fois les individus qui ne sont pas parvenus à son état, qu'ils le souhaitent ou non – ce qu'on observe chez les personnes rejetant le végétarisme et le végétalisme, considérés comme des positions extrémistes ; et les individus qui gagnent de l'argent grâce aux activités que cet individu rejette, les industriels, les commerçants, les intermittents du spectacle travaillant dans les zoos, etc.

Une personne qui en arrive à faire acte de tempérance trouvera du plaisir dans la modération et considérera l'excès comme désagréable ou même douloureux. Elle ne pratiquera plus la modération nonobstant un désir pour les plaisirs de l'excès, mais parce que le désir lui-même aura été transformé. Ce qu'elle trouve agréable et utile n'est plus la même chose. Et la tempérance elle-même sera devenue agréable et sera reconnue comme utile. En d'autres termes, la classe des vertus en inclut au moins certaines, telle la tempérance, qui sont perçues comme agréables et reconnues comme utiles par ceux qui les possèdent, mais qui peuvent tout aussi bien paraître désagréables, voire nocives, non seulement à ceux qui possèdent les vices correspondants, mais aussi à ceux dont les buts sont tels qu'il leur est utile que les autres possèdent ces vices. Ainsi, il est très agréable et utile à ceux qui font commerce de biens de consommation que les autres soient des consommateurs immodérés. Leur propre vice d'avidité leur rend agréable et utile le vice d'intempérance chez les autres⁸⁷⁶.

L'individu qui se veut tempérant se dresse à la fois contre le modèle économique dominant (fondé sur un certain consumérisme) et contre lui-même s'il veut adopter de nouvelles habitudes. L'individu tempérant présente une réelle force sociale parce qu'il est capable de maîtriser sa manière d'agir : la tempérance consiste en un « empire que nous exerçons sur les appétits corporels⁸⁷⁷ », en une gouvernance suivant un principe de modestie. *A contrario*, l'intempérance est un vice qui affaiblit l'empire que l'homme a sur lui-même. Pour Kant, les jouissances de la table font partie des vices imputant à l'être humain un usage convenable de ses forces intellectuelles. L'ivrognerie et la gourmandise sont considérées comme des jouissances animales, car elles transforment l'homme en brute : « Gorgé de nourriture et en tel état il est paralysé pour un certain temps, s'il s'agit d'actions qui exigent de l'adresse et de la réflexion dans l'usage de ses forces⁸⁷⁸ ». Agir avec vertu nécessite un apprentissage permettant d'exprimer une force de résolution, une victoire sur les penchants

⁸⁷⁶ MacIntyre Alasdair, *L'homme, cet animal rationnel dépendant. Les vertus de la vulnérabilité*, trad. G. R. Veyret, Paris, Éditions Tallandier, coll. « ESSAIS », 2020, p. 126-127.

⁸⁷⁷ Smith Adam, *Théorie des sentiments moraux*, trad. S. de Grouchy, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2016, p. 87.

⁸⁷⁸ Kant Emmanuel, *Doctrine de la vertu*, op. cit., § 8, p. 101.

qu'on éprouve envers des objets que l'on sait mauvais pour soi⁸⁷⁹. Cela demande du courage et de la sérénité, parce que le dépassement de nos passions nécessite à la fois de la force d'esprit et le sacrifice de quelque chose que l'on se représente comme une joie – dont la perte peut entraîner des sentiments négatifs. Ainsi, l'être tempérant, vertueux, pratique une forme d'ascétisme moral dont le principe réside dans le fait de s'abstenir de toute forme de jouissances superflues. « C'est une espèce de *diététique* pour l'homme, qui consiste à se conserver sain moralement⁸⁸⁰ ». Une personne gaie ou sereine est calme parce qu'elle ressent qu'elle agit purement moralement. Elle se rend maître d'elle-même, elle est libre de dépasser les penchants propres à l'espèce humaine, et ce dans le but de préserver sa santé. La mise en place d'habitudes alimentaires spécifiques dans un intérêt diététique – c'est-à-dire, pour préserver sa santé – exprime toute la vertu et la discipline de l'être humain qui en est capable. La véritable tempérance s'accompagne donc de calme, et tout individu pratiquant des choix alimentaires contraints ne peut être considéré comme tempérant.

Le fait que Kant privilégie un rapport discipliné à l'alimentation plutôt qu'une forme de jouissance sans limite rappelle les développements hippocratiques portant sur la définition de la santé. Pour Hippocrate, la santé dépend de l'équilibre des humeurs – le sang, la pituite, la bile jaune et la bile noire. La santé se maintient lorsque nos humeurs sont en harmonie, lorsqu'on parvient à les tempérer⁸⁸¹. Pour que cela soit possible, il est essentiel de mettre en place une bonne hygiène de vie au sein de laquelle l'activité physique et l'alimentation ont une place spécifique ; et on fera usage de la thérapeutique et de la médecine pour traiter la maladie. Hippocrate soutient que c'est dans le bon équilibre que l'on trouve la santé, ce qui

⁸⁷⁹ *Ibid.*, § 49, p. 155 : « Qu'elle puisse et doive être *enseignée*, suit de cela seul qu'elle n'est pas innée ; la théorie de la vertu est ainsi une *doctrine*. Mais comme la simple doctrine, disant comment l'on doit se conduire, pour se conformer au concept de la vertu, ne donne pas encore la force de mettre en pratique les règles, les stoïciens pensaient que la vertu ne peut pas être *apprise* par les simples représentations du devoir, par des exhortations (*παραινετικώς*), mais qu'elle devait être cultivée et *exercée* en cherchant à combattre l'ennemi interne en l'homme (*ασχητικώς*), car on ne *peut* pas d'un coup tout ce que l'on *veut*, si l'on n'a pas préalablement essayé et exercé ses forces, et en pareil cas la *décision* doit évidemment être prise complètement tout d'un coup, parce qu'autrement la conscience (*animus*) en capitulant devant le vice pour s'en dégager peu à peu, serait en elle-même impure et même vicieuse et ne saurait par conséquent produire aucune vertu (la vertu reposant sur un seul principe) ».

⁸⁸⁰ *Ibid.*, § 53, p. 163.

⁸⁸¹ Hippocrate, *Œuvres complètes*, Tome VI, *De la nature de l'homme*, trad. Émile Littré, Paris, Éditions J. B. Baillière, 1849, p. 41, § 4 : « Il y a essentiellement santé quand ces principes sont dans un juste rapport de force et de quantité, et que le mélange en est parfait ; il y a maladie quand un de ces principes est soit en défaut soit en excès, ou, s'isolant dans le corps, n'est pas combiné avec tout le reste. Nécessairement, en effet, quand un de ces principes s'isole et cesse de se subordonner, non-seulement le lieu qu'il a quitté s'affecte, mais celui où il s'épanche s'engorge et cause douleur et travail ».

signifie que ni l'abstinence, ni la réplétion ne doivent être recherchées. « Il faut donc se faire une mesure ; mais cette mesure, vous ne la trouverez ni dans un poids, ni dans un nombre où vous puissiez rapporter et vérifier vos appréciations ; elle réside uniquement dans la sensation du corps⁸⁸² ». La cuisine permet de tempérer des aliments qui ne sont pas faciles à digérer pour l'être humain : « apprenant à macérer, à monder, à cribler, à moudre, à pétrir les grains, ils ont fabriqué, avec le blé, du pain, avec l'orge, de la pâte qu'ils ont travaillée de mille manières. Ils ont fait bouillir, fait rôtir, composé des mélanges, et tempéré, par des substances plus faibles, ce qui était fort et intempéré, se réglant en toute chose sur la nature et les forces de l'homme [...]»⁸⁸³ ». La cuisine est en cela une médecine, parce qu'elle permet d'harmoniser les aliments avec la nature de l'homme pour préserver sa santé. Pour Hippocrate, il est essentiel de s'alimenter d'une nourriture qui permettra de préserver l'harmonie des humeurs au sein de l'être humain. Pour Épicure, c'est la satisfaction des besoins du corps et de l'âme qui détermine la nature de l'alimentation à privilégier. En distinguant, au sein des désirs naturels, ceux qui sont nécessaires et ceux qui ne le sont pas, Épicure indique la marche à suivre pour atteindre le bonheur, satisfaire nos besoins corporels et nous maintenir en vie. La santé du corps et l'absence de troubles dans l'âme sont les deux aspects essentiels à la vie bienheureuse. Ainsi, la nourriture la plus simple est nécessaire parce qu'elle est indispensable à la vie et au bon état du corps, ce qui n'est pas le cas des mets recherchés⁸⁸⁴. Les beuveries et les festins continuels, qui correspondent à des plaisirs dissolus, apportent de la souffrance et des troubles ; *a contrario*, le raisonnement sobre permet d'harmoniser le corps et l'âme. C'est alors qu'est utile une vertu dont découle les autres vertus : la prudence, moyen d'atteindre le plaisir et d'être heureux. « Le principe de tout cela et le plus grand bien est la prudence. C'est pourquoi, plus précieuse même que la philosophie est la prudence, de laquelle proviennent toutes les autres vertus, car elle nous enseigne que l'on ne peut vivre avec plaisir

⁸⁸² Hippocrate, *Œuvres complètes*, Tome I, *De l'ancienne médecine*, trad. Émile Littré, Paris, Éditions J. B. Baillière, 1839, p. 589. On retrouve cette idée dans les *Sentences vaticanes* d'Épicure : « Il y a, même dans la restriction, une mesure : celui qui n'en tient pas compte se trouve à peu près dans la situation de celui qui s'égare par manque de limitation ». Épicure, *Lettres et maximes. Sentences vaticanes*, trad. Marcel Conche, Villers-sur-Mer, Éditions de Mégare, 1977, p. 263.

⁸⁸³ *Ibid.*, p. 577-579.

⁸⁸⁴ Épicure, *Lettres et maximes, Lettre à Ménécée*, trad. Marcel Conche, Villers-sur-Mer, Éditions de Mégare, 1977, p. 223 : « Les mets simples donnent un plaisir égal à celui d'un régime somptueux, une fois supprimée toute la douleur qui vient du besoin ; et du pain d'orge et de l'eau donnent le plaisir extrême, lorsqu'on les porte à sa bouche dans le besoin. L'habitude donc de régimes simples et non dispendieux est propre à parfaire la santé, rend l'homme actif dans les occupations nécessaires de la vie, nous met dans une meilleure disposition quand nous nous approchons, par intervalles, des nourritures coûteuses, et nous rend sans crainte devant la fortune ».

sans vivre avec prudence, honnêteté et justice, ni vivre avec prudence, honnêteté et justice sans vivre avec plaisir. Les vertus sont, en effet, connaturelles avec le fait de vivre avec plaisir, et le fait de vivre avec plaisir en est inséparable⁸⁸⁵ ». Cependant, il est possible que les êtres humains ne soient pas égaux face à la mise en pratique de la vertu. La conception aristotélicienne de l'individu vertueux va en ce sens. Chez une personne vertueuse, l'appétit et l'esprit sont en parfaite harmonie avec la raison : les désirs appétitifs ne gouvernent pas l'individu vertueux parce que la raison persuade la partie non-rationnelle de l'âme qu'elle doit participer à la poursuite d'une vie fleurissante à travers l'activité qui exprime le mieux, et de manière complète, la vertu. « *[Appetitive desires] are as they are because the virtuous person has learned to take pleasure in those things, and only in those things, that one should take pleasure in, and in those ways, and only in those ways, that one should take pleasure in them. The virtuous person's case makes clear that appetite and spirit can be affected and improved by reason over time, as a person cultivates good habits of attention, response, and behaviour. In concrete situations, moreover, reason can influence appetite, and no doubt spirit as well, so as to calm, or cause to subside, intense occurrent non-rational desires*⁸⁸⁶ ». A *contrario*, une personne qui manque de contrôle de soi prend un plaisir excessif dans les plaisirs de la table. Ce type de personne sait quels plaisirs elle devrait poursuivre et de quelle manière le faire, mais elle est incapable de leur résister dans des situations où ils ne devraient pas être poursuivis. Il semble qu'il existe des personnes meilleures que d'autres pour guider, diriger et influencer la partie non-rationnelle de leur âme, qui se trouve être la source des appétits⁸⁸⁷. De cette théorie, on peut conclure que tous les individus ne sont pas égaux lorsqu'il s'agit de contraindre leurs désirs, et que malgré la mise en œuvre d'une réelle volonté de changer leurs habitudes, certains continueront d'échouer à agir vertueusement en toute situation.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 225.

⁸⁸⁶ Lorenz Hendrik, *The Brute Within*, op. cit., p. 190.

⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 189 : « *This is the idea that, at the moment of temptation, the self-controlled character affects and influences the non-rational part of his or her soul in a way the uncontrolled character does not. It is part of this idea that the non-rational part of one person's soul is more obedient to reason than the non-rational part of another person's soul, just as some children are more obedient to their parents than others. But there is also room for the thought that some people may be better than others at guiding, directing, and influencing the non-rational parts of their souls, just as some people are especially good at directing and influencing others by admonishing, reprimanding, and encouraging them* ».

Notre rapport à l'alimentation dépend d'un ensemble de finalités. L'alimentation répond à la satisfaction d'un désir correspondant à un besoin corporel, mais aussi à un plaisir gustatif. Ce rapport est aussi défini par des moyens. La satisfaction des besoins physiologiques et hédonistes propres à la nourriture ne doit pas se faire au détriment de l'âme, de l'esprit, afin de préserver à la fois la santé – l'harmonie interne, l'équilibre entre les différentes parties de l'homme – et les facultés spirituelles – le discernement et la prudence. Pour cela, il est nécessaire d'agir avec tempérance ou modération, et nous devons trouver de la sérénité, de la joie dans cette manière d'agir. Or, nous évoluons dans un environnement économique porté sur la démesure : nous sommes confrontés à une multitude de messages à caractères publicitaires au cours d'une journée, que ce soit à la télévision, dans la rue, lorsqu'on se retrouve sur des réseaux sociaux où la démonstration d'une consommation de masse est omniprésente (*streetfood*, *pornfood* présentées en vidéos et en photos, dans le but de produire des *cravings*, des envies de nourriture difficiles à maîtriser). De fait, avoir une alimentation équilibrée, préservant la santé du corps et de l'esprit, et fondée sur nos sensations corporelles face à des messages ou des injonctions contradictoires, devient une entreprise difficile. On se retrouve parfois confronté à des modèles prônant un hyper-contrôle de son alimentation, notamment à travers le calcul de l'énergie ingérée sous forme de kilocalories à partir des aliments consommés dans la journée, dans le cadre d'un déficit ou d'un surplus calorique en fonction des fins recherchées (perte ou prise de poids). Ce contrôle implique une forme de réductionnisme alimentaire, de mathématisation de l'alimentation, conçue alors comme un outil au service d'un objectif esthétique et non comme un carburant pour le corps (sans parler de la mise en avant de la consommation de produits ultra-transformés afin d'atteindre certains quotas en macronutriments, dont la consommation en grande quantité peut engendrer des problèmes de santé, ces produits n'étant pas assimilés de la même manière par le corps que des produits bruts que l'on aurait cuisinés). C'est au sein même de ce modèle que se trouve des concepts comme le *cheat meal*, qu'il faut entendre comme un repas libre dans la semaine – soit un repas où l'énergie ingérée n'est pas prise en compte. Il fait généralement office d'une forme d'excès afin de relâcher la pression induite par le contrôle de son alimentation. Il est mis en place dans le cadre d'un régime hypocalorique où l'on consomme moins que ce dont le corps a besoin pour fonctionner normalement, avec un repas hebdomadaire qui se traduira par un excès pour le corps.

De fait, il est essentiel de se réapproprier notre rapport à l'alimentation. Cela passe par un certain apprentissage visant la médiété, c'est-à-dire la recherche d'un équilibre dans la prise en compte de nos désirs et le fait de se raisonner face à un excès. L'essentiel étant de parvenir à une forme de modération qui ne soit pas ressentie comme une privation, mais comme la préservation de sa santé. De fait, il est nécessaire d'éduquer notre volonté à l'appréciation des aliments et des mets qui nous entourent s'ils participent à notre équilibre physique et mental. La formation du goût est essentielle et suffisante si celui-ci couvre un ensemble d'aliments assez varié pour que la santé de l'individu puisse être préservée. La mise en place d'une bonne hygiène de vie passe par une forme d'habitude. C'est peut-être même en s'habituant à consommer certains aliments et en en délaissant d'autres que l'on pourra s'ouvrir à une alimentation végétarienne ou végétalienne :

À l'échelle d'un individu, il est prouvé qu'une transition lente vers le véganisme est plus susceptible de déboucher sur des habitudes durables. De nombreux éléments laissent également supposer qu'un changement de comportement alimentaire peut précéder, plutôt que découler d'un changement d'attitude face à l'alimentation. Autrement dit : plutôt que de réaliser d'abord qu'il est immoral de consommer des produits animaux et d'ajuster ensuite son alimentation, on peut commencer par intégrer de nouveaux aliments dans son quotidien, sans pour autant adopter un mode de vie strictement végétarien ou végétal. On peut alors s'ouvrir davantage à la philosophie antispéciste, parce que la perspective de devenir végétal semble moins menaçante. Transposée à l'échelle d'une société, cette approche suggère l'importance de bien réfléchir aux aspects sociaux et culturels de la transition. Elle souligne aussi le rôle incontournable du secteur économique, et invite à mettre au cœur des mesures politiques celles qui concernent l'offre alimentaire (par exemple par le biais de mesures fiscales facilitant l'innovation et le développement de produits végétaux)⁸⁸⁸.

Ainsi, l'habitude a un rôle fondamental à jouer au sein de la transition vers une alimentation végétarienne/végétalienne. C'est d'ailleurs en s'appuyant sur les saveurs et les textures propres aux produits carnés, dont on a l'habitude et auxquelles on est attaché, que l'on a développé des aliments s'y substituant. Leur fonction est double : ces *simili* carnés permettent aux végétariens et aux végétaliens de consommer des produits que leurs convictions ont évincé de leur alimentation (ce n'est pas forcément par dégoût pour le goût de la viande que l'on refuse d'en manger), tout en offrant une voie pour les omnivores qui conçoivent difficilement de se passer d'aliments qu'ils apprécient consommer. En proposant des produits possédant des qualités organoleptiques similaires aux produits carnés, on facilite

⁸⁸⁸ Vieille Blanchard Elodie, *Révolution végétale. Inventer un autre monde*, Paris, Éditions Dunod, 2018, p. 150.

la transition vers une alimentation végétale. Les *simili* carnés sont réalisés à partir de tofu ou de seitan, parfois de légumineuses, ce qui permet de les substituer aux produits animaux dans les recettes traditionnelles. La modification génétique est à ce titre intéressante, parce qu'elle permet d'utiliser les molécules présentes dans certains végétaux pour reproduire des effets propres aux aliments d'origine animale (imitation du saignement à partir de la protéine hème du soja par exemple). Quant à la viande *in vitro*, elle permet de réaliser de la viande à partir de cellules animales prélevées sur des individus vivants que l'on cultive. Cependant, la production de cette viande coûte très chère et nécessitera encore des développements avant de pouvoir être accessible au public. Ces produits permettraient de consommer des aliments présentant des aspects similaires aux produits carnés, tout en diminuant les émissions de gaz à effet de serre qui sont conjointes à la production classique de ces produits, et sans induire de souffrance animale. Cependant, la consommation de ces produits pose aussi des problèmes. Comme l'indique Élodie Vieille Blanchard, « on ne peut nier les questions d'ordre technologique, sanitaire, mais surtout philosophique et politique soulevées par de telles recherches : elles impliquent une alimentation produite par des compagnies disposant d'un haut capital technologique, ce qui s'oppose à toutes les démarches visant à rapprocher la production alimentaire des consommateurs citoyens, dans une perspective de plus grande transparence [...]»⁸⁸⁹. Pour autant, Élodie Vieille Blanchard indique que ces produits ne sont pas nécessaires à la transition vers une alimentation végétale globale ; ils représentent simplement une alternative pour des sociétés consommant beaucoup de produits animaux et ayant conscience des conséquences de cette consommation. Les *simili* carnés – et la viande *in vitro* si elle parvient à être moins coûteuse – sont des alternatives intéressantes dans un contexte où l'alimentation carnée peine à réduire pour des raisons organoleptiques et hédonistes. Ils sont aussi intéressants pour des personnes risquant de développer des TCA dans le cadre d'une alimentation végétale (qui peut induire un sentiment de privation, et donc de la restriction cognitive), mais aussi dans le cas de certaines pathologies telles que la dénutrition (ces produits apportant un taux de protéines intéressant). Il faut garder à l'esprit que certaines pathologies entraînent des difficultés à s'alimenter : les patients dénutris ont parfois un réel dégoût face aux produits carnés (odeur ou texture écœurante) et il n'est pas impossible que les substituts soient eux aussi rejetés par ces patients. Dans certains cas, il est

⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 95-96.

possible que l'usage de compléments nutritionnels oraux soit nécessaire, ce qui implique que, tant que ces produits ne seront pas développés en une version végétale suffisamment appétente pour assurer leur consommation, il subsistera un minimum d'exploitation animale. Dans le cas de maladies dégénératives telles que la maladie d'Alzheimer, il est possible que les *simili* carnés soient bien perçus par le patient et permettent de maintenir une alimentation suffisante sur les plans énergétique et protéique.

L'éthique des vertus aide à la transition d'une alimentation omnivore à une alimentation végétale grâce au développement de vertus telles que la tempérance, la modération et la prudence. Elle offre aussi des outils pour l'ouverture à autrui, notamment par le développement de la bienveillance, vertu profondément liée à l'empathie, en ce qu'elle constate une communauté de souffrances avec autrui. L'empathie – aptitude à comprendre les émotions d'autrui, à percevoir ses ressentis – est liée à la sympathie ou compassion – aptitude à souffrir avec (*sum/pathos*) autrui. Lorsqu'un individu souffre d'une quelconque manière, il signifie sa souffrance par des gestes, des comportements ou des paroles ; en nous transmettant ces signifiants, il fait naître l'idée, en notre esprit, de cette souffrance ; puis cette idée se transforme elle-même en une impression de souffrance⁸⁹⁰. Ce sont, d'après Hume, les relations de ressemblance et de contiguïté qui déterminent notre capacité à saisir des signes d'affection chez autrui. Le vivant est constitué par un ensemble d'individus qui se ressemblent les uns les autres, ce qui permet d'identifier en tout être des signes d'expériences que nous faisons nous-mêmes. Cette ressemblance permet d'éprouver de la sympathie envers autrui⁸⁹¹. Elle englobe aussi les animaux non humains, qui sont eux aussi capables de sympathie en ce

⁸⁹⁰ Hume David, *Des passions. Traité de la nature humaine*, Livre II, trad. J.-P. Cléro, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2015, p. 147 : « Quand une affection s'infuse par sympathie, elle est d'abord connue par ses effets et par les signes extérieurs qui, dans l'attitude et la conversation, en transmettent une idée. Cette idée se convertit sur-le-champ en une impression et elle acquiert un degré de force et de vivacité tel qu'elle se transforme dans la passion elle-même et produit une émotion égale à une affection originelle ».

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 148 : « Or, il est évident que la nature a conservé une grande ressemblance entre toutes les créatures humaines et qu'on ne remarque jamais aucune passion ni aucun principe chez les autres qui ne puisse trouver, à un degré ou à un autre, leur parallèle en nous-mêmes. L'appareil de l'esprit se trouve dans la même situation que celui du corps. Quoique les parties puissent différer en forme et en taille, leur structure et leur composition ne laissent pas d'être en général les mêmes. Une remarquable ressemblance se conserve à travers toute leur variété ; et cette ressemblance doit beaucoup contribuer à nous faire entrer dans les sentiments d'autrui et à nous les faire adopter avec facilité et plaisir. De façon similaire, nous trouvons que là où, en plus de la ressemblance générale de nos natures, il existe une similitude particulière de manières, de caractères, de pays ou de langues, elle favorise la sympathie. Plus forte est la relation entre nous et un objet, plus facile est la transition de l'imagination, qui apporte à l'idée reliée la vivacité de la conception avec laquelle nous ne cessons de former l'idée de notre propre personne ».

qu'ils se communiquent des passions telles que la crainte, la colère ou le courage et font attention à ne pas blesser leurs prochains lorsqu'ils jouent avec eux⁸⁹². L'empathie qui découle de la sympathie joue un rôle social fondamental. L'être humain n'est pas foncièrement égoïste : il est capable d'une grande capacité à coopérer avec autrui, à considérer les intérêts de son prochain. Pour Sarah Hrdy, c'est même cette capacité à coopérer pour éduquer les petits qui a permis le succès de l'espèce humaine⁸⁹³. Cependant, l'empathie et la compassion possèdent leurs propres limites. D'une part, tous les êtres humains ne les expérimentent pas : certains ont besoin de règles rationnelles, d'un droit, de quelque chose de concret pour organiser leurs relations avec autrui. D'autre part, la compassion ne suffit pas à fonder un droit. Comme l'exprime Olivier Renaut, « elle est toujours rivée à la dimension subjective et immédiate d'un spectacle traumatisant, et il suffit de n'en être pas le spectateur pour la refouler ou la tempérer⁸⁹⁴ ». Il est même possible que la proximité répétée avec la souffrance finisse par neutraliser l'empathie que l'on éprouve pour autrui, et, dans des cas extrêmes, à rendre les individus violents, avec le risque qu'ils incarnent une menace potentielle et constante pour l'équilibre des rapports entre les êtres humains. Les individus qui participent à la mort des animaux dans les abattoirs sont un exemple du risque de désordre social pouvant surgir au sein d'un environnement violent : en mettant en place des jeux au cours desquels ils font comme s'ils allaient tuer leur coéquipier, ils expriment « la reconnaissance du pouvoir de violence de l'homme qui sait qu'il pourrait faire à son prochain ce qu'il fait aux animaux ». Ils sont face à une contradiction puisqu'on leur demande de « tuer et transformer à la chaîne des êtres vivants, mais [de] les traiter avec respect et douceur au moment du passage à

⁸⁹² *Ibid.*, p. 240-241 : « Il est évident que la *sympathie*, c'est-à-dire la communication des passions, n'a pas moins cours chez les animaux que chez les humains. La crainte, la colère, le courage et les autres affections se communiquent fréquemment entre les animaux, sans qu'ils connaissent la cause qui a produit la passion d'origine. Le chagrin se transmet de la même façon par sympathie ; il entraîne les mêmes conséquences et suscite les mêmes émotions que dans notre espèce. Les hurlements et gémissements d'un chien ne laissent pas ses compagnons indifférents. Et il est remarquable que, même si la quasi-totalité des animaux ont recours, pour jouer, aux mêmes organes et presque aux mêmes mouvements que pour combattre – ainsi le lion, le tigre, le chat usent-ils de leurs pattes, le bœuf de ses cornes, le chien de sa mâchoire, le cheval de ses sabots –, ils évitent toutefois soigneusement de blesser leur compagnon, même s'ils n'ont rien à redouter de son ressentiment ; preuve manifeste que les bêtes saisissent chez leurs semblables la souffrance et le plaisir ».

⁸⁹³ Raïd Layla, « Le care maternel : par-delà la dichotomie du naturel et du construit », in A. Hourcade et J.-P. Cléro (éd.), *Le soin, l'aide, care et cure*, Cahiers de l'ÉRIAC 15, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2018, p. 125.

⁸⁹⁴ Renaut Olivier, « Un bon usage de la compassion », *Critique*, Paris, Éditions de Minuit, 2009/8, n°747-748, p. 772. La compassion est définie par trois caractéristiques : elle est la reconnaissance de la gravité de la souffrance d'autrui, elle est conscience que cette souffrance n'est pas méritée, et « elle implique un jugement sur la manière dont la souffrance entrave un bonheur qui aurait pu être le mien, étendant ainsi ma propre conception du bonheur par empathie ». *Ibid.*, p. 775.

trépas⁸⁹⁵ ». En vivant constamment la mort d'individus qu'ils reconnaissent comme des êtres sensibles mais dont ils doivent nier la sensibilité afin d'effectuer leur travail, les employés des abattoirs voient leur empathie se dégrader : ils deviennent moins impressionnables face à la souffrance des individus vulnérables qu'ils abattent, peut-être dans une volonté de se distancier de l'acte cruel qu'ils commettent. Leur geste n'est plus celui d'un être vivant face à un autre, mais celui d'un automate face à un objet de consommation. Ainsi, malgré le fait qu'elle permet la relation avec l'animal, la compassion ne peut être considérée comme un fondement à la régulation des rapports entre les espèces. Quant aux règles ou aux systèmes juridiques, ils sont eux aussi insuffisants en ce qu'ils nécessitent une mise en application pratique, une interprétation vis-à-vis d'un contexte.

Suivre les règles impliquera souvent de savoir répondre correctement, mais aucune règle ni aucun ensemble de règles ne peut déterminer la façon correcte de répondre. En ce qui concerne les règles qui doivent absolument être respectées – « ne pas supprimer une vie innocente » par exemple –, elles ne suffisent jamais pour déterminer la façon dont nous devrions agir, alors qu'avec les autres règles ce qu'il faut déterminer est la question de leur pertinence dans la situation donnée, et, si elles sont pertinentes, la façon dont il faut les appliquer. Et il n'existe pas de règle d'or à laquelle se référer pour trouver des réponses universelles à ces questions. [...] Aucune règle, ni les règles négatives inviolables ni les prescriptions positives, ne peut constituer en soi un guide adéquat pour agir. Savoir comment agir vertueusement implique toujours de dépasser la simple observation des règles⁸⁹⁶.

C'est la relation entre les règles et les sentiments qui permet de développer un caractère et un comportement vertueux. Les règles instaurées par la justice sont des outils précis permettant de nous éduquer à agir d'une manière juste ; celles qui touchent à la prudence ou à la bienfaisance sont vagues, ce qui implique que la volonté d'agir prudemment ou avec bienfaisance peut échouer⁸⁹⁷. Mais une situation peut donner naissance à un sentiment appelant l'expression d'une vertu spécifique, et la connaissance de la règle juridique ou morale peut aider à l'application, dans un cadre adéquat, de cette vertu. L'adoption d'un régime végétalien représente un idéal de tempérance s'appuyant sur la capacité à maîtriser la

⁸⁹⁵ Rémy Catherine, « Tuer sans émotion ? Réflexions sur la mise à mort des animaux à l'abattoir », *Critique*, Paris, Éditions de Minuit, 2009/8, n°747-748, p. 701.

⁸⁹⁶ MacIntyre Alasdair, *L'homme, cet animal rationnel dépendant*, *op. cit.*, p. 133-134.

⁸⁹⁷ Smith Adam, *op. cit.*, p. 393-394 : « Les règles de la justice peuvent se comparer aux règles de la grammaire ; celles des autres vertus, à ces règles établies par les critiques pour atteindre à l'élégance et à la sublimité dans la composition. Les premières sont précises, exactes, indispensables ; les secondes sont lâches, vagues, indéterminées, et offrent plutôt une idée générale de la perfection à laquelle on devrait tendre, qu'une direction certaine et infaillible pour y arriver ».

consommation d'aliments d'origine animale. Cependant, l'être humain échouant parfois à agir avec prudence, il doit éduquer sa volonté étape après étape : il lui faut d'abord reconnaître l'importance de la considération des intérêts des animaux non humains, puis changer ses comportements à mesure de cette reconnaissance. Cela est d'autant plus complexe que la compassion ou la sympathie qui nous affecte se tient face à une difficulté lorsque l'on considère les autres animaux : elle nécessite l'imagination de l'individu qui observe la souffrance et dont la force réside dans sa capacité de projection. Or, cette dernière s'exprime plus difficilement si l'expérience qu'est en train de vivre le sujet de la souffrance nous est inconnue. C'est généralement le cas de la souffrance que l'on inflige aux animaux au sein des abattoirs : la torture et la mort qu'ils subissent ne nous sont pas connues. Les souffrances physiques que nous vivons sont, dans la majorité des cas, de moindre intensité. Dans les sociétés industrialisées, les individus connaissent rarement la torture ou les tentatives de meurtre ; et, si les souffrances d'ordre physique font partie intégrante de l'existence humaine, celle-ci est traversée par son lot de souffrances psychiques.

Nos sens ne peuvent jamais nous mener au-delà de notre propre personne : il n'y a donc que l'imagination qui nous fasse concevoir les sensations qu'[autrui] éprouve ; et cette faculté même ne peut nous y aider, que parce qu'elle nous représente ce que seraient les nôtres si nous étions à sa place. Ce sont les impressions de nos sens seulement, non les siennes, qu'elle copie. Elle nous met dans sa situation : nous nous sentons souffrir de tous les mêmes tourments, nous entrons, pour ainsi dire, dans son corps, nous ne faisons, en quelque sorte, plus qu'un avec lui ; et nous formant ainsi une idée de ses sensations, nous en éprouvons même qui, quoique plus faibles, sont en quelque chose semblables aux siennes. Ses souffrances, quand nous les avons ainsi rapportée à notre personne, quand elles nous sont ainsi devenues propres, commencent à nous affecter, et c'est alors que nous frissonnons à la seule pensée de ce qu'il éprouve ; car, ainsi que tout espèce de douleur ou d'infortune excite en nous une sensation des plus pénibles, de même la fiction imaginaire d'une douleur ou d'une infortune quelconque reproduit en nous la même émotion avec plus ou moins de vivacité, suivant le degré de force ou de faiblesse avec lequel nous nous la représentons⁸⁹⁸.

Pour que la sympathie nous permette de percevoir les souffrances d'un autre individu, il faut que nous nous représentions cette souffrance. La souffrance animale inhérente à l'abattage nous pose deux difficultés : d'une part, on ne connaît ni les vécus psychiques de l'animal qui arrive dans le couloir de la mort, ni les douleurs physiques de l'étourdissement ou de l'égorgeage si celui-ci est mal réalisé ; d'autre part, l'expérience de l'animal est invisibilisée au sein des abattoirs. Dans les lieux de vente, l'animal n'est plus visible : il ne reste

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 44-45.

qu'un morceau de viande, objet de consommation désincarné, détaché de l'individu dont il est issu. Faire preuve de sympathie à l'égard des animaux non humains utilisés à des fins alimentaires demande un réel effort, à la fois de reconnaissance envers l'animal et d'imagination de ses souffrances. De même, le rappel de la raison de l'adoption de l'alimentation végétale recrute la conscience dans un effort pour relier de manière systématique le morceau de viande ou le produit ultra-transformé aux animaux qui le composent. Cela permet de rattacher l'objet de consommation « viande » aux intérêts qu'il nie.

Il est essentiel d'intégrer le bonheur d'autrui comme un point inhérent à la recherche de notre propre bonheur si l'on veut concourir au bien commun. L'idée du bien commun peut par ailleurs être étendue à une nouvelle conception de la société dans laquelle les animaux sont inclus comme des individus dont les intérêts importent. Dans une telle conception du bien commun, il pourrait être intéressant de sous-peser les intérêts de chaque individu concerné par n'importe quelle prise de position afin de déterminer la solution la moins coûteuse pour chacun en termes de mal-être. Si la quantification des intérêts de chacun est difficile à réaliser, ceux-ci peuvent au moins être identifiés et qualifiés les uns par rapport aux autres, ce qui permettrait de prendre une décision avec plus de discernement. Par exemple, dans le cas de la xénotransplantation, – ou l'utilisation de tissus animaux pour permettre à des êtres humains de vivre plus longtemps et dans de meilleures conditions – la réflexion sur les bénéfices et les risques de cet acte ne concerne pas seulement le patient et ses proches, mais aussi l'animal sur lequel sont prélevés les tissus utilisés. La transplantation pourrait améliorer le quotidien du patient, mais il est certain qu'il mettra fin au quotidien de l'animal. « Il s'agit de ne pas se limiter au niveau individuel, au niveau où les avantages pour le patient doivent être mis en regard du risque d'un dommage individuel ; il convient encore de confronter les possibles avantages et dommages individuels avec des dommages collectifs que pourrait causer la xénotransplantation. Et puisque les animaux sont inclus, une autre matrice entre en jeu, à savoir celle qui compare les avantages humains avec le bien-être et la souffrance des animaux⁸⁹⁹ ». L'animal qui produit les tissus greffés est tué pour le bénéfice du patient. Or, des risques d'infection et de rejet existent, le risque de rejet étant la conséquence

⁸⁹⁹ Engels Eva-Maria, « Le statut moral des animaux dans la discussion sur les xénotransplantations », in Denis Müller et Hugues Poltier (éd.), *La dignité de l'animal. Quel statut pour les animaux à l'heure des technosciences ?*, Genève, Éditions Labor et Fides, 2000, p. 336.

de potentiels problèmes d'identification au soi. « Comment le patient réagira-t-il sachant qu'il doit sa vie à un organe animal, un organe de porc, et comment son entourage réagira-t-il ? Et comment les patients d'autres cultures réagiront-ils ?⁹⁰⁰ ». La xénotransplantation n'est pas la seule situation dans laquelle les intérêts des animaux sont confrontés à ceux des êtres humains : on pense évidemment à l'exploitation des animaux à des fins alimentaires, expérimentales ou de divertissement. À chaque fois, il est essentiel de se demander si les bénéfices que les êtres humains retirent de ces activités sont plus importants que les maux infligés aux animaux. Pour cela, il n'est pas essentiel de pouvoir quantifier les plaisirs et les peines de chacun, entreprise sans aucun doute irréaliste. Il faut simplement qualifier ces bénéfices et ces maux afin d'en saisir le degré d'importance. Dans le cas du divertissement, il est légitime de remettre en question l'emprisonnement et le dressage des animaux dans les zoos et les cirques, ou encore les tortures que subissent les taureaux dans le cadre de la corrida et de la chasse. Il est possible de se divertir d'une manière différente, n'impliquant pas la souffrance des animaux. Concernant l'expérimentation animale, les bénéfices pour l'humanité semblent importants et il est parfois essentiel – mais peut-être pas nécessaire ? – d'utiliser des sujets animaux avant de pouvoir réaliser des expériences sur des cohortes humaines. Enfin, pour ce qui est de l'utilisation des animaux à des fins alimentaires, il semble évident que, dans la majorité des cas, la souffrance infligée aux animaux non humains est trop importante pour qu'elle ne soit pas prise en considération face aux plaisirs que l'alimentation carnée satisfait. Si les personnes à risque de dénutrition ou dénutries, celles sujettes aux troubles du comportement alimentaire, ou les personnes n'ayant pas la pleine possession de leur esprit, doivent être évacuées de ces considérations afin de ne pas porter atteinte à leur santé, il n'en est pas de même pour une grande partie de la population à qui un régime végétal ne serait pas coûteux sur ce plan. Il est alors important d'éduquer les populations à de nouvelles habitudes de consommation et, parallèlement à cela, d'intégrer dans le champ de leur considération les intérêts des animaux non humains, et pas seulement de ceux que l'on intègre au sein de nos foyers.

Pour cela, il est important de porter un changement dans la manière dont on conceptualise les sociétés humaines afin d'y intégrer les animaux non humains comme des citoyens à part entière de ces sociétés qui, dès lors, deviendront interspécifiques. Il faut donc

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 344.

se demander comment développer des rapports nouveaux avec les animaux afin d'en faire des acteurs des sociétés dans lesquelles ils vivent, ce qui constitue une première étape à la possibilité d'accroître le champ de la considération à d'autres individus que les animaux domestiques.

CITOYENNETÉS ANIMALES

IDENTITÉS ET RELATIONS INTERSPÉCIFIQUES

Les êtres humains forment avec les animaux des relations de parasitisme sur le plan éthique : un parasite est un être vivant au dépend d'un autre, son hôte, et tirant profit de cette relation de manière unilatérale. Les domaines du divertissement, de l'expérimentation animale et de l'élevage constituent des champs privilégiés pour ce type de rapports au sein desquels les êtres humains tirent avantage des animaux non humains sans que cela ne soit réciproque pour ces individus. Les conditions de vie des animaux dans les cirques, les zoos ou les élevages sont généralement idéalisées ; ils sont enfermés dans des environnements clos et ne peuvent pas exprimer toutes leurs facultés. Ce type de relation entraîne une frustration énorme pour les individus animaux, et, dans le cas de l'élevage, une mort anticipée⁹⁰¹. Ces rapports ne reflètent pas la réalité biologique de l'espèce humaine qui a évolué en symbiose avec le reste du règne animal, sans nécessairement en avoir conscience.

Là où nous croyions voir des individus indiscernables, des entités autonomes, des exemplaires d'un même type, la biologie fait surgir tout un monde, où les microbes jouent des rôles guère soupçonnés jusque-là. Ces microbes n'ont plus rien des entités que Pasteur et les hygiénistes pourchassaient de leur ire : ils forment désormais avec les macro-organismes des symbioses, c'est-à-dire des associations permettant la coexistence ou le vivre-ensemble des cocontractants. Là où Leibniz voyait l'identité de l'individu dans l'autonomie, l'autarcie, ces symbioses entre de gros organismes et de petits microbes, associant des individus d'espèces différentes, nous obligent à redéfinir l'individu comme interaction⁹⁰².

⁹⁰¹ Bien que l'on puisse exprimer cette relation sous la forme d'une codépendance, et non d'une forme de parasitisme. Voir Keck Frédéric, « Les hommes malades des animaux », *Critique*, Paris, Éditions de Minuit, 2009/8, n°747-748, p. 807 : « Nous subissons les effets d'une co-évolution entre les hommes, les animaux et les microbes depuis que la domestication nous a liés de façon irréversible aux animaux, dont nous dépendons pour notre alimentation et qui dépendent de nous pour les soins ». Nous pensons cependant que la dépendance des hommes vis-à-vis des animaux est une fausse dépendance, l'alimentation végétale étant capable de répondre aux besoins des êtres humains. L'adoption d'une telle alimentation nous fait sortir de la dépendance aux animaux pour nous alimenter.

⁹⁰² Prévot Karine, « Symbioses microbiennes, ou comment des êtres minuscules font l'individu », *Critique*, Paris, Éditions de Minuit, 2014/4, n°803, p. 321.

La conception de l'identité – caractérisant quelque chose d'un et d'identique à soi-même – exprime la méconnaissance que nous avons de notre propre évolution. Les micro-organismes participent à la fois à la définition de notre génome et au fonctionnement de notre organisme. Les microbes transmettent leur ADN à d'autres espèces en fusionnant avec d'autres formes de vie et peuvent être transmis de manière héréditaire. Selon Lynn Margulis, ce phénomène jouerait un rôle au sein du phénomène de spéciation : la symbiose créerait de la nouveauté au sein des espèces. Ainsi, les micro-organismes influencent la génétique et l'évolution des macro-organismes⁹⁰³. Le phénomène de symbiose, ou coexistence durable entre deux organismes, remet en question la conception essentialiste de l'individualité : l'individu n'est pas un être séparé, unique, unifié, mais est défini par un ensemble d'interactions qui le lie à d'autres espèces. Cela implique que l'individu n'est pas autonome, puisqu'il se construit en relation avec d'autres formes d'existence qui participent à sa survie, notamment en apportant à leur hôte des fonctions augmentant la *fitness* de l'organisme. L'identité n'est pas simplement une question de code génétique, puisque le génome est constitué par des informations génétiques provenant d'espèces différentes. Par ailleurs, l'organisme est travaillé de part et d'autre par son environnement : la flore intestinale est constituée de bactéries extérieures à l'organisme (d'où la possibilité de restaurer cette flore par l'usage de probiotiques), tolérées par le système immunitaire malgré leur étrangeté, indispensables à son bon fonctionnement (les bactéries présentes dans les intestins permettent le développement normal de ces organes et du système immunitaire). Par conséquent, le soi, ou l'identité, sont constitués par des éléments intérieurs et extérieurs à l'organisme. L'individualité est une affaire de coopération entre les micro-organismes et leur hôte et implique donc la présence de quelque chose d'initialement étranger, faisant par la suite partie intégrante de l'individu⁹⁰⁴. L'identité est un mélange symbiotique de soi et de non soi, ce qui suggère qu'aucun individu n'est un être autonome.

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 322 : « On sait aujourd'hui que les cellules et les corps des organismes comportent beaucoup d'espèces de bactéries et autres microbes qui souvent viennent apporter à l'hôte des nutriments dont il a besoin ou encore une protection contre des pathogènes. L'individualité provient ainsi fréquemment de l'intégration et de la différenciation d'êtres "fusionnés" qui deviennent avec le temps sélectionnés en tant que tout intégré ».

⁹⁰⁴ Pradeu Thomas, « A Mixed Self : The Role of Symbiosis in Development », *Biological Theory*, vol. 6, n°1, déc. 2011, p. 10 : « In humans, for instance, 90 % of the body's cells are bacterial cells, and 98 to 99 % of the genes are bacterial genes. It is estimated that 10^{14} bacteria live in our gut, with up to 10^{12} microorganisms packed together per milliliter or gram of luminal contents, and more than 1000 species represented. Only 7 % of our gut bacteria have been successfully cultured in the lab, indicating that most of them cannot survive outside their host.

[The] idea of developmental autonomy is a myth, for development is always co-development, that is, it results from the co-construction of living things belonging to distinct species. Every organism is « mixed », heterogeneous, and not homogenous or « pure »⁹⁰⁵.

Le mutualisme à l'œuvre entre les individus dénote donc avec la manière dont l'être humain se comporte envers le monde animal. Parasitant l'existence animale sous prétexte qu'elle serait supérieure aux autres espèces, l'espèce humaine en oublie – ou ne veut pas savoir – qu'elle s'est construite en partie grâce à l'action des micro-organismes sur le corps humain et par les relations qui l'ont liée aux autres animaux et lui ont permis de se développer. La reconnaissance de ces rapports légitime le passage d'une relation de parasitisme dans laquelle l'espèce humaine considère les autres animaux comme des objets qu'elle peut utiliser pour la satisfaction de ses désirs à une relation de symbiose dans laquelle les individus coexistant se procureraient des bénéfices réciproques : la reconnaissance de la symbiose en des termes évolutionnistes ouvre la voie vers la constitution d'une symbiose sur un plan éthique, comportemental. C'est le cas aujourd'hui dans la relation que les êtres humains développent avec leurs animaux domestiques : le plaisir que l'on retire de l'existence de l'animal dans notre foyer nous bénéficie, en échange de quoi on donne – idéalement – à l'animal des conditions de vie adéquates à son épanouissement. Il est essentiel, afin de permettre l'évolution de la condition animale, d'étendre ce type de relation à l'ensemble des animaux constituant avec nous un environnement commun. Ce mutualisme, cet échange place sur un pied d'égalité les intérêts des animaux non humains et ceux des êtres humains. Cela devrait être le fondement des relations interspécifiques⁹⁰⁶.

These bacteria, in turn, play critical functional roles in the host, concerning, in particular, digestion and immune defense against pathogens ».

⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁹⁰⁶ Notons cependant que les rapports entre les individus peuvent changer de forme, qu'ils ne sont pas figés dans le temps. Morizot Baptiste, *op. cit.*, p. 277-278 : « Mais la différence conceptuelle entre mutualisme et parasitisme n'est pas si stabilisée en écologie scientifique. En effet, le bénéfice n'est pensé qu'à une certaine échelle de temps, de sorte que la prédation et le parasitisme sont par essence codés comme des relations non mutualistes, puisqu'elles induisent mortalité ou morbidité chez l'un des deux partenaires. Mais si l'on change d'échelle, on peut déjà infléchir ce sens premier de mutualisme, en prenant en compte l'effet des interactions écologiques sur des temps très longs. De ce point de vue, certaines espèces qui semblent nuisibles pour une autre, s'avèrent en fait importantes à plus long terme, pour assurer la subsistance de la lignée, ou l'équilibre dynamique fonctionnel des écosystèmes qui assure sa subsistance, ou la biodiversité qui fonde sa subsistance. Si l'on change d'échelle, alors, des relations de prédation apparaissent sous l'angle de la communauté d'intérêt entre les antagonistes. [...] on remarquera que les parasites qui ont affecté *Homo sapiens* durant son évolution ont joué un rôle par interaction durable sur la robustesse de son système immunitaire, de telle sorte que leur nuisibilité devient ambiguë. Ce qui constitue un parasitisme à court terme peut ainsi être conçu comme un mutualisme sur le long terme : c'est un problème d'échelle ».

Par ailleurs, ces relations interspécifiques forgent les individus en les déterminant à être tels qu'ils sont actuellement. Les individus ne sont pas des êtres autonomes, des entités finies détachées les unes des autres : « ce sont en réalité les relations historiques avec la communauté biotique qui sont à l'origine des formes de vie telles qu'on les connaît, *Homo sapiens* compris. Ces relations ne sont pas secondaires, mais constitutives des populations végétales, animales et humaines actuelles. Mutiler ces relations qui nous constituent revient à se mutiler soi-même⁹⁰⁷ ». Il est essentiel d'essayer de comprendre l'étendue du réseau de relations qui nous lient aux autres individus vivants afin de préserver idéalement les différentes facettes qui nous constituent en tant qu'individus. Notre monde est constitué d'« humains en réseaux, [de] non-humains d'espèces différentes et [de] microbes qui circulent des uns aux autres en mettant en lumière les modifications de leurs interactions⁹⁰⁸ ». Il est structuré par un ensemble de relations complexes entraînant des comportements conflictuels, notamment vis-à-vis des animaux qui sont à la fois des compagnons de vie, des ressources alimentaires et des vecteurs de maladies qu'ils peuvent nous transmettre – comme les zoonoses. Les zoonoses révèlent les relations qu'entretiennent les animaux entre eux et avec l'espèce humaine : « les animaux sont traversés par les microbes et révèlent à cette occasion les relations avec les humains qui les font vivre et mourir. Si les animaux sont malades du fait des transformations que les hommes leur ont imposées, la suppression des maladies ne passe plus par la rupture entre les hommes et les animaux, en sorte que le projet de mettre fin aux maladies – objectif raisonnable pour le savoir compris à la fois comme sagesse et comme salut – implique de repenser des relations durables entre les hommes et les animaux : non plus seulement une médecine et une clinique, mais une *écologie* et une *éthique*⁹⁰⁹ ». Frédéric Keck propose deux alternatives concernant la fondation de relations durables entre l'homme et le reste des animaux :

La situation actuelle conduit ainsi à un choix dramatique : ou bien revenir en deçà de la catastrophe de la domestication en « libérant les animaux », ou bien accroître nos dispositifs modernes de surveillance et de contrôle en serrant au plus près les mutations du vivant pour pallier les effets d'une catastrophe à venir. La première solution a les avantages de l'utopie, en construisant un

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 265. Baptiste Morizot défend une définition de l'individu « par soi-même », autonome, comme un être relié à l'ensemble de la communauté biotique « de manière plurielle, résiliente, viable, de manière à ne pas dépendre absolument d'un exploitant qui sélectionne et protège, ou d'une ressource versatile, ou d'une niche irrégulière. La seule indépendance réelle est une *interdépendance équilibrée*. Une interdépendance qui *libère* d'une dépendance focalisée sur un seul paramètre ». *Ibid.*, p. 86.

⁹⁰⁸ Keck Frédéric, « Les hommes malades des animaux », *op. cit.*, p. 797-798.

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 804.

nouvel état de nature autour de la pratique du végétarisme ; la seconde rentre dans les méandres de l'idéologie, mais elle permettrait au moins de domestiquer les hommes, en leur faisant prendre conscience des liens qui les unissent aux animaux et des limites de leur domination⁹¹⁰.

Si nous arrêtons d'utiliser les animaux dans un but alimentaire, nous ne reviendrons pas « en deçà de la catastrophe de la domestication » : on ne peut décemment pas redonner leur liberté à des animaux qui ont été trafiqués génétiquement par l'homme pour des besoins productivistes. Certains animaux n'existaient pas dans la nature, et ne seraient pas capables de poursuivre leur existence sans l'intervention de l'homme. Cette première alternative doit donc être précisée et il n'est pas question de libérer les animaux d'un seul geste. Quant à la seconde proposition, qui réside dans une surveillance et un contrôle des modifications génétiques du vivant, il ne semble pas qu'elle ait pour conséquence un apprentissage, par l'homme, des limites de sa domination sur le vivant. Bien au contraire peut-elle devenir l'occasion d'un renforcement de ce sentiment. On proposera donc une troisième solution, sortant de l'alternative entre libération des animaux et accroissement de l'exploitation ou du contrôle sur les animaux : le renouvellement de nos relations, ou l'adaptation de nos comportements afin que nos relations interspécifiques profitent à la fois aux êtres humains et aux animaux, en développant des rapports éthiquement symbiotiques. Il faudra distinguer les relations que nous entretenons avec les animaux domestiques, les animaux d'élevage et les animaux sauvages, afin de proposer des solutions aux diverses problématiques rencontrées au sein de ces relations.

RENOUVELER NOS RAPPORTS AVEC LES ANIMAUX NON HUMAINS : MUTUALISME ET SYMBIOSE

Le mouvement abolitionniste tel qu'il est présenté par Gary Francione défend l'idée selon laquelle il faudrait se détacher de toute forme d'exploitation animale, qui s'appuie sur la réification des animaux, ceux-ci étant considérés comme des biens appropriables. Cela signifie la fin de l'élevage et la libération des animaux qui finiront par s'éteindre, avec, à terme, « l'exclusion de tous les animaux domestiques des rapports sociaux – et non pas seulement des animaux de ferme⁹¹¹ ». Jocelyne Porcher défend, *a contrario*, la continuité des relations interspécifiques à travers l'élevage, quelle oppose à l'industrialisation des productions

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 807-808.

⁹¹¹ Porcher Jocelyne, « Demain, une agriculture sans élevage ? », GREP, *Pour*, 2016/3, n°231, p. 256.

animales et la défense du végétarisme qui aboutiraient toutes les deux à la disparition de relations privilégiées avec les animaux domestiques⁹¹². Mais elle se méprend sur la qualité des relations entre les animaux d'élevage et les agriculteurs qu'elle conçoit comme des échanges de dons et de contre-dons : en échange de bonnes conditions de vie, l'animal donne son existence afin de nourrir d'autres individus. Les éleveurs, pour leur part, regrettent le sacrifice de l'animal qu'ils vivent comme un réel déchirement, même s'ils en reconnaissent la nécessité.

Pourtant on peut considérer la viande, du point de vue de nos relations de domestication avec les animaux, non pas comme la finalité de l'élevage mais comme un effet dérivé de nos relations avec les animaux. L'abattage des animaux est en effet le bout du travail mais il n'en est pas le but. La première des rationalités du travail en élevage est relationnelle car travailler, c'est d'abord vivre ensemble. Ce qui n'est pas le cas dans les productions animales (systèmes industriels et intensifiés) où la première et la seule rationalité du travail est économique. Les animaux y sont des sources de profits et ils ne sont que cela⁹¹³.

La vision que Porcher propose de l'élevage est à des années-lumière de la réalité qui s'opère aujourd'hui dans la relation entre l'éleveur et l'animal. S'il est tout à fait possible que les éleveurs considèrent leurs bêtes avec tendresse, celles-ci n'en restent pas moins des matières premières, des ressources leur permettant de vivre de leur travail. De plus, l'élevage induit une grande vulnérabilité animale par les transformations physiques qu'il implique et qui rendent les animaux inadaptés à une vie autonome⁹¹⁴. L'objectif des élevages classiques, non intensifs, ne réside pas dans le développement d'un rapport unique et privilégié avec les animaux ; les éleveurs sont payés pour leurs productions, et non pas pour la manière dont ils traitent les animaux dont ils sont responsables. La principale différence entre les élevages défendus par Jocelyne Porcher et l'industrialisation de l'exploitation animale réside dans la recherche d'un profit maximal et non dans la recherche d'une relation satisfaisante avec l'animal. De la même manière, sa définition de la viande est problématique en ce qu'elle entretient une distinction inefficace : « Notons tout d'abord que nous ne mangeons pas des

⁹¹² *Ibid.*, p. 261 : « Pour que notre vie avec les vaches, les cochons, les chiens, les chevaux... ne soit pas demain remise au musée des antiquités, il faut aujourd'hui défendre l'élevage, les animaux de ferme et leurs éleveurs. Contre l'industrie des productions animales, contre l'industrie des biotechnologies et leurs laudateurs, il est nécessaire d'affirmer et de réaffirmer encore la richesse affective, morale et intellectuelle irremplaçable de nos liens domestiques avec les animaux ».

⁹¹³ *Ibid.*, p. 258.

⁹¹⁴ Morizot Baptiste, *op. cit.*, p. 85 : « Dès lors que la survie et la reproduction de l'animal sont assurées par l'éleveur, les effets pléiotropiques délétères de ces mutations ne sont pas évacués par la sélection naturelle. En conséquence, l'animal peut rapidement tendre vers des phénotypes pathologiques, non viables et profondément inadaptés à la vie sauvage dont il est issu. Sa résilience est radicalement amoindrie, son adaptabilité à d'autres allures de la vie et d'autres milieux s'effondre, la finesse de ses comportements sociaux et de parade disparaît ».

animaux, nous mangeons de la viande issue des animaux. Le terme “animal” s’applique à l’être vivant, l’animal, *i. e.* le souffle. Lorsque l’animal est tué, c’est-à-dire quand le souffle est éteint, reste la carcasse de l’animal, travaillée par des savoir-faire humains pour produire de la viande. Contrairement à ce qu’affirment les slogans végan, les êtres humains ne mangent pas de cadavres – le cadavre n’est pas la viande – et encore moins de charognes⁹¹⁵ ». Porcher légitime la consommation de viande en expliquant que nous ne consommons pas un être vivant, mais l’enveloppe charnelle qui accueillait l’âme de cet être vivant jusqu’à ce qu’il soit abattu. On se demande pourquoi cela ne s’appliquerait pas à la consommation de l’être humain : s’il n’est pas problématique de consommer la carcasse d’un animal puisque ce qui en faisait un être vivant ne l’habite plus, il n’est pas problématique de consommer celle d’un être humain puisque son âme – qui en faisait un être doué de dignité et auquel on devait le respect – ne l’habite plus. Quant à la distinction entre carcasse et cadavre, elle semble elle aussi inopérante : dans l’élevage, la carcasse désigne le corps de l’animal écorché, éviscéré et dont la viande est prête à être découpée ; le cadavre est ce qui reste du corps de l’animal ou de l’être humain après sa mort. La carcasse comme le cadavre désignent le corps mort d’un être vivant. Seulement, le terme de « carcasse » exprime l’idée d’un dépeçage afin d’utiliser la chair de l’être vivant, ce qui est absent de l’idée de « cadavre ». La distinction réalisée par Porcher est donc purement lexicale, fonction du cadre dans lequel on conçoit le corps de l’individu lorsqu’il est dénué de vie. De la même manière que l’on ne consomme pas la carcasse de l’animal qui est dépecée par des bouchers pour en faire des morceaux de viande, on ne consomme pas immédiatement son cadavre, mais les morceaux de chair qui en ont été détachés.

La relation interspécifique se formant au sein de l’élevage telle qu’elle est décrite par Porcher est problématique parce qu’elle repose sur une vision idéalisée de l’espace alloué à l’animal. Si la domestication a pu être une stratégie bénéfique pour les animaux d’élevage au sens où elle leur a permis de vivre dans de meilleures conditions, elle n’est pas « nécessairement avantageuse en termes de bien-être, étant donné la dépendance et la vulnérabilité qu’elle a créées chez de nombreuses espèces et races domestiques⁹¹⁶ ». En exploitant cette dépendance, la relation symbiotique inhérente à la domestication entre les animaux et les

⁹¹⁵ Porcher Jocelyne, « Demain, une agriculture sans élevage ? », *op. cit.*, p. 259.

⁹¹⁶ Delon Nicolas, « L’animal d’élevage compagnon de travail. L’éthique des fables alimentaires », ERES, *Revue française d’éthique appliquée*, 2017/2, n°4, p. 66.

humains est devenue asymétrique⁹¹⁷. Or, la préservation du lien avec l'animal domestiqué « ne passe pas nécessairement par la préservation de la mise à mort⁹¹⁸ ». Il est possible de développer de nouvelles relations avec lui, afin d'éviter de provoquer sa disparition ou encore sa mort. Nicolas Delon propose ainsi, en s'appuyant sur les thèses de Porcher, un questionnement sur la relation de travail telle qu'elle est conçue par l'auteur.

Si les animaux peuvent être des travailleurs au sens propre, alors ils ont un certain statut. Ce ne sont pas simplement des animaux domestiqués, avec lesquels nous partageons une communauté spatiale, sociale et politique au sens large ; ce ne sont ni des compagnons, ni du bétail, ni des animaux de refuges. La catégorie de travailleurs animaux est une catégorie d'animaux domestiques distincte. Elle implique entre autres choses que nous pouvons partager avec eux, collègues ou compagnons de travail, un *lieu de travail* : la ferme. Elle implique aussi qu'ils jouissent de certains *droits*. Cochrane liste les droits suivants : liberté d'association (syndicats), juste salaire, environnement sain et sûr, jours de repos, et retraite. Notons que, s'ils ont droit à une retraite, cela implique qu'il est injuste de les envoyer « à la réforme » (l'abattage) quand ils cessent d'être productifs. [...] Si au contraire ils n'ont pas ce droit on peut légitimement se demander s'ils sont à proprement parler des travailleurs, ou ce qu'est censée accomplir l'assimilation du labeur de l'animal d'élevage à un véritable travail. Enfin, ce que Cochrane (explicitement) et Porcher (implicitement) n'associent pas au statut de travailleur, c'est le droit de *choisir son emploi* [...]. Avec l'industrialisation progressive de la société au XIX^{ème} siècle, les animaux (principalement chevaux, bovins et chiens) sont enrôlés de diverses manières dans des formes de travail que leur imposent les hommes pour répondre à leurs fins (vaches laitières, chevaux de mine et de transport, animaux de guerre, etc.). Or enrôler l'animal comme travailleur, c'est dans ce contexte l'enrôler comme *prolétaire* plutôt que comme compagnon de travail. En fait, on peut se demander si le concept de travail décrit adéquatement le labeur animal. Un travailleur au sens propre, du moins dans le contexte où le travail est loué, consent à travailler dans le cadre d'un contrat explicite ou tacite. Or même à supposer que les animaux consentent à offrir leurs services en échange de certains biens, ils n'ont de choix que parmi un ensemble d'options très restreint. Ils n'ont guère le choix de ne *pas* devenir des travailleurs. La latitude éventuelle dont ils bénéficient dans la relation de travail ne leur est pas offerte pour décider d'entrer dans la relation⁹¹⁹.

La critique de Delon est intéressante en ce qu'elle remet en question le statut de travailleur de l'animal, finalement réduit dans sa capacité à choisir et dans l'expression même de ce choix. Pour qu'un animal puisse avoir le statut de travailleur, il doit avoir des droits

⁹¹⁷ Si les êtres vivants ont pu développer une relation symbiotique avec les animaux qu'ils ont domestiqués, cette relation s'est transformée à cause de l'intensification de l'agriculture. Sur ce point, voir Rollin Bernard, « The moral status of animals and their use as experimental subjects », 2007, p. 2 : « *The development of high technology intensive agriculture, 'factory farming', destroyed symbiotic husbandry-based agriculture. Technological 'sanders' such as antibiotics and vaccines allowed us to put animals into environments which harmed the animals while still promoting efficiency and productivity. This new kind of agriculture, coupled with the rise of significant and highly visible research on animals, in essence destroyed symbiotic animal use and forced society out of its long-standing satisfaction with the traditional, minimalist ethic* ».

⁹¹⁸ Delon Nicolas, *op. cit.*, p. 69.

⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 70-71.

inhérents à ce statut et avoir le choix entre une réelle diversité d'activités qui correspondent à ses capacités. Surtout, il doit avoir la possibilité de ne pas travailler. La prise en compte des intérêts des animaux doit être intégrée dans le développement d'emplois spécifiques, dont la réalisation doit prendre des formes adaptées aux capacités et à la volonté de ces individus. On pense à l'exemple des rats utilisés afin de déminer des champs et dont l'activité cesse dès l'instant où ils expriment la diminution de leur volonté à repérer les mines⁹²⁰. L'intentionnalité propre à l'individu doit être prise en compte, et la gratification de l'action réalisée par l'animal doit exister. En cela, il est possible de définir des modalités relationnelles qui n'impliquent pas la rupture du lien entre l'animal et l'homme, pourtant si cher à Porcher, lors de la mort de l'animal⁹²¹.

Quelles sont-elles ? En fonction de l'espace dans lequel les animaux vivent (foyers humains, élevages, milieux limitrophes et naturels), les comportements que nous devons avoir envers eux afin d'établir des relations justes changent. À ce sujet, nous reprenons à notre compte la distinction effectuée par Sue Donaldson et Will Kymlicka dans *Zoopolis* : les animaux vivant au sein de nos foyers et de nos élevages sont des animaux domestiques et peuvent être considérés comme des citoyens à part entière de nos sociétés ; ceux qui vivent à la limite de nos territoires sont des animaux liminaires, des résidents ; quant à ceux vivant dans des environnements « naturels », dans lesquels les êtres humains ne vivent pas, ils sont des animaux sauvages considérés comme souverains de leur territoire⁹²². Ces divers lieux

⁹²⁰ « Une armée de rats entraînés à détecter des mines au Cambodge », *Le HuffPost*, 11 juin 2021, vidéo disponible à l'adresse suivante : https://www.youtube.com/watch?v=BCwucB9734o&ab_channel=LeHuffPost (consultée le 13/12/2021 à 10h39). « Démineurs au Cambodge : les rats en première ligne », *Paris Match*, 16/03/2020, disponible à l'adresse suivante : <https://www.parismatch.com/Actu/International/Demineurs-au-Cambodge-les-rats-en-premiere-ligne-1678869> (consulté le 13/12/2021 à 10h41).

⁹²¹ Delon Nicolas, *op. cit.*, p. 72 : « Ces [communautés intentionnelles] offriraient aux animaux espace, compagnie et protection : on les laisserait autant que possible vivre leur cycle de vie naturel ; on n'interférerait aussi peu que possible dans leur reproduction. On pourrait, par exemple, se contenter de récupérer l'excédent de lait que le veau ne boit pas. Une telle possibilité est, au moins en théorie, envisageable, y compris du point de vue des droits des animaux et diffère radicalement des pratiques actuelles, qu'elles soient industrielles ou traditionnelles ». Et p. 73 : « On pourrait éventuellement voir dans la perpétuation de la vie des animaux domestiques dans ces conditions une forme de réparation des injustices historiques liées à leur domestication et subies par leurs ancêtres mais aussi par les animaux actuels, notamment du fait de leur vulnérabilité. Réparer ces torts implique, non pas leur extinction, mais la reconstruction de nos relations sur des bases justes ».

⁹²² Donaldson Sue, Kymlicka Will, *Zoopolis*, *op. cit.*, p. 84 : « Certains animaux doivent être considérés comme des concitoyens dont les intérêts doivent être pris en compte dans la définition du bien commun ; d'autres doivent être considérés comme des visiteurs temporaires, ou comme des résidents, dont les intérêts doivent imposer certaines limites à la façon dont nous essayons de réaliser ce bien commun ; d'autres encore doivent être considérés comme les résidents de leurs propres communautés politiques, dont la souveraineté et le territoire doivent être respectés ».

d'existence amènent à la création de structures relationnelles distinctes entre les animaux et les êtres humains.

Les animaux sauvages ne cherchent pas à établir des relations avec les êtres humains : ils « évitent les êtres humains et les lieux d'implantation humaine, et [...] mènent une existence indépendante dans leurs propres habitats et sur leurs propres territoires, bien que ceux-ci ne cessent de se rétrécir [...]. Les animaux sauvages nous évitent et satisfont leurs besoins quotidiens de façon autonome, mais ils n'en sont pas moins vulnérables face aux activités humaines. Cette vulnérabilité varie en fonction du territoire où ils vivent, mais aussi en fonction de la capacité d'adaptation des différentes espèces aux changements environnementaux et aux rythmes de ces changements⁹²³ ». Malgré l'évitement de ces animaux, ils souffrent des conséquences de certaines activités humaines telles que la chasse ou la capture, l'exploitation des ressources présentes sur leur territoire et les conséquences de la pollution ou du changement climatique⁹²⁴. Ils sont parfois retirés de leur environnement afin d'être enfermés dans des zoos ou des cirques pour notre divertissement, ce qui entache leur autonomie puisqu'ils ne sont pas habitués à vivre dans des environnements humains. Donaldson et Kymlicka imaginent une forme d'intervention humaine qui aurait un impact positif pour les animaux sauvages :

Les êtres humains pourraient en effet essayer d'aider les animaux sauvages, au niveau individuel (par exemple en secourant un cerf pris au piège de la glace) comme au niveau collectif (par exemple en vaccinant une population sauvage contre une maladie), soit pour les protéger de désastres et de processus naturels (comme les volcans, les chaînes alimentaires et les prédateurs), soit pour réparer ou prévenir des préjudices d'origine humaine (à travers des programmes de ré-ensauvagement ou de restauration de l'habitat)⁹²⁵.

Les êtres humains n'ont donc pas besoin d'établir des relations avec les animaux sauvages qui prendraient la forme des relations entretenues avec les animaux domestiques. Ils doivent simplement prendre en considération les intérêts des animaux sauvages lorsqu'ils réalisent des activités qui peuvent avoir un impact sur eux, que celui-ci soit direct (exploitation

⁹²³ *Ibid.*, p. 221.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 308 : « Une étude menée par Harris sur les mammifères britanniques (incluant espèces sauvages et liminaires) a montré que la prédation, la compétition et d'autres facteurs non humains ont un impact infime sur les populations d'animaux sauvages en comparaison des risques d'origine humaine, tels que le changement climatique, la destruction de l'habitat, l'abattage délibéré, la pollution, les pesticides, ou les morts causées par les routes ».

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 222.

des ressources se trouvant sur leurs territoires) ou indirect (conséquences des activités humaines). S'ils mettent en place des actions correctives, les êtres humains doivent faire en sorte de conserver l'autonomie des animaux sauvages, afin de préserver la qualité des relations qui les unissent à eux.

Les animaux liminaires vivent à proximité des hommes sans rechercher la compagnie des êtres humains : on retrouve des pigeons et des rats dans nos villes, mais aussi des renards ou des cerfs à leur périphérie. Ces espèces « non domestiques [...] se sont adaptées aux espaces habités par les êtres humains. Les animaux sauvages vivent et ont toujours vécu parmi nous⁹²⁶ ». Les animaux liminaires ne sont ni domestiques, ni sauvages ; ils ne recherchent pas la compagnie des hommes et fuient lorsqu'ils se retrouvent face à eux.

Il arrive qu'ils vivent parmi nous parce que nous avons empiété sur leur habitat traditionnel ou que nous l'avons encerclé, ne leur laissant pas d'autres choix que de s'adapter du mieux possible aux lieux d'implantation humaine. Mais dans d'autres cas, ces animaux recherchent activement les lieux habités par les humains, tout simplement parce que ceux-ci offrent davantage de sources de nourriture ou d'abri, et qu'il est plus facile de s'y protéger des prédateurs que dans la nature⁹²⁷.

Les animaux liminaires sont des formes de parasites au sens où ils profitent de la présence des hommes pour en tirer certains avantages. Or, ces animaux n'ont pas d'existence propre dans notre conception de l'animalité. Au choix, ils seront intégrés au rang des animaux domestiques ou sauvages, sans que l'on cherche à étudier les effets que nous avons sur leur existence. On les conçoit comme des envahisseurs, des nuisibles qui ne devraient pas être présents sur nos territoires et on cherche généralement à les exterminer. Nos activités interfèrent régulièrement avec leurs conditions de vie, parce qu'on récupère des terres habitées par ces animaux ou qu'on les empêche d'y circuler librement, par exemple lorsqu'on construit de nouveaux bâtiments ou que l'on clôture des terres. S'ils résident avec nous sur des territoires communs, ils ne sont pas nos concitoyens. Ainsi, la relation établie avec ces animaux doit être portée par un principe de justice, « mais il s'agit d'une relation beaucoup plus souple, moins contraignante et moins coopérative⁹²⁸ ». Les relations que nous entretenons avec les animaux liminaires sont variables et prennent des formes différentes. Certains sont des individus opportunistes, attirés par les bénéfices qu'ils peuvent retirer de la proximité

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 297.

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 297-298.

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 303.

des êtres humains (canards colverts, chauves-souris, renards) ; d'autres sont spécialisés dans une niche écologique et dépendent d'activités humaines très spécifiques : ils sont vulnérables aux changements dans leur environnement ; certains sont issus d'espèces exotiques introduites par l'homme ou ont échappé au contrôle humain tels les chiens et chats féroces (qui peuvent aussi avoir été abandonnés). Afin d'assurer des relations interspécifiques avec les animaux liminaires, nous devrions assurer la sécurité de leur résidence et appliquer réellement les protections juridiques dont ils jouissent, tout en prenant en compte le fait que nos obligations à l'égard de ces animaux sont moins fortes qu'à l'égard des animaux domestiques⁹²⁹.

C'est donc à l'égard des animaux domestiques que nous avons le plus d'efforts à réaliser afin d'établir une société à laquelle ils pourraient participer. En effet, au contraire des animaux sauvages qui vivent dans des environnements différents de ceux de l'espèce humaine, et des animaux liminaires qui évitent la présence de l'homme tout en profitant des avantages qu'offre sa proximité, les animaux domestiques sont dépendants des êtres humains avec lesquels ils partagent une proximité physique et environnementale forte.

Pour la plupart des animaux domestiques, les possibilités de vivre indépendamment des êtres humains sont strictement limitées. Avec le temps, dans des conditions favorables, de nombreuses espèces domestiques pourraient, en tant qu'espèces, se réadapter à une vie indépendante. En revanche, si les êtres humains disparaissaient d'un jour à l'autre, les conséquences seraient catastrophiques pour presque tous les animaux domestiques. Ceux-ci sont en effet fortement dépendants des êtres humains, qui leur fournissent de la nourriture, un abri, une protection ainsi que les soins requis par les pathologies nouvelles apparues au cours du processus de domestication. Sans les êtres humains, la plupart d'entre eux succomberaient rapidement à la famine, au froid, à la prédation ou à la maladie⁹³⁰.

Les relations que nous entretenons avec les animaux domestiques prennent plusieurs formes en fonction de leur finalité. Si l'on étudie la question de l'élevage, l'animal apparaît comme une ressource avec laquelle l'éleveur travaille. La relation prend la forme d'une exploitation de l'existence de l'animal ; elle est non-réciproque, les bénéfices que l'animal gagne (meilleures conditions de vie que dans la nature et mort moins violente) n'étant pas à

⁹²⁹ *Ibid.*, p. 350 : « Ainsi, lorsque nous concevons des routes et des bâtiments, les réglementations destinées à réduire les nuisances envers les animaux liminaires devraient être rigoureusement respectées, tout comme les lois concernant les morts provoquées par des négligences (accidents de la route, accidents impliquant des machines de construction ou des machines agricoles, etc.) ».

⁹³⁰ *Ibid.*, p. 308.

la hauteur du sacrifice de sa vie. *A contrario*, dans le foyer, l'animal apparaît comme un compagnon possédant des besoins auxquels le maître s'engage à répondre. La relation est mutualiste, l'animal gagnant le respect de ses intérêts et l'enrichissement de la relation à l'être humain en même temps que ce dernier développe de nouvelles capacités face à l'animal et apprécie sa compagnie. Les animaux domestiques sont aussi utilisés dans le cadre d'activités que l'on peut apparenter à un travail : chiens d'aveugle ou de berger, chiens de défense ou de recherche, animaux de trait, etc. On peut considérer le rapport entre l'animal et l'être humain comme un rapport réciproquement bénéfique si la volonté de l'animal est écoutée et que l'apprentissage de l'activité ne représente pas une contrainte mais le développement de capacités intéressantes pour l'animal.

Nous remarquerons d'abord que, comme nous l'avons précédemment soutenu, le nombre d'animaux d'élevage devrait diminuer en corrélation avec la diminution de consommation de produits d'origine animale. S'il n'est pas possible d'extraire tous les animaux du rapport d'exploitation que l'élevage représente, il est nécessaire de réduire ce nombre à un minimum et d'accroître le prix du sacrifice de l'existence animale (et ce, même si l'on reconnaît que la vie d'un individu ne correspond pas à une valeur monétaire et ne saurait être achetée). Concernant les animaux utilisés afin de réaliser des activités dont le bénéfice irait aux êtres humains, ils doivent être traités en fonction de caractéristiques spécifiques et en tenant compte de leurs intérêts ainsi que de leur volonté. En effet, un travail, qu'il soit réalisé par un être humain ou un animal, est une activité éprouvante qu'il faut donc contrôler afin que les animaux ne soient pas sujets d'une forme d'exploitation.

De manière générale, concernant certains animaux domestiques, il est possible de faire évoluer nos relations vers une forme de partenariat domestique qui viendrait remplacer la relation de domestication telle qu'elle est conçue aujourd'hui. L'être humain qui accueille chez lui un animal est responsable de celui-ci au même titre que pour un enfant dont il a la garde. On le désigne comme le maître de l'animal, avec l'idée que le maître possède l'animal domestique et se fait obéir de celui-ci. Cela implique une forme de domination exercée sur l'animal. Or, la relation que l'on développe avec les animaux domestiques est plus complexe qu'un simple rapport de domination. D'après la conception qu'en propose Gary Varner, un animal domestique est défini par quatre critères : il suppose une affection à son égard, le fait qu'il vive dans un environnement sous le contrôle de quelqu'un (dont il ne peut partir ou dans

lequel il reste volontairement), qu'il y vive une vie drastiquement différente de celle qu'il vivrait s'il était seul, et qu'il soit dépendant d'une personne pour qui il a un intérêt à la continuité de son existence. Pour Varner, les animaux travailleurs et les animaux des zoos peuvent être considérés comme des animaux domestiques si leur maître ressent une forme d'affection pour eux. Il développe le concept de partenaires domestiqués, incarné par les chiens avec lesquels les humains travaillent. Leur activité leur permet de développer des capacités mentales et physiques de manière équilibrée et satisfaisante et ils établissent un rapport affectif avec leur maître⁹³¹. Varner distingue le terme *pets* de celui de *companion animals*, dont la relation intègre un niveau d'interaction qui lui semble compliqué à atteindre avec la majorité des animaux domestiques. Cela concerne les poissons, les serpents ou encore les araignées avec lesquels Varner pense que nous ne pouvons pas développer de relations de compagnonnage. Selon lui, ces animaux ne resteraient pas avec des êtres humains s'ils pouvaient partir, comme les chiens, les chats ou les chevaux le font. Un compagnon est un animal qui reçoit de l'affection et des soins par son maître, tout en ayant des interactions sociales significatives avec lui et souhaite rester auprès de lui pour autre chose que de la nourriture et un abri⁹³². Si les chiens sont à la fois des compagnons et des partenaires domestiqués, les chats sont des compagnons qui ne peuvent devenir des partenaires parce qu'ils sont plus difficiles à entraîner que des chiens, et qu'ils n'acceptent pas facilement un ordre hiérarchique. Ainsi, Varner distingue trois formes d'animalité au sein de la domestication, qui est décrite comme la rencontre de l'affection, de la dépendance, et d'un environnement naturel modifié. L'animal de compagnie ou le compagnon reçoit de l'affection et des soins, en plus d'avoir des interactions sociales significatives avec son maître et de choisir de rester à ses côtés volontairement, en partie pour le bien de sa relation. Le partenaire domestiqué ou partenaire est un animal de compagnie qui travaille avec des humains de telle manière qu'il développe et exerce ses facultés mentales et physiques de manière saine. Les animaux qui ne sont ni des compagnons ni des partenaires domestiqués sont de simples animaux. Enfin, la relation que l'être humain entretient envers l'animal domestique implique des obligations. Il doit répondre aux besoins psychologiques et physiques de l'animal ; il doit

⁹³¹ Varner Gary, « Pets, companion animals, and domesticated partners », in D. Benatar (dir.), *Ethics for Everyday*, Éditions McGraw-Hill, p. 458 : « *The partnership they have with their humans includes the affection and care owners typically give to pets, but the working dog exercises its faculties in a setting and command structure that are both natural to and healthy for it* ».

⁹³² *Ibid.*, p. 460.

s'assurer que l'animal a une vie aussi bonne que celle qu'il aurait eu s'il n'était pas un animal domestique ; il est préférable de garder des compagnons ou des partenaires plutôt que de simples animaux ; il faudrait cultiver une relation de partenariat avec les animaux de compagnie autant que faire se peut⁹³³. Par ailleurs, il est sans doute préférable de parler de gardien ou de soigneur plutôt que de maître ou de propriétaire dans la relation avec l'animal domestique.

On observe donc une complexification des rapports aux animaux domestiques. Les animaux que Varner considèrent comme de simples animaux, c'est-à-dire des individus qui ne développent pas de rapports significatifs avec les êtres humains, sont des individus qui ne devraient pas être considérés comme adoptables par l'homme puisqu'ils n'expriment pas la volonté de vivre au contact de celui-ci. Les animaux qui développent avec l'homme une relation de compagnonnage tels que les chats bénéficient réellement de la proximité avec l'homme et expriment une affection certaine envers lui. Enfin, les animaux partenaires, avec lesquels les êtres humains peuvent travailler, concourent au développement de relations fondées sur une confiance et une reconnaissance mutuelles, en plus de l'affection inhérente au compagnonnage. On peut espérer que le compagnon et le partenaire de l'être humain réalisent, au sein des sociétés interspécifiques qu'ils construisent, des activités bénéfiques pour les deux partis.

LES ANIMAUX NON HUMAINS, ACTEURS DES SOCIÉTÉS INTERSPÉCIFIQUES

Quelles activités peut-on réaliser avec des animaux qui seraient devenus de réels partenaires des êtres humains ? Et avec de simples compagnons ? La relation aux animaux domestiques, considérés comme des compagnons de l'espèce humaine, permet le développement émotionnel, social et intellectuel des êtres humains. Les animaux ont une fonction thérapeutique et ils sont de plus en plus intégrés dans la prise en charge de patients en fin de vie ou d'enfants ayant des problèmes autistiques. L'animal est un membre de la famille auquel on peut se confier, parce qu'il est détaché des difficultés que rencontre l'individu seul et au sein de sa famille. Les animaux apparaissent à la fois comme des vecteurs

⁹³³ *Ibid.*, p. 471.

du développement affectif de l'enfant, en même temps qu'ils stimulent son développement social et cognitif.

Sur le plan affectif, le rapport à l'animal, et notamment au chien, permet à l'enfant de développer une sécurité affective qui l'apaise et atténue ses craintes tout en augmentant ses comportements affiliatifs. Cet apaisement est intéressant notamment pour la prise en charge de l'hyperactivité (diminution de l'agitation corporelle et des gestes incontrôlés) et de l'agressivité. « L'enfant déverrouille son "monde intérieur", il parle et se confie à l'animal. C'est aussi ce qu'on observe chez les enfants handicapés, psychotiques, autistes ou "infirmes moteurs cérébraux" qui retrouvent régulièrement un chien, même si les effets sécurisants sont moins lisibles⁹³⁴ ». Lorsque les enfants vivent dans un environnement familial difficile où il n'est pas possible de développer une relation sécurisante avec un parent (maltraitance, dépression ou troubles de la personnalité, chômage, etc.), la relation à l'animal apparaît comme une source de réconfort permettant d'assurer un certain équilibre affectif. Le rapport à l'animal est efficace sur le plan relationnel et social parce qu'il permet le développement d'un ensemble de caractères prosociaux tels que l'interaction avec son prochain, les comportements affiliatifs ou encore la reproduction et l'imitation de comportements observés. Les enfants reproduisent les sons, les vocalisations des animaux, mais aussi leurs comportements : « ils se mettent à quatre pattes, rampent, sautent au-dessus d'un obstacle, halètent avec la langue sortie, aboient, jappent, miaulent, "ronronnent", hennissent, émettent des clics comme un dauphin ou parlent comme un perroquet. Réciproquement, les animaux familiers faciles à conditionner ou plus généralement à instrumentaliser, se montrent capables de reproduire et d'imiter certains comportements humains⁹³⁵ ». Il y a une réciprocité dans la relation entre l'enfant et l'animal, qui s'inspirent l'un et l'autre dans leurs comportements. Les relations avec les animaux de compagnie permettent d'équilibrer l'expression émotionnelle de l'enfant, de lui apprendre à contrôler ses comportements sociaux. Le rapport à l'animal permet aussi aux enfants de développer leur cognition et leur intelligence. L'observation du comportement animal leur permet de développer des capacités de discernement vis-à-vis de leur propre environnement : le chien ou le chat évoluant dans

⁹³⁴ Montagner Hubert, « Rôles et fonctions des animaux familiers dans le développement et la santé des humains », *Éthologie appliquée. Comportements animaux et humains, question de société*, in Boissy Alain et al. (dir.), Paris, Éditions Quae, coll. « Synthèses », 2009, p. 112.

⁹³⁵ *Ibid.*, p. 118.

son milieu est l'occasion pour l'enfant d'analyser le comportement de l'animal et de découvrir ses caractéristiques propres. Voyant l'animal réorganiser ses comportements en fonction des objets qu'il rencontre, les enfants deviennent capables d'imaginer de nouvelles stratégies leur permettant d'évoluer dans leur environnement. L'animal est un partenaire qui stimule l'enfant par le biais de la curiosité et de la concentration : il lui donne les clefs de l'apprentissage et possède ainsi un rôle éducatif.

Les animaux familiers jouent un rôle non négligeable, parfois essentiel, dans le déverrouillage du monde intérieur de l'enfant, et ainsi dans la levée de ses blocages ou inhibitions. En interaction avec un partenaire animal qui ne juge pas, ne trahit pas et ne renvoie pas aux difficultés personnelles ou familiales, et qui déploie un registre de comportements interprétés comme des signes d'adhésion, les enfants peuvent exprimer ce qu'ils ressentent, perçoivent et pensent. Par son attitude d'écoute apparente, l'animal familial a le pouvoir d'apaiser et de rassurer l'enfant qui lui parle et le regarde, de lui donner ou redonner confiance, et de lui permettre de dépasser ou relativiser ses peurs. Chez les enfants qui relèvent de la psychiatrie et les polyhandicapés, l'établissement d'une relation avec un animal familial s'accompagne d'une atténuation ou d'une non-manifestation des signes habituels d'insécurité affective. Parallèlement, on voit se développer des signes de sécurité affective, c'est-à-dire l'orientation du regard et du corps en direction du partenaire animal, l'acceptation et l'initiation d'interactions proximales et de contacts corporels, le sourire et les autres comportements affiliatifs. C'est pourquoi, il faut envisager la présence d'animaux familiers dans les différents lieux de vie, d'éducation et de soins des êtres humains qui sont enfermés dans leurs souffrances, leurs peurs ou leurs difficultés relationnelles et psychiques, ou qui ne parviennent pas à les dépasser. Plus ordinairement, le contact soutenu avec un animal familial peut avoir des effets apaisants, anxiolytiques et sécurisants chez l'enfant qui vit un événement déstabilisant, tel qu'un décès ou une recomposition familiale⁹³⁶.

Les animaux domestiques ont une fonction essentielle dans le développement psychomoteur de l'enfant, et permettent d'apaiser ceux n'ayant pas des conditions de vie idéales ou souffrant d'un handicap, quel qu'il soit. Le *Shelter Buddies Reading Program* adopté par certains refuges recueillant des chiens abandonnés met en relation ces individus à des enfants leur faisant la lecture. Comme le décrivent Vinciane Despret et Baptiste Morizot, cet échange est l'occasion d'un gain pour les deux parties : les chiens désocialisés regagnent en confiance et ont plus de chance d'être adoptés ; quant aux enfants, ils ne craignent plus de lire à voix haute. « On constate une remarquable amélioration des capacité de lecture et les chiens, visiblement, apprennent à interagir sur un mode plus actif (plutôt que de se terrer au fond de leur cage, ce qui décourage l'adoption)⁹³⁷ ». Mais les animaux ont aussi un rôle à jouer

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 121-122.

⁹³⁷ Despret Vinciane, Morizot Baptiste, « Du monde animal », in *Relions-nous ! La constitution des liens. L'An 1* (coll.), Paris, Éditions Les Liens qui Libèrent, 2021, p. 109.

auprès des patients et des personnes âgées placées en institution. La visite d'un animal constitue un moment de joie dans la vie des personnes qui, afin d'assurer leur prise en charge, se trouvent esseulées dans un environnement hospitalier. L'intégration d'un animal dans un cadre thérapeutique – chien, chat, cheval – a un impact positif sur la santé psychologique des patients⁹³⁸. Pour la personne handicapée et aidée par un chien, le rapport à l'animal est rassurant : il permet de retrouver des marques dans un environnement qui n'est pas adapté au handicap, et de s'y mouvoir de manière plus autonome et libre. L'animal est un médium thérapeutique important. À ce titre, l'animal n'est pas un simple compagnon, mais le partenaire du patient dans sa convalescence. Il améliore le quotidien du patient en lui apportant de la joie, de la sécurité, en rétablissant le lien entre le patient et son environnement – ce qui permet de le préserver de la solitude. Dans cette relation de partenariat, les individus prennent soin l'un de l'autre de manière réciproque : l'être humain répond aux besoins physiologiques et affectifs de l'animal et l'animal permet à l'être humain de se rétablir dans de bonnes conditions.

L'animal participe donc au rétablissement de l'être humain, à son quotidien, mais aussi à d'autres secteurs d'activité comme les secteurs militaires et agricoles au sein desquels il apparaît comme un travailleur dont les capacités sont exploitées à l'avantage des êtres humains. Par le biais de ces activités, ils permettent aux êtres humains de retrouver une faculté de discernement ou encore une certaine autonomie : un chien peut identifier des substances ou des objets dangereux, un cheval de trait peut augmenter la rentabilité d'une terre agricole par sa force. Ainsi, les animaux domestiques participent directement à un certain nombre d'activités au sein de nos sociétés, avec un réel bénéfice pour notre sécurité et notre bien-être. En Inde, la présence de vautours est devenue essentielle pour l'existence des individus humains : les vautours chagoun se nourrissent des dépouilles des vaches, animaux considérés comme sacrés et non consommés par les hindous. Le métabolisme des vautours permet de neutraliser les molécules pathogènes se formant dans le corps de ces animaux, ce qui empêche la contamination des points d'eau due au pourrissement des vaches à proximité des villages. Or, la population de vautours a diminué entre 1980 et 2000 à cause du Diclofénac, un anti-inflammatoire administré aux vaches, ce qui a provoqué une épidémie

⁹³⁸ La zoothérapie s'appuie sur le bienfait de la présence d'un animal auprès du patient ; la thérapie assistée par l'animal utilise l'animal comme un médiateur entre le patient et le thérapeute ; l'animation assistée par l'animal motive le patient à participer à des activités permettant d'améliorer sa qualité de vie.

dans la population humaine, l'eau devenant toxique. La « puissance écoévolutive » des vautours réside donc dans cette capacité de détoxification ayant un rôle essentiel pour les populations humaines.

Par cette puissance écoévolutive, ils entrent en politique, donc. Une fois que les tissages, entre vaches et pratiques zoopharmaceutiques d'un côté, disparition des vautours et épidémies de l'autre, ont été rendus à la lumière, cette dimension politique s'est traduite par un renouvellement des politiques publiques et communales impliquant les vautours. Ils sont aujourd'hui protégés par d'autres pratiques de soin des vaches (ce qui a levé la question politique de la surexploitation de ces dernières camouflée par l'usage du Diclofénac comme *booster* de performances). Les vautours sont entrés dans un tissage politique qui trame autrement le monde paysan, les formes pharmaceutiques, les vaches, et duquel ils étaient jusque-là absents : ils pèsent sur ce circuit, infléchissent les décisions qui s'y prennent, ils se sont introduits dans le champ de l'attention politique, dans une communauté d'importance, et ce parce que leurs « fonctions biologiques » auparavant naturalisées ont fini par reprendre leur consistance : des puissances tissées, composables et décomposables, susceptibles de concorde ou de discorde, historiques et fragiles, prises dans la toile de vie des humains et des non humains⁹³⁹.

Si l'on prend en considération les avantages mutuels que nous avons à coexister avec certaines espèces animales, il semble essentiel de convenir à l'amélioration de la qualité de vie des individus concernés afin qu'elle reflète l'importance que les animaux non humains ont au sein de nos sociétés. Afin de réaliser ce changement, il faut travailler à un nouveau statut juridique pour les animaux non humains. La réification des animaux au sein de la sphère juridique se rapporte à une véritable irréalité : nos sociétés ne se constituent pas entre personnes humaines dont on pourrait disjoindre des objets animaux ; bien au contraire, elles sont interspécifiques, les animaux n'y évoluant pas de manière passive. Attribuer le statut de citoyen aux animaux non humains permettrait de mettre en adéquation la réalité de la vie politique que nous menons avec eux avec la sphère juridique.

CITOYENNETÉ ANIMALE

La citoyenneté correspond à l'appartenance d'un individu à un État, ce qui lui donne des droits et des devoirs divers tels que les droits civiques permettant de participer à la vie publique et politique (droit de vote). Le citoyen participe à la formation de la loi et doit la respecter ; il a le droit d'exprimer ses pensées et ses opinions ; enfin, il prend part économiquement à l'entretien des forces publiques et de l'administration de l'État en fonction de ses

⁹³⁹ Despret Vinciane, Morizot Baptiste, « Du monde animal », *op. cit.*, p. 113.

capacités. En cela, la citoyenneté correspond à une forme de vie en communauté, à une organisation politique au sein de laquelle on reconnaît une égalité entre les individus. Parler de citoyenneté animale semble donc poser problème, les animaux étant incapables de voter, d'exprimer des opinions ou de participer à quelques activités économiques que ce soit. Mais cela revient à réduire la citoyenneté à une « participation politique active⁹⁴⁰ ». Or, la citoyenneté ne se résume pas à l'agentivité politique démocratique : elle est intrinsèque à l'idée de nationalité (qui assigne à des individus un territoire dans lequel ils ont le droit de résider) et de souveraineté populaire (un citoyen est membre d'un peuple souverain). L'agentivité, la participation active à la vie politique de l'État dans lequel on réside, signifie que les individus sont capables de se battre pour leurs intérêts de manière autonome ; ceci impliquant une capacité de délibération, de prise en compte du bien commun. Or, la réduction de la citoyenneté à cette seule caractéristique induit l'exclusion de certaines catégories d'êtres humains en dehors de la citoyenneté tels que les individus souffrant de démence ou de handicaps mentaux, qui « n'en sont pas moins des citoyens de la communauté, car ils ont le droit de résider dans le territoire de leur État et d'y revenir, et leurs intérêts doivent être pris en compte dans la définition du bien commun ou dans la prestation de services publics (par exemple la santé ou l'éducation)⁹⁴¹ ». Cela leur confère des droits fondamentaux parce que, malgré leur incapacité à participer activement à la vie politique de leur État, ils n'en restent pas moins des citoyens. Le fait d'être acteur de la vie politique n'est, pour un être humain, ni « une condition nécessaire ni une condition suffisante pour être citoyen⁹⁴² » dans les deux autres sens inhérents à la citoyenneté. De plus, les animaux domestiques vivent bel et bien dans des environnements communs avec les êtres humains et participent à un grand nombre d'activités avec eux : les animaux jouent un rôle dans l'agriculture, dans les forces publiques ou encore dans le domaine thérapeutique. Ils sont présents au sein de l'organisation politique ou de la vie commune à laquelle se rattache la citoyenneté. Il est donc essentiel de penser une citoyenneté animale, ce qui signifie qu'ils doivent avoir un droit de résidence et que « leurs intérêts doivent être pris en compte dans la définition du bien commun de la communauté⁹⁴³ ».

⁹⁴⁰ Donaldson Sue, Kymlicka Will, *Zoopolis*, *op. cit.*, p. 85.

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 88.

⁹⁴² *Ibid.*, p. 88-89.

⁹⁴³ *Ibid.*, p. 89.

La citoyenneté animale s'apparente en certains points à celle des individus dépendants pour lesquels on est obligé de trouver des moyens adéquats afin qu'ils puissent participer à la vie politique : les personnes handicapées mentales ont besoin que quelqu'un les assiste dans leurs décisions afin de « donner aux individus les moyens d'exprimer la façon dont ils perçoivent leur intérêt personnel, à travers des formes de communication corporelles plutôt que verbales⁹⁴⁴ ». Il faut par ailleurs considérer le fait que la capacité d'un être humain à participer à la vie politique évolue avec le temps : n'est pas citoyen une personne qui ne possède pas la majorité, et la vieillesse peut perturber la mise en œuvre de la faculté de discernement, sans parler de tout état de dépendance pouvant advenir chez un être humain (par exemple, la perte de parole, conséquence d'un accident vasculaire cérébral, représente un état de dépendance pour la personne qui, malgré le fait qu'elle veuille communiquer une pensée, s'en trouve incapable).

En d'autres termes, l'agentivité politique, en tant que troisième dimension de la citoyenneté, devrait être considérée comme inhérente aux relations entre les citoyens, et non comme un attribut individuel antérieur à toute forme d'interaction sociale. Les individus ne sont pas des agents auxquels on accorde la citoyenneté *a posteriori*. Et nous refusons d'exclure de la citoyenneté ceux de nos concitoyens dont les capacités cognitives sont temporairement ou définitivement limitées. Prendre part à des relations citoyennes, c'est au contraire établir des relations permettant de favoriser l'agentivité de nos concitoyens, à toutes les étapes de leurs vies et quelles que soient leurs facultés mentales⁹⁴⁵.

La citoyenneté animale pourrait prendre la forme de cette agentivité politique dépendante, ce qui permettrait d'intégrer les intérêts des animaux domestiques à la prise de décision politique. Comme le montre la conception de la citoyenneté attribuée aux personnes handicapées mentales, ce n'est pas en fonction des capacités cognitives d'un animal que l'on attribuera le statut de citoyen, mais en fonction des relations qu'il entretient avec une communauté politique spécifique. Pour les individus qui ne peuvent participer immédiatement à l'activité politique, la confiance envers un collaborateur, qui se fait le relai de l'expression de leurs intérêts, est une vertu essentielle. Or, les animaux domestiques sont des animaux « sociables, capables de communiquer, de s'adapter aux humains et de leur faire confiance⁹⁴⁶ ». Du côté des êtres humains, il est essentiel qu'ils portent une plus grande attention aux modes de communication des animaux afin de prendre en compte leurs intérêts.

⁹⁴⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 92.

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 150.

Cela pourrait s'exprimer à travers la création de structures adaptées aux animaux – dans certains pays tels que le Japon, les constructeurs proposent des alternatives afin de réaliser des maisons *cat and dog friendly* dans lesquelles les chats et les chiens ont des espaces qui leur sont destinés leur permettant d'exprimer des fonctions spécifiques.

Par conséquent, la réalisation de la thèse abolitionniste soutenue par Gary Francione n'est pas souhaitable. Les relations que les animaux domestiques constituent avec les êtres humains constituent des formes d'interactions, d'interdépendance et de vulnérabilité mutuelle trop importantes. Une telle position ne prend pas en compte la réalité des rapports que l'on entretient avec les animaux. Comme Sue Donaldson et Will Kymlicka le font remarquer, les animaux domestiques sont des agents des relations qu'ils entretiennent avec l'espèce humaine. Si ces relations créent de la dépendance, c'est en un sens bien plus complexe que ne le laisse entendre la dichotomie entre la domestication (asservissant les animaux) et la vie sauvage (forme de liberté). Les animaux domestiques sont dépendants en un sens « spécifique, au sens précis où ils dépendent de certains êtres humains pour se nourrir et s'abriter⁹⁴⁷ » mais ils sont aussi capables de s'adapter à des conditions de vie très différentes (changement d'habitat ou de ressources alimentaires) ; parallèlement à cela, les animaux sauvages ne dépendent pas d'un être humain pour se nourrir, mais ils sont dépendants dès l'instant où ils appartiennent à une espèce spécialisée ne possédant pas d'alternative pour se nourrir ou pour vivre, ce qui les rend vulnérables aux effets de l'activité humaine (disparition de certaines sources de nourriture ou de l'habitat de certains animaux comme la banquise)⁹⁴⁸. Les animaux liminaires participent à la vie des espaces dans lesquels les êtres humains évoluent ; les animaux sauvages voient leur environnement grignoté par la vie humaine (routes, voies maritimes et aériennes, clôtures, ponts traversant leurs territoires) ; et les animaux domestiques vivent dans nos foyers ou dans les rues et les espaces publics que nous traversons. Toutes ces formes d'interactions sont autant de possibilités pour les animaux d'exprimer leur agentivité, leur volonté d'interagir avec l'espèce humaine. Si l'on

⁹⁴⁷ *Ibid.*, p. 101.

⁹⁴⁸ D'autant plus que « la dépendance ne s'oppose pas à l'autonomie, elle en est la condition préalable. Les êtres humains doivent offrir aux animaux des conditions de vie sûres et confortables, et de ce point de vue les animaux domestiques dépendent des êtres humains. Mais si ces conditions leur sont offertes, ils peuvent exercer leur agentivité dans bien des domaines de leur vie, soit directement (comme lorsque les vaches choisissent ce qu'elles mangent), soit par l'intermédiaire d'une agentivité assistée [...] ». Donaldson Sue, Kymlicka Will, *Zoopolis*, *op. cit.*, p. 160.

se montre attentif, à leurs souffrances et à leurs joies, ces interactions sont aussi l'occasion de saisir les intérêts des animaux domestiques⁹⁴⁹.

Pour que la situation des animaux non humains s'améliore durablement et qu'une meilleure cohabitation soit possible, il est essentiel de mettre en place deux approches complémentaires : d'une part, faire entrer les animaux dans notre cercle juridico-politique en leur accordant un statut et des droits en fonction des relations qu'ils entretiennent avec les sociétés humaines ; d'autre part, étudier leurs comportements afin d'édifier des rapports permettant de vivre en bonne intelligence. L'approche juridico-politique est nécessaire à la protection des intérêts des animaux parce qu'elle implique que les êtres humains aient des devoirs envers eux. L'approche diplomatique – selon le terme de Baptiste Morizot – est essentielle parce qu'elle permet de former des individus capables d'adopter le regard d'autres espèces, de les incarner, de saisir leur mode d'existence. Si l'approche juridico-politique se traduit par la présence de « représentant[s] des non-humains dans les assemblées humaines », l'approche diplomatique met en relation de manière directe des humains avec des non humains. « Le modèle est l'explorateur, et pas le député : le diplomate ici ne représente pas son camp, il le présente ; il ne défend pas ses intérêts, mais les intérêts de la *relation même*⁹⁵⁰ ». Ces deux approches doivent être réalisées simultanément, parce que les relations que nous entretenons avec les animaux se développent dans des plans existentiels différents : du point de vue des animaux, ce qui importe réside dans notre capacité à cohabiter avec eux sans que cela n'empiète sur l'expression de leurs propres besoins ; du point de vue de l'espèce humaine, il est important de faire exister les animaux dans un plan symbolique ou conceptuel (le cadre juridique, notamment), parce que c'est de cette manière que les êtres humains gouvernent leurs relations – dans la majorité des cas⁹⁵¹. Afin de forger des droits

⁹⁴⁹ Weil Kari, « Liberté éhontée », *Critique*, Paris, Éditions de Minuit, 2009/8, n°747-748, p. 676 : « Il est vrai que l'attention aux joies d'un autre est aussi exigeante que l'attention à ses souffrances. [...] Les animaux, surtout domestiques, nous touchent, quand ils en ont la possibilité, quand on ne les invisibilise pas dans d'hermétiques usines ou des cages de laboratoire. Ils nous émeuvent, ils nous appellent, et ils interfèrent ainsi avec notre volonté d'être absolument libres, particulièrement lorsque cette liberté est comprise selon le schéma anthropocentrique et phallogocentrique comme la capacité de se séparer de son corps, ou de supprimer toute dépendance physique ou émotionnelle. Les animaux interfèrent avec notre "idée du monde", si celle-ci signifie le refus de partager la responsabilité, comme s'il nous revenait à nous seuls de répondre à l'autre, dans ses vulnérabilités et ses affections. »

⁹⁵⁰ Morizot Baptiste, *op. cit.*, note 17, p. 34.

⁹⁵¹ En ce sens, on comprend la critique formulée par Baptiste Morizot vis-à-vis d'approches similaires à celle des auteurs de *Zoopolis*. Cependant, il nous semble essentiel malgré tout que des représentants des intérêts animaux existent, notamment pour les individus qui vivent dans un rapport de proximité étroite avec les êtres humains (animaux domestiques, d'élevage...). *Ibid.*, p. 107 : « C'est là que l'aporie de l'introduction de l'animal en politique

adéquats pour les animaux, Morizot propose d'aller sur le territoire des individus concernés et d'étudier « les droits qu'ils s'accordent *eux-mêmes*, et en quel sens biomorphique il s'agit de droits⁹⁵² ». Donc d'étudier ce qui importe, ce qui a du sens pour l'animal, et pas pour l'humain. La relation diplomatique qui en découle consiste en une « négociation pour résoudre sans violence des problèmes de cohabitation entre communauté⁹⁵³ ». Cette relation n'est possible qu'à la condition que des interprètes, des négociateurs, puissent créer un contact avec les animaux ; ce qui implique que l'on reconnaisse, au sein du règne animal, des rapports politiques. Cela demande donc une fine connaissance de la biosphère animale.

Suivant [Callières], le négociateur doit être éduqué à sa fonction : il doit connaître les langues communes, la *lingua franca* des ports (ici les modes de communication avec les mondes animaux), les rapports de force et les lieux de confrontation, les intérêts précis de chacun dans le conflit (les populations rurales, les troupeaux, la biodiversité sauvage, les éleveurs, la société dans son ensemble), les compositions de rapports et les incompatibilités, les agencements *possibles*. Il doit connaître l'histoire des négociations avec l'étranger (durant quarante mille ans de cohabitation avec le loup) et les représentations qu'on se fait de lui, qu'il se fait de nous⁹⁵⁴.

L'existence d'alliés est essentielle à l'évolution des conditions de vie des animaux non humains. Que ces alliés soient des représentants/porte-parole ou des négociateurs, qu'ils soutiennent et expriment les intérêts des animaux non humains au sein des sociétés humaines ou qu'ils soient sur le terrain pour construire des rapports cordiaux avec eux, importe finalement peu : l'essentiel est que les animaux soient entendus afin que leur volonté d'exister puisse s'exprimer. La reconnaissance de la citoyenneté pour les animaux domestiques permet par ailleurs de protéger l'expression de cette volonté en impliquant les êtres humains dans des rapports contractuels à ces individus. Peut-être que cela n'est pas essentiel pour l'animal qui n'a pas connaissance de ce type de relation, mais ça l'est pour les êtres humains qui ont parfois besoin de règles pour maîtriser leurs comportements.

devient visible : il ne peut pas, il ne pourra pas *parler* pour lui-même et, ce faisant, le risque de perspectives en présence consiste à le ventriloquer : à parler pour lui, et lui accorder un statut politique, et une place à *sa place* ». Baptiste Morizot reconnaît la pertinence de cette approche vis-à-vis de certains problèmes tels que les rapports que nous entretenons avec les animaux domestiques et les conditions d'élevage et d'abattage. Le problème réside dans le fait que l'on accorde des droits et une citoyenneté aux animaux dont ils se moquent. « On peut prendre une tout autre perspective pour faire entrer les animaux en politique : non pas leur imposer les structures conceptuelles de la politique humaine, mais les rejoindre dans des interactions de *politique animale*. Il s'agit de remettre en question ici le fait qu'il faille passer contrat pour entrer dans la cité ».

⁹⁵² *Ibid.*, p. 123.

⁹⁵³ *Ibid.*, p. 30.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 38.

L'animal domestique doit être considéré comme un citoyen, un individu membre du corps politique, jouissant de droits politiques sur le territoire de l'État dont il relève, et participant au pouvoir. En effet, il appartient lui aussi à une communauté politique : il vit dans un espace déterminé et peut participer à certains domaines d'activité au sein de cette communauté. Il est protégé par des droits. Quant à sa participation au pouvoir, elle pourrait s'effectuer par le biais de l'agentivité dépendante que l'on met en place pour les personnes handicapées, des individus formés à l'interprétation du comportement animal se chargeant de soutenir, pour les animaux domestiques, la défense des intérêts qu'ils expriment. Les compagnons et les partenaires humains doivent aussi se faire les avocats des intérêts des individus animaux avec lesquels ils entrent en relation, d'autant plus que celle-ci est intime et privilégiée. Par l'intégration des intérêts des animaux au cours du vote, en choisissant une proposition qui prend en compte leurs intérêts, on parviendra à une forme de droit de vote animal. Ainsi, la création d'un statut de citoyen pour les animaux domestiques permettrait de dépasser les limites rencontrées dans le domaine juridique à cause de la notion de dignité inhérente à la question des droits de l'homme. La citoyenneté est une notion politique qui ne demande pas la reconnaissance d'une forme de dignité animale, même si elle la suppose. Il est possible de reconnaître ce statut aux animaux parce qu'ils participent déjà à la communauté politique : ils sont les compagnons des hommes, leurs partenaires de travail. Leur existence au sein d'une société interspécifique est bénéfique pour eux mais aussi pour l'espèce humaine ; cela assure leurs conditions de vie en même temps que nous tirons un réel plaisir à vivre avec eux. La reconnaissance de leur statut de citoyen entérinerait donc l'existence qu'ils ont déjà au sein de notre communauté. Cela permettrait de franchir une nouvelle étape dans l'intégration de l'existence animale au sein du monde ethnocentré dans lequel vit l'espèce humaine. Par ailleurs, cela contournerait le problème que représente la question de la dignité dans l'avancée de la défense animale et le renforcement des droits des animaux : l'interprétation de la notion de dignité se réalisera alors dans les jurisprudences qui permettront d'établir les délimitations de cette notion telle qu'on l'applique à l'animal au fur et à mesure des situations que l'on rencontrera et au sein desquelles les intérêts des animaux se confronteront à ceux des êtres humains. Si la sphère juridico-morale échoue pour le moment à renforcer la prise en compte des intérêts des animaux, la sphère politique présente une possibilité d'ouverture de notre considération à ces êtres vivants.

L'ÉVOLUTION DU STATUT DES ANIMAUX AU SEIN DE LA COMMUNAUTÉ INTERSPÉCIFIQUE

Ces divers points vont dans le sens de l'affirmation d'une possible amélioration de la condition animale. Celle-ci passera par l'adoption de certains changements dans nos comportements quotidiens. Le passage à une alimentation végétalienne constitue en soi une possibilité de renouveler notre rapport aux animaux. Cependant, il faut garder en tête qu'une transition généralisée vers ce type d'alimentation est encore difficile à réaliser pour certaines personnes ; cela permettra de prendre en compte les différents contextes au sein desquels les individus s'inscrivent et qui peuvent poser problème pour cette transition afin d'y apporter des solutions. Parallèlement à cela, il est possible de taxer la viande afin d'amener les consommateurs à privilégier les aliments d'origine végétale et à diminuer leur consommation de produits carnés. C'est aussi en valorisant certaines vertus inclusives telles que la considération ou la tempérance que l'on pourra faire entrer dans le cercle de la dignité les animaux non humains, en même temps que l'on s'éduquera à forger un nouveau rapport, plus équilibré avec notre alimentation. La modération et la résilience sont deux vertus qu'il est important de développer si l'on veut que la nourriture soit à nouveau considérée comme un carburant ainsi qu'un remède dans la préservation de notre santé, physique mais aussi mentale. Dans les pays développés où la nourriture est foisonnante, ce rapport tend à être remplacé par un autre, excessif, intempérant. C'est dans ce cadre que la transition vers une alimentation quasi-exclusivement végétale pour l'ensemble de la population pose problème, l'acte de se nourrir devenant une source de réconfort émotionnel, de joie ; se priver des aliments que nous apprécions consommer apparaît comme une restriction pouvant mener à un dérèglement de la relation à ces aliments, avec des moments de compensation qui peuvent, à terme, entraîner des conséquences sur la santé. L'éthique des vertus offre en cela des ressources afin de renouveler nos habitudes alimentaires, ce qui, dans une certaine mesure, fonde les conditions de possibilité d'un changement dans les représentations que nous avons des animaux. À terme, l'instauration d'une médiété dans notre manière de nous nourrir pourrait donner accès à la citoyenneté aux animaux domestiques, considérés comme des compagnons et des partenaires de l'espèce humaine. Cela permettra d'intégrer ces animaux dans la communauté politique et de favoriser la prise en compte de leurs intérêts.

CONCLUSION : VERS L'INTÉGRATION DES ANIMAUX NON HUMAINS AU SEIN DE LA COMMUNAUTÉ MORALE ?

L'espèce humaine considère la communauté politique dans laquelle elle évolue comme un environnement ethnocentrée : elle ne prend pas en compte la réalité des relations qui la lie aux autres espèces. Pourtant, les animaux sont omniprésents dans l'existence humaine. Les êtres humains apprécient certains individus animaux au point d'en faire des compagnons de vie. Ils reconnaissent la force et l'authenticité de leurs capacités cognitives au point d'en faire des partenaires de travail. Ils sont curieux des animaux sauvages au point de vouloir les rassembler dans des environnements clos à proximité des lieux où ils habitent pour pouvoir les observer et se divertir de leur présence.

Malgré cela, l'espèce humaine ne reconnaît pas l'importance qu'elle donne aux autres espèces. Elle refuse l'émerveillement qu'elle ressent envers les animaux sauvages et liminaires. Elle se moque des personnes qui ont l'ingéniosité de reconnaître le plaisir qu'elles retirent de la proximité de ces formes de vie diverses.

Pourtant, la relation que l'on a construit et que l'on peut continuer de développer avec les animaux non humains est extrêmement enrichissante. Elle est fondée sur une curiosité réciproque. Elle permet d'apaiser les mœurs des êtres humains. Elle permet de développer certaines vertus. Elle est appréciable, aimable parce que les animaux ne nous jugent pas, parce qu'ils sont nos confidents. Pour qu'elle puisse être poursuivie dans de meilleures conditions, pour que les animaux soient respectés et intégrés comme des membres actifs de nos communautés, il est nécessaire que l'espèce humaine reconnaisse sa dépendance à l'égard des animaux non humains. Celle-ci prend place au sein de l'économie d'un État, de certaines formes d'emplois, mais aussi d'une sensibilité et d'une affection réelle. Le sort des animaux nous importe. Un animal souffrant nous touche. La révélation des conditions de vie des animaux dans les élevages, lors de leur transport dans les abattoirs, et pendant leur mort nous révolte. Mais en même temps, cela nous gêne. Cela nous renvoie à notre propre cruauté, à la réalité de l'oppression que l'on fait subir à certains individus animaux. Nous voulons faire mieux pour eux, mais nous ne voulons pas pour autant nous priver d'un certain hédonisme. Nous sommes pris face à un processus de dissonance cognitive, et nous rejetons la faute de la

mort de l'animal sur un système économique qui fonctionne en partie grâce aux choix que nous faisons en tant que consommateurs.

La richesse des existences animales, la richesse des interactions qui nous permettent d'entrer en communion ou en communication avec les animaux, valent bien les quelques efforts nécessaires au respect de leur vie. Ces efforts à réaliser sont de deux types. D'une part, nous devons changer nos habitudes de consommation afin d'apprendre à nous satisfaire d'objets qui ne sont pas issus des animaux. Ce premier effort doit être réalisé à l'échelle individuelle et communautaire, les individus pour lesquels la transition à une alimentation végétale pose le moins de difficultés pouvant montrer l'exemple à ceux qui y sont plus réfractaires. Le fait d'évoluer dans une société où l'alimentation végétale n'est plus relative à une minorité d'individus facilite l'extension de cette alimentation à l'ensemble des individus constituant la société. D'autre part, pour accroître la prise en considération des intérêts des animaux non humains, il est essentiel de faire évoluer la représentation que nous avons de ces individus, ce qui passe par une nouvelle formulation du droit qui ne s'appuierait plus sur la réification des animaux. À ce titre, la constitution d'une personnalité juridique propre aux animaux non humains, associée à une forme de dignité, paraît être un moyen de renforcer la prise en compte de leurs intérêts pour, à terme, les faire entrer dans le cadre de la communauté morale de manière durable.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Afin de déconstruire les discours portant sur l'infériorité des animaux non humains, nous avons analysé les différentes conceptions de l'animalité au sein des écrits philosophiques de penseurs de l'Antiquité jusqu'à nos jours. Ces analyses nous ont permis d'éclairer différents types d'argumentation visant à légitimer l'exploitation des animaux non humains par l'espèce humaine, ainsi que des contre-arguments remettant en cause la vision négative que nous avons forgée de l'animalité. De manière générale, la domination de l'espèce humaine s'appuie sur une hiérarchisation du vivant visant à placer l'humanité au sein d'une échelle des êtres. Ce point de vue est fondamentalement anthropomorphique. L'espèce humaine considère la nature comme une création divine réalisée dans le but de satisfaire ses intérêts, se croyant elle-même à l'image des dieux. Elle estime par ailleurs l'ensemble du vivant en fonction des caractères qu'elle conçoit comme supérieurs. L'espèce humaine a, dans un même mouvement, valorisé la sphère spirituelle – l'usage d'une forme de rationalité, de la délibération, de la conscience de soi, du sens de la justice, de la participation à la vie politique, de la recherche du bien commun, de l'usage de la parole, d'outils... – et privé les animaux non humains de son usage. Le rapport à la religion a joué un rôle majeur dans l'exploitation des animaux non humains puisqu'elle a permis de fournir des arguments en faveur de celle-ci. L'animal est perçu comme l'intermédiaire par lequel les hommes communiquent avec les dieux, d'où le rejet du végétarisme dans l'Antiquité, régime alimentaire apparaissant comme un refus de participer à la vie de la cité. Pourtant, il existe une communauté entre l'espèce humaine et le reste du règne animal. Chez Platon, cela s'exprime par la possibilité de se voir réincarner en un animal en fonction de la manière dont l'être humain réalise son existence. Chez Aristote, il existe une continuité entre les animaux non humains et l'espèce humaine : s'ils se détachent tous du règne végétal, seule l'espèce humaine a accès aux capacités permettant de rechercher le bonheur, ce qui signifie qu'elle seule peut réaliser le dessein de s'améliorer, de se parfaire.

Le rapport au religieux reflète l'inconsistance du rapport que l'espèce humaine entretient avec les animaux, notamment dans le cadre des procès faits aux animaux pendant le Moyen Âge. Tout en leur refusant la participation aux capacités qui font le propre de l'homme, on leur reconnaît une forme de participation à la justice, ce qui légitime la punition qu'ils subissent lorsqu'ils causent du tort à l'humanité. La distanciation de l'espèce humaine

avec le reste du règne animal est utilisée à sa convenance par l'être humain en fonction de l'objectif qu'il se fixe. Pour prouver la dignité de l'espèce humaine, il est essentiel de se différencier des autres animaux ; pour dénoncer les maux que les animaux infligent aux êtres humains, il faut les rapprocher de ces derniers. La conception de l'animal est sujette à une forme de torsion conditionnée par des intérêts purement humains, avec pour conséquence une reconnaissance plus ou moins importante de la participation des animaux non humains aux capacités humaines.

Le fait que le concept d'animal soit un outil dont la fonction est de soutenir la dignité de l'espèce humaine est d'autant plus visible au sein de l'époque moderne, et notamment dans le cadre de la réflexion cartésienne sur l'animal. En effet, la thèse de l'animal-machine ne reflète décemment pas la réalité de l'existence animale. Elle est une abstraction permettant de mettre en lumière la nature humaine, et plus spécifiquement le *cogito*. Chez Montaigne, le concept d'animal apparaît comme un outil rhétorique dont l'objectif n'est pas de défaire la supériorité de l'espèce humaine, mais simplement de la questionner, de montrer les limites des arguments qui la soutiennent. Montaigne retourne les critères à partir desquels on soutient cette thèse afin de les utiliser pour montrer la véracité de la thèse adverse. Les animaux n'apparaissent plus comme des individus inférieurs parce qu'ils sont limités par leurs instincts ; la privation de la raison leur permet de vivre dans le présent, de ne pas vivre les craintes inhérentes à la projection dans le futur, mais aussi d'avoir un tempérament plus doux que l'homme qui se laisse parfois aller à des passions fortes.

Cependant, le concept d'animal n'est pas systématiquement utilisé comme un outil rhétorique permettant de questionner la valeur de l'espèce humaine. Certains philosophes étudient de près la communauté qui s'établit au sein du règne animal. Ils y voient la possibilité d'une compréhension mutuelle. Pour Rousseau, le fait que nous soyons tous des animaux doués de sensibilité nous permet de saisir en partie la teneur de l'existence animale, et inversement. La pitié conditionne la reconnaissance de l'animal comme un pair connaissant des souffrances que nous vivons nous-mêmes. Dans un autre registre, si Kant refuse de considérer l'animal comme un être doué de dignité, il reconnaît pourtant que nous avons le devoir d'agir justement envers les animaux, parce que le fait de blesser volontairement un animal diminue notre considération envers notre prochain. Cela implique qu'il est légitime de donner de bonnes conditions de vie à un animal ayant toujours été bon envers son maître,

même si la prise en compte des intérêts de cet animal n'est jamais qu'un moyen de s'exercer à reconnaître et privilégier les intérêts d'autrui.

De manière plus contemporaine, l'animal n'est plus observé comme un être absolument inférieur. Certains auteurs défendent une forme de réhabilitation de l'animalité en forgeant une représentation dégradée de l'espèce humaine, comme c'est le cas dans la pensée nietzschéenne. Le refus de l'animal qui est en soi apparaît alors comme refus de sa propre nature, et l'homme qui cherche à se détacher de cette part inhérente à sa nature se rend misérable. Aujourd'hui, diverses théories ont été formulées dans le but de changer et d'améliorer les conditions de vie des animaux. Si leur objectif est toujours de mettre en lumière la souffrance des animaux non humains et l'importance d'un changement au sein des comportements humains les concernant, les moyens qu'elles mettent en œuvre ainsi que la représentation des animaux qu'elles proposent diffèrent. L'utilitarisme de Singer insiste sur l'importance de la prise en compte des intérêts des animaux en partant de la constatation que la balance entre leurs souffrances et les désirs humains qu'elles réalisent penche en faveur d'un changement dans nos habitudes de vie. Pour Regan, c'est le fait qu'ils soient sujets d'une vie, c'est-à-dire que leur vie leur importe, qui conditionne l'amélioration de leur existence. Pour Nussbaum, ce sont les capacités qu'ils réalisent quotidiennement, la volonté qu'ils montrent de pouvoir exprimer des comportements propres à leur espèce ou à leur individualité, qui impliquent que nous devons trouver des moyens pour les animaux d'exister afin qu'ils puissent éprouver la joie produite par le développement de leurs capacités. Sur un autre plan, les images issues des abattoirs et l'éclairage apporté sur la rhétorique soutenant l'alimentation carnée ont permis de remettre en cause l'exploitation des animaux à des fins humaines. Ces différents discours ont permis des changements pratiques au sein de l'existence animale : on a mis en place de meilleures conditions de vie dans les élevages et des méthodes d'abattage moins douloureuses, des comités d'éthique et des conditions spécifiques afin de contrôler l'usage des animaux au sein de l'expérimentation scientifique, et on commence à limiter la présence des animaux dans les zoos et les cirques, voire à remettre en question les pratiques inhérentes à la chasse et la corrida. Cependant, pour aller au bout de la reconnaissance de la subjectivité et des intérêts animaux, il est essentiel d'opérer un changement fondamental dans notre quotidien, notamment concernant nos habitudes de consommation. Or, les êtres humains ne sont pas prêts à changer leur alimentation afin de se

passer de produits impliquant de la souffrance animale. Nous évoluons dans un environnement où les animaux non humains sont constamment réifiés, infériorisés, exploités à des fins humaines. Les conceptions passées de l'animal n'ont pas réellement faibli face aux théories revalorisant l'existence animale. Cela s'explique par le fait que les auteurs ayant été les plus proches de défaire l'échelle de valeurs créée par l'espèce humaine ont toujours conçu les animaux non humains comme des êtres auxquels il manquait quelque chose (outil rhétorique pour Montaigne ; dénués de raison chez Rousseau ou de dignité chez Kant...). Aucun philosophe n'a réellement cherché à construire une représentation des animaux non humains – si tant est qu'une telle généralité soit possible – qui ne soit pas fonction de l'espèce humaine, qui cherche donc une forme d'objectivité.

C'est par une tentative de se rapprocher au plus près de la réalité de l'existence animale que l'on peut espérer changer la représentation dévalorisante qui leur colle à la peau. L'éthologie, en étudiant les comportements animaux dans leur propre milieu, a permis une grande avancée vis-à-vis des connaissances que l'espèce humaine a des formes d'existence animale. Elle doit s'accompagner d'une certaine humilité si l'on veut en tirer une nouvelle conception de l'animalité et des animaux non humains. Il est possible que certains aspects de l'existence animale ne nous apparaissent jamais. En tous les cas, le cadre dans lequel on choisit d'observer les animaux conditionne la manière dont ces derniers expriment leurs capacités. Le fait de les étudier dans leur environnement permet de saisir les comportements qu'ils développent par eux-mêmes, que cela concerne des capacités cognitives spécifiques ou l'expression de rapports sociaux au sein d'un groupe. L'étude dans un cadre expérimental donné permet quant à elle de former un espace inhabituel, inconnu dans lequel les individus ont l'opportunité de développer de nouvelles capacités cognitives. Ces deux formes d'observation ont permis de mettre à l'épreuve les arguments développés dans le but de soutenir l'infériorité des animaux non humains. On a découvert la complexité de l'esprit des animaux, leur participation à des fonctions cognitives que l'on réservait aux hommes, leur plasticité. La nature animale n'est pas, au contraire de ce que l'on a pu soutenir, quelque chose de figé une fois pour toute ; elle évolue en fonction des circonstances dans lesquelles sont placés les individus, des *challenge* qu'ils rencontrent, des relations qu'ils tissent avec d'autres individus. Si on sort d'une conception relativiste de la nature animale, qui ne comprendrait les

animaux que dépendamment d'une comparaison avec l'espèce humaine, cette conception se complexifie et s'enrichie fondamentalement.

Les animaux non humains ne sont ni des bêtes, ni des brutes, mais des individus ayant une personnalité et une subjectivité que l'on peut saisir si l'on s'en donne les moyens. Ils ont leur propre manière de se rapporter à leur environnement parce qu'ils possèdent des canaux sensoriels spécifiques. Ils développent des capacités adaptées à leurs besoins, ce qui signifie que l'absence d'une capacité cognitive chez eux n'est pas fonction d'une pseudo-valeur qu'on lui attribuerait au sein du règne animal, mais simplement l'expression du fait qu'elle ne leur est pas nécessaire pour évoluer dans leur milieu. Ils ont un caractère défini par un ensemble de traits qui les amène à agir différemment dans leur environnement que d'autres individus de leur espèce, ou à occuper un rang précis dans leur groupe social. La manière dont ils agissent n'est donc pas déterminée par des instincts ou des mécanismes sur lesquels ils n'ont aucun pouvoir, mais par la volonté de réaliser des objectifs quels qu'ils soient. Que les animaux partagent ou non avec l'espèce humaine certains caractères ne justifie pas qu'on les désigne comme des êtres inférieurs. L'humanité ne représente pas un modèle de perfection pour l'ensemble du règne animal. L'axiologie qu'elle a mis en œuvre sous la forme d'une échelle des êtres est symptomatique d'un besoin essentiellement humain : il faut que notre existence ait un sens. Cela implique que nous cherchions à valoriser ou dévaloriser ce que nous vivons en fonction de notre prochain. L'espèce humaine commente, analyse chaque chose qui vient à être, afin de pouvoir prendre des décisions de manière plus juste, ce qui explique que l'on cherche à donner de la valeur à une vie, par exemple lorsqu'il faut décider entre deux personnes celle qui recevra des soins en dépit de l'autre. Ce qui est problématique dans cette démarche, c'est que l'existence est difficilement quantifiable. La valeur d'un individu peut être jaugée selon différents critères qui n'aboutiront pas à des résultats cohérents. Certains valoriseront la vie d'une personne jeune face à une personne plus âgée parce qu'il lui restera plus de temps à vivre ; d'autres verront dans la personne âgée quelqu'un d'expérimenté dont on ne devrait se passer. Selon le point de vue que l'on adopte, un individu n'a pas la même valeur. De fait, si une décision doit être prise sans que celle-ci implique la vie ou la mort d'un individu, il n'est pas essentiel de soutenir une axiologie visant à hiérarchiser les êtres vivants de quelque espèce que ce soit. Cela signifie qu'au sein des sociétés où il est possible de se passer de toute activité engendrant la souffrance des animaux non humains au profit du bien-

être des hommes, il faut oublier la notion d'échelle des êtres. La vie des animaux, de manière générale, ne peut pas être évaluée et hiérarchisée sans que cela ne légitime la domination des espèces les unes sur les autres, et l'exploitation des individus les plus démunis face à la violence humaine. Pour sortir de cette domination, il est donc essentiel de proposer une conception objective de l'existence animale qui ne soit pas dépendante de la hiérarchisation propre à l'espèce humaine. Nous proposons donc la définition suivante : tout animal est un sujet présentant une individualité et une volonté desquelles il est légitime de faire découler le statut de personne. En fonction des espèces, ce degré de personnalité peut être plus ou moins important, et il semble difficile d'intégrer dans cette notion les êtres vivants dont l'existence est à la frontière du règne végétal. Il n'est cependant pas essentiel de chercher à définir un seuil à partir duquel ces êtres vivants n'ont plus une vie suffisamment complexe pour être considérés comme des sujets d'une vie. En effet, les animaux qui souffrent le plus des activités humaines, c'est-à-dire les individus dont il est nécessaire de faire entendre les intérêts à vivre, sont des êtres dont les capacités cognitives et le degré de conscience de soi sont suffisants pour devoir être pris en considération.

Le fait de soutenir cette représentation du monde animal entraîne des conséquences sur certaines sphères de l'activité humaine, et notamment dans le cadre juridique, où l'ensemble des textes doit être reformulé afin d'être cohérent vis-à-vis de cette nouvelle définition. De plus, il faut passer par un questionnement sur les notions de personnalité juridique et de dignité, que l'on réserve normalement à l'espèce humaine, afin de pouvoir y intégrer d'une manière adaptée les animaux non humains concernés par nos comportements. Ces notions sont des constructions humaines que l'on peut faire évoluer dans le but d'accorder une meilleure protection aux animaux qui sont présents au sein de nos sociétés et de statuer sur l'importance que revêt à nos yeux l'existence des autres animaux. S'il est légitime que l'espèce humaine se choisisse lorsqu'elle doit décider entre la vie d'un être humain et celle d'un animal, il est profondément injuste que la vie d'un animal soit sacrifiée afin d'assouvir des intérêts dont l'insatisfaction n'entraînerait pas la mort d'un être humain. Par ailleurs, il est essentiel de permettre aux animaux qui constituent nos sociétés d'y participer activement, ce qui signifie qu'ils doivent avoir accès à la citoyenneté, même si cela nécessite que leurs intérêts soient représentés par des intermédiaires. Quant aux animaux limitrophes, ils doivent être écoutés par des diplomates, pour reprendre le terme de Morizot,

dont l'expertise permettra de saisir les besoins de ces animaux et de proposer des solutions permettant à l'espèce humaine de vivre en bonne intelligence avec eux.

Tout cela nécessite des changements sociétaux et individuels importants. Nos sociétés sont déjà interspécifiques, mais d'une manière non satisfaisante puisque cela implique l'exploitation et la domination des animaux. L'intégration des animaux en tant que citoyens permettrait de développer des rapports plus symbiotiques, pouvant donner naissance à de nouveaux types d'activités rendus possibles grâce à un lien de confiance mutuelle. De manière individuelle, c'est un travail sur eux-mêmes que les êtres humains doivent opérer s'ils veulent améliorer les conditions d'existence des animaux non humains mais aussi les leurs. Rappelons que la production carnée est nocive pour les animaux, l'environnement, mais aussi pour les hommes qui travaillent à cette production. Le fait de diminuer et idéalement d'arrêter la consommation de produits d'origine animale entraîne des conséquences sur le bien-être animal, humain compris. Pour rendre cela possible, il est essentiel que les individus qui se sentent le plus capables d'opérer un changement vers une alimentation végétale ouvrent la voie aux autres, moins capables de se tempérer vis-à-vis des produits carnés. En parallèle, il faut éduquer les individus et trouver des produits alternatifs viables, dont la consommation permettrait à ceux dont l'état de santé n'est pas idéal d'avoir une alimentation satisfaisant leurs besoins.

Le 30 novembre 2021, une loi visant à lutter contre la maltraitance des animaux domestiques et sauvages a été promulguée⁹⁵⁵. Cette loi vise à améliorer les conditions de détention des animaux de compagnie et des équidés, à renforcer les sanctions lorsqu'il y a maltraitance vis-à-vis d'un animal domestique, à mettre fin à la captivité d'animaux sauvages utilisées à des fins commerciales et à l'élevage de visons d'Amérique utilisés pour produire de la fourrure. Ainsi, afin de lutter contre les abandons d'animaux domestiques, un certificat d'engagement et de connaissance devra être signé par les personnes souhaitant adopter un chat ou un chien. Leur vente sera interdite en animalerie à partir de 2024, tout comme les offres de vente d'animaux domestiques sur internet (exception faite pour les éleveurs et les

⁹⁵⁵ « LOI n° 2021-1539 du 30 novembre 2021 visant à lutter contre la maltraitance animale et conforter le lien entre les animaux et les hommes », *Légifrance*, disponible à l'adresse suivante : <https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000044387560> (consulté le 03/12/21 à 9h48). Voir aussi « Loi du 30 novembre 2021 visant à lutter contre la maltraitance animale et conforter le lien entre les animaux et les hommes », *Vie publique*, disponible à l'adresse suivante : <https://www.vie-publique.fr/loi/278249-loi-2021-lutte-contre-la-maltraitance-animale> (consulté le 03/12/21 à 9h04).

animaleries). On note aussi l'introduction d'une sensibilisation à propos de la question animale au sein du système éducatif (service national universel et enseignement d'éducation morale et civique). Les sanctions visant à punir les sévices graves et les actes de cruauté envers un animal domestique sont durcies, ainsi que les abandons. Le fait de donner volontairement la mort à un animal domestique ou apprivoisé est maintenant considéré comme un délit (exception faite de la tauromachie). Enfin, si un accord en commission mixte paritaire est possible, les animaux sauvages seront interdits dans les cirques itinérants en 2028, et les cirques fixes fonctionneront selon les mêmes règles que les zoos. Les spectacles de dauphins et d'orques seront interdits dès 2026.

Si cette loi améliore la protection des animaux domestiques et sauvages, et qu'elle soulève l'importance d'une éducation à propos de leurs conditions de vie, elle ne porte pas en elle le projet d'un renouvellement dans la représentation que nous nous faisons des animaux. Ces deux actions doivent pourtant être menées de front, parce qu'elles se renforcent l'une l'autre. En améliorant les conditions de vie des animaux et la considération que nous avons envers eux, nous soutenons l'idée selon laquelle les animaux sont des êtres sensibles et ont des intérêts qu'il faut préserver. En écrivant des textes dans lesquels les animaux apparaissent comme des personnes juridiques, on rend de plus en plus difficile leur exploitation et leur domination par l'espèce humaine. L'émerveillement que nous éprouvons face aux animaux non humains doit mener à un renouvellement du concept d'animalité si nous voulons fondamentalement améliorer leur quotidien. Ces individus ne sont pas des êtres inférieurs, mais des sujets d'une vie possédant leur propre dignité.

En définitive, ce qui pose problème dans le concept d'animalité réside dans le fait que les animaux non humains sont considérés dépendamment de la manière dont l'espèce humaine s'auto-évalue. L'expérience que l'être humain fait de son propre corps est déterminante dans la perception qu'il a de son environnement, comme pour l'animal. La représentation que les animaux ont de leur monde se forge à partir d'une reconstruction qui dépend de l'inscription du corps dans la réalité. Ce sont les mouvements du corps autour d'un objet qui permettent d'en comprendre la teneur : le fait de se déplacer autour d'un cube permet d'avoir plusieurs points de vue à propos de l'objet, ce qui aide à en former une représentation conceptuelle. À partir de nos mouvements corporels, on identifie les caractéristiques qui font du cube ce qu'il est, qui le spécifient. On extrait le concept de cube

de l'objet. L'enveloppe corporelle est le médiateur qui permet de saisir l'objet dans son unité. Elle est la condition de possibilité de la formation d'une représentation objective de ce qui nous entoure parce qu'elle permet, par ses déplacements, une vue d'ensemble. Merleau-Ponty écrit ainsi que, du point de vue du corps, on ne perçoit jamais l'objet avec ces six faces égales à cause de la perspective inhérente à la vue ; cependant, en tournant autour du cube, on comprend que ses six faces sont égales. Si la vue est en elle-même déformante, le mouvement du corps permet de pallier cette limitation et de saisir l'objet sous toutes ses coutures, de donner du sens à l'idée de cube. « Et même, pour que ma promenade autour du cube motive le jugement "voici un cube", il faut que mes déplacements soient eux-mêmes repérés dans l'espace objectif et, loin que l'expérience du mouvement propre conditionne la position d'un objet, c'est au contraire en pensant mon corps lui-même comme objet mobile que je puis déchiffrer l'apparence perceptive et construire le cube vrai⁹⁵⁶ ». Mais, vis-à-vis des animaux, nous ne réalisons pas cet effort. Plutôt que de considérer notre corps comme un objet mobile, un outil nous permettant de déchiffrer l'énigme que représente un individu issu d'une autre espèce et qui se trouverait face à lui, nous lui opposons notre corps dans sa subjectivité absolue. Ce faisant, nous construisons une représentation de l'animal non humain sans jamais remettre en question ce que nous percevons de lui, puisque nous n'avons pas conscience du fait que notre statut de sujet d'une vie prend le dessus sur notre volonté de forger une représentation objective de l'individu qui se dresse face à nous. C'est en partant de ce problème que l'on peut comparer les difficultés inhérentes au racisme, au sexisme et au spécisme : l'homme blanc comprend l'homme de couleur, la femme ou l'animal dans leur différence avec lui-même. Le monde des êtres humains étant construit autour du point de vue de l'homme blanc cisgenre, les individus ayant une couleur de peau, une identité de genre ou appartenant à une espèce différente sont d'office considérés comme des êtres inférieurs. Par conséquent, en déconstruisant les concepts de race, de genre et d'animal, on se donne les moyens de comprendre l'autre, de se forger une représentation plus objective des individus qui se différencient de soi, représentation qui n'est pas fondée sur la négation de ce que l'on est. Les difficultés que l'on rencontre avec les concepts de race, de genre et d'animalité dépendent aussi du fait que l'on ne se trouve plus face à un objet tel qu'un cube, qui est par essence privé de volonté, immobile, et que l'on peut donc prendre le temps d'appréhender.

⁹⁵⁶ Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Tel », 1971, p. 236.

Les êtres humains et les animaux sont des sujets, ils ont une volonté, ils se meuvent en fonction de leurs besoins et envies. De plus, il est plus facile d'avoir un rapport neutre avec un objet qu'avec un sujet, celui-ci se confrontant à notre propre subjectivité. Dans le rapport à autrui, il y a reconnaissance d'un soi qui se tient face à moi, et qui me renvoie mon propre soi à la figure. Dans le rapport à l'objet, un tel rapport de force n'existe pas, parce que celui-ci est inanimé. Un animal ne se laisse pas approcher comme un objet. L'objet se distingue aussi du sujet parce qu'il est neutre, alors qu'un individu s'inscrit dans un cadre culturel, normatif, et qu'il porte en lui des idées et des convictions qui le distinguent d'autrui. Tous ces aspects constitutifs de la subjectivité permettent de soutenir la distinction profonde qui existe entre le monde des objets, de l'inerte, et celui des sujets, des êtres vivants. Les animaux non humains appartiennent à ce second monde : ils sont dotés de mouvements, poursuivent des objectifs, projettent leur être dans le monde à leur manière. Ils portent en eux des représentations qui leur sont propres. Ils nous renvoient notre regard lorsqu'on les observe. Les animaux ne sont pas des objets. Les animaux non humains sont des individus et des personnes, au même titre que les êtres humains.

INDEX DES AUTEURS

Agamben Giorgio : 190-191 ; 433.

Arendt Hannah : 189.

Aristote : 29-30 ; 47-69 ; 76-78 ; 86 ; 104 ; 146 ; 174 ; 185 ; 198 ; 213 ; 232 ; 235-236 ; 250-251 ; 278 ; 307 ; 319-321 ; 408 ; 615.

Austin John : 486.

Beck Ben : 238 ; 241.

Bekoff Marc : 404 ; 414 ; 419.

Bentham Jeremy : 147-150 ; 154 ; 156.

Benveniste Émile : 282 ; 284-285.

Bergson Henri : 142-143 ; 313-314.

Berns Gregory : 321 ; 404 ; 411 ; 431-432 ; 440.

Bodéüs Richard : 50 ; 63-64 ; 66-67 ; 250 ; 319.

Boesch Christophe : 220-221 ; 229 ; 239-240 ; 242 ; 339.

Boisseau-Sowinski Lucille : 494.

Bonnet Charles : 130-131.

Bonnie Kristin : 265-266 ; 271 ; 347.

Bossuet Jacques-Bénigne : 249 ; 297.

Boudou Bénédicte : 80-81.

Brisson Luc : 31-32 ; 34-35 ; 38-40.

Brosnan Sarah : 231 ; 266 ; 381-384 ; 394 ; 417.

Buytendijk Frederik Jacobus Johannes : 256-259 ; 438-439.

Burgat Florence : 166-168 ; 182 ; 222 ; 226-227 ; 253 ; 255 ; 258 ; 435 ; 438 ; 443 ; 459 ; 471 ; 475-476 ; 485 ; 487 ; 489 ; 497 ; 504 ; 510-511 ; 515 ; 517 ; 527 ; 569.

Call Joseph : 217 ; 230 ; 323-324 ; 342 ; 353 ; 375-376.

Cavalieri Paola : 301 ; 479-486 ; 556.

Chapouthier Georges : 169-170.

Chauvet David : 496-500 ; 519 ; 569.

Condillac : 318 ; 322.

Darwin Charles : 69 ; 116 ; 123-124 ; 131 ; 143-144 ; 174 ; 186 ; 215 ; 235-237 ; 278-279 ; 303 ; 305 ; 311 ; 406-407.

Derrida Jacques : 12 ; 144-145 ; 171.

Descartes René : 79 ; 82-92 ; 101 ; 123 ; 131-132 ; 174 ; 182 ; 186 ; 197 ; 290 ; 307 ; 323.

Descola Philippe : 186.

Desmoulin-Canselier Sonia : 481 ; 501 ; 505-507 ; 510.

Despret Vinciane : 224 ; 337 ; 603-604.

Détienne Marcel : 23 ; 44 ; 320.

De Waal Frans : 213-214 ; 217 ; 231 ; 262 ; 264-266 ; 268 ; 271 ; 305 ; 335 ; 358 ; 360 ; 366 ; 368 ; 371 ; 376 ; 382-386 ; 391 ; 393-395 ; 402 ; 418 ; 440.

Diamond Jared : 275 ; 286 ; 288 ; 292 ; 558.

Diderot Denis : 127-130.

Donaldson Sue, Kymlicka Will : 512 ; 594-595 ; 605 ; 607-608.

Épicure : 575.

Ferry Luc : 481-482.

Fontenay de Élisabeth : 40 ; 81 ; 86-87 ; 100 ; 107 ; 117 ; 124 ; 127 ; 134 ; 136 ; 138 ; 140-141 ; 265 ; 355 ; 451-452 ; 483-484 ; 570.

Fouts Roger, Fouts Deborah : 299-301 ; 421.

Francione Gary : 524-526 ; 530 ; 590 ; 607.

Freud Sigmund : 187.

Gardner Allen : 222 ; 291 ; 300.

Gontier Thierry : 35-36 ; 49 ; 52 ; 56-57 ; 61 ; 76 ; 79-83 ; 89.

Guichet Jean-Luc : 22 ; 47 ; 71 ; 74-75 ; 82 ; 88 ; 90 ; 93-94 ; 96-98 ; 120 ; 127 ; 130 ; 153 ; 169 ; 531.

Hegel Friedrich : 133-134 ; 141 ; 310 ; 502.

Hermitte Marie-Angèle : 458 ; 470-471 ; 482-484 ; 510.

Hippocrate : 574-575.

Hobbes Thomas : 306 ; 409.

Horner Victoria : 262 ; 264-266.

Hourcade Annie : 31.

Hume David : 124-127 ; 315-317 ; 355 ; 580.

Hunt Gavin : 246 ; 279.

Jeangène Vilmer Jean-Baptiste : 170 ; 531.

Judge Peter : 378.

Kant Emmanuel : 101-122 ; 132 ; 174 ; 182 ; 310 ; 330 ; 496-497 ; 499 ; 516 ; 521-522 ; 538-546 ; 549-550 ; 573-574 ; 616 ; 618.

Kelsen Hans : 487-488.

Labarrière Jean-Louis : 56-57 ; 70 ; 320.

Laërce Diogène : 43.

De Lamarck Jean-Baptiste : 123 ; 277-278.

Larue Renan : 466 ; 522.

Le Bras-Chopard Armelle : 33 ; 35 ; 37 ; 42 ; 44 ; 47.

Leroi-Gourhan André : 232 ; 234.

Lévi-Strauss Claude : 211-212 ; 450-451.

Lorenz Hendrik : 53 ; 576.

Lorenz Konrad : 401-402.

Malebranche : 89-91.

Marguénaud Jean-Pierre : 459 ; 461-462 ; 489-496 ; 499 ; 505 ; 507-508 ; 515.

Merleau-Ponty Maurice : 245 ; 325 ; 623.

Montaigne : 70-71 ; 76-82 ; 88-89 ; 91 ; 101 ; 123-124 ; 131-132 ; 174 ; 197 ; 616 ; 618.

Moussaieff Masson Jeffray, McCarthy Susan : 198 ; 397 ; 401.

Nagel Thomas : 426-430.

Nietzsche Friedrich : 133-141 ; 174 ; 330.

Nozick Robert : 152-153.

Nussbaum Martha C. : 161-166 ; 365 ; 617.

Pelluchon Corine : 520 ; 523.

Picq Pascal : 181 ; 204-205 ; 315.

Platon : 29-47 ; 56 ; 59 ; 68-69 ; 75 ; 86 ; 146 ; 174 ; 183 ; 197 ; 210 ; 232 ; 615.

Porcher Jocelyne : 496 ; 514 ; 591-594.

Povinelli Daniel : 298 ; 334-335.

Premack David : 272-274 ; 295 ; 322 ; 360-361.

Proust Joëlle : 227 ; 289 ; 307 ; 343 ; 355 ; 358 ; 453.

Raïd Layla : 473 ; 581.

Regan Tom : 156-159 ; 161 ; 165-166 ; 485 ; 515-516 ; 520 ; 617.

Rousseau Jean-Jacques : 88 ; 92-101 ; 112-113 ; 121-123 ; 131-132 ; 136 ; 147 ; 161 ; 167 ; 172 ; 174 ; 279 ; 304 ; 367 ; 616 ; 618.

Russell Bertrand : 142 ; 146 ; 210 ; 246-248.

Singer Peter : 149-152 ; 154 ; 156-157 ; 166-167 ; 170-171 ; 301 ; 479-481 ; 484 ; 486 ; 520 ; 524-527 ; 529 ; 556 ; 617.

Sorabji Richard : 59-60 ; 65-66.

Straus Erwin : 211-212 ; 324 ; 450-451.

Treich Nicolas : 462 ; 464-466 ; 521 ; 532 ; 547 ; 553.

Uexküll Jakob von : 252-257 ; 259-260 ; 434-436 ; 438 ; 441-443.

Utria Enrique : 531.

Voltaire : 91.

Wolff Francis : 28 ; 48 ; 65 ; 208 ; 529-530 ; 551.

Zola Émile : 155 ; 198 ; 369.

INDEX DES NOTIONS

Abolitionnisme : 152 ; 157 ; 508 ; 590 ; 607.

Abstraction : 77-78 ; 230 ; 338 ; 445 ; 477-478 ; 482 ; 616 ; 546.

Acquis : 111 ; 135 ; 217 ; 261-269 ; 271 ; 279 ; 291-292 ; 298-300 ; 312-313 ; 315 ; 317 ; 319 ; 324 ; 328 ; 330 ; 341.

Agent moral/Agentivité morale : 388 ; 397 ; 411-418 ; 422-423 ; 447 ; 474-479 ; 486 ; 522-523 ; 538-550.

Aide ciblée : 231 ; 361-366 ; 370 ; 388 ; 391 ; 394 ; 407 ; 447 ; 546.

Altruisme : 110 ; 124 ; 361-366 ; 388 ; 391-398.

Âme : 29-34 ; 36-42 ; 45-58 ; 66-67 ; 69 ; 72-75 ; 78 ; 82-83 ; 85-92 ; 96 ; 123 ; 126-127 ; 130 ; 132 ; 139-140 ; 167 ; 174 ; 186 ; 226 ; 251 ; 297 ; 306 ; 310 ; 316 ; 355 ; 473 ; 575-577 ; 592.

Animalité : 12-14 ; 16-18 ; 21 ; 28-48 ; 57 ; 61 ; 69 ; 73-76 ; 79 ; 100-101 ; 107 ; 109-112 ; 117 ; 122 ; 124 ; 128 ; 133-141 ; 145-146 ; 156 ; 166 ; 174-175 ; 181-182 ; 187 ; 191 ; 194-197 ; 310 ; 326 ; 411-418 ; 449 ; 463 ; 473 ; 484 ; 493 ; 596 ; 600 ; 615 ; 617-618 ; 622-623.

Animal-machine : 82-92 ; 96 ; 616.

Animal politique (*zôon politikon*) : 60 ; 321.

Anthropocentrisme : 13-14 ; 35 ; 50 ; 69 ; 76-82 ; 89 ; 141 ; 169 ; 174 ; 197 ; 209-215 ; 225 ; 227 ; 473-474 ; 531.

Anthropomorphisme : 13 ; 57 ; 107 ; 214-215 ; 225 ; 273 ; 320 ; 325 ; 499-500 ; 557 ; 615.

Appétit : 78 ; 250-251 ; 327 ; 337 ; 408-409 ; 573 ; 576.

Apprentissage : 55 ; 76-78 ; 84 ; 185 ; 215 ; 220 ; 222 ; 244 ; 262-265 ; 267 ; 270-271 ; 280 ; 285-286 ; 288 ; 290-295 ; 299 ; 301 ; 307 ; 312-313 ; 326 ; 344-345 ; 358 ; 439 ; 444 ; 454 ; 458 ; 501 ; 508 ; 511 ; 514 ; 547 ; 574 ; 578 ; 590 ; 598 ; 602.

Association : 60 ; 62 ; 78 ; 93 ; 111 ; 137 ; 156 ; 161 ; 171 ; 192-194 ; 251 ; 527 ; 270 ; 312 ; 314 ; 321-322 ; 357 ; 359 ; 362 ; 376 ; 380 ; 390 ; 398 ; 405-411 ; 422-423 ; 425 ; 443 ; 447 ; 467 ; 474 ; 477 ; 493 ; 511-512 ; 516 ; 553 ; 555 ; 658 ; 587 ; 593.

Automate : 85-87 ; 89 ; 96 ; 127 ; 446 ; 582.

Autonomie : 29 ; 144 ; 156 ; 162 ; 182 ; 200-201 ; 261 ; 272 ; 274 ; 445 ; 474 ; 477 ; 502 ; 509 ; 514 ; 537 ; 543 ; 548-550 ; 568 ; 587 ; 596 ; 603 ; 608 ; 656.

Bestialité : 25 ; 28 ; 44 ; 47 ; 66-68 ; 73 ; 99 ; 101 ; 112 ; 155 ; 629.

Bienveillance : 16 ; 81 ; 93 ; 97 ; 102 ; 105-106 ; 119-121 ; 420 ; 518 ; 523 ; 542-543 ; 580.

Bonheur : 63 ; 69 ; 109 ; 112-113 ; 138 ; 147-148 ; 152-153 ; 182 ; 310 ; 445 ; 526 ; 541 ; 575 ; 581 ; 584 ; 615.

Capabilité : 147 ; 161-166 ; 617.

Carte mentale : 343-344 ; 355 ; 446.

Causalité : 59 ; 108 ; 115 ; 127 ; 309 ; 323 ; 523 ; 547 ; 549.

Citoyenneté : 18 ; 66 ; 477 ; 561 ; 586 ; 605-612.

Communication : 24 ; 27 ; 61-62 ; 73 ; 80 ; 99 ; 134-135 ; 154 ; 183-186 ; 208 ; 212 ; 219 ; 228 ; 230 ; 275-277 ; 279-308 ; 327 ; 330-331 ; 345 ; 359-360 ; 368 ; 374 ; 379 ; 394 ; 437 ; 446-448 ; 503-504 ; 512 ; 532 ; 581 ; 606-607 ; 609 ; 614.

Compassion : 94-95 ; 106 ; 120 ; 147 ; 154-155 ; 161 ; 163 ; 216 ; 365-372 ; 377 ; 388 ; 397 ; 405 ; 447 ; 507 ; 544 ; 547 ; 580-583 ; 650 ; 655.

Conscience : 287-356.

Considération : 13 ; 18 ; 67-68 ; 92 ; 110 ; 118-119 ; 132-133 ; 138 ; 140 ; 143-144 ; 146-147 ; 150-152 ; 156 ; 162 ; 164-166 ; 175 ; 180 ; 198 ; 200 ; 203-204 ; 224 ; 227-228 ; 249 ; 274-275 ; 277 ; 281 ; 302 ; 346 ; 348 ; 388 ; 390 ; 394 ; 404 ; 415 ; 426 ; 435 ; 438 ; 461 ; 463 ; 467-

468 ; 472-473 ; 479-481 ; 489 ; 491-492 ; 495 ; 505 ; 520 ; 523-524 ; 526 ; 528 ; 531-532 ; 538-540 ; 543 ; 548-550 ; 555-559 ; 561-562 ; 564 ; 572-573 ; 583 ; 585-586 ; 596 ; 604 ; 611 ; 614 ; 616 ; 620 ; 622 ; 629 ; 650.

Contrôle de soi : 230 ; 328-329 ; 340-342 ; 346-351 ; 354 ; 382 ; 388 ; 411 ; 417 ; 533 ; 538 ; 572 ; 576.

Coopération : 372 ; 379-384 ; 385 ; 392 ; 401 ; 414-415 ; 423 ; 434 ; 444 ; 447 ; 503 ; 587.

Corps propre : 333 ; 471.

Culture : 261-274.

Déconstruction : 12-13 ; 16-17 ; 70 ; 89 ; 145 ; 175 ; 197 ; 199 ; 207 ; 444 ; 532 ; 615 ; 623 ; 657.

Délibération : 53 ; 60 ; 64 ; 68 ; 182 ; 307 ; 309 ; 311-312 ; 328 ; 346 ; 348 ; 404 ; 443 ; 445 ; 462 ; 546 ; 605 ; 615.

Déontologisme : 147 ; 156 ; 516 ; 520.

Devoir : 405-411.

Dignité : 474 ; 484 ; 489-490 ; 496-501 ; 503-505 ; 519-520 ; 522 ; 542-544 ; 548-550 ; 556 ; 559 ; 562 ; 585 ; 592 ; 610-611 ; 614 ; 616 ; 618 ; 620 ; 622.

Discernement : 41 ; 54 ; 85 ; 200 ; 230 ; 246 ; 250-251 ; 261 ; 274 ; 288-289 ; 291 ; 295 ; 302 ; 305 ; 307-309 ; 320-322 ; 328 ; 348 ; 350-351 ; 577 ; 584 ; 602-603 ; 606.

Discours (*logos*) : 41 ; 46 ; 51 ; 60-62 ; 66 ; 68 ; 320-321.

Échelle des êtres (*scala naturae*) : 14 ; 30 ; 39-40 ; 47-69 ; 79-80 ; 82 ; 86 ; 89 ; 122 ; 131 ; 183-185 ; 196-197 ; 205 ; 207 ; 213 ; 444 ; 457 ; 484 ; 524 ; 615 ; 619-620.

Empathie : 365-373 ; 395 ; 405 ; 411 ; 414 ; 430 ; 516 ; 545 ; 580-582.

Enseignement : 31-32 ; 263 ; 272 ; 298-301 ; 315 ; 319-320 ; 622.

Entendement : 108 ; 128-130 ; 182 ; 316-318 ; 445 ; 481.

Esclave : 50 ; 63 ; 66 ; 147-148 ; 153 ; 171 ; 191 ; 310 ; 346 ; 487.

Éthologie : 17 ; 175 ; 184 ; 209 ; 222 ; 224-225 ; 228 ; 255 ; 502 ; 539 ; 618.

Expérimentation : 11 ; 17 ; 165 ; 190 ; 198 ; 209 ; 221-222 ; 230 ; 270 ; 302 ; 336-337 ; 364 ; 426 ; 440 ; 461 ; 468 ; 471-472 ; 479 ; 482-483 ; 497 ; 505 ; 519 ; 527 ; 561 ; 568 ; 585-586 ; 617.

Équité : 207 ; 380 ; 383 ; 385 ; 388 ; 411 ; 415 ; 463.

Finalisme : 102 ; 107 ; 114-117 ; 435.

Grammaire : 8 ; 273 ; 275 ; 287 ; 290-293 ; 582.

Habitude : 18 ; 37 ; 56 ; 86 ; 126-127 ; 150 ; 154 ; 156 ; 172 ; 175 ; 212 ; 262 ; 264 ; 271-272 ; 274 ; 278 ; 311-313 ; 315-322 ; 324-325 ; 438 ; 446 ; 454 ; 464 ; 467 ; 470 ; 522-523 ; 526 ; 528 ; 532 ; 538 ; 545 ; 547 ; 550 ; 559 ; 563 ; 569 ; 572-575 ; 577-578 ; 585 ; 612 ; 614 ; 617.

Humanité : 17 ; 29 ; 33 ; 37-38 ; 44 ; 46-47 ; 75 ; 79 ; 92-93 ; 100-105 ; 107-109 ; 111-114 ; 117 ; 119-122 ; 132 ; 139 ; 161 ; 167 ; 170 ; 174 ; 180-182 ; 186 ; 189-191 ; 197 ; 201 ; 204 ; 211-212 ; 225 ; 280 ; 392 ; 406 ; 450-451 ; 458 ; 482 ; 484 ; 492-493 ; 496 ; 531 ; 541 ; 543-545 ; 547 ; 549 ; 554 ; 556-557 ; 566 ; 569 ; 585 ; 615 ; 619.

Imagination : 52-53 ; 94-95 ; 127 ; 129 ; 136 ; 139 ; 165 ; 257 ; 312 ; 320 ; 402 ; 428-430 ; 543 ; 581 ; 583-584.

Infériorisation : 13 ; 16 ; 203 ; 417 ; 458 ; 460.

Infériorité : 12-14 ; 16-17 ; 47 ; 92 ; 99 ; 134 ; 141 ; 151 ; 179 ; 197 ; 199 ; 434 ; 615 ; 618.

Iniquité : 180 ; 231 ; 380-389 ; 411 ; 415-416 ; 422 ; 447.

Injustice : 18 ; 25 ; 37 ; 60 ; 62-63 ; 69 ; 144 ; 231 ; 382 ; 384-385 ; 398 ; 411 ; 486 ; 521 ; 537 ; 594.

Inné : 41 ; 76-77 ; 123 ; 162 ; 174 ; 190 ; 279 ; 309 ; 312-315 ; 319 ; 321 ; 324 ; 326-327 ; 329 ; 340 ; 345 ; 370 ; 399 ; 441 ; 446 ; 574.

Instinct : 14 ; 46 ; 49 ; 52 ; 55 ; 57 ; 92-93 ; 100 ; 108-111 ; 113 ; 120 ; 124 ; 126 ; 128 ; 133-134 ; 136-137 ; 152 ; 164 ; 179 ; 181 ; 201 ; 245 ; 255 ; 262 ; 309-329 ; 406 ; 410 ; 416 ; 446 ; 474 ; 477 ; 543 ; 616 ; 619.

Interprétation : 76 ; 128 ; 131 ; 139 ; 169 ; 185 ; 215-221 ; 251 ; 296 ; 303 ; 364 ; 488 ; 505 ; 582 ; 610-611.

Intuition : 21 ; 39 ; 49 ; 216 ; 312 ; 330 ; 439 ; 479 ; 521 ; 545-547.

Justice : 18 ; 25 ; 27 ; 31 ; 37 ; 41 ; 49 ; 60 ; 62-63 ; 69 ; 73 ; 81 ; 136 ; 144 ; 161 ; 182 ; 231 ; 365 ; 382 ; 384-385 ; 388 ; 398 ; 409-411 ; 415 ; 445 ; 483 ; 486 ; 521-522 ; 537 ; 548-549 ; 576 ; 582 ; 594 ; 597 ; 615.

Langage : 11-12 ; 17 ; 35 ; 60-62 ; 69 ; 82-85 ; 99 ; 133 ; 148 ; 170 ; 182-184 ; 186 ; 204 ; 208 ; 211 ; 215 ; 226 ; 228 ; 230 ; 234 ; 272-308 ; 359 ; 383 ; 392 ; 418 ; 429 ; 431 ; 445-446 ; 448-449 ; 458 ; 480 ; 511 ; 533.

Liberté : 26 ; 92 ; 96 ; 98 ; 100 ; 112 ; 115 ; 117 ; 121 ; 133 ; 138-139 ; 162-163 ; 169 ; 171 ; 182 ; 189 ; 202 ; 253 ; 297 ; 310 ; 327 ; 390 ; 409 ; 411 ; 417 ; 436 ; 438 ; 443 ; 445 ; 464 ; 482-483 ; 485 ; 494 ; 508 ; 511 ; 549-550 ; 554 ; 563 ; 590 ; 593 ; 607-608.

Libre arbitre : 63 ; 103 ; 122 ; 182 ; 328 ; 351 ; 417 ; 443 ; 445 ; 450.

Organe (*organon*) : 50 ; 59 ; 87 ; 91 ; 112 ; 128-130 ; 184 ; 193-194 ; 232 ; 234-235 ; 237 ; 246 ; 277 ; 279-280 ; 303 ; 307 ; 319 ; 428 ; 436 ; 524 ; 581 ; 585 ; 587.

Outil : 17 ; 50 ; 59 ; 63 ; 70-71 ; 76 ; 82 ; 101 ; 109 ; 113 ; 117 ; 131-132 ; 174 ; 186 ; 198 ; 204 ; 207 ; 215-216 ; 225 ; 227 ; 229 ; 232-260 ; 275 ; 306 ; 316 ; 318 ; 342 ; 352 ; 363 ; 394 ; 403 ; 410 ; 425-426 ; 437 ; 446-448 ; 453 ; 478 ; 577 ; 580 ; 582 ; 615-616 ; 618 ; 623.

Matérialisme : 58 ; 122 ; 127-128 ; 130 ; 256.

Mémoire : 45 ; 52-53 ; 60 ; 95 ; 126-127 ; 129-130 ; 214 ; 272 ; 282 ; 300 ; 312-315 ; 320 ; 322 ; 335 ; 339-341 ; 344 ; 355 ; 359 ; 471 ; 533 ; 539.

Métacognition : 230 ; 273 ; 352-356 ; 446.

Monde propre (*Umwelt*) : 201 ; 204 ; 226 ; 252-253 ; 255 ; 257-259 ; 281 ; 303 ; 397 ; 412 ; 418 ; 423-444 ; 447 ; 472 ; 501-502 ; 513 ; 516.

Parasitisme : 193 ; 425 ; 562 ; 586 ; 588-589.

Parole : 21-22 ; 32 ; 60-62 ; 68 ; 83-85 ; 181 ; 275 ; 279-280 ; 290 ; 303-304 ; 580 ; 606 ; 610 ; 615.

Perception : 15 ; 18 ; 49 ; 59-60 ; 127 ; 163 ; 187 ; 210 ; 245 ; 250 ; 252 ; 256-257 ; 283 ; 288-289 ; 300 ; 313-314 ; 321 ; 327 ; 332 ; 344-345 ; 358 ; 365 ; 370-371 ; 376 ; 406 ; 418 ; 422 ; 427-432 ; 434 ; 436 ; 439 ; 441 ; 448 ; 472 ; 478 ; 534 ; 622-623.

Personnalité juridique : 18 ; 97 ; 160 ; 180 ; 468 ; 470 ; 474-478 ; 481 ; 484-485 ; 487 ; 489-506 ; 508 ; 510-511 ; 614 ; 620.

Personnalité morale : 201 ; 476 ; 495 ; 499-500.

Pitié : 55 ; 64 ; 91-101 ; 122 ; 140 ; 147 ; 155 ; 170 ; 216 ; 304 ; 367 ; 420 ; 531 ; 616.

Planification : 110 ; 272 ; 289 ; 338-342 ; 345-346 ; 354.

Politique : 14 ; 24-25 ; 29 ; 31 ; 35 ; 41 ; 49-50 ; 60 ; 63 ; 65-66 ; 69 ; 109 ; 114 ; 146-147 ; 150 ; 163 ; 187-191 ; 207-208 ; 210 ; 276 ; 306 ; 320-321 ; 407-409 ; 468 ; 485 ; 504 ; 512 ; 521 ; 523 ; 529 ; 533 ; 537 ; 539 ; 551 ; 578-579 ; 593 ; 595 ; 604-613 ; 615.

Propre de l'homme : 14 ; 56-57 ; 79 ; 83 ; 100 ; 123-124 ; 148 ; 181-182 ; 184 ; 190 ; 203-204 ; 207 ; 226 ; 228-231 ; 249 ; 271-272 ; 320 ; 323 ; 341 ; 382 ; 438-440 ; 445 ; 447 ; 452 ; 497 ; 504 ; 615.

Prudence (*phronêsis*) : 26 ; 54 ; 57 ; 60 ; 68 ; 71 ; 77 ; 136 ; 209 ; 319-321 ; 328 ; 346 ; 369 ; 459 ; 493 ; 575-577 ; 580 ; 582-583 ; 611.

Raisonnement : 70-71 ; 77-79 ; 81 ; 85 ; 89 ; 124 ; 126-127 ; 129 ; 157 ; 208 ; 241 ; 249-251 ; 272-273 ; 288-289 ; 291-302 ; 307-309 ; 311-313 ; 316-318 ; 320-324 ; 328-329 ; 350-352 ; 411 ; 414 ; 446-447 ; 481 ; 493 ; 498 ; 529-530 ; 544 ; 546-547 ; 575.

Rationalité : 54 ; 67 ; 95 ; 110-111 ; 312 ; 474 ; 496 ; 521-522 ; 524 ; 539 ; 591 ; 615.

Reconnaissance : 13 ; 15 ; 27 ; 69 ; 79 ; 96 ; 98 ; 110 ; 119 ; 121-122 ; 132 ; 140 ; 150 ; 161-162 ; 172-173 ; 180 ; 190-191 ; 202 ; 204 ; 230 ; 237 ; 266 ; 270 ; 280-281 ; 286 ; 312 ; 314 ; 332-335 ; 356-360 ; 362 ; 364 ; 370 ; 373 ; 375-376 ; 384 ; 386 ; 388 ; 390 ; 395 ; 398 ; 402 ; 405 ; 411 ; 419 ; 421 ; 424-426 ; 447 ; 454 ; 457 ; 462 ; 470-471 ; 473 ; 487 ; 489-490 ; 492 ; 494 ; 497-499 ; 501-503 ; 507 ; 512 ; 520 ; 532 ; 535 ; 549 ; 559 ; 581 ; 583-584 ; 588 ; 600 ; 610 ; 613 ; 616-617 ; 624.

Réification : 14-15 ; 459 ; 462-463 ; 481 ; 488 ; 506 ; 525 ; 559 ; 591 ; 604 ; 614.

Religion : 14 ; 23 ; 29 ; 69 ; 71 ; 89 ; 109 ; 111 ; 133 ; 139-140 ; 142-143 ; 174 ; 182 ; 195 ; 331 ; 482 ; 615.

Représentation : 11-13 ; 15-18 ; 22 ; 35 ; 42 ; 57 ; 61-62 ; 70-71 ; 75 ; 88 ; 92 ; 100 ; 103-104 ; 133 ; 138 ; 161 ; 170 ; 172-173 ; 175 ; 189 ; 194-201 ; 204-205 ; 207 ; 210 ; 212 ; 223 ; 225-226 ; 228 ; 234 ; 241 ; 243-244 ; 250-252 ; 262 ; 273 ; 275 ; 277 ; 280 ; 284 ; 286 ; 288-300 ; 293-294 ; 303 ; 307 ; 313 ; 320 ; 325 ; 330-331 ; 336-338 ; 340 ; 343-344 ; 354 ; 358-359 ; 367 ; 375-376 ; 383 ; 388 ; 390 ; 396 ; 401 ; 403 ; 418 ; 420 ; 426 ; 428-431 ; 445-446 ; 448 ; 453-454 ; 457-458 ; 460 ; 463 ; 471 ; 474 ; 481 ; 484 ; 502 ; 511 ; 522 ; 532 ; 540-541 ; 553 ; 555 ; 561-562 ; 567 ; 574 ; 609 ; 612 ; 614 ; 617-618 ; 620 ; 622-624.

Respect : 27 ; 56 ; 75 ; 98 ; 101-123 ; 139 ; 148 ; 150 ; 153 ; 156 ; 158-160 ; 162-163 ; 186 ; 188 ; 200 ; 211 ; 218 ; 233-234 ; 242 ; 262 ; 267 ; 272 ; 274 ; 298 ; 309 ; 315 ; 351 ; 356-357 ; 372 ; 379 ; 388-390 ; 396 ; 402 ; 408 ; 410 ; 415 ; 422 ; 441 ; 443-444 ; 447 ; 450-451 ; 458 ; 460 ; 463-464 ; 471-472 ; 474-476 ; 481 ; 490 ; 495-496 ; 498-499 ; 501-507 ; 512-514 ; 517 ; 519 ; 522 ; 530 ; 540 ; 542-546 ; 549-550 ; 553 ; 556 ; 562 ; 582 ; 592 ; 595 ; 597-598 ; 605 ; 613-614.

Responsabilité : 40 ; 64 ; 73-75 ; 97 ; 100 ; 124 ; 131 ; 139-140 ; 150 ; 157 ; 161 ; 169-170 ; 172 ;

180 ; 200 ; 205 ; 234 ; 261 ; 420 ; 459 ; 461 ; 477 ; 496 ; 509 ; 513-515 ; 517 ; 523 ; 529 ; 531 ; 608.

Rhétorique : 71 ; 76-82 ; 167-173 ; 616-618.

Sacrifice : 23-29 ; 39 ; 69 ; 111 ; 162 ; 167 ; 172-174 ; 350 ; 467 ; 470 ; 574 ; 591 ; 598.

Sagacité : 125 ; 252.

Sensibilité : 11 ; 13 ; 15 ; 21 ; 40 ; 42 ; 74 ; 87 ; 92 ; 94-100 ; 113 ; 120-123 ; 127 ; 130-132 ; 147-150 ; 152 ; 154 ; 160-163 ; 172 ; 174 ; 195 ; 201 ; 216 ; 218 ; 229 ; 231 ; 240 ; 259 ; 305 ; 340 ; 367-368 ; 371-372 ; 377 ; 380 ; 385-388 ; 395 ; 411 ; 416 ; 418-420 ; 423-424 ; 426 ; 429 ; 447 ; 451 ; 454 ; 458 ; 461-463 ; 470-472 ; 490-492 ; 494 ; 497 ; 502 ; 506 ; 508 ; 510-511 ; 515 ; 517 ; 520 ; 523 ; 539-541 ; 550 ; 554 ; 582 ; 616.

Sentience : 424-425 ; 460 ; 470-471 ; 478 ; 485 ; 490 ; 497.

Signification : 12 ; 15 ; 17 ; 23 ; 45 ; 61 ; 105 ; 154 ; 201 ; 204-205 ; 215 ; 244-245 ; 250 ; 252 ; 256 ; 258-259 ; 265 ; 275 ; 282 ; 286 ; 293-294 ; 324-326 ; 328 ; 330 ; 367 ; 386 ; 410 ; 424 ; 427 ; 429-430 ; 435-443 ; 448 ; 503 ; 510 ; 513.

Société interspécifique : 14 ; 17-18 ; 467 ; 473 ; 486 ; 490 ; 502 ; 520 ; 556 ; 559 ; 562 ; 600 ; 610.

Symbiose : 192-194 ; 197 ; 425 ; 586-588 ; 590.

Symbole : 62 ; 73 ; 186 ; 226 ; 283 ; 294-295 ; 305 ; 335 ; 532 ; 565.

Sympathie : 102 ; 106-107 ; 118-119 ; 122 ; 124 ; 169 ; 216 ; 365 ; 406 ; 497 ; 531 ; 554-555 ; 580-581 ; 583-584.

Technique : 23 ; 31 ; 41 ; 59 ; 90 ; 112-113 ; 153 ; 167 ; 186 ; 192 ; 215 ; 224 ; 232-235 ; 246 ; 255 ; 260-264 ; 266-268 ; 271 ; 281 ; 285 ; 319 ; 379 ; 403 ; 451 ; 466 ; 483 ; 490 ; 493-495 ; 500-501 ; 506 ; 527 ; 533.

Tempérance : 66-67 ; 71 ; 112 ; 136 ; 521 ; 538 ; 572-574 ; 577 ; 580 ; 583 ; 611.

Théorie de l'esprit : 274-276 ; 298-300 ; 310 ; 362-363 ; 370 ; 374 ; 378-379 ; 390 ; 393.

Tradition : 12 ; 16-17 ; 67 ; 72 ; 79-81 ; 121 ; 141 ; 143 ; 157 ; 169-170 ; 210 ; 261-263 ; 266 ; 271 ; 309 ; 332 ; 354 ; 393 ; 458 ; 461 ; 469 ; 479 ; 491 ; 505 ; 514 ; 525 ; 531-533 ; 537 ; 544 ; 551 ; 563 ; 570 ; 579 ; 593-594 ; 596.

Utilitarisme : 147 ; 153-154 ; 156 ; 165 ; 617.

Véganisme : 462 ; 464-465 ; 521-522 ; 528-529 ; 531-534 ; 536-538 ; 547 ; 553 ; 565 ; 578.

Végétalisme : 522 ; 526 ; 565 ; 572 ; 573.

Végétarisme : 25 ; 40 ; 88 ; 150 ; 167 ; 466 ; 533 ; 564-565 ; 572-573 ; 590-591 ; 615.

Volonté : 11 ; 13-14 ; 21 ; 25 ; 29 ; 44 ; 46 ; 50 ; 64 ; 74-75 ; 85 ; 101 ; 127 ; 129 ; 133 ; 147 ; 156 ; 163 ; 167 ; 170 ; 172 ; 175 ; 189 ; 201 ; 209 ; 229 ; 236 ; 250 ; 261 ; 267 ; 269 ; 279 ; 295 ; 302 ; 306 ; 325 ; 328 ; 347 ; 350-353 ; 364-365 ; 370 ; 372-373 ; 390 ; 392-394 ; 396 ; 402-404 ; 407-412 ; 422 ; 441 ; 443 ; 450 ; 457 ; 460 ; 462-463 ; 467 ; 469 ; 473 ; 479 ; 484 ; 486-488 ; 491 ; 494 ; 496 ; 499 ; 501 ; 509 ; 511-513 ; 515-520 ; 532 ; 538-543 ; 551 ; 555 ; 559 ; 562 ; 564-565 ; 572 ; 576 ; 578 ; 582-583 ; 594 ; 598 ; 600 ; 608 ; 610 ; 617 ; 619-620 ; 623-624.

Vulnérabilité : 18 ; 95-96 ; 161 ; 166 ; 175 ; 330 ; 473 ; 485 ; 490 ; 509 ; 517-520 ; 523 ; 532 ; 535 ; 537-538 ; 548 ; 550 ; 559-561 ; 563 ; 571 ; 573 ; 591 ; 593-595 ; 607-608.

Welfarisme : 157 ; 165 ; 467 ; 508.

BIBLIOGRAPHIE

Agamben Giorgio, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, trad. J. Gayraud, Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. « Petite Bibliothèque », 2006.

Anderson James, Gallup Gordon, « Which Primates Recognize Themselves in Mirrors ? », *PloS Biology*, vol. 9, 2011, e1001024.

Andersson Malte, « Female choice selects for extreme tail length in a widowbird », *Nature*, vol. 299, 1982, pp. 818-820.

Antoine Suzanne, « Rapport sur le régime juridique de l'animal », 10 mai 2005.

Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Éditions Pocket, coll. « Agora », 2015.

— *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.

Aristote, *De l'âme*, trad. R. Bodéüs, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2018.

— *De Memoria et Reminiscentia*, trad. J. Tricot, Paris, Éditions Vrin, 1951.

— *Les Parties des animaux*, trad. P. Pellegrin, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2011.

— *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2015.

— *Histoire des Animaux*, trad. P. Pellegrin.

— *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2004.

— *De l'âme*, trad. J. Tricot, Paris, Éditions Vrin, 1992.

Arnold Kate, Zuberbühler Klaus, « Meaningful call combinations in a non-human primate », *Current Biology*, vol. 18, 2008, pp. R202-203.

Aureli Filippo, Cozzolino Roberto, Cordischi Carla, Scucchi Stefano, « Kin-oriented redirection among Japanese macaques : an expression of a revenge system ? », *Animal Behaviour*, vol. 44, 1992, pp. 283-291.

Austin John, *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

Balibar Françoise et Hoquet Thierry, « Le partage du monde entre les animaux », Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, pp. 643-651.

— « Entretien avec Peter Singer », propos recueillis par Balibar Françoise et Hoquet Thierry, Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, pp. 652-663.

Ban Simone, Boesch Christophe, Janmaat Karline, « Tai chimpanzees anticipate revisiting high-valued fruit trees from further distances », *Animal Cognition*, vol. 17, 2014, pp. 1353-1364.

Baron R. A., « The Sweet Smell of... Helping : Effects of Pleasant Ambient Fragrance on Prosocial Behavior in Shopping Malls », *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 23, 1997, pp. 498-503.

Barrett Louise, « Why Brains Are Not Computers, Why Behaviorism Is Not Satanism, and Why Dolphins Are Not Aquatic Apes », *Behavior Analyst*, vol. 39, 2015, pp. 9-23.

Bartal Inbal Ben-Ami, Decety Jean, Mason Peggy, « Empathy and Pro-Social Behavior in Rats », *Science*, vol. 334, 2011, pp. 1427-1430.

— Shan Haozhe, Molasky Nora, Murray Teresa, Williams Jasper, Decety Jean, Mason Peggy, « Anxiolytic Treatment Impairs Helping Behavior in Rats », *Frontiers in Psychology*, vol. 7, 2016, Article 850.

Bastit Michel, « La science hylémorphique de la marche des animaux », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, pp. 113-131.

Baumeister Roy, « Free Will in Scientific Psychology », *Perspectives on Psychological Science*, vol. 3, 2008, pp. 14-19.

Bazterrica Agustina, *Cadavre exquis*, trad. M. N. Béraud, Paris, Éditions Flammarion, 2019.

Beck Ben, *Animal Tool Behavior : The Use and Manufacture of Tools by Animals*, New York, Éditions Garland STPM Press, 1980.

Bekoff Marc, *Les émotions des animaux*, trad. N. Waquet, Paris, Éditions Rivages poche, coll. « Petite Bibliothèque », 2018.

Bellivier Florence, « Protection des animaux et universalisme des droits de l'homme : une incompatibilité de principe ? », Paris, Éditions Le Seuil, « Pouvoirs », n°131, 2009, pp. 127-134.

Benson John, « Duty and the Beast », *Philosophy*, n°53, 1978, pp. 529-549.

Bentham Jeremy, *An Introduction to Principles of Morals and Legislation*, trad. E. Utria, Londres, Éditions Athlone Press, 1977.

Benveniste Émile, « Communication animale et langage humain », in Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, pp. 56-62.

Beran Michael, « The comparative science of "self-control" : what are we talking about ? », *Frontiers in Psychology*, vol. 6, 2015, Article 51.

Bergson Henri, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, Éditions PUF, coll. « Quadrige », 2000.

— *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, Éditions PUF, 1999.

Berns Gregory, Brooks Andrew, Spivak Mark, « Replicability and Heterogeneity of Awake Unrestrained Canine fMRI Responses », *PloS ONE*, vol. 8, 2013, e81698.

— *Dans la tête d'un chien. Les dernières découvertes sur le cerveau animal*, trad. R. Cuillierier, Paris, Éditions humenSciences, 2019.

Billet Philippe, « L'animal, prétexte d'une analyse renouvelée des relations juridiques entre l'homme et l'environnement », Dalloz, *Les Cahiers de la Justice*, 2019/4, n°4, pp. 695-704.

Bird Christopher, Emery Nathan, « Rooks Use Stones to Raise the Water Level to Reach a Floating Worm », *Current Biology*, vol. 19, 2009, pp. 1410-1414.

Bodéüs Richard, « Les considérations aristotéliennes sur la bestialité : traditions et perspectives nouvelles », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, pp. 247-258.

Boesch Christophe, « What Makes Us Human (*Homo sapiens*) ? The Challenge of Cognitive Cross-Species Comparison », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 121, 2007, pp. 227-240.

— Boesch Hedwige, « Tool Use and Tool Making in Wild Chimpanzees », *Folia Primatologica*, vol. 54, 1990, pp. 86-99.

- Head Josephine, Robbins Martha, « Complex tool sets for honey extraction among chimpanzees in Loango National Park, Gabon », *Journal of Human Evolution*, vol. 56, 2009, pp. 560-569.

Boisseau-Sowinski Lucille, *La Désappropriation de l'animal*, thèse rédigée en 2008 sous la direction de J.-P. Marguénaud, Limoges, Éditions Pulim, 2013.

Bonnet Charles, *La Palingénésie philosophique ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants*, in François Dagognet (dir.), *Le Vivant*, Paris, Éditions Bordas, coll. « Philosophie présente », 1988.

Bonnie Kristin, Horner Victoria, Whiten Andrew, De Waal Frans, « Spread of arbitrary conventions among chimpanzees : a controlled experiment », *Proceedings of the Royal Society of London B*, vol. 274, 2006, pp. 367-372.

- De Waal Frans, « Copying without rewards : socially influenced foraging decisions among brown capuchin monkeys », *Animal Cognition*, vol. 10, 2007, pp. 283-292.

Bossuet Jacques-Bénigne, *Introduction à la philosophie ou De la connoissance de Dieu, et de soi-mesme*, Paris, Éditions Fayard, 1990.

Bouchard Sébastien, Utria Enrique (dir.), *Perspectives sur l'animalité. Vulnérabilité, empathie, Statut moral*, Mont Saint-Aignan, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, Cahiers de l'ERAC n°17, Rencontres philosophiques, 2021.

Boudou Bénédicte, *Montaigne et les animaux*, Clamecy, Éditions Léo Scheer, 2016.

Bovet Dalila, Washburn David, « Rhesus Macaques (*Macaca mulatta*) Categorize Unknown Conspecifics According to Their Dominance Relations », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 117, 2003, pp. 400-405.

Boyan Manchev, « La liberté sauvage. Hypothèses pour une politique animale », *Lignes*, février 2009.

Boyer Frédéric, « Un animal dans la tête », in Birnbaum J. (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, pp. 11-25.

Bramlett Jessica, Perdue Bonnie, Evans Theodore, Beran Michael, « Capuchin monkeys (*Cebus apella*) let lesser rewards pass them by to get better rewards », *Animal Cognition*, vol. 15, 2012, pp. 963-969.

Bräuer Juliane, Kaminsky Juliane, Riedel Julia, Call Joseph, Tomasello Michael, « Making Inferences About the Location of Hidden Food : Social Dog, Causal Ape », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 120, 2006, pp. 38-47.

Brisson Luc, « Le corps animal comme signe de la valeur d'une âme chez Platon », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, pp. 227-245.

Broadie Alexander, M. Pybus Elizabeth, « Kant and the Maltreatment of Animals », *Philosophy*, n°53, 1978, pp. 560-561.

— « Kant's Treatment of Animals », *Philosophy*, n°49, 1974, pp. 375-383.

Brosnan Sarah, Talbot Catherine, Ahlgren Megan, Lambeth Susan, Schapiro Steven, « Mechanisms underlying responses to inequitable outcomes in chimpanzees, *Pan troglodytes* », *Animal Behaviour*, vol. 79, 2010, pp. 1229-1237.

— De Waal Frans, « Evolution of responses to (un)fairness », *Science*, vol. 346, 2014, article 1251776.

— De Waal Frans, « Monkeys reject unequal pay », *Nature*, vol. 425, 2003, pp. 297-299.

— De Waal Frans, « Regulation of vocal output by chimpanzees finding food in the presence or absence of an audience », *Evolution of Communication*, vol. 4, 2003, pp. 211-224.

Brown Culum, Garwood Martin, Williamson Jane, « It pays to cheat : tactical deception in a cephalopod social signalling system », *Biology Letters*, vol. 8, 2012, pp. 729-732.

Bshary Redouan, Hohner Andrea, Ait-el-Djoudi Karim, Fricke Hans, « Interspecific Communicative and Coordinated Hunting between Groupers and Giant Moray Eels in the Red Sea », *PloS Biology*, vol. 4, 2006, e431, pp. 2393-2398.

Buffon Georges-Louis Leclerc de, *Histoire naturelle*, [1753], tome IV, Paris, Éditions Flourens, XIV^{ème} vol. de l'éd. n 4° de l'Imprimerie royale.

Bugnyar Thomas, Heinrich Bernd, « Ravens, *Corvus corax*, differentiate between knowledgeable and ignorant competitors », *Proceedings of the Royal Society of London B*, vol. 272, 2005, pp. 1641-1646.

Buytendijk Frederik Jacobus Johannes, *L'Homme et l'animal. Essai de psychologie comparée*, trad. R. Laureillard, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Idées », 1965.

Burgat Florence, *L'humanité carnivore*, Paris, Éditions du Seuil, 2017.

- « À quoi la question “qui sont les animaux ?” engage-t-elle ? », in Birnbaum J. (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, pp. 138-150.
- « Xénogreffes : les contours de la démarcation entre les humains et les animaux », Paris, Éditions Kimé, *Tumultes*, n°26, 2006, pp. 21-33.
- « Phénoménologie et différence anthropozoologique », Paris, Éditions PUF, *Revue de métaphysique et de morale*, n°101, 2019, pp. 3-7.
- « La construction des mondes animaux et du monde humain selon Jacob Von Uexküll », in Valérie Camos et al., *Homme et animal, la question des frontières*, Versailles, Éditions Quæ, coll. « Update Sciences & Technologies », 2009, pp. 99-108.
- « Donner des droits aux animaux, une exigence de la raison », *Etica & Politica/Ethics & Politics*, XXII, 2020, pp. 49-66.
- Colloque « Droits et personnalité juridique de l’animal », 22 octobre 2019, *La Fondation Droit Animal*, Éthique et Sciences, Institut de France.
- « La mouvance animalière. Des “petites dames de la protection animale” à la constitution d’un mouvement qui dérange », *Pouvoirs*, 2009/4, n°131, pp. 73-84.

Cabanac Michel, « Emotion and Phylogeny », *The Japanese Journal of Physiology*, vol. 49, 1999, pp. 1-10.

Calatayud François, « Du comportement “fait de nature” au discours de l’éthologiste. Réflexions sur la place de la subjectivité en éthologie », in Florence Burgat (dir.), *Penser le comportement animal*, Versailles, Éditions Quæ, coll. « Natures sociales », 2010, pp. 323-342.

Caldwell Christine, Whiten Andrew, « Evolutionary perspectives on imitation : is a comparative psychology of social learning possible ? », *Animal Cognition*, vol. 5, 2002, pp. 193-208.

Call Joseph, « Inferences About the Location of Food in the Great Apes (*Pan paniscus*, *Pan troglodytes*, *Gorilla gorilla* and *Pongo pygmaeus*) », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 118, 2004, pp. 232-241.

- « Descartes' two errors : Reason and reflection in the great apes », in Hurley S., Nudds M. (éd.), *Rational Animals ?*, Oxford, Éditions Oxford University Press, 2006, pp. 219-234.
- Carpenter Malinda, « Do apes and children know what they have seen ? », *Animal Cognition*, vol. 4, 2001, pp. 207-220.
- Tomasello Michael, « Does the chimpanzee have a theory of mind ? 30 years later », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 12, 2008, pp. 187-192.

Calmet Marine, De Toledo Camille, Vanuxem Sarah, « Du droit », in *Relions-nous ! La constitution des liens. L'An 1* (coll.), Paris, Éditions Les Liens qui Libèrent, 2021, pp. 57-61.

The Cambridge Declaration of Consciousness, 7 juillet 2012, Francis Crick Memorial Conference au Churchill College, Université de Cambridge, trad. F. Tharaud. Disponible à l'adresse suivante : www.cahiers-antispectistes.org/spip.php?article423.

Camille Nathalie, Coricelli Giorgio, Sallet Jerome, Pradat-Diehl Pascale, Duhamel Jean-René, Sirigu Angela, « The Involvement of the Orbitofrontal Cortex in the Experience of Regret », *Science*, vol. 304, 2004, pp. 1167-1170.

Castro Lucia, Wasserman Edward, « Animal Cognition », *Encyclopedia of Human Behavior*, 2012, pp. 145-153.

Cavalieri Paola, Singer Peter, *The Great Ape Project, Equality beyond Humanity*, New York, Éditions St. Martin's Press, 1994.

- « Les droits de l'homme pour les grands singes non humains ? », Paris, Éditions Gallimard, *Le Débat*, n°108, 2000, pp. 156-162.
- « L'humanité au-delà des humains », Paris, Éditions Gallimard, *Le Débat*, n°108, 2000, pp. 184-192.
- « Humanité et égalité », Paris, Éditions Gallimard, *Le Débat*, n°109, 2000, pp. 156-160.

Caye Pierre, « “Certes nous avons étrangement surpayé ce beau discours...” : l’animalité de l’homme et la question de la métaphysique », in Thierry Gontier (dir.), *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l’âge classique*, Paris, Éditions Peeters, coll. « Bibliothèque Philosophique de Louvain », 2005, pp. 89-106.

Cézilly Frank, « La monogamie humaine est-elle “naturelle” ? », in Valérie Camos et al., *Homme et animal, la question des frontières*, Paris, Éditions Quæ, coll. « Update Sciences & Technologies », 2009, pp. 21-29.

Chantraine Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Éditions Klincksieck, 1999.

Chapouthier Georges, *Les droits de l’animal*, Paris, Éditions PUF, 1992.

Charrak André, « Culture », in Blay Michel (dir.), *Dictionnaire des Concepts philosophiques*, Paris, Éditions Larousse, coll. « CNRS Éditions », 2013.

Chauvet David, « Quelle personnalité juridique est digne des animaux ? », *Droits*, n°62, 2015, pp. 217-234.

— *Taxer la viande*, Lausanne, Éditions L’Âge d’Homme, 2018.

Cholbi Michael, « A Direct Kantian Duty to Animals », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 52, n°3, 2014, pp. 338-358.

Clayton Nicola, Dickinson Anthony, « Episodic-like memory during cache recovery by scrub jays », *Nature*, vol. 395, 1998, pp. 272-274.

Clément d’Alexandrie, *Les Stromates*, V, tome I, chapitre XIV, 109, 3, trad. P. Voulet, Paris, Éditions du Cerf, 1981.

Code civil, Article 515-14.

Le Code noir, in Robert Chesnais (dir.), Paris, Éditions L’Esprit Frappeur, 1998.

Cohen Mark et Armelagos George, *Paleopathology at the Origins of Agriculture*, Orlando, Éditions Academic Press, 1984.

Comte-Sponville André, « Sur les droits des animaux », *Esprit*, n°217, décembre 1995.

Condillac, *Traité des Animaux*, Paris, Éditions Fayard, 1984.

Connor Richard, Norris Kenneth, « Are Dolphins Reciprocal Altruists ? », *The American Naturalist*, vol. 119, 1982, pp. 358-374.

Corpet D.E., « Red meat and colon cancer : Should we become vegetarians, or can we make meat safer ? », *Meat Science*, n°89, 2011, pp. 310-316.

Costa Jean-Paul, colloque « Droits et personnalité juridique de l'animal », 22 octobre 2019, *La Fondation Droit Animal*, Éthique et Sciences, Institut de France.

Cottingham John, « "A Brute to the Brutes ?" : Descartes' Treatment of Animals », *Philosophy*, n°53, 1978, pp. 551-569.

Crockford Catherine, Wittig Roman, Mundry Roger, Zuberbühler Klaus, « Wild Chimpanzees Inform Ignorant Group Members of Danger », *Current Biology*, vol. 22, 2012, pp. 142-146.

Dargent Jérôme, « Questionnement éthique sur l'obésité et l'alimentation », ERES, *Revue française d'éthique appliquée*, 2017/2, n°4, pp. 37-48.

Darlington Cyril, *The Evolution of Man and Society*, New York, Éditions Simon and Schuster, 1969.

Darwin Charles, *La Filiation de l'Homme et la sélection liée au sexe*, trad. coordonnée par M. Prum, Paris, Éditions Honoré Champion, coll. « Champion Classiques », 2013.

— *L'origine des espèces*, trad. E. Barbier, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2008.

Delacampagne Christian, « Voir ce qu'on n'a pas vu : paradoxes de la corrida », Éditions de Minuit, *Critique*, 2007/8, n°723-724, pp. 598-607.

Delon Nicolas, « L'animal d'élevage compagnon de travail. L'éthique des fables alimentaires », ERES, *Revue française d'éthique appliquée*, 2017/2, n°4, pp. 61-75.

Derrida Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1967.

— *L'animal que donc je suis*, Paris, Éditions Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2006.

— *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Éditions Fayard et Galilée, 2001.

Descartes René, « [Egmond-Binnen, 23 novembre 1646] », in Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner (dir.), *Correspondance, Volume 2, Œuvres complètes VIII*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Tel », 2013.

- « Lettre à ***, mars 1638 », in André Bridoux (dir.), *Œuvres et Lettres*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1953.
- « Lettre à Morus, 5 février 1649 », in André Bridoux (dir.), *Œuvres et Lettres*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958.
- *Principes de la philosophie*, Paris, Éditions de F. Alquié, coll. « Classiques Garnier », 1998.

Descola Philippe, « À chacun ses animaux », in Birnbaum J. (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, pp. 167-179.

Desmoulin-Canselier Sonia, « Quel droit pour les animaux ? Quel statut juridique pour l'animal ? », Paris, Éditions Le Seuil, *Pouvoirs*, n°131, 2009, pp. 43-56.

- « Les propositions d'extraction des animaux de la catégorie des objets de droit », in Valérie Camos et al., *Homme et animal, la question des frontières*, Paris, Éditions Quae, coll. « Update Sciences & Technologies », 2009, pp. 143-159.

Despret Vinciane, « Rencontrer un animal avec Donna Haraway », Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, pp. 745-757.

- « Des intelligences contagieuses », in Birnbaum J. (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, pp. 110-126.
- Morizot Baptiste, « Du monde animal », in *Relions-nous ! La constitution des liens. L'An 1* (coll.), Paris, Éditions Les Liens qui Libèrent, 2021, pp. 107-114.

De Souza R. J., Mente A., Maroleanu A., Cozma A. I., Ha V., Kishibe T., Uleryk E., Budylowski P., Schünemann H., Beyene J., Anand S. S., « Intake of saturated and trans unsaturated fatty acids and risk of all cause mortality, cardiovascular disease, and type 2 diabetes : systematic review and meta-analysis of observational studies », *BMJ*, n°351, 2015.

Détienne Marcel et Vernant Jean-Pierre, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Éditions Gallimard, 1979.

De Waal Frans, *Sommes-nous trop « bêtes » pour comprendre l'intelligence des animaux ?*, trad. L. et P. Chemla, Paris, Éditions Les Liens qui Libèrent, 2016.

- « Darwin's Legacy and the Study of Primate Visual Communication », in Ekman P., Campos J. J., Davidson R. J., De Waal F. (éd.), *Emotions Inside Out : 130 Years after Darwin's « The Expression of the Emotions in Man and Animals »*, New York, New York Academy of Sciences, 2003, pp. 7-31.
- Dindo Marietta, Freeman Cassipeia, Hall Marisa, « The monkey in the mirror : Hardly a stranger », *Proceedings of the National Academics of Sciences USA*, vol. 102, 2005, pp. 11140-11147.
- Pokorny Jennifer, « Faces and Behinds : Chimpanzee Sex Perception », *Advanced Science Letters*, vol. 1, 2008, pp. 99-103.
- « Putting the Altruism Back into Altruism : The Evolution of Empathy », *Annual Review of Psychology*, vol. 59, 2008, pp. 279-300.
- *La dernière étreinte. Le monde fabuleux des émotions animales... et ce qu'il révèle de nous*, trad. C. D. de la Rochère, Paris, Éditions Les Liens qui Libèrent, 2018.
- « The Chimpanzee's Service Economy : Food for Grooming », *Evolution and Human Behavior*, vol. 18, 1997, pp. 375-386.
- « Two Monkeys Were Paid Unequally », TED Blog Video, disponible à l'adresse suivante : <http://bit.ly/1GO05tz>.

Diamond Jared, *Le troisième chimpanzé. Essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain*, trad. M. Blanc, Paris, Éditions Gallimard, coll. « folio essais », 2000.

Diderot Denis, *De l'interprétation de la nature*, Paris, Éditions Sociales, 1971.

- *Satire première*, in *Le Neveu de Rameau et autres textes*, Paris, Éditions Le Livre de Poche, 2002, pp. 171-193.
- *Encyclopédie*, article « Animal », disponible à l'adresse suivante : <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v1-2015-0/>.
- *Entretien entre d'Alembert et Diderot*, in Laurent Versini (dir.), *Œuvres, Tome I, Philosophie*, Paris, Éditions Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1994.

Dierauer Urs, « Raison ou instinct ? le développement de la zoopsychologie antique », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, pp. 3-30.

Digard Jean-Pierre : « Raisons et déraisons des revendications animalitaires. Essai de lecture anthropologique et politique », *Pouvoirs*, 2009/4, n°131, pp. 97-111.

Directive 2010/63/UE du Parlement Européen et du Conseil du 22 septembre 2010 relative à la protection des animaux utilisés à des fins scientifiques.

Donaldson Sue, Kymlicka Will, *Zoopolis, Une théorie politique des droits des animaux*, Paris, Éditions Alma, 2011.

Doro E., Réquillart V., « Sustainable Diets : Are Nutritional Objectives and Low Carbon-Emission Objectives Compatible ? », *TSE working paper*, n°913, 2018, Toulouse.

Drea Christine, Frank Laurence, « The Social Complexity of Spotted Hyenas », in De Waal Frans et Tyack Peter (éd.), *Animal Social Complexity : Intelligence, Culture, and Individualized Societies*, Cambridge, Massachussetts, Éditions Harvard University Press, 2003, pp. 121-148.

Ducheminsky Nicholas, Henzy Peter, Barrett Louise, « Responses of vervet monkeys in large troops to terrestrial and aerial predator alarm calls », *Behavioral Ecology*, vol. 25, 2014, pp. 1474-1484.

Dugré François, « Le rôle de l'imagination dans le mouvement animal et l'action humaine chez Aristote », *Dialogue*, vol. 29, 1990, pp. 65-78.

Dumonteil Julie, « L'animal éducateur ? De la spéci-ficité de l'animal homme dans les écrits de Nietzsche », *Recherches germaniques*, n°50, 2020, pp. 163-177.

Durif-Bruckert Christine, « "On devient ce que l'on mange" : les enjeux identitaires de l'incorporation », *ERES, Revue française d'éthique appliquée*, 2017/2, n°4, pp. 25-36.

Eaton Boyd, Shostak Marjorie et Konner Melvin, *The Paleolithic Prescription*, New York, Éditions Harper & Row, 1988.

Emery Nathan, Clayton Nicky, « Effects of experience and social context on prospective caching strategies by scrub jays », *Nature*, vol. 414, 2001, pp. 443-446.

Engels Eva-Maria, « Le statut moral des animaux dans la discussion sur les xénotransplantations », in Denis Müller et Hugues Poltier (éd.), *La dignité de l'animal. Quel statut pour les animaux à l'heure des technosciences ?*, Genève, Éditions Labor et Fides, 2000, pp. 319-361.

Entretien avec Dominique Lestel, propos recueillis par Balibar Françoise et Hoquet Thierry, Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, pp. 809-818.

Épicure, *Lettres et maximes*, trad. Marcel Conche, Villers-sur-Mer, Éditions de Mégare, 1977.

Esposito Roberto, *Bios : Biopolitics and Philosophy*, trad. T. Campbell, Minneapolis, Éditions University of Minnesota Press, 2008.

Evans Theodore, Beran Michael, « Chimpanzees use self-distraction to cope with impulsivity », *Biology Letters*, vol. 3, 2007, pp. 599-602.

Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO), *Déclaration de Rome sur la sécurité alimentaire mondiale*, Sommet Mondial de l'Alimentation, Rome, 13-17 Novembre 1996.

Fardet Anthony, *Mangeons vrai. Halte aux aliments ultra transformés !*, Vergèze, Éditions Thierry Souccar, 2017.

Ferry Luc, « Des "droits de l'homme" pour les grands singes ? Non, mais des devoirs envers eux, sans nul doute », Paris, Éditions Gallimard, *Le Débat*, n°108, 2000, pp. 163-167.

Fisher Naomi, « Kant On Animal Minds », *Ergo*, vol. 4, n°15, 2017, pp. 441-462.

Fontenay de Élisabeth, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Éditions Fayard, 1998.

— « Un abécédaire », in Birnbaum J. (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, pp. 27-46.

— « Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux ? », Paris, Éditions Gallimard, *Le Débat*, n°109, 2000, pp. 138-155.

— « L'Homme et l'animal : anthropocentrisme, altérité et abaissement de l'animal », Paris, *Pouvoirs*, Éditions Le Seuil, 2009/04, n°131, pp. 19-27.

Footo Allison, Crystal Jonathon, « Metacognition in the Rat », *Current Biology*, vol. 17, 2007, pp. 551-555.

Fouts Roger, Fouts Deborah, Van Cantfort Thomas, « The Infant Loulis Learns Signs from Cross-Fostered Chimpanzees », in R. A. Gardner, B. T. Gardner et T. E. Van Cantfort (éd.), *Teaching sign language to chimpanzees*, Albany, Éditions State University of New York Press, 1989, pp. 280-292.

— Fouts Deborah, Schoenfeld Donna, « Sign Language Conversational Interaction Between Chimpanzees », *Sign Language Studies*, vol. 42, 1984, pp. 1-12.

— Fouts Deborah, « Chimpanzees' Use of Sign Language », in Cavalieri P. et Singer P. (éd.), *The Great Ape Project*, Éditions St. Martin's Griffin, New York, 1993, pp. 28-41.

Francione Gary, « Some brief comments on animal rights », *Animal Frontiers*, vol. 10, n°1, pp. 29-33.

Frankfurt Harry, « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *Journal of Philosophy*, vol. 68, 1971, pp. 5-20.

Frère Jean, « Les métaphores animales de la vaillance dans l'œuvre de Platon », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, pp. 423-434.

Freud Sigmund, *Le Malaise dans la civilisation*, trad. B. Lortholary, Paris, Éditions Points, coll. « Essais », 2010.

Gaille Marie, « "Inquiétudes" animale et humaine face à la différence entre les vivants », Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, pp. 758-770.

Galef Bennett, « The Question of Animal Culture », *Human Nature*, vol. 3, 1992, pp. 157-178.

Gardner Allen, Scheel Matthew, Shaw Heidi, « Pygmalion in the Laboratory », *American Journal of Psychology*, vol. 124, 2011, pp. 455-461.

— Gardner Beatrice, « Teaching Sign Language to a Chimpanzee », *Science*, vol. 165, 1969, pp. 664-672.

Gerber P. , Steinfeld H., Henderson B., Mottet A., Opio C., Dijkman J., Falcucci A., Tempio G., *Tackling climate change through livestock – A global assessment of emissions and mitigation opportunities*, FAO, Rome, 2013, p. xii.

Goffi Jean-Yves, « Éthique des relations avec l'animal ; éthique des vertus », texte inédit cité dans *Anthologie d'éthique animale, Apologies des bêtes*, Jeangène Vilmer Jean-Baptiste, Paris, Éditions PUF, 2012.

Gontier Thierry, *La question de l'animal. Les origines du débat moderne*, Paris, Éditions Hermann, coll. « Hermann Philosophie », 2011.

- *L'homme et l'animal. La philosophie antique*, Paris, Éditions PUF, coll. « Philosophies », 1999.
- *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur le nature des animaux, Montaigne et Descartes*, Paris, Éditions Vrin, coll. « Philologie et Mercure », 1998.
- « Descartes et les animaux-machines : une réhabilitation ? », in Jean-Luc Guichet (dir.), *De l'animal-machine à l'âme des machines, Querelles biomécaniques de l'âme (XVII^e-XXI^e siècle)*, Paris, Éditions Publications de la Sorbonne, 2010, pp. 25-44.
- « Intelligence et vertus animales : Montaigne lecteur de la zoologie antique », *Rursus*, n°2, 2007, pp. 1-18.

Guichet Jean-Luc, *Problématiques animales. Théorie de la connaissance, anthropologie, éthique et droit*, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, coll. « CNED », 2012.

- « Introduction », in Jean-Luc Guichet (dir.), *De l'animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (XVII^e-XXI^e siècle)*, Paris, Éditions Publications de la Sorbonne, 2010, pp. 7-21.
- *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2006.
- « Âme des bêtes et matérialisme au XVIII^e siècle », in Jean-Luc Guichet (dir.), *De l'animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (XVII^e-XXI^e siècle)*, Paris, Éditions Publications de la Sorbonne, 2010, pp. 135-151.

Gupta Anoopum, Van der Meer Matthijs, Touretzky David, Redish David, « Hippocampal Replay Is Not a Simple Function of Experience », *Neuron*, vol. 65, 2010, pp. 695-705.

Hammer Carl, « Dependence on Wrongdoing in the Consumption of Meat : A Kantian Analysis », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 31, n°2, 2014, pp. 169-187.

Harris David et Hillman Gordon, *Foraging and Farming*, Londres, Éditions Unwin Hyman, 1989.

Hattori Yuko, Kano Fumihiro, Tomonaga Masaki, « Differential sensitivity to conspecific and allospecific cues in chimpanzees and humans : A comparative eye-tracking study », *Biology Letters*, vol. 6, 2010, pp. 610-613.

— Leimgruber Kristin, Fujita Kazuo, De Waal Frans, « Food-related tolerance in capuchin monkeys (*Cebus apella*) varies with knowledge of the partner's previous food-consumption », *Behaviour*, vol. 149, 2012, pp. 171-185.

Hall Katie, Oram Mike, Campbell Matthew, Eppley Timothy, Byrne Richard, De Waal Frans, « Using Cross Correlations to Investigate How Chimpanzees (*Pan troglodytes*) Use Conspecific Gaze Cues to Extract and Exploit Information in a Foraging Competition », *American Journal of Primatology*, vol. 76, 2014, pp. 932-941.

Hare Brian, Call Joseph, Tomasello Michael, « Do chimpanzees know what conspecifics know ? », *Animal Behaviour*, vol. 61, 2001, pp. 139-151.

Hebb Donald, « Emotion In Man And Animal : An Analysis of the Intuitive Process of Recognition », *Psychological Review*, vol. 53, 1946, pp. 88-106.

Hegel Friedrich, *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, Éditions 10/18, coll. « Bibliothèques », 1965.

— *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. J. Gibelin, Paris, Éditions Vrin, 1967.

Helmer Étienne, « Aux frontières de la cité : les incurables de Platon », *Philosophie antique*, n°17, 2017, p. 125-147.

Héraclite, *Fragments*, trad. J.-F. Pradeau, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2004.

Herman Louis, Richards Douglas, Wolz James, « Comprehension of sentences by bottlenosed dolphins », *Cognition*, vol. 16, 1984, pp. 129-219.

Hermitte Marie-Angèle, « Les droits de l'homme pour les humains, les droits du singe pour les grands singes ! », Paris, Éditions Gallimard, *Le Débat*, n°108, 2000, pp. 169-174.

— *Le droit est un autre monde*, in « Enquête, anthropologie, histoire, sociologie », *Les objets du droit*, 1999.

Herrmann Esther, Call Joseph, Hernandez-Lloreda Maria Victoria, Hare Brian, Tomasello Michael, « Humans Have Evolved Specialized Skills of Social Cognition : The Cultural Intelligence Hypothesis », *Science*, vol. 317, 2007, pp. 1360-1366.

Herzfeld Chris, « Les pongos et les jockos sont-ils des animaux ou des hommes ? L'épreuve de l'incertitude, de Rousseau aux singes parlants », *Revue de primatologie*, n°4, 2012.

Hilfiger Mathieu, « "L'humanité" chez Platon », *Le Philosophoire*, 2004/2, n°23, pp. 166-194.

Hillemann Friederike, Bugnyar Thomas, Kotrschal Kurt, Wascher Claudia, « Waiting for better, not for more : corvids respond to quality in two delay maintenance tasks », *Animal Behaviour*, vol. 90, 2014, pp. 1-10.

Hippocrate, *Œuvres complètes*, tome I, *De l'ancienne médecine*, trad. Émile Littré, Paris, Éditions J. B. Baillière, 1839.

— *Œuvres complètes*, tome VI, *De la nature de l'homme*, trad. Émile Littré, Paris, Éditions J. B. Baillière, 1849.

Hirata Satoshi, Watanabe K., Kawai M., « "Sweet-Potato Washing" Revisited », in Matsuzawa T. (éd.), *Primate Origins of Human Cognition and Behavior*, Tokyo, Éditions Springer, 2001, pp. 487-508.

Hobbes Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, trad. S. Sorbière, Paris, Éditions GF Flammarion, 1982.

Horner Victoria, De Waal Frans, « Controlled studies of chimpanzee cultural transmission », *Progress in Brain Research*, vol. 178, 2009, pp. 3-15.

— Whiten Andrew, Flynn Emma, De Waal Frans, « Faithful replication of foraging techniques along cultural transmission chains by chimpanzees and children », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 103, 2006, pp. 13878-13883.

- Proctor Darby, Bonnie Kristin, Whiten Andrew, De Waal Frans, « Prestige Affects Cultural Learning in Chimpanzees », *PloS ONE*, 5, 2010, e10625.

Hostetter Autumn, Cantero Monica, Hopkins William, « Differential Use of Vocal and Gestural Communication by Chimpanzees (*Pan troglodytes*) in Response to the Attentional Status of a Human (*Homo sapiens*) », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 115, 2001, pp. 337-343.

Hotes Maria, « Du chien au philosophe : l'analogie du chien chez Diogène et Platon », *Revue de philosophie ancienne* 2014/1, tome XXXII, pp. 3-33.

Hourcade Annie, « Protagoras et Démocrite : le feu divin entre mythe et raison », in *Revue de Philosophie Ancienne*, Éditions Ousia, vol. 18, n°1, 2000, pp. 87-113.

Hugo Tristram Engelhardt, *Les Fondements de la bioéthique* [1986], trad. de Jean-Yves Goffi, Paris, Éditions Les Belles Lettres, coll. « Médecine & sciences humaines », 2015.

Hume David, *Traité de la nature humaine*, Tome I, trad. A. Leroy, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1973.

- *L'entendement. Traité de la nature humaine*, Livre I, trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 1995.
- *Enquête sur l'entendement humain*, trad. A. Leroy, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2006.
- *Des passions. Traité de la nature humaine*, Livre II, trad. J.-P. Cléro, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2015.

Hunt Gavin, « Manufacture and use of hook-tools by New Caledonian crows », *Nature*, vol. 379, 1996, pp. 249-251.

- Gray Russell, « The crafting of hook tools by wild New Caledonian crows », *Proceedings of the Royal Society of London B*, vol. 271, 2004, pp. S88-S90.

Ibrahim Annie, « Diderot et les métaphores de l'animal : pour un antispécisme ? », *Société Française d'Étude du Dix-Huitième Siècle*, coll. « Dix-huitième siècle », 2010/1, n°42, pp. 83-98.

Ingold Tim, *The Perception of the Environment : Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres-New York, Éditions Routledge, 2000.

Inston Kevin, « The Human-Animal Relation in Rousseau's *Discourse on Inequality* », *Paragraph*, n°42.1, Edinburgh University Press, 2019, pp. 37-53.

Isaac Erich, *Geography of Domestication*, Englewood Cliffs, N. J., Éditions Prentice-Hall, 1970.

Jacot-Grapa Caroline, « Des huîtres aux grands animaux. Diderot, animal matérialiste », *Société Française d'Étude du Dix-Huitième Siècle*, coll. « Dix-huitième siècle », 2010/1, n°42, pp. 99-118.

Janik Vincent, Sayigh Laela, Wells Randall, « Signature whistle shape conveys identity information to bottlenose dolphins », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 103, 2006, pp. 8293-8297.

Janmaat Karline, Polansky Leo, Ban Simone, Boesch Christophe, « Wild chimpanzees plan their breakfast time, type, and location », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 111, 2014, pp. 16343-16348.

Jelbert Sarah, Taylor Alex, Cheke Lucy, Clayton Nicola, Gray Russell, « Using the Aesop's Fable Paradigm to Investigate Causal Understanding of Water Displacement by New Caledonian Crows », *PloS ONE*, vol. 9, 2014, e92895.

Jeangène Vilmer Jean-Baptiste, « Le critère de la souffrance dans l'éthique animale anglo-saxonne », in Jean-Luc Guichet (éd.), *Douleur animale, douleur humaine : données scientifiques, perspectives anthropologiques, questions éthiques*, Paris, Éditions Quae, 2010, pp. 191-199.

Jonas Hans, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. D. Lories, Paris, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, coll. « Sciences, Éthiques, Sociétés », 2001.

Judge Peter, « Dyadic and Triadic Reconciliation in Pigtail Macaques (*Macaca nemestrina*) », *American Journal of Primatology*, vol. 23, 1991, pp. 225-237.

— Mullen Sonia, « Quadratic postconflict affiliation among bystanders in a hamadryas baboon group », *Animal Behaviour*, vol. 69, 2005, pp. 1345-1355.

Kagan Jerome, « The uniquely human in human nature », *Daedalus*, vol. 133, 2004, pp. 77-88.

Kahneman Daniel, *Système 1/Système 2, Les deux vitesses de la pensée*, Paris, Éditions Flammarion, 2011.

Kant Emmanuel, *Leçons d'éthique*, trad. L. Langlois, Paris, Éditions Le Livre de Poche, coll. « Classiques de la Philosophie », 1997.

— *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. A. Renaut, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 1993.

— *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 1995.

— *Critique de la raison pratique*, trad. J.-P. Fussler, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2003.

— *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Éditions Vrin, 2016.

— *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. L. Ferry, Paris, Éditions Gallimard, coll. « folio plus philosophie », 2009.

— *Métaphysique des mœurs II*, trad. A. Renaut, Paris, Edition Flammarion, coll. « GF », 1994.

— *Réflexions sur l'éducation*, trad. A. Philonenko, Paris, Éditions Vrin, 1966.

— *Leçons d'éthique*, trad. L. Langlois, Paris, Éditions Le Livre de Poche, coll. « Classiques de la Philosophie », 1997.

— *Métaphysique des mœurs I*, trad. A. Renaut, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 1994.

— *Doctrine de la vertu*, trad. A. Philonenko, Paris, Éditions Vrin, 1980.

Kavanau Lee, « Behavior of Captive White-footed Mice », *Science*, vol. 155, 1967, pp. 1623-1639.

Keck Frédéric, « Les hommes malades des animaux », Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, pp. 796-808.

Kelsen Hans, *Théorie pure du droit*, trad. Charles Eisenmann, Paris, Éditions Dalloz, 1962.

Kendal Rachel, Hopper Lydia, Whiten Andrew, Brosnan Sarah, Lambeth Susan, Schapiro Steven, Hoppitt Will, « Chimpanzees copy dominant and knowledgeable individuals : implications for cultural diversity », *Evolution and Human Behavior*, vol. 36, 2014, pp. 65-72.

King Stephanie, Sayigh Laela, Wells Randall, Fellner Wendi, Janik Vincent, « Vocal copying of individually distinctive signature whistles in bottlenose dolphins », *Proceedings of the Royal Society B*, vol. 280, 2013, article 20130053.

— Janik Vincent, « Bottlenose dolphins can use learned vocal labels to address each other », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 110, 2013, pp. 13216-13221.

Kitcher Philip, « Éthique et évolution : Itinéraire », in De Waal Frans, *Primates et Philosophes*, trad. de S. Gurcel, Paris, Éditions Le Pommier, 2008, pp. 178-179.

Koepke Adrienne, Gray Suzanne, Pepperberg Irene, « Delayed Gratification : A Grey Parrot (*Psittacus erithacus*) Will Wait for a Better Reward », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 129, 2015, pp. 339-346.

Kummer Hans, « Social Knowledge in Free-ranging Primates », in Griffin D. (éd.), *Animal Mind – Human Mind*, Berlin, Heidelberg, New York, Éditions Springer-Verlag, 1982, pp. 113-130.

Labarrière Jean-Louis, « Raison humaine et intelligence animale dans la philosophie grecque », *Terrain, Anthropologie & sciences humaines, Les animaux pensent-ils ?*, n°34, mars 2000, pp. 107-122.

— « Aristote et la question du langage animal », in *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 8, n°1-2, 1993, pp. 247-260.

Laërce Diogène, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Éditions Le Livre de Poche, coll. « La Pochothèque », 1999.

De Lamarck Jean-Baptiste, *Philosophie zoologique*, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 1994.

De Lannoy Jacques, « A propos des expériences mentales chez les animaux », in Siguan M. (éd.), *Comportement, cognition, conscience*, Paris, Éditions PUF, 1987, pp. 89-99.

Larrère Catherine, « Des animaux-machines aux machines animales », in Jean Birnbaum (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, pp. 88-109.

Larue Renan, *Le végétarisme et ses ennemis. Vingt-cinq siècles de débats*, Paris, Éditions PUF, 2015.

— « Faut-il politiser le véganisme ? », *Cités*, 2019/3, n°79, pp. 27-38.

Leavens David, Aureli Filippo, Hopkins William, Hyatt Charles, « Effects of Cognitive Challenge on Self-Directed Behaviors by Chimpanzees (*Pan troglodytes*) », *American Journal of Primatology*, vol. 55, 2001, pp. 1-14.

— Hopkins William, Bard Kim, « Indexical and Referential Pointing in Chimpanzees (*Pan troglodytes*) », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 110, 1996, pp. 346-353.

Le Bras-Chopard Armelle, *Le zoo des philosophes. De la bestialisation à l'exclusion*, Paris, Éditions Plon, coll. « Agora », 2000.

Lepeltier Thomas, *Les véganes vont-ils prendre le pouvoir ?*, Paris, Éditions Le Pommier, 2019.

Leroi-Gourhan André, *Milieu et techniques*, Paris, Éditions Albin Michel, 1973.

Lévi-Strauss Claude, *Entretien avec Jean-Marie Benoist*, « L'idéologie marxiste, communiste et totalitaire n'est qu'une ruse de l'histoire », *Le Monde*, 21-22 janvier 1979.

— *Race et histoire*, Paris, Editions Denoël, coll. « Folio essais », 1987.

Lexique des termes juridiques 2013 (20^{ème} édition), Paris, Éditions Dalloz, 2013.

Lorenz Hendrik, *The Brute Within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

Lorenz Konrad, « Tiere sind Gefühlsmenschen », *Der Spiegel*, vol. 47, 1980, pp. 251-264.

MacIntyre Alasdair, *L'homme, cet animal rationnel dépendant. Les vertus de la vulnérabilité*, trad. G. R. Veyret, Paris, Éditions Tallandier, coll. « ESSAIS », 2020.

MacLean E., Hare B., Nunn C., Addessi E., Amici F., Anderson R., Aureli F., *et al.*, « The Evolution of Self-Control », *Proceedings of the National Academy of Sciences of USA*, n°111, 2014, E214.-E2148.

Malebranche, *De la recherche de la vérité, Œuvres*, tome I, Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1979.

Manent Pierre, *Montaigne. La vie sans loi*, Paris, Éditions Flammarion, 2014.

Marguénaud Jean-Pierre, colloque « Droits et personnalité juridique de l'animal », 22 octobre 2019, *La Fondation Droit Animal, Éthique et Sciences*, Institut de France.

- « La modernisation des dispositions du Code civil relatives aux animaux : l'échappée belle », *Revue juridique de l'environnement*, 2015, vol. 40, pp. 257-263.
- « L'entrée en vigueur de "l'amendement Glavany" : un grand pas de plus vers la personnalité juridique des animaux », *Revue semestrielle de droit animalier*, in J.-P. Marguénaud (dir.), Université de Limoges, Observatoire des Mutations Institutionnelles et Juridiques, Université de Montpellier, Institut de Droit Européen des Droits de l'Homme, 2014, pp. 15-44.
- Burgat Florence, Leroy Jacques, *Le droit animalier*, Paris, Éditions PUF, coll. « Hors collection », 2016.

Massen Jorg, Pasukonis Andrius, Schmidt Judith, Bugnyar Thomas, « Ravens notice dominance reversals among conspecifics within and outside their social group », *Nature Communications*, vol. 5, 2014, p. 4679.

Mathieu Bertrand, « Le principe de dignité : un principe universel de portée limitée », *ESKA, Journal international de bioéthique et d'éthique des sciences*, 2020/4, vol. 31, pp. 33-39.

McGrew William, « Chimpanzee Technology », *Science*, vol. 328, 2010, pp. 579-580.

Merleau-Ponty Maurice, *La structure du comportement*, Paris, Éditions PUF, coll. « Quadrige », 1990.

- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Tel », 1945.
- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Tel », 1971.

Millot Jean-Louis, « Effets des odeurs sur les comportements ou l'homme mené par le bout du nez », in Alain Boissy et al., *Éthologie appliquée*, Paris, Éditions Quae, coll. « Synthèses », 2009, pp. 201-208.

Mischel Walter, Ebbensen Ebbe, Zeiss Antonette, « Cognitive and attentional mechanisms in delay of gratification », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 21, 1972, pp. 204-218.

Montagner Hubert, « Rôles et fonctions des animaux familiers dans le développement et la santé des humains », *Éthologie appliquée. Comportements animaux et humains, question de société*, in Boissy Alain et al. (dir.), Paris, Éditions Quae, coll. « Synthèses », 2009, pp. 108-122.

Montaigne, *Essais II*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio classique », 1965.

— *Essais II*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio classique », 2009.

More Henry, « Lettre à Descartes, du 11 décembre 1648 », in *Œuvres de Descartes*, Paris, Éditions F. G. Levrault, Tome X, 1825.

Mouret Sébastien, « La construction de l'élevage comme nouvel intolérable moral », *GREP, Pour*, 2016/3, n°231, pp. 101-107.

Moussaieff Masson Jeffray et McCarthy Susan, *Quand les éléphants pleurent. La vie émotionnelle des animaux*, trad. M.-F. Girod, Paris, Éditions Albin Michel, 1997.

Mulcahy Nicholas, Call Joseph, « Apes Save Tools for Future Use », *Science*, vol. 312, 2006, pp. 1038-1040.

Nagel Thomas, « What Is It Like to Be a Bat ? », *The Philosophical Review*, vol. 83, n°4, 1974, pp. 435-450.

Neira Hernan, « Temps et moralité chez les animaux », PUF, *Revue de métaphysique et de morale*, 2019/1, n°101, pp. 11-23.

Neyret Laurent, colloque « Droits et personnalité juridique de l'animal », 22 octobre 2019, *La Fondation Droit Animal*, Éthique et Sciences, Institut de France.

Nietzsche Friedrich, *Le Gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2007.

— *Aurore*, trad. A.-M. Desrousseaux et H. Albert, in Jean Lacoste et Jacques le Rider (dir.), *Œuvres*, Paris, Éditions Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993.

— *Schopenhauer éducateur*, dans *Considérations inactuelles*, tome III, trad. C. Heim, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1990.

— *Humain, trop humain*, trad. H. Albert, in Jean Lacoste et Jacques le Rider (dir.), *Œuvres*, Paris, Éditions Robert Laffont, coll. « Bouquins ».

Nordmann Jean-François, « Des limites et des illusions des éthiques animales », texte inédit cité dans *Anthologie d'éthique animale, Apologies des bêtes*, Jeangène Vilmer Jean-Baptiste, Paris, Éditions PUF, 2012, pp. 400-404.

Nozick Robert, *Anarchie, État et Utopie*, trad. d'A. de Lamartine, Paris, Éditions PUF, 1988.

Nussbaum Martha C., « Par-delà la "compassion" et l'"humanité". Justice pour les animaux non-humains », in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène Vilmer (dir.), *Philosophie animale, Différence, responsabilité et communauté*, Paris, Éditions Vrin, coll. « Textes clés », 2010, pp. 223-268.

— *Frontiers of Justice : Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Éditions Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Ogien Ruwen, *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine et autres questions de philosophie moral expérimentale*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2011.

Olivier David, « Les animaux-emballages », *Cahiers antispécistes*, n°34, janvier 2012.

Ostojic Ljerka, Shaw Rachael, Cheke Lucy, Clayton Nicola, « Evidence suggesting that desire-state attribution may govern food sharing in Eurasian jays », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 110, 2013, pp. 4123-4128.

Osvath Mathias, Osvath Helena, « Chimpanzee (*Pan troglodytes*) and orangutan (*Pongo abelii*) forethought : self-control and pre-experience in the face of future tool use », *Animal Cognition*, vol. 11, 2008, pp. 661-674.

— Martin-Ordas Gema, « The future of future-oriented cognition in non-humans : theory and the empirical case of the great apes », *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, vol. 369, 2014, 20130486.

Ouédraogo Denis, Kaboré Moussa, Kienou Blaise, « Insécurité alimentaire, vulnérabilité et pauvreté en milieu rural au Burkina : une approche en termes de consommation d'énergie », Paris, *Mondes en développement*, Éditions De Boeck Supérieur, 2007/4, n°140, pp. 65-84.

Panksepp Jaak, « Affective consciousness : Core emotional feelings in animals and humans », *Consciousness and Cognition*, vol. 14, 2005, pp. 30-80.

Parker Sue, Gibson Kathleen, « Object Manipulation, Tool Use, and Sensorimotor Intelligence as Feeding Adaptations in Cebus Monkeys and Great Apes », *Journal of Human Evolution*, n°6, 1977, pp. 623-641.

Parr Lisa, Cohen Mirit, De Waal Frans, « Influence of Social Context on the Use of Blended and Graded Facial Displays in Chimpanzees », *International Journal of Primatology*, vol. 26, 2005, pp. 73-103.

— « Cognitive and physiological markers of emotional awareness in chimpanzees (*Pan troglodytes*) », *Animal Cognition*, vol. 4, 2001, pp. 223-229.

Pastoureau Michel, « L'historien face à l'animal : l'exemple du Moyen Âge », in Jean Birnbaum (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, pp. 194-209.

Patou-Mathis Marylène, *Mangeurs de viande. De la préhistoire à nos jours*, Paris, Éditions Perrin, coll. « tempus », 2017.

Paturel Dominique, Ramel Magali, « Éthique du *care* et démocratie alimentaire : les enjeux du droit à une alimentation durable », ERES, *Revue française d'éthique appliquée*, 2017/2, n°4, pp. 49-60.

Paxton Regina, Basile Benjamin, Adachi Ikuma, Suzuki Wendy, Wilson Mark, Hampton Robert, « Rhesus Monkeys (*Macaca mulatta*) Rapidly Learn To Select Dominant Individuals in Videos or Artificial Social Interactions Between Unfamiliar Conspecifics », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 124, 2010, pp. 395-401.

Pelluchon Corine, Michalon Robin, « Manger : un acte éthique et politique », ERES, *Revue française d'éthique appliquée*, 2017/2, n°4, pp. 76-90.

Pickering Francis Leslie, Norman Richard, « Some Animals Are More Equal Than Others », *Philosophy*, n°53, 1978, pp. 507-527.

Picq Pascal, « L'homme, point culminant de l'évolution ? », in Birnbaum J. (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, pp. 47-87.

Pierron Jean-Philippe, « Éthique et éthologie : comportement animal et conduite humaine », in Valérie Camos et al., *Homme et animal, la question des frontières*, Versailles, Éditions Quæ, coll. « Update Sciences & Technologies », 2009, pp. 129-141.

Platon, *Œuvres complètes*, in Luc Brisson (dir.), Paris, Éditions Flammarion, 2011.

Platon, *Protagoras*, trad. F. Ildefonse.

— *Phèdre*, trad. L. Brisson.

— *Les Lois*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau.

— *La République*, trad. G. Leroux.

— *Le Politique*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau.

— *Théétète*, trad. M. Narcy.

— *Phédon*, trad. M. Dixsaut.

— *Timée*, trad. L. Brisson.

— *Le Sophiste*, trad. N. L. Cordero.

Plotkin Henry, « The Function of Learning and Cross-species Comparison », in G. C. L. Davey (dir.), *Animal Models of Human Behavior*, Chichester, Éditions John Wiley and Sons, 1983, pp. 117-134.

Plotnik Joshua, De Waal Frans, Reiss Diana, « Self-recognition in an Asian elephant », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 103, 2006, pp. 17053-17057.

Poore J., Nemecek T., « Reducing Food's Environmental Impacts Through Producers and Consumers », *Science*, n°360, 2018, pp. 987-992.

Porcher Jocelyne, « Demain, une agriculture sans élevage ? », GREP, *Pour*, n°231, 2016, pp. 255-261.

— *Vivre avec les animaux, une utopie pour le XXI^{ème} siècle*, Paris, Éditions La Découverte, coll. « MAUSS », 2011.

Povinelli Daniel, Nelson Kurt, Boysen Sarah, « Inferences About Guessing and Knowing by Chimpanzees (*Pan troglodytes*) », *Journal of Comparative Psychology*, vol. 104, 1990, pp. 203-210.

— « Monkeys, Apes, Mirrors and Minds : The Evolution of Self-Awareness in Primates », *Human Evolution*, vol. 2, 1987, pp. 493-509.

Pradeu Thomas, « A Mixed Self : The Role of Symbiosis in Development », *Biological Theory*, vol. 6, n°1, déc. 2011, 30 p.

Premack David, « Human and animal cognition : Continuity and discontinuity », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 104, 2007, pp. 13861-13867.

— Premack Ann, « Levels of causal understanding in chimpanzees and children », *Cognition*, vol. 50, 1994, pp. 347-362.

— Woodruff Guy, « Does the chimpanzee have a theory of mind ? », *The Behavioral and Brain Sciences*, vol. 4, 1978, pp. 515-526.

Preston Stephanie, « The Origins of Altruism in Offspring Care », *Psychological Bulletin*, vol. 139, 2013, pp. 1305-1341.

Prévot Karine, « Symbioses microbiennes, ou comment des êtres minuscules font l'individu », Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, pp. 320-330.

Prochiantz Alain, « Mon frère n'est pas ce singe », Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, pp. 732-744.

Proctor Darby, Williamson Rebecca, De Waal Frans, Brosnan Sarah, « Chimpanzees play the ultimatum game », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 110, 2013, pp. 2070-2075.

Proust Joëlle, « La cognition animale et l'éthique », Paris, Éditions Gallimard, *Le Débat*, n°108, 2000, pp. 175-183.

— *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Nrf essais », 1997.

Pruetz Jill, Bertolani Paco, « Savanna Chimpanzees, *Pan troglodytes verus*, Hunt with Tools », *Current Biology*, vol. 17, 2007, pp. 412-417.

Rachels James, *Created from Animals : the moral implications of Darwinism*, trad. F. Couturier, Oxford, Éditions Oxford University Press, 1990.

Raïd Layla, « Val Plumwood et les lieux particuliers : perspective écoféministe sur les lieux de vie », in *Humains, animaux, nature. Quelle éthique des vertus pour le monde qui vient ?*, H. Gérard, C. Pelluchon, J.-P. Pierron (dir.), Paris, Éditions Hermann, 2020, pp. 207-220.

— « Le care maternel : par-delà la dichotomie du naturel et du construit », in A. Hourcade et J.-P. Cléro (éd.), *Le soin, l'aide, care et cure*, Cahiers de l'ÉRIAC 15, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2018, pp. 119-134.

Rajala Abigail, Reininger Katharine, Lancaster Kimberly, Populin Luis, « Rhesus Monkeys (*Macaca mulatta*) Do Recognize Themselves in the Mirror : Implications for the Evolution of Self-Recognition », *PloS ONE*, vol. 5, 2010, e12865.

Range Friederike, Viranyi Zsofia, « Wolves Are Better Imitators of Conspecifics than Dogs », *PloS ONE*, n°9, 2014, e86559.

— Horn Lisa, Viranyi Zsofia, Huber Ludwig, « The absence of reward induces inequity aversion in dogs », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 106, 2009, pp. 340-345.

Réal Jean, *Bêtes et juges*, Paris, Éditions Buchet/Chastel, 2006.

Reiss Diana, Marino Lori, « Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin : A case of cognitive convergence », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 98, 2001, pp. 5937-5942.

Regan Tom, « Pour les droits des animaux », in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène Vilmer (dir.), *Philosophie animale, Différence, responsabilité et communauté*, Paris, Éditions Vrin, coll. « Textes clés », 2010, pp. 161-183.

— *La philosophie des droits des animaux*, trad. D. Olivier, Lyon, Éditions Françoise Blanchon Editeur, 1991.

Rémy Catherine, « Tuer sans émotion ? Réflexions sur la mise à mort des animaux à l'abattoir », *Critique*, Paris, Éditions de Minuit, 2009/8, n°747-748, pp. 691-701.

Renault Olivier, « Un bon usage de la compassion », Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, pp. 771-782.

Renaut Alain, « L'humanisme de la corrida », Éditions de Minuit, *Critique*, 2007/8, n°723-724, pp. 552-560.

Rocca-Serra Guillaume, « Homme et animal dans la physiognomonie antique », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, pp. 133-139.

Rocha James, « Kantian Respect for Minimally Rational Animals », *Social Theory and Practice*, vol. 41, n°2, 2015, pp. 309-327.

Rochat Philippe, « Five levels of self-awareness as they unfold early in life », *Consciousness and Cognition*, vol. 12, 2003, pp. 717-7131.

Rollin Bernard, « The moral status of animals and their use as experimental subjects », 2007, 41 p.

Romeyer Dherbey Gilbert, « Les animaux familiers », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, pp. 141-154.

Röös E., Patel M., Spangberg J., Carlsson G., Rydhmer L., « Limiting livestock production to pasture and by-products in a search for sustainable diets », *Food Policy*, n°58, 2016, pp. 1-13.

Rouget Patrice, « Le traitement industriel des animaux », *RSDA*, 2/2014, pp. 225-237.

Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Éditions Le Livre de Poche, coll. « Les classiques de la philosophie », 1996.

— *Émile ou de l'éducation*, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2009.

— *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la Mélodie, et de l'Imitation musicale*, Paris, Éditions L'École, 1987.

Rude-Antoine Edwige, « Cancer, vulnérabilité et autonomie », Dalloz, *Les Cahiers de la Justice*, 2019/4, n°4, pp. 595-605.

Russell Bertrand, « If Animals Could Talk », in *Mortals and Others*, trad. J.-B. Jeangène Vilmer, Abingdon, Éditions Routledge, 2009.

Santé-Lhoutellier Véronique, Bax Marie-Laure, Peyron Marie-Agnès, Rémond Didier, « Devenir digestif des matrices animales de type viande », in A. Fardet, I. Souchon, D. Dupont (dir.), *Structure des aliments et effets nutritionnels*, Paris, Éditions Quae, 2013, pp. 199-213.

Sayigh Laela, Tyack Peter, Wells Randall, Solow Andrew, Scott Michael, Irvine A., « Individual recognition in wild bottlenose dolphins : a field test using playback experiments », *Animal Behaviour*, vol. 57, 1998, pp. 41-50.

Sarabian Cécile, MacIntosh Andrew, « Hygienic tendencies correlate with low geohelminth infection in free-ranging macaques », *Biology Letters*, vol. 11, 2015, p. 20150757.

Schader C., Muller A., Scialabba N. E.-H., Hecht J., Isensee A., Erb K.-H., Smith P. , Makkar H. P. S., Klocke P., Leiber F., Schwegler P., Stolze M., Niggli U., « Impacts of feeding less food-competing feedstuffs to livestock on global food system sustainability », *Journal of the Royal Society Interface*, n°12, 20150891, 2015.

Schel Anne, Townsend Simon, Machanda Zarin, Zuberbühler Klaus, Slocombe Katie, « Chimpanzee Alarm Call Production Meets Key Criteria for Intentionality », *PloS ONE*, vol. 8, 2013, e76674.

Schopenhauer Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, Éditions PUF, 1984.

Sebbah François-David, article « Déconstruction », in Michel Blay (dir.), *Dictionnaire des Concepts philosophiques*, Paris, Éditions CNRS, coll. « Larousse in extenso », 2013, pp. 185-186.

Shepon A. et al., « The Opportunity Cost of Animal Based Diets Exceeds all Food Losses », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, n°115, 2018, pp. 3804-3809.

Siebenaler J. B., Caldwell David, « Cooperation among Adult Dolphins », *Journal of Mammalogy*, vol. 37, 1956, pp. 126-128.

Singer Peter, *La libération animale*, trad. L. Rousselle, Paris, Éditions Payot et Rivages, coll. « Petite Biblio Payot », 2012 [1^{ère} éd. 1975].

— *L'égalité animale expliquée aux humain-es*, trad. D. Olivier, Lyon, Éditions Tahin Party, 2007.

Sissa Giulia, « La génération automatique », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, pp. 95-111.

Sirven Nicolas, « De la pauvreté à la vulnérabilité : évolutions conceptuelles et méthodologiques », Paris, *Mondes en développement*, Éditions De Boeck Supérieur, 2007/4, n°140, pp. 9-24.

Skidmore J., « Duties to Animals : The Failure of Kant's Moral Theory », *The Journal of Value Inquiry*, n°35, 2001, pp. 541-559.

Sloterdijk Peter, « Une menace pour l'humanisme ? », Débat avec Luc Ferry, trad. O. Mannoni, *Le Monde des débats*, 26, juin 2001.

Smith Adam, *Théorie des sentiments moraux*, trad. S. de Grouchy, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2016.

Sorabji Richard, « Esprits d'animaux », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, pp. 355-373.

— *Animal Minds and Human Morals. The Origin of the Western Debate*, Londres, Éditions Duckworth, 1993.

Spocter Muhammad, Hopkins William, Garrison Amy, Bauernfeind Amy, Stimpson Cheryl, Hof Patrick, Sherwood Chet, « Wernicke's area homologue in chimpanzees (*Pan troglodytes*) and its relation to the appearance of modern human language », *Proceedings of the Royal Society B*, vol. 277, 2010, pp. 2165-2174.

Springmann M. et al., « Analysis and Valuation of the Health and Climate Change Co-Benefits of Dietary Change », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, n°113, 2016, pp. 4146-4151.

— « Mitigation Potential and Global Health Impacts from Emissions Pricing of Food Commodities », *Nature Climate Change*, n°7, 2016, pp. 69-74.

St Amant Robert, Horton Thomas, « Revisiting the definition of animal tool use », *Animal Behaviour*, vol. 75, 2008, pp. 1199-1208.

Steiner Adam, Redish David, « Behavioral and neurophysiological correlates of regret in rat decision-making on a neuroeconomic task », *Nature Neuroscience*, vol. 17, 2014, pp. 995-1002.

Straus Erwin, *Du Sens des Sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, trad. G. Thines et J.-P. Legrand, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1989.

Suchak Malini, Eppley Timothy, Campbell Matthew, De Waal Frans, « Ape duos and trios : spontaneous cooperation with free partner choice in chimpanzees », *PeerJ*, 2014, e417.

Taherzadeh O., Probst B., « Quoi qu'en disent les sceptiques, manger moins de viande est une priorité climatique », *theconversation.com*, 8 novembre 2018.

Talon-Hugon Carole, « L'homme, l'animal et les passions : le double renversement cartésien », in Thierry Gontier (dir.), *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l'âge classique*, Paris, Éditions Peeters, coll. « Bibliothèque Philosophique de Louvain », 2005, pp. 181-193.

Taylor Alex, Gray Russell, « Animal Cognition : Aesop's Fable Flies from Fiction to Fact », *Current Biology*, vol. 19, 2009, p. R731-732.

Terrace Herb, Petitto L., Sanders S., Bever Thomas, « Can an Ape Create a Sentence ? », *Science*, vol. 206, 1979, pp. 891-902.

Thomas Janice, « Does Descartes Deny Consciousness to Animals ? », *Ratio*, n°19, 2006, pp. 336-363.

Thinès Georges, « La forme animale selon Frederik Buytendijk et Adolf Portmann : une phénoménologie du comportement expressif », in Florence Burgat (dir.), *Penser le comportement animal*, Versailles, Éditions Quæ, coll. « Natures sociales », 2010, pp. 117-126.

Tort Patrick, « L'anthropologie inattendue de Charles Darwin », in Darwin Charles, *La Filiation de l'Homme et la sélection liée au sexe*, trad. coordonnée par M. Prum, Paris, Éditions Honoré Champion, coll. « Champion Classiques », 2013, pp. 19-87.

Tracy Jessica, Matsumoto David, « The spontaneous expression of pride and shame : Evidence for biologically innate nonverbal displays », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 105, 2008, pp. 11655-11660.

Treich Nicolas, « Veganomics : Vers une approche économique du véganisme ? », Paris, Éditions Revue française d'économie, vol. XXXIII, 2018, pp. 3-48.

Uexküll Jakob von, *Milieu animal et milieu humain*, trad. C. Martin-Freville, Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. « Bibliothèques Rivages », 2010.

Ucko Peter et Dimbleby G., *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, Chicago, Éditions Aldine, 1969.

Utria Enrique, « La viande heureuse et les cervelles miséricordieuses », in Lucile Desblache (dir.), *Souffrances animales et traditions humaines*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2014, pp. 37-52.

— « Du radicalisme à l'extrémisme animalier », *Pouvoirs*, 2009/4, n°131, pp. 85-96.

Van de Waal Erica, Borgeaud Christèle, Whiten Andrew, « Potent Social Learning and Conformity Shape a Wild Primate's Foraging Decisions », *Science*, vol. 340, 2013, pp. 483-485.

Van Leeuwen Edwin, Cronin Katherine, Haun Daniel, « A group-specific arbitrary tradition in chimpanzees (*Pan troglodytes*) », *Animal Cognition*, vol. 17, 2014, pp. 1421-1425.

Van Schaik Carel, Deaner Robert, Merrill Michelle, « The conditions for tool use in primates : implications for the evolution of material culture », *Journal of Human Evolution*, vol. 36, 1999, pp. 719-741.

— Damerius Laura, Isler Karin, « Wild Orangutan Males Plan and Communicate Their Travel Direction One Day in Advance », *PloS ONE*, vol. 8, 2013, e74896.

Van Zanten H. H. E., Meerburg B. G., Bikker P., Herrero M., De Boer I. J. M., « Opinion paper : The rôle of livestock in a sustainable diet : a land-use perspective », *Animal*, n°10, 2016, pp. 547-549.

Varner Gary, « Pets, companion animals, and domesticated partners », in D. Benatar (dir.), *Ethics for Everyday*, Éditions McGraw-Hill, pp. 450-475.

Vauclair Jacques, *L'intelligence de l'animal*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2017.

Vernière Paul, *Œuvres philosophiques de Diderot*, Paris, Éditions de P. Vernière, coll. Garnier « Classiques », 1964.

Vieille Blanchard Elodie, *Révolution végane. Inventer un autre monde*, Paris, Éditions Dunod, 2018.

Vocabulaire juridique, in Cornu Gérard (dir.), Paris, Éditions PUF, coll. « Quadrige », 2011.

Voisenet Jacques, « L'animal et la pensée médicale dans les textes du Haut Moyen Age », *Rursus*, 1/2006, accessible à l'adresse suivante : <http://rursus.revues.org/50>, 22 pages.

Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Bêtes », in *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Éditions Hachette, tome XXII.

Wallenhorst Nathanaël, « Quel paradigme pour éduquer en Anthropocène ? », in *Humains, animaux, nature. Quelle éthique des vertus pour le monde qui vient ?*, H. Gérard, C. Pelluchon, J.-P. Pierron (dir.), Paris, Éditions Hermann, 2020, pp. 253-265.

Warneken Felix, Tomasello Michael, « Extrinsic Rewards Undermine Altruistic Tendencies in 20-Month-Olds », *Developmental Psychology*, vol. 44, pp. 1785-1788.

Wascher Claudia, Bugnyar Thomas, « Behavioral Responses to Inequity in Reward Distribution and Working Effort in Crows and Ravens », *PloS ONE*, vol. 8, 2013, e56885.

Wasserman Edward, « Comparative Cognition : Beginning the Second Century of the Study of Animal Intelligence », *Psychological Bulletin*, vol. 113, 1993, pp. 211-228.

Watanabe Arij, Grodzinski Uri, Clayton Nicola, « Western scrub-jays allocate longer observation time to more valuable information », *Animal Cognition*, vol. 17, 2014, pp. 859-867.

Watson Stuart, Townsend Simon, Schel Anne, Wilke Claudia, Wallace Emma, Cheng Leveda, West Victoria, Slocombe Katie, « Vocal Learning in the Functionnaly Referential Food Grunts of Chimpanzees », *Current Biology*, vol. 25, 2015, pp. 1-5.

Watzek Julia, Pope Sarah, Brosnan Sarah, « Capuchin and rhesus monkeys but not humans show cognitive flexibility in an optional-switch task », *Scientific Reports*, 2019.

Webster J., Lamberton P., Donnelly C., Torrey E., « Parasites as causative agents of human affective disorders ? The impact of anti-psychotic, mood-stabilizer and anti-parasite dedication on *Toxoplasma gondii*'s Ability to alter host behavior », *Proceedings of the Royal Society of London, Series B : Biological Sciences*, vol. 273, 2006, pp. 1023-1030.

Weil Kari, « Liberté éhontée », Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, pp. 664-677.

Weir Alex, Chappell Jackie, Kacelnik Alex, « Shaping of Hooks in New Caledonian Crows », *Science*, vol. 297, 2002, p. 981.

Welty Joel Carl, Baptista Luis, *The Life of Birds*, New York, Éditions Saunders College Publishing, 1988, pp. 278-280.

Wheeler Brandon, Fischer Julia, « Functionally Referential Signals : A Promising Paradigm Whose Time Has Passed », *Evolutionary Anthropology*, vol. 21, 2012, pp. 195-205.

Whiten Andrew, Horner Victoria, De Waal Frans, « Conformity to cultural norms of tool use in chimpanzees », *Nature*, vol. 437, 2005, pp. 737-740.

Wikenheiser Andrew, Redish David, « Hippocampal sequences link past, present, and future », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 16, 2012, pp. 361-362.

Wilfried Ebang, Yamagiwa Juichi, « Use of tool sets by chimpanzees for multiple purposes in Moukalaba-Doudou National Park, Gabon », *Primates*, vol. 55, 2014, pp. 467-472.

Wiltschko Wolfgang, Munro Ursula, Ford Hugh, Wiltschko Roswitha, « Red light disrupts magnetic orientation of migratory birds », *Nature*, vol. 364, 1993, pp. 525-527.

Wise Steven, *Rattling the Cage – Toward Legal Rights for Animals*, Philadelphie, Éditions Da Capo Press, 2000.

Wolfe Cary, « Devant la loi. Les animaux dans le contexte de la biopolitique », Paris, Éditions de Minuit, *Critique*, n°747-748, 2009, pp. 702-715.

Wolff Étienne, « Les droits des animaux », Institut de France, Séance publique annuelle des cinq académies, 23 octobre 1984, Paris, Palais de l'Institut.

Wolff Francis, « Libérer les animaux ? Un slogan immoral et absurde », in Birnbaum J. (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, pp. 180-193.

— « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Éditions Vrin, 1997, pp. 157-180.

— « De la distance éthique et esthétique. La corrida entre art et combat », Éditions de Minuit, *Critique*, 2007/8, n°723-724, pp. 680-692.

Wolk A., « Potential Health Hazards of Eating Red Meat », *Journal of Internal Medicine*, n°281, 2017, pp. 106-122.

Woodruff Guy, Premack David, « Intentional communication in the chimpanzee : The development of deception », *Cognition*, vol. 7, 1979, pp. 333-362.

Xu X., Yu E., Gao X., Song N., Liu L., Wei X., Zhang W., Fu C., « Red and processed meat intake and risk of colorectal adenomas : A meta-analysis of observational studies », *International Journal of Cancer*, n°132, 2013, pp. 437-448.

Yamamoto Shinya, Humle Tatyana, Tanaka Masayuki, « Chimpanzees Help Each Other upon Request », *PloS ONE*, vol. 4, 2009, e7416.

— Humle Tatyana, Tanaka Masayuki, « Chimpanzees' flexible targeted helping based on an understanding of conspecifics' goals », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 109, 2012, pp. 3588-3592.

Zamma Koichiro, « A Chimpanzee Trifling with a Squirrel : Pleasure Derived from Teasing ? », *Pan Africa News*, vol. 9, 2002, pp. 9-11.

Zola Émile, « L'Amour des bêtes », *Le Figaro*, 24 mars 1896, in *Nouvelle Campagne. 1896*, Paris, Éditions Bibliothèque-Charpentier, 1897.

WEBOGRAPHIE

<https://www.agidra.com/grossiste-feve-entiere-bolivie/produit-131508.html>.

<https://www.agidra.com/grossiste-pois-chiches-bio-france/produit-135554.html>.

<https://www.agidra.com/grossiste-haricots-rouges-bio-france/produit-132584.html>.

« Ce qui se cache derrière ces vidéos “mignonnes” d’animaux », Brut, <https://www.brut.media/fr/international/ce-qui-se-cache-derriere-ces-videos-mignonnes-d-animaux-6bc01d0f-f9c4-42fe-a98e-3b5a41d7be31>.

« Repas végétarien dans les cantines : le Sénat prolonge l’expérimentation », Club Éducation et vie scolaire, 24 juin 2021, <https://www.lagazettedescommunes.com/752483/repas-vegetarien-dans-les-cantines-le-senat-prolonge-lexperimentation/>.

« Surpoids et obésité : repérer plus tôt et mieux prendre en charge », communiqué de presse de la HAS, 6 octobre 2011, https://www.has-sante.fr/jcms/c_1102600/fr/surpoids-et-obesite-reperer-plus-tot-et-mieux-prendre-en-charge.

« Les Français et la corrida », sondage Ifop pour la fondation Brigitte Bardot, 2019, <https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2019/12/116834-Rapport.pdf>.

Jaquet François, « Faut-il intervenir dans la nature ? », 3 octobre 2019, Antispéciste, <https://www.antispeciste.ch/post/faut-il-intervenir-dans-la-nature>.

L214, <https://www.l214.com/enquetes/videos/>.

« Bien-être animal, une étiquette pour transformer l’élevage », La Croix, 18 février 2020, <https://www.la-croix.com/Economie/France/Bien-etre-animal-etiquette-transformer-lelevage-2020-02-18-1201078927>.

« Ils veulent interdire la corrida en France : 35 parlementaires dénoncent “une pratique barbare” », La Dépêche, 01 août 2021, <https://www.ladepeche.fr/2021/07/31/ils-veulent-interdire-la-corrida-en-france-35-parlementaires-denoncent-une-pratique-barbare-9706910.php>.

« Le prix de la viande », la-Viande.fr, <https://www.la-viande.fr/webtv/economie-metiers/prix-viande>.

<https://www ldc.fr/>

« Bientôt des avions qui volent comme des oiseaux ? Une grande expérience à l'horizon pour Airbus », Le Figaro, 2 octobre 2020, <https://www.lefigaro.fr/economie/bientot-des-avions-gui-volent-comme-des-oiseaux-une-grande-experience-a-l-horizon-pour-airbus-20201002>.

« Fruits et légumes moches : pourquoi la vente en supermarché a toujours été un échec », Le Figaro, 16 octobre 2019, <https://www.lefigaro.fr/economie/le-scan-eco/decryptage/fruits-et-legumes-moches-pourquoi-la-vente-en-supermarche-a-toujours-ete-un-echec-20191016>.

« LOI n° 2021-1539 du 30 novembre 2021 visant à lutter contre la maltraitance animale et conforter le lien entre les animaux et les hommes », Légifrance, <https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000044387560>.

« Une armée de rats entraînés à détecter des mines au Cambodge », LeHuffPost, 11 juin 2021, https://www.youtube.com/watch?v=BCwucB9734o&ab_channel=LeHuffPost.

« #EGalim : depuis le 1er novembre, un menu végétarien par semaine dans toutes les cantines scolaires », Ministère de l'Agriculture et de l'Alimentation, 4 novembre 2019, <https://agriculture.gouv.fr/egalim-depuis-le-1er-novembre-un-menu-vegetarien-par-semaine-dans-toutes-les-cantines-scolaires>.

« Angers. Sur le grand marché, les fruits et légumes moches ne finissent plus à la poubelle », ouest France, 22 janvier 2021, <https://www.ouest-france.fr/pays-de-la-loire/angers-49000/angers-sur-le-grand-marche-les-fruits-et-legumes-moches-ne-finissent-plus-a-la-poubelle-9f1e80e8-5bc7-11eb-a6fb-df1f033be741https://www.politique-animaux.fr/opinion-publique>.

« Démineurs au Cambodge : les rats en première ligne », Paris Match, 16 mars 2020, <https://www.parismatch.com/Actu/International/Demineurs-au-Cambodge-les-rats-en-premiere-ligne-1678869>.

<https://www.unmondevegan.com/tofu-et-tempeh/713-tofu-fume-1kg.html>.

« Loi du 30 novembre 2021 visant à lutter contre la maltraitance animale et conforter le lien entre les animaux et les hommes », Vie publique, <https://www.vie-publique.fr/loi/278249-loi-2021-lutte-contre-la-maltraitance-animale>.

Villa Charles, « J'ai pénétré dans les mines de coltan au Congo », 23 avril 2021,
https://www.youtube.com/watch?v=IPjur249dKg&ab_channel=CharlesVilla.

DÉCONSTRUIRE LES DISCOURS SUR L'INFÉRIORITÉ DES ANIMAUX NON HUMAINS

RÉSUMÉ

La situation que vivent les animaux non humains est difficile. Quelle que soit la sphère dans laquelle leur existence s'inscrit, celle-ci est assujettie à la volonté humaine. Les animaux sont considérés comme des êtres inférieurs parce qu'ils seraient privés des formes d'intelligence dont l'espèce humaine peut faire preuve. L'infériorisation des animaux légitime leur domination. Cependant, nos connaissances actuelles mettent en évidence des fonctions cognitives, des vécus émotionnels et des rapports sociaux propres aux animaux, qui impliquent des besoins fondamentaux. Cette constatation amène à se demander pour quelles raisons leur situation ne s'est pas améliorée puisque nous avons conscience que les conditions de vie dans lesquelles les animaux évoluent ne sont pas adaptées à leurs besoins et ne leur permettent pas de s'épanouir pleinement. Pour construire une société interspécifique prenant en compte les besoins fondamentaux de chacun, il est essentiel de passer par une phase de déconstruction des discours portant sur les animaux non humains. Les discours philosophiques ont contribué à la formation d'une représentation négative, infériorisante de l'animalité en interprétant le comportement des animaux par rapport à celui de l'espèce humaine. En essayant de se défaire de ce point de vue anthropocentrique, l'éthologie a permis d'étudier sous un nouveau jour les animaux. Il est essentiel que les êtres humains intègrent la prise en compte des besoins fondamentaux des animaux au sein de leurs comportements, ce qui passe par un travail individuel et collectif, notamment au sein de la sphère juridique.

Mots clés : éthique animale, éthique de la vulnérabilité, droit des animaux, phénoménologie, animalité, humanité, sensibilité, cognition, compassion, société interspécifique.

ABSTRACT

Deconstruct the discourses on the inferiority of non-human animals

The situation of non-human animals is difficult. Whatever sphere their existence falls into is subject to human will. Animals are considered inferior beings because they are deprived of the forms of intelligence that the human species can display. The inferiorization of animals legitimates their domination. However, our current knowledge brings to light cognitive functions, emotional experiences and social relationships specific to animals, which imply fundamental needs. This observation leads us to wonder why their situation has not improved, since we are aware that the living conditions in which animals evolve are not adapted to their needs and do not allow them to develop fully. In order to build an interspecies society that takes into account the basic needs of everyone, it is essential to go through a phase of deconstruction of the discourses on non-human animals. Philosophical discourses have contributed to the formation of a negative, inferiorizing representation of animality by interpreting the behavior of animals in relation to that of the human species. By trying to get rid of this anthropocentric point of view, ethology has made it possible to study animals in a new light. It is essential that human beings integrate the consideration of the fundamental needs of animals into their behavior, which requires individual and collective work, particularly within the legal sphere.

Keywords : animal ethics, ethics of vulnerability, animal rights, phenomenology, animality, humanity, sensitivity, cognition, compassion, interspecies society.