

La spécificité de l'espèce humaine et sa responsabilité à l'égard des autres espèces

Georges Chapouthier¹

Doté, par l'évolution des espèces, d'un cerveau très performant², l'être humain a, sans doute depuis l'origine de son espèce, cherché à se situer dans l'environnement où il vit. On ne compte plus les mythes et les légendes qui ont visé à proposer les conditions de la naissance et de la place de notre espèce. Espèce nue et fragile, qui ne doit sans doute qu'aux performances de son puissant cerveau d'avoir pu survivre dans un environnement parfois hostile.

Dans leurs déplacements et leur quête pour la survie, les membres de notre espèce étaient appelés à rencontrer des êtres qui leur ressemblaient beaucoup : les animaux. Comme les êtres humains, ces êtres, ou au moins certains d'entre eux, étaient capables de se mouvoir, de respirer, de se reproduire, de se défendre ou de protéger leurs petits. Certains mangeaient les autres et pouvaient, à l'occasion, manger aussi les êtres humains. D'autres se faisaient manger plus facilement. D'autres enfin s'avéraient capables de vivre dans les gîtes des humains et d'échanger avec les hommes sympathie et affection. A ces êtres, si proches de l'humain, les hommes des différentes civilisations ont souvent accordé des aptitudes humaines, voire divines. Dans beaucoup de religions, une sorte de continuum existe entre les animaux, les hommes et les dieux. A d'autres occasions, l'homme a voulu voir dans les animaux qui l'entouraient de simples objets, livrés à sa merci et à son bon vouloir³. Alors lui seul, être humain, devenait dieu ou fils de dieu, reléguant la bête au statut peu enviable de simple « objet à l'usage de l'homme ». Ces deux conceptions (animal humanisé et animal-objet) qui nous paraissent aujourd'hui diamétralement opposées, ne l'étaient pas nécessairement durant l'histoire : à des époques, ou dans des civilisations, où les hommes eux-mêmes, tels les esclaves, étaient souvent traités comme des objets, il ne semblait pas y avoir de

¹ Né en 1945, directeur de Recherche au CNRS, il a une double formation de neurobiologiste et de philosophe. En philosophie, ses recherches ont porté sur la complexité des êtres vivants, les rapports de l'humanité et de l'animalité, et les droits de l'animal. Ses principaux ouvrages sont : *Au bon vouloir de l'homme, l'animal* (Denoël, 1990), *L'homme, ce singe en mosaïque* (Odile Jacob, 2001), *L'animal humain – Traits et spécificités* (collectif, L'Harmattan, 2004) et *Kant et le chimpanzé - essai sur l'être humain, la morale et l'art* (Belin, 2009).

² Chapouthier G., « Le cerveau, simulateur dans tous ses états », *Revue philosophique*, 133(3), 2008, p. 347-354.

³ Chapouthier G., *Au bon vouloir de l'homme, l'animal*, Paris, Denoël, 1990.

fossé théorique majeur entre l'animal considéré comme un homme et l'animal considéré comme un objet.

Qu'en est-il de nos jours ? Qu'est-ce que la science, et la réflexion philosophique qui en découle, peuvent nous apprendre sur notre espèce ? Comment l'être humain d'aujourd'hui peut-il « se situer » par rapport aux autres espèces qui peuplent avec lui la troisième planète autour du soleil ? C'est ce que j'aimerais présenter ici, en m'appuyant, à la fois, sur les connaissances les plus récentes de biologie, et notamment de cette science du comportement qu'est l'éthologie, et sur la réflexion philosophique moderne

L'animal est un être sensible

L'animal est un être sensible. Ou, tout au moins, la plupart des êtres que nous considérons comme des animaux, ceux qui par leur taille et par les rapports que nous entretenons font partie de notre environnement immédiat. Certes, sur le plan zoologique, il existe sans doute quelques animaux qui contredisent notre définition, parce qu'ils sont dépourvus de sensibilité (les éponges, les vers solitaires...), mais la plupart des animaux montrent une sensibilité. Celle-ci se décompose en trois catégories : la nociception, la douleur et la souffrance.⁴ La quasi-totalité des animaux possède des mécanismes de « nociception », c'est-à-dire de perception des stimulations de l'environnement qui menacent l'organisme, stimulations auxquelles ils répondent en général par des réponses de fuite ou de retrait d'une partie du corps. Lorsque ces mécanismes de nociception sont associés à des réponses émotionnelles, on parle alors de « douleur » et dans l'état actuel des connaissances, seuls les vertébrés et les mollusques céphalopodes, comme les pieuvres, sont susceptibles de montrer de telles réponses émotionnelles. Chez les vertébrés, elles sont gérées par un système cérébral particulier, qu'on appelle le « système limbique ». Enfin le traitement conscient de la nociception, que l'on peut qualifier de « souffrance » peut se rencontrer chez les vertébrés et sans doute aussi les céphalopodes. La souffrance peut être liée au fonctionnement de la partie la plus élevée du cerveau, qu'on appelle le cortex cérébral. Tous les vertébrés disposent de cortex cérébral, avec des différences qu'on ne développera pas ici⁵, et des structures similaires existent probablement dans le cerveau des céphalopodes.

Comment traiter les animaux

Pour beaucoup de penseurs contemporains, comme d'ailleurs, comme pour la plupart des grands philosophes classiques, les principes moraux seraient des

⁴ Chapouthier G., « La douleur: des animaux à l'homme », in *Homme et animal: de la douleur à la cruauté*, Auffret Van der Kemp T, Nouët JC (ed.), Paris, L'Harmattan, 2008, p. 25-38.

⁵ Chapouthier G, Matras JJ., *Introduction au fonctionnement du système nerveux*, Paris, Medsi, 1982.

prérogatives inventées par l'homme et pour l'homme. Le souci moral ne devrait donc concerner que les membres de notre propre espèce, l'espèce humaine. Que les morales discursives aient été inventées par des humains tombe évidemment sous le sens, même si des proto-morales (non discursives) ont pu être mises en évidence chez certains animaux⁶. Mais pourquoi dire que les morales de peuvent s'appliquer qu'aux humains ? Sauf à faire référence à une révélation divine explicite, on ne voit pas très bien au nom de quoi l'homme ne devrait appliquer la morale qu'à son espèce. D'autant qu'on peut faire valoir qu'il l'a déjà, d'une certaine manière, appliquée en dehors de son espèce. Ainsi pour reprendre un exemple humoristique, le port du Pirée, en Grèce, est ce qu'on appelle en droit une « personne morale », c'est-à-dire une entité abstraite qui possède des droits et des devoirs. Et aucun de nos lecteurs ne voudra défendre, je suppose, la thèse que Le Pirée est un homme !⁷ Dans le même ordre d'idées, les lois et les règlements adoptés par les humains, et qui visent à protéger les animaux contre les cruautés ou les mauvais traitements, sont bien une manière qu'a l'espèce humaine de manifester un souci moral à leur égard. Et d'ailleurs l'extension de la notion de « personne morale » a déjà été suggérée pour les animaux⁸ ou pour l'environnement⁹.

Si l'on admet donc que l'espèce humaine peut (et doit) étendre aux animaux le bénéfice de la protection par des droits, reste à définir de quelle manière. Et, sur ce point, les positions philosophiques divergent. Comme l'a bien analysé le philosophe Jean-Yves Goffi^{10 11}, on peut trouver, chez les philosophes de l'animalité des positions dites « écocentrées », qui visent à protéger l'ensemble de l'environnement et des milieux naturels, animaux compris, mais sans insistance particulière sur leur statut. Les positions « biocentrées », concernent, quant à elles, tous les êtres vivants, alors que thèses « zoocentrées », s'attachent à la seule protection des animaux. Beaucoup de thèses modernes, dérivées des positions utilitaristes du philosophe anglais du XVIII^e siècle Jeremy Bentham, sont « pathocentrées », et font donc reposer le souci moral sur le ressenti de la douleur, le limitant ainsi aux seuls animaux capables de ressentir une forme de douleur. Rappelons ici la célèbre proposition de Bentham "La question n'est pas : peuvent-ils raisonner, peuvent-ils parler ? mais : peuvent-ils souffrir ?"¹² (p 282-283). D'autres thèses visent une population plus limitée d'animaux, ainsi les thèses « mammocentrées » de Regan, qui ne s'adressent qu'aux « mammifères normaux d'un an

⁶ De Waal F., *Le bon singe; les bases naturelles de la morale*, Paris, Bayard, 1997.

⁷ Chapouthier G., *Qu'est que l'animal?*, Paris, Le Pommier, 2004.

⁸ Brunois A., « L'animal sujet de droit », in *Les droits de l'animal et la pensée contemporaine*, Paris, Ligue Française des Droits de l'Animal, 1984, p. 41-47.

⁹ Chapouthier G., "Can the principles of human rights be extended to animals and the environment?", *Int. J. Bioethics* 9(4), 1998, p. 53-59.

¹⁰ Goffi JY., « Biocentrisme », in *Nouvelle Encyclopédie de la Bioéthique*, Hottot G, Missa, J.N., (ed.), Bruxelles, De Boeck, 2001, p. 101-103.

¹¹ Goffi JY., « Zoocentrisme », in *Nouvelle Encyclopédie de la Bioéthique*, *op. cit.*, p. 883-886.

¹² Bentham J., *An introduction to the principles of morals and legislation*, London, The Athlone Press, 1970.

ou plus »¹³ ou les thèses « domesticocentrées », implicites dans la philosophie qui guide beaucoup d'associations de protection animales, qui ne s'intéressent guère qu'aux animaux domestiques, et particulièrement aux animaux de compagnie, chats et chiens. Toutes ces positions s'opposent, aux positions traditionnelles « anthropocentrées », qui, elles, ne se soucient clairement que de l'espèce humaine.

Gradualisme et antispécisme

D'une manière plus générale, au-delà des positions clairement anthropocentrées, qui ne s'intéressent qu'aux humains, deux grandes conceptions résument les conceptions des rapports entre l'espèce humaine et les (autres) espèces animales en ce concerne leurs relations morales : l'antispécisme et le gradualisme moral.

Pour les penseurs antispécistes, qui sont les héritiers philosophiques de Bentham, tous les êtres qui souffrent doivent recevoir, en ce qui ce concerne leur aptitude à souffrir, un traitement égal. Les mouvements antispécistes réclament souvent le qualificatif de « mouvements pour l'égalité animale », ce qui traduit bien leur caractère « pathocentré », puisque les espèces végétales n'entrent pas en considération. Bien sûr ils ne réclament pas une égalité de fait entre les différentes espèces animales, ce qui serait absurde, mais une égale considération pour tout ce qui concerne leur capacité à souffrir. Pour ces auteurs, comme le célèbre philosophe australien Peter Singer¹⁴ donner des droits particuliers à l'homme au détriment de l'animal, et au risque de causer de la douleur à l'animal, est une faute morale, appelée « spécisme », et, selon eux, analogue à ce que sont le racisme et le sexisme à l'intérieur même de l'espèce humaine. De la même manière, pour Singer, la « libération animale », trouve sa place comme la suite logique du combat pour les libérations des groupes humains opprimés par le racisme et des femmes opprimées par le sexisme : (nous) « plaidons... pour un nouveau statut éthique des animaux en partant du principe d'égalité – un principe que l'on applique généralement à toute l'espèce humaine mais pas au-delà »¹⁵. Une telle position peut aussi amener à privilégier, par exemple, un chimpanzé adulte et conscient par rapport à un nouveau-né humain faiblement conscient. D'ailleurs les mouvements antispécistes ont réclamé, pour les anthropoïdes, comme les chimpanzés ou les gorilles, le bénéfice des droits des l'homme¹⁶.

Les positions gradualistes sont largement fondées sur les différences de complexité et de comportement observées dans le monde vivant. Elles tirent de forts arguments des récents développements de l'éthologie. Ainsi Frans De Waal un éthologue qui a

¹³ Regan T., *The case for animal rights*, London, Routledge and Kegan Paul, 1983.

¹⁴ Singer P., *Animal liberation*, New York, Avon Books Publisher, 1977 ; Singer P., "Animal liberation at 30", *The New York Review*, 2003, May 15, p. 23-26.

¹⁵ Singer P., *Comment vivre avec les animaux?*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond/ Seuil, 2004.

¹⁶ Cavalieri P, Singer P., *The great ape project: equality beyond humanity*, New York, St Martin's Press, 1993.

beaucoup étudié les troupes de chimpanzés, propose un modèle des obligations morales qui, fondé sur la métaphore dite de la « pyramide flottante », est clairement gradualiste. Voici la définition qu'en donne De Waal lui-même¹⁷ : « Le cercle des obligations morales est représenté par l'image d'une pyramide flottante. L'altruisme se manifeste de moins en moins intensément à mesure que l'on s'éloigne de la famille immédiate ou du clan ». Selon les convictions morales de chacun, les obligations (qui, dans la métaphore, correspondent à la partie émergée de la pyramide) peuvent atteindre des degrés divers. Le degré le plus élevé de la pyramide serait le « moi », qui suggère que chaque individu prend d'abord en considération ses intérêts personnels : « il est difficile de se soucier des autres si on ne s'occupe pas d'abord de soi-même », poursuit De Waal. « Le cercle de l'altruisme et du devoir moral s'étend ensuite à la famille élargie, au clan, au groupe et jusqu'à la tribu et à la nation », et éventuellement, au-delà, aux animaux. De Waal propose ce modèle de la pyramide flottante dans la mesure où, selon les individus ou les circonstances, plus importante est la partie de la pyramide qui émerge au dessus de la surface de l'eau, « plus vaste est le réseau de l'entraide et des obligations morales ».

Une autre métaphore, celle des « cercles concentriques »¹⁸, rend compte des mêmes hypothèses éthologiques que celle de la pyramide flottante. Selon cette image, au fur à mesure que l'on s'éloigne du centre (« le moi ») et que l'on traverse les cercles concentriques que peuvent être la famille, le clan, la tribu, la nation... la force des obligations morales diminue, et dans cette optique, les animaux occupent une position plus excentrique celle que les êtres humains, notre espèce.

Quand les antispécistes visent à réfuter le gradualisme

Comme on l'a vu plus haut, les antispécistes assimilent volontiers le spécisme à des fautes morales comme le racisme ou le sexisme. Pour ce faire, ils doivent d'abord réfuter ce qui pourrait apparaître comme un gradualisme « naturel » de la morale, un gradualisme qui, au nom de l'éthologie, entraînerait l'homme à se soucier moralement d'abord de ses proches, puis ensuite, par cercles concentriques de plus en plus larges, par exemple, de ses amis, de ses connaissances, de ses concitoyens, de tous les hommes, des animaux sensibles, de l'ensemble des êtres vivants, enfin des milieux naturels...

Écoutons, par exemple, comment l'un des papes de l'antispécisme le plus rigoureux, Peter Singer, entend réfuter les telles positions gradualistes. Selon lui, si l'on adopte, les positions gradualistes, il y aurait logiquement aussi la place, entre le cercle le plus restreint de l'amour de sa famille et celui, beaucoup plus vaste, des soucis moraux accordés à l'espèce humaine dans son ensemble, pour un « cercle » intermédiaire qui serait celui du racisme : « si l'argument est valable à la fois pour le cercle étroit de la

¹⁷ De Waal F., *Le bon singe; les bases naturelles de la morale*, Paris, Bayard, 1997.

¹⁸ Chapouthier G., *Kant et le chimpanzé - Essai sur l'être humain, la morale et l'art*, Paris, Belin, 2009.

famille et des amis et pour la sphère plus vaste de l'espèce, il devrait aussi être valable pour un cas intermédiaire : celui de la race »¹⁹. Or cet argument nous paraît très faible.

Certes le racisme est une faute morale très grave et dont les sociétés humaines doivent absolument se débarrasser : la couleur de la peau est un signe absurde pour accorder des privilèges moraux particuliers. En outre la notion même de « race » humaine ne semble pas reposer sur des critères scientifiques solides : selon le caractère corporel que l'on observe, couleur de la peau, groupe tissulaire ou groupe sanguin, on classera différemment des individus issus de différentes provenances géographiques. Sur ce point d'anti-racisme, nous partageons complètement les positions de Singer et des antispécistes. En revanche, et contrairement à la position affichée par Singer et les antispécistes, la notion de « groupes humains intermédiaires » entre la famille et l'humanité, et dotés de droits particuliers, nous semble clairement faire sens. Ainsi on voit mal les dirigeants d'un syndicat ou d'un parti, sans que l'on puisse pour autant mettre en cause en quoi que ce soit leur attachement à leur famille, d'un côté, ou à l'humanité et aux droits de l'homme, de l'autre, ne pas défendre d'abord les droits et les intérêts de leur syndicat ou de leur parti. De même, que dirait-t-on d'un chef d'état qui, dans les mêmes conditions vis-à-vis de sa famille ou de l'humanité, ne défendrait pas d'abord ses propres concitoyens ! Une remarque humoristique appuiera ici notre propos. Les philosophes antispécistes comme Singer, tout en réfutant l'existence d'échelons intermédiaires parmi les cercles concentriques, préfèrent citer, dans leurs écrits, leurs collègues ou leurs copains, plutôt que d'autres auteurs. Ils témoignent ainsi, par leur pratique, de cet attachement au groupe proche, dont ils se plaisent à réfuter, en théorie, l'existence même !

Un exemple de gradualisme nuancé

Une bonne formulation des positions gradualistes est sans doute fournie par la Déclaration Universelle des Droits de l'Animal²⁰ qui affirme, dans sa dernière version datée de 1982, que : « Tous les animaux ont des droits égaux à l'existence dans le cadre des équilibres biologiques. Cette égalité n'occulte pas la diversité des espèces et des individus » (Article 1). Un égalitarisme de principe, laisse donc ici la place à un gradualisme de fait, à cause de la diversité des êtres vivants. L'abeille peut alors bénéficier des droits de l'abeille, des droits conforme aux (et qui se limitent aux) besoins éthologiques de son espèce. La pieuvre peut, de la même manière, bénéficier des droits de la pieuvre et le chimpanzé des droits du chimpanzé. Pas des droits de l'homme, comme l'ont proposé les antispécistes. Dans ce même esprit gradualiste, les « Droits de l'Homme » restent différents des « Droits de l'Animal ». Certes l'homme est un animal, mais

¹⁹ Singer P., "Animal liberation at 30", *op. cit.*

²⁰ Chapouthier G, Nouët JC., *Les droits de l'animal aujourd'hui*, Paris, Arléa-Corlet- Ligue française des droits de l'animal, 1997 ; Chapouthier G, Nouët JC., *The universal declaration of animal rights, comments and intentions*, Paris, Ligue Française des droits de l'animal, 1998.

l'exercice de ses capacités culturelles l'amène à des besoins intellectuels de liberté et de culture qui lui sont propres.

Cette conception nuancée du gradualisme offre, en même temps, une réponse à tous ceux qui se plaisent à critiquer le principe même des droits attribués aux animaux, en se moquant du fait que « l'abeille ne peut pas avoir les mêmes droits que le chimpanzé ». Certes les droits de l'abeille diffèrent clairement de ceux du chimpanzé, mais justement, comme on vient de le montrer, cela n'invalide nullement la notion de « droits de l'animal ». Cette formulation du gradualisme inclut aussi explicitement les « équilibres biologiques », où se situent des conflits de droits entre les espèces animales (prédateur/proie, ou parasite/victime), et dont il sera question un plus loin.

Conséquences du gradualisme moral

Le gradualisme de la morale pratique semble fortement ancré dans nos racines biologiques. Et combien de fois entend-on dire qu'un grand homme politique ou qu'un grand meneur syndical, voire qu'un homme qui a sacrifié sa vie à sa carrière, « aurait bien mieux fait de s'occuper de ses enfants » ! De même le cas d'une jeune femme kamikaze, par exemple, qui, pour la défense de son groupe, se sacrifie dans un attentat suicide, en laissant derrière elle deux enfants en bas âge, ne rencontrera généralement pas l'agrément de nombreux moralistes. En même temps, le gradualisme offre une réponse à un des paradoxes de la morale pratique.

Ce paradoxe peut se formuler de la manière suivante²¹. Puisque beaucoup d'êtres humains meurent de faim et vivent dans le dénuement le plus total, la morale ne devrait-elle pas amener tous les humains – nous-mêmes – à abandonner leurs richesses afin de diminuer la misère de l'humanité ? Pouvons-nous moralement accepter de vivre décemment, de laisser vivre décemment notre famille, cependant que d'autres humains croupissent dans une misère épouvantable ? Comme l'avait souligné notamment le philosophe Peter Unger²² ne devrions-nous pas nous préoccuper d'abord de la misère du monde, avant même de penser à notre petit confort, qui, en regard de cette misère abominable, apparaît comme dérisoire ? Faute d'être des saints, ne sommes-nous pas tous des assassins ? Or les thèses gradualistes en morale offrent une réponse négative à ces interrogations. Selon ces thèses, nous devons aider les êtres humains dans la misère, mais pas au prix d'un abandon d'un souci prioritaire pour un cercle concentrique plus étroit, celui, par exemple, de notre famille. Dans le cadre des obligations morales, sans pour autant nous désintéresser des cercles les plus éloignés, nous devons attribuer davantage de souci moral aux entités qui appartiennent à un cercle plus proche du nôtre. Notre premier devoir moral n'est donc pas de soulager toute la misère du monde, d'autant que celle-ci

²¹ Chapouthier G., *Kant et le chimpanzé - Essai sur l'être humain, la morale et l'art*, op. cit.

²² Unger P., *Living high and letting die (Our illusion of innocence)*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

paraît illimitée, mais de nous soucier d'abord de notre famille, même si, bien entendu, il existe des obligations morales, celles qui découlent des droits de l'homme, qui nous lient à l'ensemble de tous nos congénères.

De même que les droits de l'animal nous lient aux animaux. Que moralement, dans la cadre des relations que nous entretenons avec les animaux, nous devons faire ce qui est en notre pouvoir pour soulager la misère des animaux. Mais cette attitude morale suppose la reconnaissance de deux contraintes. Celle des équilibres biologiques naturels, que l'on a vus mentionnés plus haut dans l'article 1 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Animal. Cette contrainte signifie que l'homme n'a pas à intervenir comme moraliste en dehors des rapports avec les animaux qui concernent l'espèce humaine. Il n'est pas, et n'a pas à devenir, le moraliste et le législateur des lois de la nature. Il n'a pas à s'interposer entre le lion et l'antilope, entre le requin et le pingouin. La seconde contrainte signifie que, dans le cadre des rapports que l'homme entretient avec les animaux, domestiques comme sauvages, il donnera le primat aux droits de l'homme lorsque, dans un conflit fondamental de droits, l'intérêt de l'homme sera opposé à celui d'une (autre) animal. Par « conflit fondamental de droits », il faut entendre un conflit où sont menacés les droits fondamentaux de l'homme à la vie ou à la santé. Pas les droits à l'amusement, comme dans le cas de la chasse ou de la course de taureaux par exemple.

De tels conflits de droits se rencontrent dans la nature au sein des équilibres biologiques quand ceux-ci impliquent l'espèce humaine. Par exemple dans le cas du prédateur et de sa proie, lorsqu'un membre de notre espèce se trouve être la proie. Si un homme se trouve face à face à un tigre, certes le tigre a le « droit » de défendre son repas, mais il est clair, en vertu du fait que toute espèce doit défendre d'abord ses droits propres, que l'on donnera, par dérogation aux droits de l'animal, le primat au droits de l'être humain. Et pas seulement parce que son niveau de conscience est plus élevé que celui du tigre, comme le voudrait le raisonnement des antispécistes. Et l'on donnera aussi ce primat à l'être humain, même si l'humain est un handicapé mental, contrairement ici à ce que pourraient proposer les antispécistes. Le même raisonnement vaut, de la même manière, si un être humain est victime d'un parasite. Il vaut aussi dans un cas dérivé très important : celui de l'expérimentation animale. Certes ici, les animaux d'expériences ont le « droit » d'avoir une vie paisible et délivrée du maximum de souffrance (ce qui d'ailleurs doit être leur sort en dehors des expériences auxquelles ils sont soumis.) Mais le droit de l'homme à la santé fait que, dans ce conflit de droit, on donnera, par dérogation aux droits de l'animal, le primat aux droits de l'homme sur les droits de l'animal²³.

La responsabilité de l'espèce humaine

Au terme de cette promenade philosophique dans les rapports de l'espèce humaine avec les (autres) espèces animales, il importe de nous interroger sur les responsabilités que

²³ Chapouthier G., *Les droits de l'animal*, Paris, PUF, 1992.

peut avoir notre espèce à l'égard de l'animalité. Pour les positions gradualistes que nous avons défendues, l'homme, créateur du discours et doté d'un souci moral, peut et doit attribuer des droits moraux à d'autres entités que lui-même, mais en tenant compte des besoins et des aptitudes particulières de ces entités, ainsi que des équilibres naturels de l'environnement dans lesquelles ces entités et lui-même se situent. Parmi ces entités, à côté des personnes morales ou des éléments de l'environnement, que l'on n'analysera pas ici, les animaux constituent un groupe essentiel, susceptible de recevoir des droits particuliers, les « droits de l'animal ». Comme le dit Dominique Bourg²⁴ : « La place éminente que nous occupons au sein de la nature a bien plutôt pour contrepartie une responsabilité... Nous sommes... en charge... de la biosphère et avons l'obligation... de la protéger ». Au sein de la biosphère, les animaux, parce qu'ils sont des êtres sensibles, doivent disposer de droits particuliers, justement liés à leur sensibilité.

C'est une leçon qui tire son origine de la science biologique et de la théorie de l'évolution qu'elle contient, tout en laissant à l'espèce humaine les préoccupations morales qu'elle revendique. Clairement animal par sa biologie comme par les racines de sa culture²⁵, notre espèce, dotée, on l'a dit, d'un cerveau très performant²⁶, s'est illustré dans la connaissance et dans l'action sur le monde²⁷. En témoigne d'ailleurs le nom qu'elle s'est donné : *Homo sapiens*, homme savant. Mais, malgré les performances de son cerveau, le comportement moral de notre espèce, qui pourtant se présente aussi clairement comme une espèce morale, reste très médiocre par rapport à ce qu'il pourrait être. A l'égard de membres de son espèce, on ne compte plus les sévices, guerres, supplices, tortures, viols ou autres atrocités. A l'égard des animaux, le constat est également accablant²⁸. Comme je l'avais écrit ailleurs, « les fleurs empoisonnées de la culture, occupent encore, dans la culture humaine une place importante et exhalent dans nos vies leurs relents putrides et nauséabonds »²⁹. Comme, d'autre part, nos civilisations occidentales sont très juridiques et articulent la morale pratique sur des droits, le vœu, pour terminer cet article est notre espèce puisse utiliser son puissant cerveau, non seulement pour son activité scientifique, mais aussi pour le respect des droits de l'homme comme des droits de l'animal. Qu'elle devienne enfin l'espèce morale qu'elle prétend être.

²⁴ Bourg D., *L'homme-artifice (Le sens de la technique)*, Paris, Gallimard, 1996.

²⁵ Chapouthier G., *Kant et le chimpanzé - Essai sur l'être humain, la morale et l'art*, Paris, Belin, 2009 ; Lestel D., *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2001.

²⁶ Chapouthier G., Matras JJ., *Introduction au fonctionnement du système nerveux*, Paris, Medsi, 1982.

²⁷ Chapouthier G., « Le cerveau, simulateur dans tous ses états », *Revue philosophique* 133(3), 2008, 347-354.

²⁸ Burgat F., *Animal, mon prochain*, Paris, Odile Jacob, 1997 ; De Fontenay E., *Le silence des bêtes - La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998 ; Jeangène Vilmer JB, *Ethique animale*, Paris, PUF, 2008.

²⁹ Chapouthier G., *Kant et le chimpanzé*, *op. cit.*