

Éditorial

La philosophie à l'épreuve de l'animal

Jean-Baptiste Jeangène Vilmer¹

La question des relations entre humanité et animalité est tellement classique – au sens où elle a toujours été, depuis deux millénaires au moins, l'une des préoccupations philosophiques majeures des hommes – que l'on peut légitimement se demander s'il y a encore des choses intéressantes à dire qui ne figurent pas déjà, et depuis longtemps, dans le gigantesque corpus de ce qui est devenu au fil des siècles un domaine de recherche en soi. Mais c'est sans doute mal poser la question. L'enjeu n'est pas tant la nouveauté des idées, qui ont toutes des racines infiniment diluées dans le continu de l'histoire, que leur utilité. Et il peut être utile, parfois, de rappeler, de développer, de raffiner des propositions anciennes.

La question ontologique de l'animalité est posée depuis l'antiquité, mais sait-on aujourd'hui ce qu'est l'animal, en quoi consiste son monde et quelle est la nature de notre différence ? Certains auteurs lui attribuent des droits, en ces termes, depuis le XVIIe siècle au moins, mais sait-on aujourd'hui si l'animal a des droits ? Lesquels ? Pour quels animaux ? Plusieurs juristes du XIXe et du début du XXe siècles affirmaient déjà que les animaux ne sont pas des choses et qu'ils possèdent des droits légaux², mais existent-ils aujourd'hui ? Juridiquement les animaux sont toujours des choses. La question des relations entre humanité et animalité est ancienne, donc, mais non moins actuelle puisqu'elle se pose toujours.

¹ Docteur en sciences politiques et en philosophie, juriste, maître de conférences au département de War Studies du King's College London, a notamment publié *Ethique animale* (PUF, 2008), *Textes clés de philosophie animale* (Vrin, 2010), *L'éthique animale* (Que sais-je ?, PUF, à paraître en 2011) et *Apologies des bêtes. Anthologie historique d'éthique animale* (PUF, à paraître en 2011). Site personnel : www.jbjv.com

² Par exemple Emile Acolas, *Les délits et les peines*, Delagrave, 1887, p. 187-189 ; Edouard Philippe Engelhardt, *De l'animalité et de son droit* [1899], Paris, Chevalier-Marescq, 1900, p. 86-134 ; Pierre Giberne, *La Protection Juridique des Animaux*, Thèse pour le doctorat, faculté de droit de l'université de Montpellier, 1931, p. 190-191 ; Marc-Jean Garnot, *Les animaux bénéficiaires de libéralités*, Thèse pour le doctorat, Saint-Brieuc, Les presses bretonnes, 1934, p. 173-187.

Et d'autant plus actuelle, même, que depuis un demi-siècle les progrès fulgurants des sciences animales (zoologie, éthologie, primatologie, etc.) nous donnent les moyens d'y répondre, comme jamais auparavant. Cela fait deux mille ans que la tradition judéo-chrétienne, renforcée par l'humanisme, prêche la thèse de l'exception humaine, d'un homme être d'anti-nature, sacré, homme-dieu même³, c'est-à-dire transcendant, arraché du règne animal, coupé du monde. Cela fait deux mille ans qu'on aligne toujours les mêmes raisons pour justifier cette brisure, cette différence qu'on dit *de nature*, au nom d'une liste de critères qui feraient le propre de l'homme : la conscience, la raison, la moralité, la culture, etc.

Jusqu'à Darwin, ceux qui s'opposaient à cette vision classique, traditionnelle, politiquement correcte, ne pouvaient être que des philosophes marginaux – même si à partir du XVIIIe siècle le courant matérialiste athée a pris de l'importance. Avec l'évolutionnisme, qu'à peu près personne ne conteste aujourd'hui, il semblait déjà plus sérieux, plus « scientifique » de parler d'une différence *de degrés* seulement, et non de nature, entre l'homme et l'animal. L'homme n'est pas, biologiquement, ce demi-dieu arraché de la nature par un mystérieux saut ontologique, mais le résultat d'une évolution qui confirme ce que les critiques de l'anthropocentrisme chrétien affirmaient depuis Celse (IIe siècle) : qu'« il est puéril de faire de l'homme le centre de la création » et « qu'il faut rejeter cette pensée que le monde ait été fait en vue de l'homme »⁴.

Mais l'évolutionnisme seul n'a pas suffi. Cela fait un siècle et demi que nous savons que l'homme est un primate et cela ne semble pas avoir changé, en tout cas pas immédiatement, la manière dont nous concevons et traitons les *autres* primates. Pourquoi ? Parce que l'homme, s'il ne peut plus nier la parenté, peut encore affirmer qu'il possède par rapport à ses lointains cousins ces précieux attributs qui fonderaient une différence de nature : la conscience, la raison, la moralité, la culture, etc. La théorie de l'évolution a apporté de l'eau au moulin des dissidents de la doctrine officielle, mais elle ne leur a pas suffi pour faire vraiment bouger les lignes. La volonté, pourtant, ne leur manquait pas. Qu'on lise pour s'en convaincre le docteur Emile Germain-Sée qui, en 1936, écrivait ceci :

« Le dogme anthropolatrique, résultat naturel de cette conception mégalomane aboutit au culte religieux de l'organisme humain, au délire des grandeurs, d'où résulte la si précieuse croyance à certains dons ou attributions dont l'homme-roi posséderait l'exclusif apanage mais dont il n'a jamais pu prouver l'existence. (...) »

³ Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996.

⁴ *Discours vrai contre les chrétiens*, livre II, in Louis Rougier, *Celse contre les chrétiens*, Paris, Copernic, 1977.

Nous montrerons que l'homme, déchu du privilège qu'il s'est attribué, ne représente que le dernier échelon et non le plus parfait de l'évolution. C'est un animal comme les autres, mais un animal qui a réussi. »⁵

Il y a beaucoup de vérité et de modernité dans ces lignes. Nombreux sont les auteurs qui, de nos jours, partagent le même objectif. Mais ils ont beaucoup plus de moyens d'y parvenir, et c'est ici que l'apport récent des sciences animales entre en scène : depuis plusieurs décennies, nous avons les moyens scientifiques de prouver qu'aucun de ces fameux attributs dont l'homme-dieu prétend posséder « l'exclusif apanage » ne lui est absolument propre. Que certains animaux ont aussi, à leur manière, à un autre degré, ce que nous appelons la conscience, la raison, la moralité, la culture, etc.⁶. Les philosophes qui, aujourd'hui, défendent toujours la thèse de l'exception humaine en utilisant les mêmes arguments qui sont ceux de l'anthropocentrisme chrétien et de l'humanisme depuis des siècles, raisonnent comme si nous étions toujours au XVIIIe siècle de Kant et comme si les découvertes de l'éthologie au XXe siècle – qu'ils ignorent ou feignent d'ignorer – n'avaient pas révolutionné la conception de l'animal depuis lors.

Cet aveuglement souvent volontaire n'est pas que le résultat de l'autisme disciplinaire qui fait que, en France surtout, les philosophes croient pouvoir philosopher sur les animaux ou le droit, par exemple, sans étudier les sciences animales ou les sciences juridiques. C'est surtout un réflexe de protection des privilèges dont on jouit, et qu'on craint de perdre si l'on venait à reconnaître à certains animaux davantage de considération, voire – le comble – peut-être même des droits. Ceux qui s'arcbutent encore sur une fracture entre humanité et animalité périmée depuis longtemps donnent l'impression d'être profondément angoissés à l'idée de réviser le statut de l'animal pour le rendre conforme aux découvertes scientifiques, parce qu'ils conçoivent l'homme et l'animal dans des vases communicants (augmenter la considération pour l'un ferait diminuer celle pour l'autre, donner des droits à l'un en ôterait à l'autre). Personnellement, c'est un phénomène que j'ai énormément de mal à comprendre, tant il me semble évident que l'amélioration de la condition animale rend l'homme plus *humain* – au sens figuré que l'on donne à ce mot pour dire bon, sensible, généreux (des qualités dont l'homme, pourtant, est souvent avare et dont il n'a pas non plus le monopole).

De là, il faut corriger le titre de ce numéro de *Klesis*. « Humanité et animalité » est une formule utile, qui semble annoncer clairement ce dont on va parler. Mais c'est aussi une formule biaisée, qui pipe les dés avant de les jeter. C'est une formule humaine, et

⁵ Emile Germain-Sée, *L'Animal dans la Société devant la Science, la Philosophie, la Religion*, Biarritz, Imprimerie moderne de « La Gazette », 1936, p. IX-XV.

⁶ Voir Georges Chapouthier et Jean-Claude Nouët (dir.) *Humanité, animalité : quelles frontières ?*, Paris, Connaissances et Savoirs, 2006, p. 49-63 et Pierre Jouventin, David Chauvet et Enrique Utria (dir.), *La raison des plus forts : la conscience déniée aux animaux*, Paris, IMHO, 2010.

comment pourrait-il en être autrement ? Humaine pas tant parce que l'homme s'est placé en premier – l'ordre compte, et l'on dit davantage « humanité et animalité » que « animalité et humanité » – que parce qu'il s'est extrait, exclu, isolé, coupé de l'animalité à laquelle il appartient malgré lui. L'homme n'est pas le seul animal à penser, mais il est le seul à penser qu'il n'est pas un animal. Parler d'humanité et d'animalité, c'est dissimuler le fait que les relations dont on parle sont celles qu'entretiennent des animaux entre eux, certains ayant la différence spécifique d'être humains, d'autres pas.

Ces relations posent donc la question de savoir en quoi consiste cette différence spécifique et surtout ce qu'elle implique, dans sa relation à l'autre, à cet autre animal qui n'est pas nous, mais avec qui nous avons malgré tout, et souvent malgré nous, une nature commune en partage. Ce champ de recherche est celui de ce que l'on pourrait appeler la « philosophie animale », pour traduire littéralement un anglicisme (*Animal Philosophy*) – paradoxalement utilisé surtout pour désigner les approches non pas anglophones mais continentales (Heidegger, Levinas, Foucault, Deleuze et Guattari, Derrida, Cixous, Irigaray, Burgat par exemple)⁷. Le terme n'est pas parfait – on lui reprochera notamment d'être grammaticalement incorrect – mais il n'y a pas vraiment d'alternative pour désigner en français la partie de la philosophie qui se consacre à l'animal.

Cela fait plus de deux siècles, en vérité, que l'on parle de « philosophie animale », mais dans un sens différent – et révélateur. C'était jusqu'à présent une insulte. Lorsque Jean-François de la Harpe, à la fin du XVIII^e siècle s'en prenait au matérialisme athée : « Cette espèce de philosophie animale a été surtout et devait être celle de ce siècle, particulièrement inspirée par la haine de la religion »⁸. Même critique chez Pierre Jean Corneille Debreyne : « L'homme charnel et animal ne goûte pas les choses spirituelles et divines ; il ne sait pas s'élever au-dessus de la matière et des plaisirs des sens. Sa fin, c'est le monde présent ; son souverain bonheur, c'est de jouir des choses visibles et tangibles, boire, manger et engendrer, comme les animaux. Voilà la fin abjecte où le conduit sa philosophie animale »⁹. Ou lorsque Garrigues en 1821 commente Condillac dans un *Cours de philosophie* : « Après ce chapitre, Condillac nous renvoie à son traité des animaux. Je ne m'en étonne pas : car ce que nous avons vu jusqu'à présent est bien de la philosophie animale »¹⁰. Pour ces auteurs, et bien d'autres, dire d'une philosophie qu'elle était « animale » était dire qu'elle était sous-humaine, inférieure, bête, voire bestiale.

Parler aujourd'hui de « philosophie animale » comme nous le faisons, sans risquer d'être mal compris au moins par une certaine partie de la population, est le signe d'un

⁷ Voir notamment Matthew Calarco et Peter Atterton (ed.), *Animal philosophy: essential readings in continental thought*, London, Continuum, 2004.

⁸ *Œuvres choisies et posthumes de M. de La Harpe*, Paris, Migneret, tome IV, 1806, p. 87.

⁹ Pierre Jean Corneille Debreyne, *Essai sur la théologie morale*, Paris, Poussielgue-Rusand, 1844, p. 91.

¹⁰ Antoine Garrigues, *Cours de philosophie*, Paris, Le Normant, 1821, p. 47.

changement. Sur le fond, lorsque la philosophie se penche sur l'animal – lorsqu'une revue de philosophie se penche sur les relations entre l'homme et l'animal, ou plus exactement l'animal humain et l'animal non humain – qu'y trouve-t-elle ? Une multitude de réponses, qui relèvent généralement de la *différence*, la *responsabilité* et la *communauté*¹¹.

La question de la différence est première sans doute, puisqu'il faut déjà savoir de quoi ou de qui on parle, c'est-à-dire ce qu'*est* l'animal. Ce qu'il est par rapport à l'homme, bien sûr, et l'on pourra toujours reprocher à l'homme de ne voir l'animal qu'à travers lui, qu'en fonction de lui, que dans sa relation avec lui. Le reproche est à la fois vain et justifié. Il est vain parce que l'homme n'a ni le point de vue de Dieu ni ce que Thomas Nagel appelle le point de vue de nulle part¹² : il a toujours celui d'un homme, ou plutôt *son* point de vue. Mais le reproche est justifié car l'homme peut, et doit, tenter de se décentrer pour, dans la mesure du possible, envisager l'animal comme une altérité qui n'appelle pas nécessairement de comparaison.

L'enjeu de la question de la différence est de ne pas céder aux sirènes de la hiérarchie, du rapport de force, qu'on a tôt fait d'entendre lorsque l'on compare. Et, paradoxalement, le risque est aussi – voire plus – grand pour ceux qui défendent une différence de degrés, et non de nature, car les degrés impliquent une quantification et la visualisation presque immédiate d'une différence qui n'est plus que de + ou de -. Il faut donc faire l'effort de se décentrer, c'est-à-dire dé-anthropocentriser sa perspective, et aborder la question de la différence entre l'homme et l'animal d'un point de vue (qui n'est bien sûr ni neutre ni objectif mais) qui tente de s'extraire des biais humains habituels. Il peut être utile, pour cela, de relire Russell :

« 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 peuvent nous détruire : c'est la seule base solide de notre prétention de supériorité. Nous valorisons l'art, la science et la littérature, parce que ce sont des choses dans lesquelles nous excellons. Mais les baleines pourraient valoriser le fait de souffler et les ânes pourraient considérer qu'un bon braiment est plus exquis que la musique de Bach. Nous ne pouvons le prouver, sauf par l'exercice de notre pouvoir arbitraire. Tous les systèmes éthiques, en dernière analyse, dépendent des armes de guerre. »¹³

¹¹ Voir Hicham-Stéphane Afeissa et Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *Philosophie animale. Différence, responsabilité et communauté*, Paris, Vrin, 2010.

¹² Thomas Nagel, *Le point de vue de nulle part*, L'Eclat, 1993.

¹³ Bertrand Russell, « If Animals Could Talk » [1932], in H. Rujia (ed.), *Mortals and Others; Bertrand Russell's American Essays 1931-1935*, London, Allen and Unwin, 1975, vol. 1, p. 120-121. Ici Russell se montre proche du biocentrisme égalitariste selon lequel tous les êtres sont également parfaits, étant donné qu'ils ne valorisent pas les mêmes activités et qu'ils sont donc incomparables.

Les armes de guerre, c'est l'affaire du second volet de la philosophie animale : l'éthique. On passe cette fois du statut ontologique au statut moral de l'animal. L'éthique animale peut être définie comme l'étude de la responsabilité morale des hommes à l'égard des animaux pris individuellement. C'est à cet endroit qu'on se demande ce que la relation que nous entretenons avec les animaux implique comme devoirs, s'ils ont des droits, et s'il est juste ou non de les traiter de telle ou telle manière. C'est en général le thème qui cristallise le plus les tensions, catalyse le plus les passions, et qui aujourd'hui occupe un corpus important qu'il serait inutile d'expliquer ici puisque je l'ai fait ailleurs¹⁴.

Le troisième volet, la communauté, est l'exploration d'une idée simple mais souvent négligée : que l'humanité s'est construite avec et à travers des animaux, ceux avec lesquels nous vivons depuis au moins 17 000 ans. De quoi relativiser la prétendue coupure entre l'homme et l'animal, puisque la fréquentation quotidienne de l'animal a participé à l'édification de l'identité humaine. Cette communauté mixte que nous formons avec certains animaux est généralement envisagée de deux manières, opposées mais également pertinentes. Certains, en éthique animale, nient que l'on puisse parler de communauté et n'y voient qu'une exploitation indigne, des animaux domestiques réduits en esclavage par un abus de pouvoir, et dont on viole la liberté et le droit fondamental de n'être pas le moyen d'une fin, de n'être pas possédé, c'est-à-dire de n'être pas une chose (*res propria*)¹⁵. La critique est radicale, mais elle a le mérite de déniaiser ce concept de communauté qui pourrait être employé avec naïveté.

D'autres, en philosophie ou en éthologie, y voient au contraire un lieu de partage, une relation mutuellement satisfaisante – ou qui en tout cas peut l'être (il est évident qu'elle ne l'est pas toujours) – dans laquelle l'homme profite de tel avantage que lui procure l'animal (sa force de travail ou son affection par exemple) en échange de quoi il lui donne à son tour d'autres avantages (protection, nourriture, et affection également). Certains auteurs parlent ainsi d'un « contrat social » ou d'un « contrat domestique » - qui pourrait selon eux s'appliquer à une certaine forme d'élevage mais certainement pas à l'élevage industriel¹⁶.

Sans reprendre un par un ces différents axes, les articles que nous proposons dans ce numéro témoignent de la diversité et de la vivacité de la réflexion actuelle sur les relations entre humanité et animalité, et du fait que, dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres, la philosophie gagne à se placer dans une approche

¹⁴ *Ethique animale*, préfacé par Peter Singer, Paris, PUF, 2008 et, à paraître, *L'éthique animale*, Paris, PUF, 2011, coll. « Que sais-je ? » et *Apologies des bêtes. Anthologie historique d'éthique animale*, Paris, PUF, 2011.

¹⁵ Voir notamment Gary Francione, *Animals, Property, and the Law*, Philadelphia, Temple University Press, 1995, *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, New York, Columbia University Press, 2007 et tous les abolitionnistes.

¹⁶ Voir Catherine et Raphaël Larrère, « Actualité de l'animal-machine », *Les Temps modernes*, mars-juin 2005, n° 630-631, p. 143-162 et Clare Palmer, « Le contrat domestique », in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène Vilmer, *Philosophie animale, op. cit.*, p. 333-373.

interdisciplinaire. Il sera ici question du statut ontologique de l'animal (Balazut, Burgat), de son statut moral (Chapouthier, Couturier, Chauvet, Giroux) – avec notamment la première traduction en français d'un article important du philosophe américain Tom Regan, grâce au travail remarquable de Valéry Giroux et Enrique Utria, que je remercie chaleureusement – mais aussi de son statut juridique (Boisseau-Sowinski) et de sa représentation à différentes époques, dans une perspective historique et même religieuse (Semonsut, Baratay).

Ce que montre ce numéro, finalement, est qu'il est aujourd'hui possible et souhaitable, et de bien des manières, de repenser la relation entre ce que nous appelons « l'humanité » et « l'animalité », en dehors des sentiers battus depuis deux millénaires par l'anthropocentrisme traditionnel, creusés par des hommes que l'altérité inquiète.