Le propre de l'homme et l'appropriation de l'animal

FLORENCE BURGAT

C'est autant dans sa quête d'une définition du « propre » de l'homme que dans la volonté d'appropriation et de domination de l'animal que la tradition philosophique occidentale a fait de la différence anthropozoologique le principe d'une hiérarchie qu'elle a justifiée par une éthique anthropocentrée. En interrogeant les fondements philosophiques d'une telle posture, l'auteur montre comment un autre courant, minoritaire, fait valoir que la sensibilité, cette capacité à souffrir commune aux humains et aux animaux est au fondement du droit naturel, ce qui élargit le champ des obligations morales aux animaux eux-mêmes. Ce faisant, l'auteur place la question de la frontière de l'humain au cœur du débat contemporain.

Je crois qu'il n'y a ni responsabilité ni décision éthico-politique qui ne doive traverser l'épreuve de l'incalculable ou de l'indécidable.

Jacques Derrida

Florence Burgat,
Philosophe
Inra, unité sur l'environnement, techniques, sociétés, politiques économiques (Stepe)
63, boulevard de Brandebourg,
94205 Ivry-sur-Seine cedex,
France
burgat@ivry.inra.fr

Introduction

Trois types d'interrogations nourrissent le présent propos : le premier, grâce à une investigation nécessairement rapide dans le cadre d'un article, s'arrête sur les fictions, produites par la philosophie occidentale moderne, dans le but, implicite, de justifier diverses pratiques d'exploitation des animaux et donc d'écarter ces usages de l'interrogation éthique. Entendons par « fictions » des concepts construits pour les besoins de la cause et qui ne sont pas porteurs de la substantialité que l'on est spontanément tenté de leur prêter. « Propre de l'homme », « animal raisonnable », « différence anthropozoologique » en constituent de notables exemples que nous examinerons. Le second ensemble de questions s'attache à la pertinence du lien logique et argumentatif mis en avant entre la détermination d'un « propre » (de l'homme) et la présomption de disponibilité des animaux, par conséquent sur l'inférence qui passe d'une différence ontologique à une discrimination éthique. On assiste en effet à un passage constant de la différenciation à la discrimination et à la hiérarchisation. Pourquoi « la différence » fonde-t-elle une hiérarchie ? Enfin, nous ferons retour sur les thèses de Rousseau, leur commentaire et leur prolongement par Claude Lévi-Strauss en montrant comment il est, selon eux, à la fois philosophiquement et éthiquement nécessaire de penser pour les animaux le droit à avoir des droits. Ce fondement est la sensibilité, cette qualité qui, en l'homme comme en l'animal, précède tous les autres critères spécifiques, pourrait ouvrir la voie à un nouvel « humanisme » ; mais peut-être faudrait-il lui substituer un nouveau nom, tant celui-ci est construit sur les ruines de l'animalité.

Les enjeux éthiques implicites de la thèse du propre de l'homme

La présente réflexion se situe en amont de l'interrogation comme des théories proprement éthiques. Je me

Abstract – The essence of human being and animal appropriation.
This paper discusses the following points. First of all, it questions the fallacious arguments produced by modern Western philosophy aimed at justifying the use of animals from a moral point of view. It then examines the pertinence of the link between the affirmation of "man's special attribute" and the appropriation of animals by man. It is precisely because humanity defines itself in negation with animals that the latter are deprived of the very qualities that form the foundation for not being treated merely as a means. There is a constant differentiation both in terms of discrimination and of hierarchization. Why does a difference between man and animal create a hierarchy? Finally, based on a new foundation, the theories of Rousseau and Claude Lévi-Strauss are used to demonstrate how it is philosophically and ethically necessary to grant natural rights to animals. This foundation is sensitivity, a quality that precedes all other specific criteria in both man and animal.
© 2002 Éditions scientifiques et médicales Elsevier SAS

man's special attribute / the appropriation of animals / natural right / sensitivity

propose en effet d'éclairer les présupposés philosophiques concernant le statut des animaux destinés aux usages humains, pour montrer en quoi la thématique de la différence entre l'homme et l'animal constitue un dispositif qui fonde la relégation de ce dernier hors du champ de l'éthique. C'est la validité philosophique de l'affirmation selon laquelle l'idée d'un propre de l'homme implique l'anthropocentrisme qu'on se propose d'examiner.

Sur quels fondements est-elle construite ? S'agit-il d'un habillage du droit du plus fort ? La distinction entre l'homme et l'animal est-elle de nature à exclure ce dernier de la communauté morale (c'est-à-dire de l'ensemble des êtres auxquels des droits sont reconnus en raison de leur nature) et quelle est-elle ? Y a-t-il une fonction du propre de l'homme autre que celle de le penser dans sa spécificité ? Car force est de constater que s'effondrent les uns après les autres des traits déclarés chaque fois ultimes. Chaque discipline y va de son « propre de l'homme » : philosophie, théologie, anthropologie, psychanalyse... À titre de repères : l'âme, la raison, l'intelligence, le langage, la conscience de soi, la culture, l'histoire, le monde, l'usage de l'outil, la faculté de symbolisation, l'interdit de l'inceste, l'inconscient... La liste n'est pas close, mais un élément commun de structure les rassemble. En effet, la notion de « sujet », par laquelle depuis Descartes la philosophie caractérise l'homme, est coextensive à celle du retour (sur soi) qui est au cœur de tous ces critères : le propre de l'homme tient dans la capacité, non de faire des expériences, d'élaborer des raisonnements, de communiquer, etc., mais de se penser comme étant capable de faire ou de ressentir telle ou telle chose, bref, d'instaurer une distance entre l'expérience et son concept.

Ce débat, qui articule la métaphysique à l'éthique, puise ses racines dans le schéma, dominant dans l'histoire de la philosophie occidentale moderne, selon lequel la mise en place de critères de distinction anthropozoologique sert à exclure l'animal du champ de la communauté morale. Il apparaît on ne peut plus clairement que c'est l'idée même de différence qui justifie a priori, dans son principe, l'appropriation des animaux. Aussi l'émergence de questions éthiques concernant leur traitement (les modalités de cette appropriation) en devient-elle presque indue. On ne s'étonnera donc pas de voir philosophes et théologiens appréhender l'animalité comme l'envers de l'humanité, voire comme son repoussoir.

La lecture des grands textes de la philosophie occidentale moderne en convainc : l'animal n'a pas été pensé pour lui-même, c'est-à-dire dans son originalité ou son être propre, mais comme une catégorie privée de tout ce dont il convenait de doter l'homme pour en faire un être à l'image de Dieu. Donner à l'un, c'est toujours en même temps retirer à l'autre. Le langage ordinaire porte trace de cette conception dévalorisante, où les mauvais penchants de l'homme, les actes barbares dont il peut être l'auteur sont à mettre sur le compte de son « animalité », de ses pulsions « bestiales », comme si quelque chose d'étranger en lui agissait en lieu et place de sa raison. Ainsi, l'animal est défini par défaut, ou encore par ce dont il manque et jamais par sa singularité ou son originalité. Il n'est que l'envers de l'homme, son négatif : faux double ou mauvais double. N'importe quel manuel de philosophie des classes terminales vérifie ce constat. Chaque nouvelle notion y est invariablement introduite : l'homme, *contrairement à l'animal,* est capable de langage, d'histoire, de travail, de liberté, de conscience, etc. Cet écart, loin de faire l'objet d'une discussion, est un postulat qui introduit toutes les notions philosophiques, de sorte que le concept d'animalité devient ipso facto tout ce que l'humanité ne doit pas être. Ces quelques lignes extraites de *La Dialectique de la raison* résument on ne peut mieux cette volonté de différence : « Dans l'histoire européenne, l'idée de l'homme s'exprime dans la manière dont on le distingue de l'animal. Le manque de raison de l'animal sert à démontrer la dignité de l'homme. Cette opposition a été prêchée avec tant de constance et d'unanimité [...] qu'elle fait partie du fond inaliénable de l'anthropologie occidentale comme peu d'autres idées. Même de nos jours, elle est encore reconnue » (Horkheimer et Adorno, 1944, p. 268). Une fois posée la dignité métaphysique de l'homme (qui tient au fait de n'être pas un animal) et constitué l'animal en modèle inverse, les assises théoriques permettant de disposer librement et innocemment du monde animal sont établies. Comment en effet, au vu de telles prémisses, la question du traitement des animaux pourrait-elle relever de l'éthique ?

Demandons-nous à l'inverse si le fait d'être rationnel, libre[1], pensant et se sachant penser est bien un ensemble de critères *moralement pertinents* pour être considéré, et donc, traité comme une fin et jamais simplement comme un moyen, pour reprendre la formule bien connue de Kant ? Face à cette conception, le statut du nouveau-né et de l'enfant d'une part, du fou et de l'imbécile d'autre part – sans évoquer les enfants et les hommes sauvages – furent et demeurent une véritable difficulté philosophique, une aporie[2]. Quelle est la validité d'une déduction qui, en l'occurrence, fonde le droit soit sur des qualités innées (l'esprit de l'homme ne doit rien à l'expérience, sa perfection est donnée d'emblée)[3], ou bien, de manière plus moderne, sur des performances cognitives (d'où les controverses concernant l'utilisation des chimpanzés – qui sont les singes à propos desquels les études sur les capacités cognitives, mais aussi la vie sociale et émotionnelle sont les plus nombreuses – pour l'expérimentation) ?

Dans l'enjeu de la fin et du moyen évoqué ici, la critique par Schopenhauer de la morale kantienne met en évidence un paradoxe sur lequel il convient de s'arrêter : « les êtres sans raison (les bêtes par conséquent) sont des *choses*, doivent être traités comme des *moyens* qui ne sont pas en même temps des fins. D'accord en ce point avec lui-même, l'auteur [Kant], dans les *Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu*, § 16, dit expressément ceci : "l'homme ne saurait avoir d'obligation envers aucun être autre que l'homme" et " la cruauté envers les bêtes est la violation d'un devoir de l'homme *envers lui-même* : elle émousse en l'homme la pitié pour les douleurs des bêtes, et par là affaiblit une disposition naturelle, de celles qui concourent le plus à l'accomplissement du devoir envers les autres hommes » (Schopenhauer, 1841, pp. 63-64). Par-delà l'offense à la morale qu'y voit Schopenhauer (la pitié pour les bêtes n'a aucune valeur

[1] Au sens kantien de l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire la capacité à se donner sa propre loi, à agir par pur devoir, de manière inconditionnée.

[2] Le risque d'exclure certains individus en prenant pour fondement des droits des attributs qui s'avèrent moins universels qu'ils ne le paraissent (tels que l'autonomie de la volonté, la délibération rationnelle, la capacité à exercer des devoirs...) a été maintes fois souligné.

[3] Le courant empiriste anglais aux XVIIe et XVIIIe siècles (John Locke, David Hume...) et ses formes françaises, dont le sensualisme (l'abbé de Condillac, Georges Leroy, Voltaire...), en montrant, contre l'innéisme, que l'expérience est l'unique source du savoir et que c'est d'elle qu'il faut partir pour appréhender les mécanismes de la connaissance et de l'action font apparaître du même coup que les animaux apprennent, forment des raisonnements, ont des idées et les combinent.

en soi aux yeux de Kant, mais une fonction d'« exercice » en vue de préparer l'homme à la seule compassion pour ses semblables), une contradiction surgit : comment le fait de savoir et de devoir se garder de toute violence à l'égard des animaux peut-il conduire l'homme à la bonté envers ses semblables si, en même temps, l'animal est radicalement autre que l'homme ? En d'autres termes, il faut bien qu'il y ait une forte parenté entre eux pour qu'un lien de cause à effet puisse effectivement fonctionner. De quelle nature est cette proximité ? D'une certaine manière, tout en disant clairement qu'en tant qu'il n'est pas un être de raison, l'animal est un moyen, Kant proposerait de le traiter comme une fin et non simplement comme un moyen, afin de conduire l'homme, par analogie, à en faire de même avec ses semblables. Que signifie le fait d'offenser l'homme lui-même (la personne en lui) en offensant l'animal[4] ? Kant reconnaît le droit de disposer des animaux, mais pose des limites à ce droit. Cette limitation – on l'aura compris – est moins liée à la nature souffrante des animaux qu'à la dignité de l'homme en tant qu'être rationnel et moral.

D'ailleurs, si l'on suit Kant dans quelques autres de ses textes, on constate que sa vision scindée de l'homme en corps animal d'un côté, et en être rationnel de l'autre, le conduit à ne conférer aucune valeur à ce qui ne relève que du corps, la part animale donc. Le propre de l'homme est ailleurs. Pour Kant en effet, si l'homme n'était qu'*homo phaenomenon*, il serait un « être de médiocre importance » et n'aurait qu'une valeur vulgaire *(pretium vulgare)* comme les animaux ; si son entendement le hausse au-dessus d'eux, lui permettant ainsi de se donner à lui-même des fins, cela ne lui confère encore qu'une valeur extrinsèque d'utilité *(pretium usus)*, c'est-à-dire cette valeur qui le rend supérieur à tel autre. Mais ce qui fait de l'homme un *homo noumenon*, porteur d'une « valeur intérieure absolue » (Kant, 1797, pp. 722–723), à savoir la dignité d'une personne, c'est la raison pratique (celle de la loi morale)[5].

Si l'humanité de l'homme se confond avec la possession et l'exercice de la raison, s'il ne tient sa dignité que de l'autodétermination de la volonté (liberté), où ranger, dans cette optique, ceux dont la raison est défectueuse ou absente ? Kant évoque les déficiences et les maladies de l'âme qui privent l'individu de son humanité (du moins ainsi entendue). Les déraillements de la raison font l'objet d'analyses dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, pour montrer qu'une absolue déficience mentale ne permet pas même à l'individu d'user de sa force vitale animale : l'auteur parle de ceux qu'il appelle « les crétins du Valais ». Au mieux, un tel individu imite mécaniquement les actions les plus finalisées des animaux ; ses comportements, poursuit-il, ont des buts pratiques immédiats. Cette imbécillité, conclut Kant, n'est pas « une maladie de l'âme, mais plutôt une absence d'âme » (Kant, 1798, p. 1136). Commentant ce texte, Élisabeth de Fontenay remarque qu'« une fois de plus, un athlète du propre de l'homme, sûr de son fait quand il expulse les animaux du domaine des devoirs, tombe sur l'imbécillité et la folie et ne s'aperçoit pas que, si elle excepte de l'humanité ceux qui ne répondent pas au critère de la rationalité, la définition de l'homme manque à l'universalité qu'elle a prise pour règle » (Fontenay, 1998, p. 517).

On s'est penché sur le dispositif du propre de l'homme et de ses enjeux dans le champ philosophique. Arrêtons-nous maintenant sur la forme qu'il revêt dans les sciences et sur l'usage que les scientifiques en font. En d'autres termes, qu'en est-il de « la philosophie spontanée du savant », pour reprendre les termes de Louis Althusser ? La coupure homme/animal, pertinente pour l'humanisme dans ses versions métaphysique ou théologique chrétienne notamment, devrait être jugée grossière et infondée par le biologiste qui se réclame d'un monisme matérialiste, c'est-à-dire de l'idée que l'ensemble du réel forme une totalité insécable qui se ramène à de la pure étendue, de la matière, fût-elle vivante. Cela signifie, entre autres choses, que l'homme n'est doué d'aucun attribut spirituel particulier qui l'extirperait de cette sphère. Or, dans sa pratique expérimentale, le scientifique ne s'appuie-t-il pas implicitement sur une conception dualiste, qui pose au contraire l'existence de deux principes irréductibles, l'esprit et la matière, l'âme et le corps – qui correspond à l'opposition classique entre l'homme et l'animal ? Ne doit-il pas établir, quelque part, une différence absolue et forte pour se permettre sur les uns ce qu'il ne se permet pas sur les autres ? Notons que l'expérimentateur n'a pas à se poser une telle question (celle de la légitimité) que le droit règle pour lui (en fournissant à la pratique sa légalité) : toute expérimentation sur l'animal est licite[6], l'expérimentation sur l'homme au sens où elle est pratiquée sur l'animal est interdite et, comme l'a dit François Dagognet lors d'une émission radiophonique consacrée à l'expérimentation médicale[7], les animaux « sont des vivants qui ne peuvent pas s'opposer » : vu le rôle joué par le consentement, les animaux sont de parfaits sujets... Le monisme biologique (il n'y a pas de rupture dans le monde vivant), pourtant prôné avec force sur le plan théorique (et largement exploité sur le plan pratique, puisque l'on attend que l'animal dise quelque chose de l'homme lui-même, et pas seulement sur le plan physiologique ; il n'y a qu'à songer à la mise au point de substances anxiolytiques), ne porte aucunement atteinte à la différence métaphysique.

Si les sciences mettent en évidence de manière de plus en plus précise la proximité de l'homme et de l'animal, comment expliquer qu'aucune incidence ne se produise quant au statut éthico-ontologique de ce dernier ? Les brèches qu'ouvrent les conceptions si novatrices de l'éthologie phénoménologique, les découvertes les plus récentes dans les domaines de la psychologie animale et la neurobiologie, la mise en évidence de capacités cognitives élaborées, de sociabilité, de symbolisation chez les animaux ne modifient en rien le regard porté sur eux : ils demeurent maintenus dans le même état de disponibilité pour les usages humains – comme si le problème tout à coup n'était plus là, tapi dans ces performances. On affirme et veut croire que l'être humain est respectable à cause de certains attributs qu'on lui reconnaît en propre, mais vient-on à les découvrir chez les animaux, à des degrés divers certes (mais n'est-ce pas le cas aussi dans le monde humain pourtant fait d'une seule pièce ?), que, plus assourdie de métaphysique que jamais, l'oreille

[4] La suite du texte (non citée par Schopenhauer) donne quelques précisions. Condamnant la cruauté, Kant ajoute : « Bien qu'il soit, entre autres, permis à l'homme de tuer les animaux d'une façon expéditive (sans torture), ou de leur imposer un travail (puisque aussi bien les hommes doivent eux-mêmes s'y soumettre) à condition qu'il n'excède pas leur force ; en revanche, il faut exécrer les expériences physiques au cours desquelles on les martyrise au seul profit de la spéculation, alors qu'on pourrait se passer d'elles pour atteindre le but visé. Mieux, la reconnaissance pour les services longtemps rendus par un vieux cheval ou un vieux chien (tout comme s'ils étaient des hôtes de la maison) appartient *indirectement* au devoir de l'homme, c'est-à-dire au devoir observé en considération de ces animaux, mais directement considérée, cette reconnaissance n'est jamais que le devoir de l'homme envers lui-même. » Kant, E., 1797, p. 733–734.

[5] Kant distingue les phénomènes (êtres sensibles) et les noumènes (êtres intelligibles): les phénomènes sont les objets que nous connaissons par nos impressions sensibles, c'est-à-dire la matière dont l'homme fait partie en tant que corps ; les noumènes quant à eux sont les choses en soi en tant qu'elles sont pensables mais non connaissables (puisqu'il n'y a de connaissable que le monde sensible).

se ferme aux arguments qui avaient naguère tant de force. Il apparaît au contraire que plus grande est la proximité psychophysiologique, plus étendu le champ des utilisations expérimentales. La démonstration de la parenté entre l'homme et l'animal, si loin qu'elle aille et si fine qu'elle soit, ne porte pas préjudice à la légitimation de l'assujettissement de l'un par l'autre : c'est en repoussant toujours un peu plus loin les limites de la distinction, en la déclarant inquantifiable et inlocalisable, qu'un droit absolu sur le monde animal est maintenu.

L'idée que la condition aliénée de l'animal (il ne s'appartient pas, il est pour un autre) est le produit d'un ordre naturel des choses, d'une évidence contre laquelle nul ne peut s'élever, constitue le sophisme propre à l'argumentation (naturaliste) visant à présenter la croyance anthropocentrique (l'animal n'est qu'un moyen pour les fins de l'homme) comme une vérité transcendante, indiscutable : une donnée de la nature. Les justifications économiques, les bénéfices divers (ceux notamment qui sont attendus de l'expérimentation) sont alors en mesure de fournir à cette entreprise l'appui le plus puissant, au point de devenir le motif vraiment sérieux et la preuve ultime du caractère légitime de cette mainmise.

Les fondements métaphysiques de l'appropriation

Réfléchissons plus avant à la pertinence de l'inférence sans cesse opérée entre la détermination d'une singularité (critère distinctif qui ne vaut d'ailleurs que pour l'homme, l'animal étant une sorte d'universel, l'humain, un champ de particularités) *et* la présomption de la disponibilité des animaux. Que signifie, du point de vue de « l'essence de l'homme », le mouvement d'appropriation de l'animal ? La notion de disponibilité, qui va de pair avec celle d'appropriation, éclaire ce statut : est disponible ce qui, par définition, n'est soumis à aucune obligation, peut être occupé, librement aliéné, façonné, remodelé. La chose appropriée passe sous la volonté de celui qui s'en empare (ou l'acquiert) et dont le droit sur elle va jusqu'à l'*abusus* (le droit de détruire), outre l'*usus* (le droit d'user de la chose) et le *fructus* (le droit d'user de ses fruits). Il y a donc, dans le mouvement d'appropriation, résorption et transfert de la chose dans le vouloir du propriétaire qui devient désormais la finalité de la chose. Comme le dit Hegel, « à l'être vivant qui devient ma propriété, je donne une autre âme, je lui donne mon âme » (Hegel, 1821, p. 102). Hegel pense l'essence de l'homme comme appropriation, moment où, se saisissant d'une chose pour la marquer ou la façonner, il se pose du même coup comme sujet. Les animaux font partie des choses aux dépens desquelles l'homme extériorise sa volonté, l'objective. L'objet soumis à la volonté du propriétaire accomplirait son essence en étant réfléchi dans un autre, en disparaissant comme être singulier. En même temps, celui qui s'approprie la chose manifeste ce faisant concrètement sa liberté. Pour Hegel, l'expression de la personnalité passe par la propriété, dont le caractère rationnel tient moins dans la satisfaction des besoins que dans le fait d'accéder ainsi à l'existence rationnelle ; le sujet est donc toujours un propriétaire.

Qu'est-ce qui distingue le sujet (inappropriable) de la chose (appropriable) ? La sphère des choses comprend aussi le corps et la vie d'un individu, mais ceux-ci ne sont pas purement sensibles (au sens de ce qui est perceptible par les sens, par opposition à l'intelligible), parce qu'ils sont non seulement possédés par l'homme, mais encore voulus par lui, souligne Hegel. Cette double spécification – qui, d'une part, lie l'essence de l'homme à la propriété et, d'autre part, investit son corps de liberté pour instaurer une relation à l'intérieur du soi – place du même coup le vivant seulement naturel du côté des choses livrées à la pure extériorité. « La personne, écrit Hegel, a le droit de placer sa volonté dans n'importe quelle chose – qui par là devient mienne – comme but substantiel de cette chose, puisque celle-ci n'en a pas en elle-même et qu'elle reçoit pour destination et pour âme ma volonté [...]. Car, en tant qu'extériorité, la chose n'a pas de fin en soi, elle n'est pas la relation infinie d'elle-même avec elle-même, elle n'est pas quelque chose d'extérieur à soi. L'être vivant (l'animal) est, lui aussi, une réalité de cette sorte et, de ce fait, est lui-même une chose [...]. S'approprier une chose n'a, au fond, pas d'autre signification que de rendre manifeste et évidente la grandeur de ma volonté par rapport à la chose, de montrer que celle-ci n'existe pas en soi et pour soi, qu'elle n'a pas de finalité propre. Cette manifestation consiste en ceci que je confère à la chose un but différent de celui qu'elle avait immédiatement » (Hegel, 1821, p. 102). Notons que pour Hegel, c'est moins l'essence de l'animal qui justifie son appropriation que le mouvement de dépassement qui caractérise l'être de l'homme, et passe par l'objectivation de sa volonté.

Les aspects téléologiques permettent de formuler et d'approfondir la réflexion sur l'appropriation, en se plaçant cette fois du côté de la chose appropriée, et non du sujet appropriant.

La conformité d'un être à sa fin est sous-jacente à la question de la propriété. Qu'est-ce qui donne le droit de détourner une chose de son but initial ? Dans son *Cours sur le droit naturel*, Théodore Jouffroy s'interroge : « Avons-nous le droit de détourner à notre fin la nature et la fin des choses ? Si ce droit existe, a-t-il ou n'a-t-il pas de limites ? Et s'il en a, quelles sont ces limites ? Sont-elles les mêmes à l'égard des animaux et à l'égard des choses inanimées ? Toutes questions de la solution desquelles dépendent les règles de notre conduite envers les choses et dont la solution dépend à son tour de l'idée de notre propre fin et de celle qu'on doit se former de la nature de ces êtres, de leur destination en ce monde, et du rapport qui existe entre eux et nous » (Jouffroy, 1876, p. 12). Le problème des fondements de l'appropriation est donc posé à partir d'une réflexion sur la fin. Le présupposé communément admis consiste à ne prendre en compte que l'homme dans cette interrogation, comme si *par nature* la fin de l'animal était d'être un moyen pour lui. S'il appartient intrinsèquement à chaque être d'avoir une fin propre – la fin d'un être se confond avec le bien de cet être – comment justifier le fait de l'en détourner, sinon par

6 Afin de justifier le fait d'avoir écrit que « toute expérimentation sur l'animal est licite », citons la liste des « expériences licites » fournie par le décret de 1987 : « a) le diagnostic, la prévention et le traitement des maladies ou d'autres anomalies de l'homme, des animaux ou des plantes ; b) les essais d'activité, d'efficacité et de toxicité des médicaments et des autres substances biologiques et chimiques et de leurs compositions, y compris les radioéléments, ainsi que les essais des matériels à usage thérapeutique pour l'homme et pour les animaux ; c) le contrôle et l'évaluation des paramètres physiologiques chez l'homme et chez les animaux ; d) le contrôle de la qualité des denrées alimentaires ; e) la recherche fondamentale et la recherche appliquée ; f) l'enseignement supérieur ; g) l'enseignement technique et la formation professionnelle conduisant à des métiers qui comportent la réalisation d'expériences sur des animaux ou le traitement et l'entretien des animaux ; h) la protection de l'environnement. Il faut ajouter à cela que l'article 2 déclare que "ne sont pas considérées comme des expériences au sens du présent décret celles qui sont faites sur des animaux invertébrés [...]". »

7 France Culture, « Le bien commun 2000 ». Produite et animée par Antoine Garapon (21 octobre, 11h-12h).

l'affirmation du droit du plus fort[8] ? L'appropriation constitue un « détournement » selon le terme de Jouffroy. « Chaque être, poursuit-il, a donc sa nature à lui ; et parce qu'il a sa nature à lui, il est prédestiné par cette nature à une certaine fin [...]. La fin d'un être est ce qu'on appelle le bien de cet être. Il y a donc identité absolue entre le bien d'un être et sa fin. Le bien pour lui, c'est accomplir sa fin, aller au but pour lequel il a été organisé » (Jouffroy, 1876, pp. 25-26). Jean-Marie Guyau se penche à son tour sur le thème de la finalité de chaque être en partant, non d'une thèse ou d'une loi a priori, mais des faits, insiste-t-il. Même si les fins poursuivies tant par les hommes, que par tous les êtres vivants sont multiples, il doit exister quelque chose qui leur soit commun. La question devient alors : « Quel est le centre de l'effort universel des êtres ? » (Guyau, 1885, p. 77). La tendance à persévérer dans la vie est, dit-il, « la loi nécessaire de la vie non seulement chez l'homme, mais chez tous les êtres vivants » (Guyau, 1885, p. 82).

Faut-il comprendre ici que les végétaux sont inclus dans ce *conatus*, cet effort par lequel chaque être tente de persévérer dans son être ? Il est capital de ne pas confondre le biocentrisme, qui prend la vie comme centre, et le pathocentrisme, axé quant à lui sur la capacité à souffrir, faute de quoi on en vient à assimiler végétaux et animaux, et à manquer la spécificité des questions éthiques propres aux uns et aux autres. Ce n'est pas au nom de la vie, entité abstraite, mais au nom de la sensibilité ressentie par des individus que les questions éthiques relatives aux animaux se posent, en particulier lorsqu'ils sont sous la dépendance de l'homme (domestiques, apprivoisés ou tenus en captivité). Ainsi « pathocentrée », la communauté morale comprend les agents moraux (ceux qui exercent droits et devoirs et bénéficient de droits) et les patients moraux (ceux qui ne peuvent exercer ni droits ni devoirs, sans pour autant se voir dessaisis des droits qui leur sont attachés du fait de leur nature sensible). Le contenu de ces droits dépend étroitement de la nature spécifique des individus : les enfants ne bénéficient pas des mêmes droits que les adultes, et les animaux des mêmes droits que les humains. Il s'agit moins d'une restriction que d'une adéquation des droits aux besoins et aux intérêts de chacun. À ceux-là, la manière dont ils sont traités leur importe.

Voilà qui ne peut se dire ni des plantes, ni des choses inertes. La plante peut avoir besoin d'eau pour vivre, mais rien de ce qui relève de l'individualité animale ne s'exprime en elle : elle n'a pas de désirs, n'a ni représentation ni sentiments de ce qui lui arrive ; elle n'agit pas en fonction de ses intérêts, sinon par tropisme (ce que plus personne ne pourrait soutenir aujourd'hui s'agissant, en particulier, de mammifères et d'oiseaux). Et si d'aucuns se plaisent à soutenir que les plantes sont sensibles – argument fréquemment employé par les détracteurs de la cause animale, pour noyer le poisson, si l'on ose dire – elles ne sauraient exciter notre compassion, sauf à parler de manière métaphorique. La compassion, cette capacité à ressentir la souffrance de l'autre comme s'il s'agissait de la nôtre propre, englobe le monde animal pour s'arrêter peut-être aux animaux les plus petits avec lesquels l'identification est difficile, voire impossible, et surtout dont l'expérience de la souffrance et de l'angoisse est probablement inexistante. On ne saurait mettre sur le même pied le fait d'écraser un moustique et d'égorger un cochon, même si l'on doit se demander quelles bonnes raisons on a de vouloir écraser un insecte...

De la sensibilité comme fondement des droits naturels et de l'émergence d'un nouvel humanisme

Le débat philosophique critique de l'humanisme métaphysique porte sur la non pertinence d'attributs spirituels (l'âme) ou de performances cognitives (la raison, la conscience de soi) à fonder les droits moraux. C'est la notion de sensibilité (capacité à ressentir le plaisir et la souffrance) qui serait en elle-même génératrice de droits.

Voyons comment Rousseau abonde dans cette dernière voie, tout en posant entre l'homme et l'animal une distinction métaphysique radicale : la liberté. Cette différence n'est pas pour lui moralement discriminante : ce n'est pas elle qui décide des droits[9]. Sa pensée constitue donc en elle-même une critique de l'inférence qui, d'une différence métaphysique, déduit une rupture sur le plan moral : ce n'est pas la liberté (cette capacité de s'arracher à la nature, comme on dit) qui est au fondement du droit naturel. En effet, ce qui pour Rousseau distingue radicalement l'homme de l'animal n'est pas la faculté d'entendement – « tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la Bête que du plus au moins » — mais « sa qualité d'agent libre » (Rousseau, 1755, p. 141). L'homme, dépourvu d'instinct propre, emprunte aux animaux tel ou tel trait de comportement pour faire le mieux possible face aux situations qui se présentent à lui.

C'est ce manque en l'homme qui fait de lui un agent libre. Si l'animal et l'homme éprouvent tous deux les mêmes impressions, ce dernier a la capacité de résister aux poussées de l'instinct et de la nature. Selon, Rousseau, c'est cette faculté (la liberté) qui permit à l'homme de sortir de l'état de nature ; elle est la condition de possibilité d'une rupture sans retour avec cet état pré-social où l'homme ne parlait pas encore, ne formait ni famille ni couple. Notons qu'à ses yeux, cette césure irréversible est contingente (elle a lieu sous la pression d'éléments extérieurs qui forcèrent les hommes à se rassembler), et que cette liberté qui l'a rendue possible n'est pas au fondement d'un optimisme moral ou historique, bien au contraire. La perfectibilité, visible dans les œuvres humaines, est la manifestation concrète de cette distinction métaphysique qu'est la liberté.

Et si Rousseau souligne le caractère immuable du comportement animal — « un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans » — ce n'est que pour mieux fustiger les désastres qui émanent de cette capacité toute humaine de résister à la voix de la nature, laquelle ne

[8] C'est ce qu'illustre notamment un texte de Kant : « le quatrième et dernier progrès que fit la raison, achevant d'élever l'homme tout à fait au-dessus des animaux, ce fut qu'il comprit (obscurément encore) qu'il était proprement la fin de la nature, et que rien de ce qui vit sur terre ne pouvait lui disputer ce droit [...]. Il cessa de les considérer comme ses compagnons dans la création, pour les regarder comme des moyens mis à la disposition de sa volonté en vue d'atteindre les desseins qu'il se propose. » Kant, E., 1775, p. 116–117. « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine » (1775), publié dans *La philosophie de l'histoire*, Paris, Denoël, 1987, p. 116–117.

[9] Étonnamment, Luc Ferry n'hésite pas à se réclamer de Rousseau pour contrer la thèse des droits de l'animal, feignant d'ignorer la préface du deuxième *Discours* ! Voir infra la question de la participation des animaux au droit naturel telle que l'expose Rousseau dans la préface.

sert finalement à l'homme qu'à tomber « plus bas que la bête même » (Rousseau, 1755, p. 142). La note IX, brossant longuement le portrait de cet homme devenu « le tyran de lui-même et de la Nature », étaye amplement ce dernier point sur lequel on ne s'arrêtera pas plus longuement pour en venir à la question centrale : comment là où les kantiens voient un motif d'exclusion des animaux de la communauté morale, Rousseau, et Claude Lévi-Strauss à sa suite, font valoir la non-pertinence de ce critère métaphysique sur le plan éthique ? C'est explicitement dans le sillage de Rousseau que Claude Lévi-Strauss formule sa critique d'un humanisme basé sur la coupure entre l'homme et le reste des vivants, pour proposer un nouveau fondement des libertés : à la définition de l'homme comme être moral, il faut substituer « — puisque c'est son caractère le plus manifeste — celle de l'homme comme être vivant » (Lévi-Strauss, 1983, p. 374).

La préface du deuxième *Discours* expose les termes de la controverse autour de la définition du droit naturel qui oppose Rousseau aux jurisconsultes modernes, soit Cumberland, Pufendorf et Burlamaqui. C'est la détermination préalable de la nature humaine qui permettra de définir ce droit. Considérant l'écart qui sépare l'homme naturel de l'homme social, il formule la critique radicale d'une essence qui ne tiendrait que dans les acquis sociaux (rationalité, langage capable d'abstraction, loi morale, etc.). Rousseau montre que le caractère *naturel* de ce droit, à la fois pré-social et pré-réflexif, n'a pas été pensé dans sa spécificité. Assimilant ce « naturel » à la nature sociale, les jurisconsultes limitent ce droit à l'homme en tant qu'être de raison capable de langage, d'organisation sociale et de plain-pied avec Dieu. Brossant le portrait d'un homme déjà social, « grand raisonneur et profond métaphysicien » (Rousseau, 1755, p. 125), ils font l'économie d'une réflexion sur le passage de l'état de nature à l'état social, assimilant la nature humaine à la rationalité. La non-prise en considération de l'état pré-social constitue une faute à la fois logique et chronologique, confondant ce que devait être l'homme dans le contexte solitaire d'une vie naturelle et ce qu'il est désormais au sein d'une communauté modelée par des contraintes d'un autre type. « Face à une tradition occidentale qui a cru, depuis l'antiquité, qu'on pouvait [...] tricher avec l'évidence que l'homme est un être vivant et souffrant, pareil à tous les autres êtres avant de se distinguer d'eux par des critères subordonnés, qui donc, sauf Rousseau, nous l'aura dispensé [cet enseignement] », écrit Claude Lévi-Strauss (1962, p. 54) ? En effet, en faisant tout commencer avec la sociabilité, c'est-à-dire en considérant que l'homme serait par essence déjà pourvu des caractéristiques qui en sont issues, les jurisconsultes modernes ont éludé la véritable difficulté. Ce qui pour Rousseau a un caractère contingent (la sortie hors de l'état de nature aurait pu ne pas se produire) a pour ses interlocuteurs un caractère nécessaire : l'homme a toujours été ce qu'il est aujourd'hui. Pour eux, la rationalité n'a pas d'histoire ; elle s'identifie d'emblée avec l'humain.

Partant, non de caractéristiques propres à l'homme naturel, mais de la capacité à faire le détour par la représentation abstraite des maximes morales, droit naturel et loi naturelle sont donc abusivement confondus. Définissant les deux traits contradictoires de la loi naturelle, Rousseau souligne que « pour qu'elle soit loi, il faut que la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connaissance, mais qu'il faut encore pour qu'elle soit naturelle qu'elle parle immédiatement par la voix de la Nature » (Rousseau, 1755, p. 125). Se refusant à « faire de l'homme un philosophe avant d'en faire un homme », à ne voir dans ses « devoirs envers autrui que les tardives leçons de la sagesse » (Rousseau, 1755, p. 126), Rousseau recherche les principes antérieurs à la raison, communs à l'homme naturel et à l'animal et qui régiraient leur conduite[10]. Ils sont au nombre de deux, poursuit-il : la conservation de soi et la pitié. Le premier « nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous mêmes », le second est la « répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible » (Rousseau, 1755, p. 126).

Ce n'est pas la capacité à raisonner qui fonde le droit naturel, mais la capacité à souffrir, c'est-à-dire la sensibilité. La pitié est cette identification originelle qui, prenant le pas sur la conscience des différences physiques et/ou culturelles, permet une appréhension globale du monde des êtres sensibles. Elle seule est capable de prémunir, outre les animaux, tous les hommes, « car l'unique espoir, pour chacun de nous, de n'être pas traité en bête par ses semblables, est que tous ses semblables, lui le premier, s'éprouvent immédiatement comme êtres souffrants, et cultivent en leur for intérieur cette aptitude à la pitié » (Lévi-Strauss, 1962, p. 54), écrit encore Claude Lévi-Strauss. Quels sont les dangers d'un humanisme oublieux de cette communauté originelle ? Ce qui enchaîne la relégation des animaux à celle des humains est, paradoxalement, le « mythe de la dignité exclusive de la nature humaine » : ce mythe a conduit à ouvrir le « cycle maudit » d'un processus par lequel la frontière entre l'humanité et l'animalité a servi « à écarter des hommes d'autres hommes, et à revendiquer, au profit de minorités toujours plus restreintes, le privilège d'un humanisme, corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour-propre son principe et sa notion » (Lévi-Strauss, 1962, p. 53). Un tel humanisme, synonyme de la souveraineté de l'humain oubliant sa part vive, incapable de pitié, est à la racine de plusieurs formes de domination de peuples sur d'autres, et explique aussi pourquoi cette domination n'a pas été pensée comme telle : certains humains le seraient plus que d'autres... Cette logique amoindrit la gravité de l'assujettissement en arguant du fait que c'est pour le bien des uns que l'on asservit ou que l'on anéantit les autres ; bref, pour des motifs d'ordre humaniste dès lors que les premiers sont dits porter de manière plus éminente que les seconds les qualités de l'humanité. Il faudrait donc rebrousser chemin et partir d'une « humilité principielle » qui consisterait pour l'homme « à respecter toutes les formes de vie en dehors de la sienne » pour se prémunir vraiment du risque de mépriser certaines parties de l'humanité elle-même, « 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 cer-

[10] Notons que contre Kant, Schopenhauer (qui voit en Rousseau un pair) fonde la morale, non sur des principes nécessitant l'abstraction, mais sur une *expérience* commune à tous les hommes et qui ne fait pas appel aux facultés intellectuelles. Cette expérience est la pitié, pour plusieurs raisons : parce que tout un chacun peut la ressentir, parce qu'elle s'étend par définition à tout être sensible, donc inclut les animaux dans le champ des impératifs moraux et parce qu'elle répond à l'exigence fondamentale du devoir moral (et cela d'accord avec Kant) à savoir que dans l'action morale, le bien d'autrui devient pour moi directement un motif, au même titre que mon propre bien l'est d'ordinaire. Pour qu'une telle chose se produise (que le bien de cet autre m'importe autant que le mien), il faut que je sois identifié à lui dans ses douleurs. La pitié est une identification et une participation immédiates d'abord aux douleurs d'autrui, puis à la cessation de ces douleurs.

taines 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 » (Lévi-Strauss, 1979).

Les deux principes dégagés par Rousseau (conservation de soi et pitié) forment un équilibre au sein duquel il n'est licite de porter atteinte à l'autre que si ma propre vie est en danger. Lorsque Rousseau écrit 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 maltraitée inutilement par l'autre » (Rousseau, 1755, p. 126), on peut s'interroger sur le contenu de l'adverbe « inutilement », doublé de la mention « au moins ». Il désigne un minimum. Il faut se garder de plaquer sur le texte de Rousseau l'interprétation qui nous est familière de la distinction juridique, d'ailleurs très problématique, de la « souffrance utile » (utile à l'homme, bien entendu) et de la « souffrance inutilement infligée » — celle-ci désignant tout acte non motivé par la finalité principale de l'activité. Notons que ce n'est pas la nature de la finalité qui décide du caractère utile ou non de la souffrance engendrée, mais seul le fait d'ajouter, gratuitement pourrait-on dire, une souffrance qui ne contribue pas à la réalisation du but fixé.

Le point de vue de Rousseau est tout autre. D'une part, il n'y a pas trace d'une hiérarchisation des droits naturels fondés sur l'espèce, d'autre part, la transgression du principe de pitié est liée à ce qui menace ma propre vie, et plus largement aux besoins vitaux auxquels je dois subvenir, mais sans aller au-delà. L'infinité du désir est pour Rousseau un produit néfaste de la vie en société. Les profits divers qui peuvent être retirés d'une exploitation planifiée ne relèvent pas du principe rousseauiste de conservation de soi. Ainsi, à s'en tenir à cette règle de transgression minimale, l'expérimentation animale n'est pas moralement recevable. Même vue sous l'angle de la lutte de l'espèce humaine (qui n'est pas identique au « soi ») pour sa conservation (mais est-ce vraiment ce à quoi satisfait l'expérimentation ?), on rompt avec le caractère essentiellement défensif d'une part, nécessaire de l'autre de la conservation de soi. On peut aussi aborder la question de manière déontologique et considérer que le fait d'infliger de la souffrance à un être vivant alors que l'on n'est pas menacé par cet être est un mal, et que quel que soit le bénéfice qui peut en être retiré, aucun bien ne saurait provenir d'un mal.

Résumé – Le propre de l'homme et l'appropriation de l'animal.
On se propose d'examiner le dispositif conceptuel qui produit l'indigence ontologique de l'animal dans le discours philosophique occidental moderne. Cette indigence justifie implicitement l'appropriation de l'animal : en tant qu'être systématiquement dépourvu des qualités qui fondent le droit à être traité comme une fin et jamais simplement comme un moyen, aucune valeur morale ne lui est reconnue. La définition négative de l'animal (il est sans âme, sans raison, sans langage, etc.), qui est le produit d'une *construction*, se donne pour une définition objective. Ainsi, ce qui passe pour une réalité fondée en nature – c'est-à-dire cette essence privative de l'animal dont est inférée sa mise à disposition pour les fins de l'homme – est en vérité le produit d'une volonté de mainmise. Une tradition dissidente a cependant tracé une autre voie où les droits naturels sont fondés sur la sensibilité, élargissant ainsi le champ de la communauté morale à tous les êtres capables d'éprouver le plaisir et la souffrance.
© 2002 Éditions scientifiques et médicales Elsevier SAS

propre de l'homme / appropriation de l'animal / droit naturel / sensibilité

Conclusion

Affirmer un propre de l'homme dont on déduit une supériorité d'être et de valeur, mais aussi un droit absolu sur l'animal, tel est le schéma dont, de Platon à Levinas, la philosophie ne sort guère. Cependant, aux côtés d'approches qui enferment toujours plus l'animal dans la nature (c'est-à-dire la vie immédiate, la pulsion et la répétition aveugle de l'instinct), se dessine, diversement, une revalorisation de l'être animal – de l'éloge sceptique de Montaigne à l'idée que les animaux ont un monde chez Husserl et Merleau-Ponty, de la reconnaissance de droits naturels aux animaux en tant qu'ils sont des êtres sensibles et du fondement de la morale dans la pitié (cette capacité à s'identifier à tout être souffrant) chez Rousseau et Schopenhauer, à la critique de l'humanisme métaphysique chez Claude Lévi-Strauss. Contre cette dernière tradition, ne pourrait-on avancer que ce qui fonde alors le droit à avoir des droits, c'est la faiblesse et la vulnérabilité, l'être démuni, et non les attributs propres à ce que Jacques Derrida nomme, dans une formulation saisissante, le « carno-phallogocentrisme » (Derrida, 1989, p. 108), entendons le sujet carnivore, masculin et parlant, soit l'emblème du pouvoir absolu ? Il s'agit, me semble-t-il, moins d'abolir les distinctions entre l'homme et les animaux que de se demander en quoi celles-ci sont éthiquement pertinentes. Une supériorité, ou peut-être seulement une plus grande complexité, intellectuelle et/ou morale (au moins potentielle) de l'homme peut être posée sans pour autant en déduire, comme une conséquence nécessaire, qu'il est seul digne de respect.

Un examen des fondements des différentes éthiques relatives aux relations entre les humains et les animaux constitue le prolongement nécessaire à cette réflexion qui s'est placée sur un plan plus ontologique.

BIBLIOGRAPHIE

Derrida, J., 1989. Il faut bien manger ou le calcul du sujet. Confrontation, Cahiers 20, 91-114.

Fontenay, E., (de), 1998. Le silence des bêtes. Fayard, Paris.

Guyau, J.M., 1885. Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Fayard, Paris, 1985.

Hegel, F., 1821. Principes de la philosophie du droit. Tr. fr., Vrin, Paris, 1982.

Horkheimer, M., Adorno, T., 1944. La dialectique de la raison. Tr. fr. Gallimard, Paris, 1996.

Jouffroy, T., 1876. Cours de droit naturel. T.1, (cinquième édition). Hachette, Paris.

Kant, E., 1775. Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine. In : La philosophie de l'histoire. Tr. fr., Denoël, Paris, 1987.

Kant, E., 1797. Métaphysique des mœurs. Tr. fr., Gallimard, Paris. Œuvres Philosophiques, t. 3, « La Pléiade », 1986.

Kant, E., 1798. Anthropologie d'un point de vue pragmatique. Tr. fr., Gallimard, Paris. O. P., t. 3, « La Pléiade », 1986.

Lévi-Strauss, C., 1973. Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme. In : Anthropologie structurale deux. Plon, Paris.

Lévi-Strauss, C., 1979. Entretien avec Jean-Marie Benoist. Le Monde, 21–22 janvier.

Lévi-Strauss, C., 1983. Réflexions sur la liberté. In : Le regard éloigné. Plon, Paris.

Rousseau, J.J., 1755. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Gallimard, « La Pléiade », 1964.

Schopenhauer, A., 1841. Le fondement de la morale. Tr. fr. Aubier, Paris, 1978.