**LES REPRÉSENTATIONS DU MONDE**

**« L’homme et l’animal »**

**Introduction**

Ce sous-thème conduit à interroger non seulement la relation entre l’homme et l’animal mais aussi sa dimension voire son appartenance animale : l’homme est-il un animal comme les autres ? Ou au contraire constitue-t-il une exception dans la nature ?

Le programme envisage cette interrogation dans une période de référence (de la Renaissance aux Lumières) : si cette période a été choisi, c’est parce qu’elle se caractériserait par une « remise en question de la frontière entre l’homme et l’animal, telle qu’elle était généralement admise au Moyen Âge ».

Il nous a semblé nécessaire en introduction de montrer en quoi la Renaissance hérite d’une conception qui, globalement, sépare strictement l’homme et l’animal. Nous proposons quatre points pour établir en quoi consiste cette frontière entre animalité et humanité dans la pensée médiévale.

1. Héritage grec (à appuyer sur le premier ensemble « Les pouvoirs de la parole »)

Parmi les textes qui peuvent être mobilisés, on peut évoquer Aristote et le texte des *Politiques* (I. 2) où il s’agit d’établir que l’homme est un animal politique parce qu’il est doué de langage (*logos*) à la différence des animaux qui n’ont que la *phoné* (voix/cri). La *phone* permet à l’animal de signifier le douloureux et l’agréable : le *logos* permet de communiquer des notions communes comme le bien, le mal, le juste et l’injuste. Parce qu’il est doué de cette capacité langagière, l’homme passe du subjectivement senti à l’objectivement jugé : c’est cette faculté qui fait de lui un animal politique car avoir de telles notions en commun c’est ce qui fait une cité : communauté fondée sur des valeurs partagées, formulées par des citoyens qui les conçoivent et les expriment (on retrouvera cette question tout à la fin avec les débats actuels autour de la citoyenneté animale). À l’héritage grec, s’ajoute l’héritage chrétien.

***2. Les étymologies : homme, animal, bête, bestial (Sophie)***

***3. La peur médiévale du retour à la « bête » (Sophie)***

4. L’humanisme n’est pas un animalisme

Pour terminer ce rapide tour d’horizon de la zone frontière telle qu’elle était constituée à la fin du Moyen Âge et à l’aube de l’époque moderne, quelques mots sur l’humanisme qui comme son nom l’indique n’est pas un animalisme. La pensée humaniste de la Renaissance semble prolonger cette conception exceptionnelle de l’homme de l’héritage helléno-chrétien: le primat accordé à l’homme dans la nature est certes hérité de ces traditions mais il s’exprime aussi dans les discours humanistes sur l’animal : Pic de la Mirandole « rien dans le monde ne peut être trouvé de plus digne d’admiration que l’homme » ou encore Marsile Ficin qui voit dans l’homme « le centre de la nature, le milieu de l’univers la chaîne du monde » (cité par Singer, *La libération animale*,pp. 356-357).

C’est justement cette frontière entre l’animal et l’homme doué de *logos*, centre de la création, sommet de la hiérarchie du vivant qui va être interrogée de la Renaissance à l’âge classique : cette frontière sera soit fragilisée soit réaffirmée. La grande alternative qui guidera le cours peut être formulée ainsi :

Y a-t-il une frontière radicale entre humanité et animalité, bref une exception humaine ? Ou au contraire l’homme s’inscrit-il pleinement dans le règne animal, les différences entre l’homme et l’animal n’étant que des différences de degrés et non de nature ? Si tel est le cas, faudra-t-il désormais non plus parler d’*être humain* mais d’*animal humain*?

Enjeu : en interrogeant la relation entre l’homme et l’animal, il en va de la définition même de l’homme, définition « avec de fortes implications philosophiques, éthiques et pratiques » (et même politiques !) : la conception de l’animal détermine un certain type de relations entre l’homme et l’animal. On propose un parcours croisé en trois temps : « la frontière fragilisée » autour du XVIe siècle, le « grand partage » du Grand Siècle aux Lumières et enfin, au-delà du « grand partage » du XIXe siècle aux débats contemporains.

**I. La frontière fragilisée entre humanité et animalité**

Cette première partie montre comment la frontière entre animalité et humanité va être fragilisée tant sur le plan théorique que pratique au XVIe siècle à travers deux références majeures : Montaigne et Machiavel. Il sera ainsi non seulement question de la place de l’homme dans la nature mais aussi de sa part d’animalité, visible dans la logique de son agir et en particulier politique.

**A. 1. L’homme et l’animal : « le visage d’une même nature » (Montaigne, *Les Essais*)**

Il me semble tout particulièrement pertinent d’évoquer l’essai de Montaigne intitulé « Apologie de Raymond Sebond », chapitre XII du livre II : la thèse de Montaigne consiste à affirmer la « ressemblance (égalité) et correspondance de nous aux bêtes » (p. 193) : « il y a, sauf le plus et le moins, entre nous – entre l’homme et l’animal – une perpétuelle ressemblance » (p. 349) ; il n’y a qu’une différence de degré entre l’homme et l’animal qui se ressemblent fondamentalement : « il y a quelque différence, il y a des ordres et des degrés mais c’est sous le visage d’une même nature » (p. 164).

Le texte que j’ai découpé permet de poser quelques jalons de l’argumentation de Montaigne. D’abord, ce qu’il récuse à savoir, « La royauté imaginaire que l’homme s’attribue sur la nature » et ensuite les arguments qu’il mobilise.

**a. En quoi cette « royauté imaginaire » consiste-t-elle ?**

La conception que Montaigne vise à détruire ne renvoie pas à un auteur précis : il s’agit plutôt d’un ensemble de thèse qui convergent vers l’affirmation de la « royauté imaginaire » que l’homme se donne sur les autres créatures. Cette thèse de la « royauté imaginaire » comporte trois idées : celle par laquelle il « se trie soi-même et sépare de la presse [foule] des autres créatures », celle par laquelle il croit que toute la nature est faite « pour sa commodité et son service », et celle par laquelle il leur « distribue telle portion de facultés et de forces que bon lui semble ».

Trois affirmations : l’homme est une « exception » (l’homme se sépare des autres animaux comme s’il était d’une autre nature que les animaux), l’homme serait la « finalité » de la nature, l’homme aurait le « privilège » de la raison.

**b. Les arguments contre l’anthropocentrisme**

α. Contre l’exception humaine

Pour Montaigne, l’homme croit être une exception car il est présomptueux. Définition de la présomption à laquelle Montaigne consacre un « essai » (XVII, livre II) : « une sorte de gloire qui est une trop bonne opinion que nous concevons de notre valeur. C’est une affection inconsidérée » : « il y a deux parties en cette gloire : savoir est, de s’estimer trop, et n’estimer pas assez autrui » : l’homme présomptueux s’estime trop en tant qu’homme et il n’estime pas assez les bêtes. Attention, on verra que les autres animaux ont aussi cette présomption (plus ou moins…).

Cette présomption a une cause : c’est l’ignorance. « Comment connaît-il, par l’effort de son intelligence, les branles internes et secrets des animaux ? Par quelle comparaison d’eux à nous conclut-il la bêtise qu’il leur attribue ? » (p. 156). Son argument est justement que l’on n’a pas d’arguments. Ce qui lui permet d’ouvrir deux fronts sceptiques : d’abord concernant la croyance en le fait qu’il serait la finalité de la nature et ensuite concernant la croyance selon laquelle il aurait le privilège de la raison.

β. **Critique de la finalité**

Montaigne récuse cette croyance par laquelle « L’homme se juge comme celui relativement à qui tout prend sens ». L’argument se formule à travers l’exemple du jeu avec la chatte : « quand je me joue à ma chatte… ». Les deux questions renvoient toujours à la perspective sceptique de l’absence d’arguments :

1) Après tout, je ne peux savoir ce qu’elle pense : je ne comprends pas ce qu’elle fait.

2) « qui de nous deux est le plus légitimement apte à se constituer en sujet capable d’interpréter notre agir commun ? ». Pourquoi mon point de vue sur la chatte serait-il plus pertinent que celui de la chatte sur moi ?

Montaigne reprend ici un argument classique que l’on trouve chez Sextus Empiricus : c’est le premier mode par lequel le jugement est suspendu. Le premier mode (trope) repose sur la diversité des animaux : il n’y a pas de raison de préférer nos propres impressions à celles qui adviennent aux animaux.

γ. **Critique du privilège de la raison animale**

La question de la raison qui se décline en deux grandes parties : Montaigne reprend la division traditionnelle des exposés antiques, Plutarque et Sextus Empiricus : la raison proférée et la raison intérieure[[1]](#footnote-1).

1) La raison proférée : la question du langage des animaux. Là encore, c’est l’argument de l’ignorance : on croit qu’ils n’ont pas de langage car on ne les comprend pas. Les exemples variés de forme de communication animale semblent indiquer au contraire qu’entre les espèces « il y a une pleine et entière communication… »

2) La raison intérieure qui se subdivisent en deux sous-parties : « les facultés industrieuses des animaux » et « leur qualité morale ». J’ai juste retenu quelques extraits sur les facultés industrieuses des animaux : l’argument pour l’établir est que « nous devons conclure de pareils effets pareilles facultés » : exemple les nids des hirondelles et le renard de Thrace.

**🡪Mise en perspective avec le sous-thème « Découverte du monde et rencontres des cultures »**

***Les animaux et les autres hommes : la logique commune de l’anthropocentrisme et de l’ethnocentrisme***

En quoi l’argument contre l’anthropocentrisme correspond-il à celui contre l’ethnocentrisme ?

C’est toujours l’argument sceptique de l’ignorance : de la même manière que nous estimons sauvages les hommes que nous n’entendons pas, nous condamnons les animaux parce que nous ne les entendons. On remarquera la même exigence de « décentrement » du point de vue : la chatte ou les indiens dans l’essai « Des cannibales ».

**🡪 Mise en perspective avec le thème « Décrire, figurer, imaginer »**

***« Des formes métisses et ambiguës » : y a-t-il des monstres dans la nature ?***

La conception de la nature chez Montaigne permet de repenser le « monstre ». Une autre vision de la nature, qui n’est plus ce *cosmos* ordonné en genres se différenciant spécifiquement. Des formes métisses : « et y a des formes métisses et ambiguës entre l’humaine nature et la brutale » (p. 250). « La ressemblance entre les vivants », fonctionne selon Elisabeth de Fontenay comme un « principe de confusion » : « l’absence d’une ligne de partage nette et stable entraine des mélanges entre les êtres, l’apparition de formes intermédiaires »[[2]](#footnote-2).

**A. 2. Implication éthique : « de la cruauté vis-à-vis des bêtes » (Sophie)**

Montaigne, *Les Essais*, II, XI, « De la cruauté »

**A. 3. Atelier « Humanités » : de la littérature à la pratique (Oral) (Sophie)**

**B. 1. Une part irréductible d’animalité : la « politique du Centaure »**

Je vais évoquer Machiavel et le chapitre XVIII du *Prince*. Ce qui m’intéresse ici, c’est la signification politique que peut prendre cette relation brouillée entre l’homme et l’animal. Machiavel est en cela intéressant : Patrick Boucheron questionne : « Est-ce donc cela gouverner ? Faire l’animal en abdiquant le propre de l’homme pour se vêtir d’une peau de bête sauvage ? ». On peut travailler le chapitre XVIII du *Prince*.

**Problème**: S’il veut acquérir, conserver et étendre son pouvoir, le Prince doit-il être intègre en tenant ses promesses ou au contraire doit-il être rusé et savoir ne pas tenir sa parole ?

**Thèse**: le prince doit savoir être rusé et savoir ne pas tenir ses promesses. L’intégrité est une vertu morale mais un vice politique ; la ruse est un vice moral mais une vertu politique.

Ce qui nous intéresse est qu’il va brouiller la frontière entre animalité et humanité pour établir le caractère incontournable de la *ruse*.

Pour prouver cette nécessité politique de la ruse, Machiavel va examiner la manière dont les conflits se règlent et c’est à ce moment précis qu’intervient une réflexion sur la relation homme/animal ou plus précisément sur l’animalité de l’homme. Descartes d’ailleurs l’évoquera de manière critique en disant que pour Machiavel il faut « pour régner [qu’] on se dépouille de toute humanité et qu’on devienne le plus farouche des animaux » (*Correspondance avec Élisabeth*, septembre 1646, p. 176).

Pour justifier la nécessité politique de la ruse, Machiavel distingue deux manières de lutter : celle des hommes et celle des bêtes. L’objectif est de montrer qu’il faut savoir utiliser ces deux manières de lutter.

**Première manière de combattre** : La manière de lutter propre aux hommes : elle s’inscrit dans le cadre fixé par les lois qui sont instituées par les hommes pour régler les relations humaines. Le conflit ne se règle pas par la violence mais par le recours à la loi qui permet de mettre fin au conflit (juge/avocat). C’est le cadre du *logos* posé par Aristote : les notions communes partagées dans la cité.

**Deuxième manière de combattre** : La manière de lutter propre aux bêtes consiste dans le rapport de « force ». Attention, la force ne désigne pas seulement la « contrainte physique » pour Machiavel, elle a un sens plus large : elle désigne les rapports qui ne sont plus réglés par la loi, bref ce qui est hors d’un cadre légal.

Le prince doit utiliser ces deux manières de combattre. Pourquoi ne peut-il pas se contenter du combat légal ? Il y a, pour Machiavel, une part d’animalité irréductible en l’homme et les hommes tels qu’ils sont ne sont pas des anges, ils sont aussi des bêtes : il faut donc adapter les moyens aux hommes tels qu’ils sont.

Machiavel invoque l’autorité des anciens : *cf*. c’est la Renaissance, redécouverte des sagesses préchrétiennes. Il interprète la figure du « centaure » : mi-homme/mi-bête, mi-homme/mi-cheval Chiron : le maître de Jason, Hercule, Thésée, Achille. Symboliquement, le centaure est un être double, homme et animal : cela signifie que le bon conseiller doit apprendre à son élève à être à la fois homme et animal.

Mais si le prince doit parfois savoir lutter comme les bêtes, quelle bête doit-il être ?

Machiavel préconise au Prince d’être « Lion » et « renard ». Là encore, Machiavel reprend en l’inversant la pensée de Cicéron.

Pour Machiavel, c’est peut-être moralement indigne de l’homme mais c’est politiquement nécessaire d’être lion et renard. Ces animaux renvoient à deux types de force.

**Le lion** d’abord renvoie à la force brute, à la violence physique qui surpasse celle des ennemis : le lion effraie les loups.

**Le renard** renvoie à la ruse, cette capacité qui permet de ne pas tomber dans les pièges et de les déjouer.

Mais ce que souligne Machiavel est qu’elles sont complémentaires : l’une sans l’autre est insuffisante. En effet, la force brute est aveugle sans la ruse et la ruse est impuissante sans la force : il faut donc allier les deux forces, celle du lion et celle du renard. « Ces deux animaux sont selon Machiavel les modèles du prince valeureux qui, s’il doit toujours présenter un visage humain, est dans la nécessité de savoir agir avec une forme de bestialité » (commentaire de l’édition de Ménissier, p. 199).

C’est la rupture avec ce modèle de l’homme Dieu qui fera bondir Strauss : à l’homme Dieu, Machiavel opposera l’homme bête (centaure machiavélien).

Conclusion : à l’orée du Grand Siècle, on assiste à une fragilisation de la frontière entre l’homme et l’animal, tant sur le plan ontologique (ressemblances entre l’homme et l’animal entre lesquels il n’y aurait que des différences de degré) que sur le plan pratique (il faut savoir être bestial). C’est ce brouillage de la frontière qui va être interrogé dans la deuxième partie : les ressemblances entre l’homme et l’animal ne sont-elles pas trompeuses ? L’homme ne devrait-il pas dominer voir se dépouiller de cette part d’animalité ?

**II. L’instauration d’un grand partage entre humanité et animalité**

Du Grand siècle aux Lumières, s’instaure un grand partage pour reprendre l’expression de Descola entre humanité et animalité, entre la culture et la nature. L’enjeu n’est pas seulement descriptif en faisant de l’homme une exception dans la nature au-delà des ressemblances apparentes : il s’agit aussi d’indiquer un horizon normatif, celui d’un « règne des fins » qui élève l’humanité, par sa raison et sa moralité, au-delà de l’animalité. Ce projet d’arrachement doit être compris dans la perspective de la conquête de l’autonomie emblématique des Lumières.

**A. 1. Descartes et les animaux machines**

Cette thèse doit être inscrite dans le cadre de la révolution scientifique du XVIIe siècle. La physique cartésienne rompt avec la conception scholastique : à l’approche qualitative de la nature, d’un *cosmos* ordonné où les pierres tombent parce qu’elles rejoignent leur lieu naturel, il substitue une approche quantitative et mécaniste : la nature est une étendue inanimée, une grande machine explicable en termes de figure, grandeur et mouvement. Connaître les lois de cette nature permettra d’en devenir « comme maîtres et possesseurs ». Ce point ne peut être qu’un rappel car la révolution scientifique du XVIIe peut avoir été abordée dans le sous-thème « découverte du monde et pluralité des cultures ».

L’important est de situer dans ce cadre mécaniste, le double problème qui se pose : l’homme et l’animal ? Sont-ils des machines ? L’homme n’est-il qu’une machine ? Non, il est l’union d’une âme et d’un corps. Et l’animal ?

**Je propose ici le texte d’une lettre.**

**1. Les ressemblances entre les hommes et les animaux sont trompeuses**

Thèse : croire que l’animal a une âme qui a des sentiments est un préjugé de l’enfance lors de laquelle nous avons été abusés par les ressemblances.

Lorsque nous étions enfants, nous avons été induits en erreur par une ressemblance. En considérant les animaux, nous sommes tombés dans l’anthropomorphisme (donner forme humaine à ce qui n’en a pas) : nous avons projeté sur eux ce qui avait lieu en nous. Lorsque l’on agit, on le fait en raison de nos pensées, de notre volonté ou de nos sentiments : on s’est dit que les mouvements des animaux étaient eux aussi dus à des pensées ou à des sentiments. Or, ce n’est pas parce que deux choses se ressemblent qu’elles sont en réalité comparables (Vénus/étoile ; dauphin/requin).

**Quel argument utilise Descartes ?**

Pour montrer que les animaux sont comparables à des machines ou à des automates en dépit de leur ressemblance, Descartes propose une fiction théorique. Imaginons un homme qui n’aurait jamais vu d’animaux et qui fabriqueraient des automates imitant parfaitement les mouvements ou les cris des animaux, les uns avec des figures d’hommes et d’autres avec des figures de bêtes. Que penserait-il lorsqu’il verra des animaux et des hommes – « des vrais » ? Pour les animaux, il ne verrait pas de différences fondamentales : il considérera juste qu’ils sont mieux faits car celui qui les a créés (Dieu) est plus parfait que l’homme.

**Quelles sont les deux différences essentielles entre l’homme et l’animal machine ?**

Par contre, il verra tout de suite la différence avec les hommes. S’ils ne sont pas des machines, c’est pour des raisons déjà évoquées dans le *Discours de la méthode* qui distinguent essentiellement l’homme des animaux :

1) Le langage : entendu comme dialogue (ils ne répondent pas lorsqu’on les interroge…), on trouve aussi dans la lettre à Morus du 5 février 1649, qu’aucun animal use d’un véritable langage qui marque par la voix ou un signe quelque chose qui pût se rapporter plutôt à la seule pensée qu’à un mouvement naturel.

2) Ils n’agissent pas par connaissance (raison) mais par réflexe (ce qui explique que les bêtes fassent certaines choses très bien mais qu’elles sont incapables d’en faire d’autres car elles n’ont pas été programmées pour...).

Quelle est la conséquence morale de cette conception de l’animal-machine ?

**2. Innocenter les hommes**

Descartes défend, sur le plan moral, sa conception mécaniste de l’animal : elle peut sembler cruelle alors qu’en réalité elle est généreuse pour les hommes. Descartes s’oppose en cela à toute une tradition philosophique qui considère que l’animal est un être sensible et donc que l’homme n’a pas le droit de le faire souffrir *cf*. Pythagore. Si au contraire l’animal est comme une machine, sans sentiments ni sensibilité, il est légitime de l’exploiter ou de le détruire (aucun soupçon d’être un meurtrier). Cette conception mécaniste est inséparable de l’exploitation technique de l’animal (Canguilhem, « Machine et organisme », *La connaissance de la vie*) : on ne peut se rendre maître et possesseur de la nature qu’en niant la sensibilité de la nature.

Pour approfondir ce point : Jocelyne Porcher sur le fond théorique cartésien des zootechniciens du XIXe siècle.

**A. 2. La critique de la conception de l’animal-machine (Sophie)**

Jean de la Fontaine*, Fables,* « Discours à Madame de la Sablière » ; « L'homme et la couleuvre »

**B. 1. L’humanité en progrès**

Le texte de Pascal vise à identifier la différence essentielle entre raison humaine et instinct animal.

Leur différence apparaît dans leurs effets : ce que produit la raison est incomparable avec ce que produit l’instinct. Non pas parce que ces effets seraient plus parfaits : l’instinct produit des œuvres parfaites. Mais la perfection de l’instinct est bornée : ses effets sont constants à la différence justement de ceux de la raison qui sont en progrès infini.

On arrive ainsi à définir l’humanité par ce progrès : phénomène d’accumulation et d’amélioration.

**B. 2. L’affirmation de la dignité de l’humanité (Sophie)**

Rousseau, *Émile ou De l'Éducation,* « Profession de foi du Vicaire savoyard »

**C. 1. De l’animalité à l’humanité : l’éducation**

Pour répondre à Machiavel, il s’agit de mettre fin au règne de la force en soumettant l’homme au régime de la loi. L’homme est amendable : il y a certes une part d’animalité mais il ne faut pas présupposer l’homme méchant mais au contraire capable de s’améliorer et de se cultiver : c’est le rôle de l’éduction.

Kant, *Réflexions sur l’éducation*

Quelles sont les deux parties de l’éducation ? La discipline et l’instruction.

La discipline : l’acte par lequel on dépouille l’homme de son animalité. Cette dénaturation arrache l’homme à l’état sauvage en lequel il se complaît en suivant les impulsions anarchiques de sa liberté native (Philonenko). Cette liberté native est d’ailleurs moins liberté qu’empire : vouloir soumettre les autres à sa volonté. L’opération de discipline consiste justement à plier l’enfant à des lois. C’est la condition pour que l’autre versant de l’éducation soit possible.

Une partie positive : c’est l’instruction. Deux espèces d’instruction : l’instruction mécanique (pour l’animal = le singe savant) et l’instruction comme accès aux Lumières. C’est là la finalité de l’éducation authentique : penser par soi-même. C’est le projet d’autonomie constitutif des Lumières.

Peut-être un dernier mot sur cette conception non seulement anthropologique et morale mais aussi politique : un auteur comme Rousseau est finalement assez proche de mouvement d’arrachement à l’animalité pour éviter les contre sens sur l’état de nature. Si on lit de près le *Contrat social* (I, VIII) : « Ce passage de l’état de nature à l’état civil produit dans l’homme un changement très remarquable […] il devrait bénir sans cesse l’instant heureux qui l’en arracha pour jamais, et qui, d’un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme ».

**C2. La critique du libertinage comme retour à la bestialité (Sophie)**

Molière, Dom Juan, acte I, scène 1

**III. Au-delà du grand partage entre humanité et animalité ?**

La dernière étape consiste à nuancer voire à récuser ce « grand partage ». Qu’est-ce qui rend nécessaire de nuancer voire de récuser ce mouvement d’arrachement de l’animalité à l’humanité ? Deux pistes en introduction. D’abord, le progrès scientifique dans la connaissance du vivant : la théorie de l’évolution a porté un coup décisif au « règne humain ». Ensuite, la conscience nette de l’exploitation animale dans le cadre de la révolution industrielle et du capitalisme florissant : comme le montre Serge Audier dans *La société écologique et ses ennemis*, des courants très différents, Tocqueville, Proudhon, Marx ou Michelet, du libéralisme au romantisme social en passant par le communisme, interrogent le projet de domination de la nature et conséquemment la conception de la place de l’homme dans la nature qu’il implique (très belles pages de Michelet contre la pêche industrielle). Toute la difficulté de ce troisième temps est de *penser l’inscription de l’homme dans la nature sans nier sa singularité*.

**A. 1. L’humanité et la théorie de l’évolution**

**1. La fin du règne humain**

**Darwin, *La descendance de l’homme*, 1871.** (Cité par Luc Ferry et Claudine Germé, Des animaux et des hommes, Le livre de poche, 1994, p. 309-311)

**Quelle distinction au sein du vivant Darwin récuse-t-il ?**

**La distinction entre trois “règnes” dans le monde organique : le règne animal, humain et végétal. Ceux qui appartiennent à un règne se distinguent de ceux qui appartiennent à un autre règne en raison de différence de nature (et pas seulement de degré) : dans les classifications des sciences naturelles : « règne » est l’une des plus générales (avant phylum/embranchement, classe, ordre, famille, genre, espèce…).**

**Quel argument donne-t-il pour récuser la distinction entre un règne animal et un règne humain ?**

**Entre l’homme et l’animal, les différences sont des différences de degrés :**

1) La conformation embryologique de l’homme qui présente des similitudes avec les primates.

2) La conformation de son ancêtre qui aurait été classé sans aucun doute aux côtés des quadrumanes.

3) les facultés mentales chez les animaux sont, à un degré très inférieur, de même nature que celles de l’espèce humaine et susceptible de développement.

**Faut-il en déduire que l’homme est un animal. Non, et il faut entrer dans « l’anthropologie inattendue » de Darwin (Patrick Tort).**

**2. L’effet réversif de l’évolution**

**Patrick Tort, *Dictionnaire du darwinisme et de l’évolution*, « Effet réversif de l’évolution »**

Si l’homme s’inscrit dans une filiation animale, les sociétés humaines sont-elles soumises à la sélection naturelle ? Est-ce : les plus aptes survivent et mort aux faibles ?

Bien au contraire, l’idée d’une origine animale de l’homme n’implique pas que les sociétés humaines soient des sociétés animales : reconnaître la filiation animale ne conduit pas à réduire l’intégralité de l’humain à sa dimension animale.

En quoi consiste l’effet réversif de l’évolution ? La sélection naturelle a été soumise elle-même à sa propre loi : ont été sélectionnés des comportements non sélectifs. Ainsi s’opère dans l’histoire de la civilisation, sans saut, le passage de la sphère de la nature (régie par la loi de la sélection naturelle) à la sphère de la civilisation où la sélection naturelle n’opère plus.

**3. Le darwinisme dénaturé : darwinisme social (Spencer) et eugénisme (Galton)**

**A. 2. L'homme : une bête humaine ? (Sophie)**

*La Bête humaine*, Zola.

**B. 1. L’antispécisme**

**Peter Singer, *La libération animale* (1975)**

Cadre : la question du droit des animaux. Kant reconnaît que les êtres vivants sont des fins naturelles. S’ouvre la voie d’une attention aux droits des animaux. Attention cependant, Kant ne considère pas que les animaux ont des droits (car ils n’ont pas de raison) mais qu’il faut prendre en considération que l’homme a un devoir envers lui-même de ne pas traiter cruellement et violemment les animaux (car cela le rendra insensible = *Métaphysique des mœurs*, I, I, §17).

Ouvrage décisif dans cette perspective. Peter Singer

**Au nom de quel principe Peter Singer envisage-t-il la question animale ?**

Il invoque le « principe d’égalité ». Concrètement, ce principe consiste dans « l’égale considération des intérêts » : l'être humain doit prendre en compte, à égalité, tous les intérêts des êtres affectés par notre action. La maxime du début du XIXe siècle de [Jeremy Bentham](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jeremy_Bentham) : « Chacun compte pour un, et aucun ne compte pour plus qu'un ». Mais à quel titre faudrait-il considérer les intérêts des animaux à égalité avec ceux de l’homme ?

**Quel critère Peter Singer invoque-t-il pour justifier l’égale considération des animaux ?**

L’argument est celui de la « souffrance », il faut prendre en considération l’intérêt de l’animal car il souffre : l’animal est un être sensible qui a la capacité à souffrir et/ou à ressentir le plaisir. Bentham : « La question n'est pas : peuvent-ils raisonner ? ni : peuvent-ils parler ? mais : peuvent-ils souffrir ? »

**En quoi invoquer d’autres critères est-il illégitime ?**

Dans l’histoire de l’inégalité, de nombreux critères ont été mobilisés pour justifier les hiérarchies, c’est-à-dire pour justifier de ne pas prendre en considération les intérêts des autres êtres : la couleur de peau entre blancs et noirs, le sexe entre hommes et femmes, la raison entre l’homme et l’animal. Aucun de ces critères n’est justifié. Ainsi Singer considère-t-il qu’il y a une structure analogue dans le racisme, dans le sexisme et dans le spécisme : dans tous ces cas, il s’agit de ne pas prendre en considération les intérêts de l’autre en raison de critères injustifiés.

C’est le fondement d’une théorie des droits des animaux : l’animal est un être sentient. *Cf*. Kimlicka (citant Francione) : « être sentient, c’est avoir conscience de la souffrance et du plaisir, c’est être un « je » doté d’une expérience subjective du monde » (Zoopolis, p. 43)

**B. 2. La souffrance animale (Sophie)**

Isabelle Sorente, *180 jours.*

**C. Questions ouvertes**

**1. « Suis-je encore un animal ? » (philosophie)**

Texte et projet d’Étienne Bimbenet dans *L’animal que je ne suis plus* :« Bien sûr, l’homme fut un animal ; et pourtant il ne l’est plus ». L’idée est qu’il y a un devenir humain qui ne s’oppose pas à une provenance animale. Or, c’est ce devenir qui fait l’humanité. On retrouve l’importance du progrès mais qui n’est plus pensé sous le mode d’une polarisation instinct/raison : c’est plutôt la différence quantitative qui devient qualitative « onne trouve rien de tel chez l’animal, sinon comme précurseur et à une échelle telle, que c’est par homonymie seulement qu’on peut parler d’une « morale » chez le chimpanzé bonobo ou d’une « culture » chez les macaques japonais ».

**1. Être humain ou animal humain ? (littérature)**

Devenir-homme : Michel Serres, *Récits d'humanisme*.

Refonder les frontières : Lévinas, *Difficile liberté*, « Nom d’un chien ou le droit naturel ».

**2. La reconnaissance de « droits » pour les animaux ? (philosophie)**

*Des droits pour les animaux : citoyenneté, souveraineté ou résidence*: une conception différenciée des droits des animaux en fonction de leur relation aux communautés humaines dont ils font plus ou moins partie. Des droits pas seulement négatifs (ne pas être tué, torturé, enfermé) mais aussi des obligations positives qui tiennent compte des « relations géographiques et historiques spécifiques qui se sont développées entre certains groupes d’animaux et certains groupes d’humains » (p. 17).

Droits universels : en tant qu’êtres sentients.

Droits relationnels :

1) Citoyenneté pour les animaux domestiques : ce qui suppose de questionner l’idée de citoyenneté. Ils récusent le sens trop exigeant de la notion : « agentivité politique démocratique » ; ils privilégient : « la résidence, l’intégration au peuple souverain (leurs intérêts doivent être pris en compte dans la définition du bien commun) et l’agentivité (participation à l’élaboration de règles de coopération) ». Kimlicka arrive à établir que les animaux domestiques sont « capables d’avoir un bien subjectif et de le communiquer, de participer et de coopérer » (p. 174). Ce qui implique : socialisation de base, mobilité dans l’espace public, devoirs de protection, réglementation du travail animal, représentation politique etc.

2) Souveraineté pour les animaux sauvages : *cf*. texte suivant

3) Résidence pour les animaux liminaux : ni domestiques, ni sauvages, ils posent des problèmes spécifiques…

Will KYMLICKA et Sue DONALDSON, « Étendre la citoyenneté aux animaux », *“Animals and the frontiers of citizenship”*, *Tracés Revue de Sciences humaines* (traduction de  Marc LENORMAND).

***Exemple : la souveraineté des animaux sauvages sur leurs territoires***

Entretien avec Sue Donaldson et Will Kymlicka publié dans la revue *Ballast* à propos de *Zoopolis* *— Une théorie politique des droits des animaux.*

Deux arguments majeurs :

« premièrement les animaux sauvages ont le droit à la terre, aux ressources et aux écosystèmes dont ils ont besoin pour vivre »

« deuxièmement, de nombreux animaux sauvages ont un intérêt collectif à l’autodétermination : cela doit contraindre certaines décisions concernant l’intervention humaine ou la gestion de leurs communautés ».

**2. La reconnaissance de droits pour les animaux (littérature)**

Marguerite Duras, *Le temps ce grand sculpteur,* XI. « Qui sait si l’âme des bêtes va en bas ? » 1983

1. Selon Thierry Gontier (*La question de l’animal.* *Les origines du débat moderne*). [↑](#footnote-ref-1)
2. À relier à Diderot, dans ses *Pensées sur l’interprétation de la nature* lorsqu’il évoque l’idée de « confins » entre les règnes, et non de divisions réelles. Ces confins entre les règnes sont peuplés « d’êtres incertains, ambigus, dépouillés en grande partie des formes, des qualités et des fonctions de l’un, et revêtus des formes, des qualités, des fonctions de l’autre ». [↑](#footnote-ref-2)