**L'homme et l'animal**

**Introduction**

1. **Héritage antique (Aurélien)**
2. **Héritage chrétien**

 Outre la tradition grecque, nous héritons de la tradition biblique. Si nous écoutons précisément les termes employés dans le texte biblique, nous pouvons voir que l'homme est présenté sous un double aspect. Dans un premier temps, il est relié à la terre (et de ce fait à l'animal) Malheureusement les traductions ne nous donnent plus à l'entendre. C'est la raison pour laquelle il est intéressant de prendre la traduction d'André Chouraqui :

|  |
| --- |
| יהוה Adonaï Eholims forma le glébeuxאדם (Adam), poussière de la glèbe אדמה (Adamah) Il insuffle en ses narines l’haleine de vie : et c’est le glébeux, un être vivant  |

 Concernant l'origine de l'homme, mythe biblique et étymologie française se rejoignent, puisque *homo* a été dès l'Antiquité rapproché de *humus*, la terre. L'homme est né de la terre et c'est d'elle qu'il a pris son nom. Cette composante terrestre permet de distinguer l'humain du divin. Deux mondes s'opposent, *humanitas* et *divinitas,* le monde des hommes et le monde des dieux. L'homme est *humilis*, c'est-à-dire près de la terre, et doit donc se montrer moralement *humilis*, humble (dans l'acception figurée du terme). *Humilis* s'oppose à *sublimis*, littéralement qui se tient en l'air, et de manière figurée, moralement élevé.

 Mais, si nous reprenons le mythe nous pouvons voir une seconde composante qui cette fois-ci distingue les hommes des animaux. En effet ces derniers aussi sont modelés de la terre, mais seul l'homme reçoit directement le souffle divin. Une discontinuité est ainsi introduite entre l'homme et l'animal, l'homme étant, par ce souffle, voix de Dieu sur terre. Une hiérarchie est instaurée, et c'est cette hiérarchie qui va amener l'homme à nommer les animaux selon le second récit de création :

|  |
| --- |
| [Genèse](https://saintebible.com/lsg/genesis/1.htm) *2, 19-20*19. Yahvé Dieu modela encore du sol toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel et il les amena à l'homme pour voir comment celui-ci les appellerait : chacun devait porter le nom que l'homme lui aurait donné.20. L'homme donna des noms à tous les bestiaux, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes sauvages. |

 L'homme, sous le regard divin, exerce sa première action : un acte de nomination. Ceci n'est pas anodin et peut être relié à notre premier objet d'étude : le pouvoir de la parole. Dieu est à l'origine de la création par sa parole (selon le premier récit de la Genèse), l'homme est à l'origine d'un premier savoir par la nomination qui identifie des espèces.

 Mais la discontinuité entre l'homme et l'animal est encore plus grande dans le premier récit de création selon lequel l'homme est créé à l'image de Dieu – ressemble qui l'amène à dominer les animaux.

|  |
| --- |
| Genèse 1:26« Puis Dieu dit : Faisons l’homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu’il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre » |

 En vertu de cette hiérarchie, le Moyen Âge qui se fonde sur l'herméneutique des Pères de l'Eglise va comprendre la définition de **l’animalité** par la carence. Les animaux non humains sont qualifiés d’« animaux sans raison » et c’est le manque de langage, d’intelligence, de vêtement qui caractérise l’animal. Mais il est aussi le négatif de l’homme, et ce sur trois niveaux :

* À un premier niveau pour distinguer les hommes spirituels et les hommes-animaux qui n'ont pas encore de facultés spirituelles.
* A un deuxième niveau, pour distinguer le corps qui est animalet une âme dont les facultés sont le privilège de l’homme.
* A un troisième niveaupour distinguer les bonnes pensées (humaines) et les mauvaises pensées (animales). Pour expliquer ces pensées « animales », les pères de l'Eglise se réfèrent aux lignes de la Genèse qui fixent la domination de l'homme sur les animaux en interprétant l'injonction comme étant relative également aux bêtes présentes en l'homme. Nous pouvons citer l'exégèse de Basile de Césarée **:**

|  |
| --- |
| **Basile de Césarée, Sur l'origine de l'homme** (Sources chrétiennes, n°160, p. 216-219), IVème siècle**«**Tu commandes à toutes sortes de bêtes sauvages. Eh quoi, diras-tu, y a-t-il des bêtes sauvages en moi-même ? Oui, et beaucoup. C’est même une foule immense de bêtes sauvages que tu portes en toi. Ne prends pas cette parole pour un affront. La colère est un petit fauve quand elle aboie dans ton cœur : n’est-elle pas plus sauvage que le premier chien venu ? [Suit une série de comparaisons entre des passions de l’âme et des animaux : la ruse pire que l’ours des cavernes, l’hypocrisie est une bête féroce, le méchant un scorpion, la vengeance une vipère, l’ambitieux un loup]. Quelle sorte de bête sauvage n’est pas en nous ? Celui qui a la passion des femmes n’est-il pas un cheval furieux ? Tu as été créé pour commander ; tu es le maître des passions, le maître des bêtes sauvages, le maître des serpents, le maître des oiseaux. […] Sois maître, en toi, de tes pensées, pour devenir maître de tous les êtres. Ainsi le pouvoir qui nous a été donné à travers les êtres vivants nous prépare à exercer l’empire sur nous-même. » |

 En somme c’est la maîtrise de nos bêtes intérieures qui conditionne notre domination sur le monde animal (et les autres). L'homme, végétarien dans le jardin d'Eden, est entré suite à la chute dans un combat avec l'animal. Seuls quelques animaux lui sont restés soumis, le pecus, le bétail, l’animal maîtrisé et domestique, mais d’autres contestent désormais l’autorité de l’homme et aspirent à le tuer voire à le manger, remettant radicalement en cause la hiérarchie initiale : ces animaux-là sont les bêtes et l'insistance est mise sur leur sauvagerie **-** ainsi dans les *Etymologies* d'Isidore de Séville, texte du VIIème siècle, dont la popularité fut continue jusqu'à la Renaissance :

|  |
| --- |
| **Isidore de Séville, « Bestiae » Étymologies, XII, 2, 1-5,** Les Belles Lettres 1986, p.86-87 Le terme bestiae s’applique proprement aux lions, guépard, tigres, loups, renards, chiens, singes, etc. dont la gueule et les griffes sont cruelles, mais non aux reptiles. Bestiae vient de la violence de leur cruauté. On les appelle ferae parce qu’elles jouissent d’une liberté naturelle et sont emportées [ferantur] par leur désir. Elles donnent en effet libre cours à leurs volontés, errent çà et là et sont emportées [ferentur] où leur humeur les entraîne**.** |

 **L’adjectif « bestial »** apparaît dès le xiie siècle, et, appliqué à l’homme, le terme **« bestialité »** désigne le côté animal de l’homme**.** Cet aspect bestial ne correspond pas seulement à son corps, mais aussi à toutes les pensées non contrôlées par la raison et par la volonté. En somme, ce sont les bêtes intérieures de l'homme qui sont considérées comme la cause de tous les actes inhumains.

 *Ainsi l'étymologie nous montre autant de frontières entre l'homme et l'animal que de rapports, puisque l'animalité semble inscrite dans la nature humaine. Et cette bestialité inhérente à l'homme fait craindre aux hommes du Moyen-Age le retour à l'animalité – d'autant plus qu'on imagine qu'existe encore des hommes sauvages.*

1. **La peur médiévale du retour à la bête : Chrétien de Troyes, *Le chevalier au lion* (1176)**

 C'est le roman de Chrétien de Troyes *Le Chevalier au lion* qui développe le plus ce thème de l'animalité. Nous pouvons mettre deux textes en miroir – puisque le roman a souvent été analysé en vertu d'une composition en miroir : « la rencontre de l'homme sauvage » au début de l'aventure, puis « la folie d'Yvain » qui peut être interprétée – à la suite de Pierre Vidal Naquet et Jacques Le Goff – comme une chute dans la sauvagerie, dans l'animalité.

 L'homme sauvage qu'Yvain rencontre au début de son aventure [texte 1]est pour le lecteur médiéval une figure de l'humanité archaïque. Il rappelle les premiers temps de l'humanité qu'il perpétue par son apparence. Il peut être intéressant de faire une analyse de la description avec les élèves car elle a la particularité d'être construite sous la forme d'un renversement.La première partie nous montre en effet un être qui n'est pas vraiment humain et qui renvoie au portrait traditionnel de l'homme sauvage :

* La contiguïté avec le végétal : le rustre est assis sur une souche puis est debout sur un tronc
* La ressemblance à l'animal : le rustre est associé à un cheval, un éléphant, une chouette, un chat, un loup, un sanglier,
* Les attributs (massue, vêtements de peaux, développement du système pileux, gigantisme, difformité)
* L'apparente carence de la raison et de la parole.

 Et puis, cette apparence va être entièrement remise en question par l'interrogatoire qui révèle sa nature, puisqu’il l’être affirme : « je suis un homme »[[1]](#footnote-1) et son savoir-faire extraordinaire puisqu’il domine les bêtes sauvages. Que nous montre ce renversement ? L'homme sauvage est au Moyen-Age une figure double : il est certes proche de l'animalité, mais il est aussi maître de tous les animaux, même des bêtes sauvages. Cette aptitude s’explique par sa nature : il tient d’une part de l'homme et de l'animal, et d'autre part constitue un reliquat de l'humanité d'avant la chute qui dominait tous les animaux et pas seulement les animaux domestiques. La figure de Merlin peut être ainsi comprise comme un homme sauvage – et d'ailleurs Philippe Walter pense que c'est de lui dont il est question dans cet extrait, bien qu'il ne soit pas nommé.

 Cette figure nous permet donc de mettre en évidence l'idée médiévale d'une humanité qui a connu une évolution mais qui porte en son sein des individus qui sont restés à un stade antérieur de cette évolution et qui de ce fait sont encore proches de l'animal. Outre cette constante, le risque pour l'humain est de régresser à ce stade sauvage.

 C'est ce qui va arriver à Yvain [Texte 2]**,** lorsqu'il perd l'amour de son épouse Laudine, parce qu'il n'a pas tenu sa promesse de ne la quitter que pour une année. Le texte nous dit qu'il tombe en folie, mais nous pouvons interpréter celle-ci comme un retour à l'animalité si nous l'entendons dans son sens médiéval. En effet, le premier élément que perd Yvain est la raison : (il forsenne) - or nous avions vu que c'est là la première carence qui définit l'animalité. Il perd ainsi ce qui caractérise l'homme essentiellement. S'ensuit la fuite loin du monde social qui est le sien (les tentes et les pavillons, les logis des chevaliers) et loin du monde cultivé (les champs, les vergers), pour rejoindre la forêt qui sera le lieu de la folie, de la sauvagerie. Pourquoi la forêt ? Elle est d'une part l'espace des bêtes sauvages, qui sont un danger pour l'homme, mais également, soulignent Pierre Vidal Naquet Jacques Le Goff un « horizon opaque » qui a ses lois propres.

 Loin du monde civilisé, Yvain déchoit progressivement de sa condition. Il déchire ses vêtements (signes d'identité sociale), et vole l'arc et la flèche à un valet, c'est-à-dire une arme de chasseur et non de chevalier. Le Moyen-Age a conservé cette idée antique qui oppose le guerrier équipé à l'archer. « L'arc, peut-on lire dans l'*Héraclès* d'Euripide, est l'arme la plus lâche. Pour un guerrier, l'épreuve de la bravoure n'est pas le tir à l'arc ; elle consiste à rester à son poste, et à voir, sans baisser ni détourner le regard, accourir devant soi un champ de lances dressées, toujours ferme à son rang ». La déchéance se poursuit : il perd le souvenir de son identité et mène une vie animale : il guette sa proie pour la dévorer toute crue. Ce dernier élément n'est pas anecdotique puisque pour l'homme du Moyen-Age, manger cuit est signe d'humanité. Dans la *Vulgate du Merlin[[2]](#footnote-2)*, on narre la capture de Merlin grâce à la nourriture. Le guet-apens fonctionne grâce à une viande cuite dont on laisse se répandre le fumet dans la forêt, car l'odeur de la viande cuite au feu est censée attirer tout être participant à l’humanité - seul l'animal mange sa viande crue. Il s'agit de capturer Merlin sous sa forme d’homme sauvage pour le ramener à l'état d'homme civilisé, et pour ce faire, une fois pris on le nourrit de viandes cuites.

 L'archer nu mangeur de cru dans la forêt est comme un animal sauvage et ne peut qu'inspirer la frayeur aux autres hommes.L'ermite est ainsi pris de panique à la vue d'Yvain, abandonne sa tâche (il était en train de défricher) et court s'enfermer dans sa maison. L’ermite, quoique vivant à l'écart du monde civilisé, en respecte encore les normes et s'effraye devant cet être qui, lui, ne les suit plus. Cet épisode d'Yvain représente ainsi une des peurs de l'homme médiéval : retomber dans l'animalité.

1. **L’humanisme n’est pas un animalisme (Aurélien)**
	* 1. **La fragilisation de la frontière entre l'homme et l'animal**

**A1. L’homme et l’animal : le visage d’une même nature (Aurélien)**

**A2. De la cruauté envers les bêtes**

Si dans « l'Apologie de Raymond Sebond », Montaigne appelle les hommes à cesser de se mettre à part, de s'enorgueillir de leurs prétendues prérogatives, il développe dans le chapitre qui précède l'apologie, une véritable éthique envers l'animal. Le passage qui concerne la cruauté envers les bêtes [texte 3] emploie un ton extrêmement personnel, qui nous donne à voir, selon Elisabeth de Fontenay, « les viscères d'un homme enfanter ses pensées » (*Le silence des bêtes,* p.482). Aussi pourra-t-on avec les élèves, analyser comment la sympathie de l'énonciateur amène une éthique envers l'animal. L'on pourra se focaliser en un premier temps sur l'énonciation très impliquée de Montaigne qui nous livre sa « sympathie » pour les bêtes, son déplaisir de la cruauté portée à l'encontre des animaux – sentiments qui se trouvent renforcer par ses lectures (l'animal chassé est tout semblable à l'i*mploranti* virgilien) - et conceptualisés en une théorie sur la cruauté qui voit dans celle faite à l'encontre de l'animal l'origine de celle faite à l'encontre de l'homme.

 L'on pourra ensuite analyser l'aspect éthique développé en seconde partie, éthique que Montaigne nomme « le devoir d'humanité ». Ce devoir comporte deux aspects. Le premier est de rendre justice aux hommes. Montaigne emploie peu le terme d'inhumanité, puisqu'on ne le trouve qu'à trois reprises dans les *Essais[[3]](#footnote-3)* : une première fois dans notre texte, une deuxième fois pour dénoncer la barbarie de la déportation des Juifs du Portugal (I, 14), une troisième fois, pour stigmatiser les horreurs « de nations exterminées, de peuples passés au fil de l’épée et la plus belle et riche partie du monde bouleversée pour la négociation des perles et du poivre » (III, 6). Le second aspect du devoir d'humanité concerne le reste de la création, animaux mais aussi végétaux envers lesquels l'homme doit la grâce et la bégninité : la grâce, c'est-à-dire la gratuité, le don sans attente d'une contre-partie, la bégninité, c'est-à-dire la bienveillance, une bonté sans calcul - le terme étant l'antonyme de la malignité, à savoir la méchanceté que révèle le plaisir de voir souffrir.

 Le fondement de ce devoir d'humanité se trouve dans la vision d'une solidarité entre les êtres, liés à une chaîne de besoins et de relations réciproques, impliquant en retour des devoirs mutuels – d'où l'extension du devoir d'humanité aux bêtes et aux plantes. Les *Essais* présentent une vision du monde témoignant du sentiment d'une unité cosmique : « la nature a embrassé universellement toutes ses créatures » écrit-il dans l'  « Apologie de Raymond Sebond » et ainsi a créé une confraternité entre tous ses composants, quels qu'ils soient.

**A3. Atelier « Humanités », l'homme et le cheval**

Ce dernier temps au sujet de Montaigne prend place dans une perspective de collaboration de cours avec les élèves, afin de développer leur autonomie et de les préparer au grand oral. Concrètement, les élèves assurent une partie du cours (de leur choix) durant l'année. Sur ce point particulier, il s'agit d'une intervention d'élèves faisant partie d'un sport-étude équitation. Les consignes données pour la présentation sont de rester dans la perspective de la spécialité, c'est-à-dire de partir des textes pour développer une réflexion personnelle.

L'intérêt des extraits de Montaigne [texte 4] est de mettre en évidence que le fait de monter à cheval représente une certaine manière de vivre – liée au voyage comme le montre le second texte où « l'âme a une continuelle exercitation » - terme que nous pouvons entendre comme une expérience, une pratique, un entraînement – en somme le voyage à cheval est une école de vie. Il peut être intéressant de noter l'analyse liée au mouvement dans le texte : le corps y est « dans une agitation modérée » qui le « met en haleine » - état d'être intermédiaire et idéal qui tient le corps – et de ce fait l'esprit – puisque Montaigne les relie, dans une perpétuelle appétence de vie. On pourrait rapprocher ce mouvement de celui d'Aristote qui pensait en marchant et enseignait en déambulant - comme s'il existait (pour certains du moins) une nécessité de mettre le corps en mouvement pour garder l'esprit en éveil, dans une ouverture constante au monde. Nous pouvons donc comprendre le souhait final de mourir à cheval, comme le désir de mourir dans cet état d'ouverture à la vie qui aura duré jusqu'à la fin de son existence.

**B1. Une part irréductible d’animalité (Aurélien)**

**II. L'instauration d'un grand partage entre animalité et humanité : la critique des lettrés**

**A1. Descartes et les animaux machines (Aurélien)**

**A2. La critique de l'animal machine**

En définissant l'âme comme faculté de penser, Descartes a modifié les termes essentiels du débat, faisant de l'animal de simples machines.La radicalité d’une telle position n'a pas manqué de susciter des oppositions, aussi bien chez les savants que chez les lettrés, ainsi chez Jean de La Fontaine et Voltaire. La Fontaine fréquente le salon de madame de La Sablière, au sein duquel philosophes et savants abordent à maintes reprises (et critiquent) la question de la position cartésienne.Le Discours à Madame de La Sablière [texte 5]constitue l’exemple le plus significatif de cette démarche critique : La Fontaine y défend une position médiane, qui réserve la pensée aux hommes, mais attribue néanmoins une véritable faculté de juger aux autres animaux. Voltaire, quant à lui, témoigne à partir de l'année 1762, d’un grand intérêt pour la question animale centré sur la problématique du végétarisme. L'article « Bêtes » du *Dictionnaire philosophique* [texte 6]énonce de manière explicite la critique contre Descartes.

 L'angle d'approche que l'on pourrait mener en classe serait une analyse comparative du « Discours à Madame de la Sablière » et de l'article « Bêtes » -approche qui pourramettre en évidence d'une part un même principe, l’empirisme, c’est-à-dire l’expérience sensible comme origine du savoir ou de la croyance, et d'autre part les traits distinctifs des deux critiques.

 L'empirisme de La Fontaine est développé par une série d'observations dont il tire un ensemble de conclusions concernant les facultés des bêtes. Chaque fait est un contre-exemple tiré de l’expérience pour invalider la théorie cartésienne par la mise en évidence de stratégies que certains animaux sont capables de mettre en œuvre : le vieux cerf traqué qui présente aux chiens un jeune cerf comme appât, la perdrix qui contrefait la blessée pour détourner les chasseurs du nid où se trouvent ses petits, les castors qui, par un savant travail collectif, domestiquent les torrents et construisent des ponts. Ces exemples démontrent qu’ils possèdent bien un esprit**.** Voltaire, lui aussi, use de contre-exemples en présentant des animaux capables de s’adapter à des situations nouvelles (tel l'oiseau qui construit son nid) ou d’apprendre de nouveaux savoirs (ainsi du serin ou du chien de chasse) et de souffrir (le chien qui a perdu son maître »).

 Si cet aspect empirique réunit les deux textes, ceux-ci peuvent tout même être distingués au niveau de leurs objectifs respectifs. La particularité de la fable de La Fontaine est de développer une théorie. En effet, de manière inductive, les exemples permettent au fabuliste d'émettre une hypothèse : l’existence – certes évoquée au conditionnel - de deux âmes : l'une rendant tout animal capable de sentir et juger, et l'autre propre aux hommes grâce à laquelle ils sont en mesure de raisonner. Les animaux n’auraient donc pas une « raison selon notre manière », mais, ajoute La Fontaine, plus qu’un « aveugle ressort ». Il y a bien en eux une faculté de sentir et de juger. L’homme, au terme de l’enfance, disposerait quant à lui, de la raison qui enveloppe la première âme, « imparfaite et grossière ». La particularité de l'article de Voltaire réside en son point d'aboutissement - que Elisabeth de Fontenay considère être une nouveauté : « se fait jour un motif, écrit-elle, la considération de l'animal ne va pas sans la détestation de certains groupes et de certains individus humains » (*Le silence des bêtes,* p.693). Ceux qui pratiquent la vivisection sont qualifiés de « barbares ». Descartes est interpellé dans une apostrophe véhémente - « réponds-moi machiniste ! » - qui place l'injustice commise à l'encontre des animaux, du point de vue théorique comme du point de vue pratique, au même rang que celle commise contre Callas ou contre le chevalier de la Barre.

**B1. L’humanité en progrès (Aurélien)**

**B2. La dignité humaine, Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard***

Comme Pascal qui voit en l'homme celui qui surpasse l'animal en raison de la dynamique de progrès qui le constitue, Jean-Jacques Rousseau célèbre dans le quatrième chapitre de l'*Emile* [texte 7] la grandeur de l'homme. Le vicaire professe que l'homme est « premier par son espèce ». Un discours explicatif en présente les quatre raisons. L'homme est premier du fait de sa volonté qui lui permet de ne pas être déterminé par l'instinct- - volonté qui fonde le troisième article du credo du vicaire savoyard : l'homme est libre de ses actions[[4]](#footnote-4). L'homme est premier en raison des « instruments » qui lui permettent d'exécuter sa volonté, c'est-à-dire des techniques qu'il a inventées. L'homme est premier en raison de son intelligence : il est le seul qui ait « inspection » sur tout, c'est-à-dire qui dispose de la faculté de se représenter le monde, observation qui est à l'origine de toute science. Enfin l'homme est premier en raison de sa capacité à juger le beau et le bien.

L'homme, en raison de cette singularité est supérieur aux animaux et peut donc être qualifié de la métaphore de « roi de la terre ». Et Rousseau s'emporte contre ceux qui comparent l'homme à l'animal, développant une « triste philosophie » à l'instar de Helvétius attaqué dans le texte par l'apostrophe d'« âme abjecte » - Helvétius étant pour Rousseau le symbole de l'incrédule honnête homme, lui qui considère que les idées de Dieu et d'âme sont le résultat de notre incapacité à comprendre le fonctionnement de la nature. Cette grandeur de l'homme est pour le vicaire et partant pour Rousseau ce qui contribue au sentiment religieux.

**C1. De l’animalité à l’humanité (Aurélien)**

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

 Face au texte de Kant qui présente l'état sauvage comme « l'indépendance envers les lois », et la discipline comme l’imposition de bornes qui libèrent l'homme de son animalité, nous pouvons placer la figure d'un contre-exemple : Dom Juan, qui justement a décidé d'être indépendant des lois, qui a décidé de refuser toute borne. A ce titre, il peut être intéressant d'interpréter la tirade de Sganarelle [texte 8] dans la première scène de la pièce, comme un point de vue considérant la vie de Dom Juan comme une chute dans la bestialité.

 La bestialité de Dom Juan est exprimée de manière explicite par Sganarelle qui présente Dom Juan comme un chien, et de manière plus globale comme un être « qui passe cette vie en véritable bête brute ». Molière prête à Sganarelle un vocabulaire qui rapproche la réalité du personnage à celle de l'animal : il est évoqué comme un épouseur à toutes mains : or ce terme est habituellement attribué aux chevaux pour désigner ceux qui servent autant pour la selle que pour la voiture – ils sont faits pour tous les usages. Ce point de vue de Sganarelle pourrait être relié à des interprétations contemporaines, comme celles de Jean Starobinski, qui analyse très précisément le libertinage comme « une régression bestiale, un reniement et une désertion du travail de perfectionnement » auquel le XVIIème et le XVIIIème siècles invitent l'homme.

 Qu'est-ce qui est à l'origine de cette bestialité ? Le libertin est celui qui refuse toute borne : ainsi le contrat du mariage devient pour Dom Juan « piège pour attraper les belles », et perd tout sens, puisque, pour parvenir à ses fins, Dom Juan est prêt à épouser serviteur, chien et chat. Le libertin a renoncé à toute loi morale, et n'a d'autre loi que le caprice du moment. Il épouse bien les femmes qu'il désire séduire, utilise donc le langage du serment, mais en le vidant de sa substance. De manière antithétique le libertin vit dans une dynamique de l'excès – dynamique qui signe précisément pour Starobinski l'identité de Dom Juan : il veut tout avoir, rien ne l'arrête - ce que traduisent bien l'expression : « il ne trouve rien de trop chaud ni de trop froid pour lui », l'énumération « dame, damoiselle, bourgeoise, paysanne » et l'hyperbole de Sganarelle : « si je te disais le nom de toutes celles qu'il a épousées en divers lieux, ce serait un chapitre à durer jusques à ce soir ».

1. **Au-delà du grand partage entre nature et culture ?**

**A1. L’humanité et la théorie de l’évolution (Aurélien)**

**A2. *La bête humaine*, Zola**

Nous retrouvons la théorie de l'évolution de Darwin - et de ceux qu'il a inspiré - en littérature, dans la manière dont vont être créés certains personnages, ainsi celui de Jacques Lantier, le héros criminel de *La Bête humaine* d'Emile Zola. Suivant la méthode naturaliste, Zola s’est largement documenté pour dresser le portrait de son tueur, et a notamment suivi les thèses formulées dans un ouvrage de criminologie de l’époque, L’Homme criminel de Cesare Lombroso. Le criminologue conçoit la nature criminelle d'un homme comme résultante d'un atavisme : certains hommes « sont bloqués à un stade antérieur de l'évolution ». Cette régression atavique entraîne, chez le criminel, « le retour de comportement primitifs et sauvages disparus de la civilisation » ((Xavier Tabet, p.106). A la suite de Lambroso qui imagine une lésion biologique advenue au niveau de l'embryon qui a comme conséquence le développement de comportements correspondant à ceux de l'homme primitif, de l'homme sauvage, Emile Zola crée-t-il le personnage de Jacques Lantier, comme un être double : une part de lui a participé à l’évolution puisque il est inséré dans le monde socio-professionnel (il est un brillant technicien des locomotives à vapeur), mais en raison d'une lésion cérébrale due aux générations d'ivrognes qui le précèdent, une part de lui-même est restée au niveau de l’homme préhistorique – et c'est cette partie de lui qui veut tuer. Jules Lemaître dans *Le* *Figaro* du 8 mars 1890 évoquait cette œuvre comme « une épopée préhistorique sous la forme d’une histoire d’aujourd’hui» et la formule synthétise bien la rencontre de deux mondes. Le romancier intègre dans la création de son personnage, des éléments traditionnels de la bestialité (la vision de pulsions en tant que bêtes intérieures qui réitère l’interprétation médiévale) mais il l’enrichit, à la suite de Lambroso, d'une anthropologie selon laquelle la part animale de l’homme devient ce qui échappe à l’histoire de son évolution vers l'hominisation.

 Le passage que je vous propose peut être interprété [texte 9]comme l'affrontement des deux voix de Jacques Lantier : la voix de sa conscience humanisée et la voix préhistorique qui réclame le meurtre. C'est la voix sauvage qui se laisse entendre en premier que Zola localise très précisément comme « une pointe, en son crâne », et qui est la constante de la personnalité de Jacques puisque « dès l’enfance, [il] voulait tuer », il avait « besoin de meurtre ». En réaction se produit la voix de la conscience civilisée : **«**Tuer cet homme, mon Dieu ! en avait-il le droit ? » et il parvient à distinguer la différence entre les meurtres de l'insecte, de l'animal, et de l'homme. Mais c'est la voix préhistorique qui va prendre le dessus avec la logique qui lui est propre : **«**Il dut reprendre tout son raisonnement, pour se prouver son droit au meurtre, le droit des forts que gênent les faibles, et qui les mangent. Est-ce que dans les bois, si deux loups se rencontrent, lorsqu’une louve est là, le plus solide ne se débarrasse pas de l’autre, d’un coup de gueule ? Et, anciennement, quand les hommes s’abritaient, comme les loups, au fond des cavernes, est-ce que la femme désirée n’était pas à celui de la bande qui la pouvait conquérir, dans le sang des rivaux ? ». Nous voyons ici s'affronter deux lois : la loi morale et ce que Jacques nomme la loi de la vie. Cette dernière est propre à l'homme préhistorique et à l'animal (ici le loup, l'animal sauvage par excellence) : c'est la loi qui confère le droit des forts à tuer les plus faibles, et c'est celle-ci que Jacques décide d'écouter - la loi morale étant ravalée au rang de « scrupules qu’on avait inventés plus tard, pour vivre ensemble » qui correspondent à une sociabilisation dans laquelle il ne se reconnaît pas.

**B1. L’antispécisme (Aurélien)**

**B2. La littérature face aux élevages industriels**

 Face à la souffrance animale, des textes voient le jour qui décrivent la situation des animaux dans les élevages industriels. Ainsi dans *180 jours*d'Isabelle Sorente, un texte de 2013, remarqué par les critiques à sa parution, qui raconte l'itinéraire d'un philosophe qui, devant diriger un séminaire sur l'homme et l'animal, se trouve envoyé en observation dans un élevage industriel de porcs. Le titre *180 jours* renvoie au temps qui sépare la naissance d'un porc de sa mort à l'abattoir. Ce parcours correspond autant à l'enquête qu'a menée l'auteur elle-même qui a d'abord voulu tout voir, qu'à celui du personnage de Martin, le philosophe qui va être initié à ce cheminement par un employé surnommé Camélia qui deviendra son ami, que celui du Boiteux, un cochon dont nous suivons l'histoire de sa naissance à sa mort, que celui enfin du lecteur qui commence le récit au bâtiment G (gestation) et qui le clôt à l'abattoir. C'est une lecture dont on ne sort pas indemne, car elle nous montre une réalité violente, dont la violence se répercute sur tous ceux qui la côtoient.

 Le texte que je vous propose [texte 10]se situe au début du récit. Le projet de lecture pourrait être celui de l'analyse de la souffrance animale. Ce projet pourrait se décliner en trois axes :

* Le premier axe pourrait être la présentation de la vie des bêtes comme une mort à la vie, en raison de l'emprisonnement (que traduisent la réalité des murs, le sentiment d'être enfermées par erreur). Cette mort à la vie se manifeste pour certaines truies par un instinct de survie qui se retourne contre elles dans une logique d'autodestruction, et pour Camélia qui est le regard à travers lequel nous sommes témoins de cette réalité de la fatalité : « dès que c'est conçu, c'est mort » - comme s'il y avait synchronicité entre la vie et la mort.
* Le second axe pourrait être la présentation de la vie dans l'élevage industriel comme une vie irréelle et erronée : le texte d'Isabelle Sorente conçoit les truies comme des êtres pensant qui au moment de concevoir perçoivent ce qui ne va pas : « la vie fait renaître dans leurs entrailles cette idée affolante : cette vie n'est pas réelle », « elles sont enfermées ici par erreur », et comme des êtres qui se questionnent : « la vraie vie existe ailleurs, mais où ? », et qui peuvent dérailler au point de devenir « folles ». Les bêtes « bâfrent pour ne pas penser » à leur mort certaine. Une comparaison associe les truies aux passagers d'un avion qu'on restaure pour ne pas penser à la tragédie.
* Enfin le dernier axe serait la présentation de la manière dont la souffrance animale devient celle des travailleurs témoins de cette tragédie : ainsi de Camélia, employé devenu chef de section. *A priori* son regard est superficiel, comme l'indique l'exclamation « quelles bêtes » mais sa toux exprime en profondeur une réaction : son corps ne supporte plus ce que son regard lui donne à voir et son corps l'exprime avant que sa pensée ne le verbalise. C'est cette toux qui l'identifie, car Camélia n'est pas son prénom (et nous ne connaîtrons son véritable prénom qu'à la fin du livre après une scène symboliquement très riche où il donne un prénom à chaque porc) mais le surnom qu'on lui a donné en raison de quintes de toux qui le font ressembler à la dame aux camélias tuberculeuse. Mais au-delà de la distance apparente, se cache une empathie profonde : « il ne peut plus supporter leurs cris, il a l'impression qu'il les comprend » - les signes des bêtes sont devenus signifiants pour lui.
1. **Questions ouvertes**
2. **Etre humain ou animal humain ?**
* **Le zoocentrisme en question : Bimbenet (Aurélien)**
* **Lecture de deux fables contemporaines**

 « Bien sûr, l’homme fut un animal ; et pourtant il ne l’est plus » écrit Etienne Bimbenet. L'affirmation semble évidente, et pourtant n'y a-t-il pas des risques que l'homme régresse à l'animalité ou qu'il soit traité comme un animal, c'est-à-dire n'y a-t-il pas de risque que l'humanité de l'homme soit mise en cause ? C'est cette question, que de manière très différente se posent Emmanuel Levinas et Michel Serres à travers une nouvelle forme d'écriture, dont le dénominateur commun est de prendre comme point de départ des épisodes de l’*Odyssée* transformés progressivement en fables philosophiques. Si la question est la même, Michel Serres la considère sous l'angle d'hommes qui préfèrent l'état de bête et Emmanuel Lévinas sous l'angle d'hommes que l'on traite dans la logique concentrationnaire comme des bêtes.

 Michel Serres, dans « Fable version grecque », texte extrait de *Récit d'humanisme* procède à une réécriture de l’épisode de Circé, en trois strates sous forme de suites de texte. Dans un premier temps, il paraphrase l’épisode où la magicienne métamorphose les compagnons d’Ulysse en pourceaux, en transformant pourtant Ulysse en « pacha » pour souligner sa supériorité par rapport aux compagnons. Dans un second temps, il réinterprète l’épisode de Circé à travers la médiation d’une fable de La Fontaine, « Les compagnons d’Ulysse » (Livre XII, fable 1) présentée comme une suite. Pour La Fontaine, les compagnons d’Ulysse transformés en animaux n’ont aucune envie de reprendre forme humaine. Ce dernier condamne alors l’enfermement des hommes dans leur bestialité, comme en témoigne la morale de la fable : « Ils étaient esclaves d’eux-mêmes ». La troisième étape est liée au sentiment d’inachèvement qui incite Michel Serres à prendre la plume : « La Fontaine vieillit, s’arrête-là, comprend un peu mais, lui non plus, ne finit pas l’histoire […] Je reprends le récit, en traquant un troisième cercle, pour tenter d’achever a sa place ».

 Michel Serres se donne donc comme tâche de donner le sens véritable de l’épisode : les compagnons d’Ulysse ne veulent pas reprendre forme humaine, parce qu’ils préfèrent leur condition animale. Michel Serres délivre alors la morale en trois étapes. La première est énoncée par Circé : aucun secret ne se cache en son breuvage : les hommes sont devenus des bêtes par leur propre volonté, « le temps et l’âge dit-elle, transforment de la sorte. Ils vieillissent dingos ; elles meurent paons ». La seconde est une pensée d'Ulysse qui, par l'entremise d'une mise en abîme, comprend son aventure comme un jeu : « comme au jeu de l’oie, son vaisseau venait de s’abîmer, corps et biens, dans le puits commun de l’animalité. Il mesurait l’attraction bestiale irréversible qui inverse notre errance vers l’homme, qui nie, freine et contrarie les avancées de la pédagogie ». Enfin la morale est assumée par le philosophe : « Nous ne cessons d’avancer vers [l’homme], douloureusement, et de rechuter, soudain et de volonté gaie, vers la bête » - le chemin d'hominisation, du devenir-homme, est difficile. Michel Serres refuse ainsi toute perspective essentialiste, préférant penser selon une perspective évolutionniste à partir d’une nature commune animale, un « puits commun de l’animalité ». Cette orientation nous permet de comprendre le rejet du verbe être dans le questionnement anthropologique : « Combien inutile et nuisible se révèle le verbe être dans la question : qu’est-ce que l’homme ? ». Il s'agit en fait de lui préférer le verbe « devenir » - puisqu’il s’agit de devenir homme.

 Emmanuel Lévinas procède, lui, à une réécriture de l’épisode de la reconnaissance d’Ulysse par son chien Argo*s.* Le philosophe entreprend un récit qui rapporte un événement survenu alors qu’il était prisonnier dans un stalag en Allemagne pendant la Seconde Guerre mondiale. Après avoir décrit la situation des prisonniers maltraités, Lévinas introduit un élément perturbateur, l’arrivée d’un chien baptisé Bobby - nom qui symbolise l’espérance d’une libération américaine. Or Bobby reconnaît les prisonniers comme des humains. La compréhension du rôle de ce chien dans la vie des prisonniers est éclairée par une double référence à des chiens mythiques, qui encadrent le récit. L'intertexte donne en effet à Bobby deux modèles : les chiens égyptiens qui accompagnent l’Exode des Juifs hors d’Égypte en gardant le silence, leur permettant ainsi d'aller vers leur liberté[[5]](#footnote-5), et le chien d’Ulysse qui aboie en reconnaissant son maître lors de son retour à Ithaque. Les deux semblent entièrement se différencier selon l’opposition silence/aboiement, départ/retour et se distinguent encore de Bobby qui n’est ni en route vers la terre promise ni dans sa patrie. En fait, qu'est-ce qui crée l'unité des trois chiens ? Dans les trois textes l’homme ne correspond pas à sa nature véritable : les Juifs sont esclaves en Égypte, Ulysse est déguisé, Lévinas et ses compagnons sont traités comme des animaux. L'unité des trois chiens consiste en la manière dont ils reconnaissent la nature et les droits de la personne : les chiens de l'Exode ne voient pas des esclaves fugitifs mais des hommes qui désirent retrouver leur liberté, Argos reconnaît sous son déguisement Ulysse désireux de réintégrer sa place dans la cité et auprès de son épouse, et Bobby perçoit les prisonniers comme des hommes.

Ainsi dans les deux textes, la confrontation d’Ulysse avec l’animal « permet de refonder le sujet dans un processus dynamique » (Marie Daney de Marcillac, p.81). Chez Michel Serres, Ulysse se comprend véritablement humain par opposition, en étant témoin de la chute d'hommes dans l'animalité. Chez Lévinas, lui-même et les autres détenus se reconnaissent de nouveau hommes grâce au chien qui les reconnaît comme tels : « c’était incontestable - nous fumes des hommes ».

1. **La reconnaissance de droits pour les animaux**
* ***Zoopolis* (Aurélien)**
* **Face aux déclarations des droits de l’animal : le regard de Marguerite Yourcenar**

 Si *Zoopolis* s'interroge sur les obligations concrètes que nous avons à l'égard des animaux, des déclarations du droit de l'animal ont déjà été formulés ; ainsi *La Déclaration universelle des droits de l’animal* qui a été proclamée solennellement à Paris le 15 octobre 1978, à la Maison de l’Unesco – purement théorique puisqu'elle n'a aucune portée juridique.

 Marguerite Yourcenar, trois ans après cette déclaration s'est interrogée sur la pertinence d'un tel discours : « à une époque où nos abus s'aggravent sur ce point comme sur tant d'autres, on peut se demander si une Déclaration des droits de l'animal va être utile ». Elle ne manque pas dans un premier temps de constater la non application de la Déclaration des droits de l'homme, mais malgré cela confesse « qu'il convient toujours de promulguer ou de réaffirmer les Lois véritables ». Et l'on pourra peut-être pour expliciter ces « lois véritables » s'en référer à la réplique d'Antigone de Sophocle qui, en face de Créon, renvoie aux lois non écrites qui transcendent celles des hommes. De cette profession de foi jaillissent des injonctions à la subversion et à la révolte au nom d'une valeur unique : à savoir la vie.

 Quel peut être l'intérêt d'étudier ce texte ? Nous-mêmes nous situons quatre ans après la décision juridique qui reconnaît l'animal comme un "être doué de sensibilité" dans le Code civil français. Le Code civil, qui considérait jusqu'ici les animaux comme "des biens meubles" est ainsi aligné sur le Code pénal et le Code rural qui les reconnaissaient déjà comme des êtres vivants et sensibles. Les animaux restent toutefois soumis au régime des biens corporels. Abattages rituels, corrida, chasse à courre ne sont donc pas remis en cause par cet amendement. Les animaux sauvages, pris en compte par le Code de l'environnement, ne sont pas concernés. Le texte de Marguerite Yourcenar peut ainsi nous mettre nous-mêmes en question : on peut se demander ce que cela change, tant pour l'animal que pour l'humain. Au-delà de l'aspect purement juridique, nous aurions là une question de réflexion qui pourrait être posée aux élèves et faire de ce texte un support intéressant de contrôle de fin de séquence, car la question nous renvoie tant à la manière de comprendre l'animal qu'à la question des devoirs de l'homme envers l'animal.

**Bibliographie :**

Marie Daney de Marcillac, « Fables philosophiques d’Emmanuel Lévinas et de Michel Serres : Ulysse et les Bêtes », *Littérature* n°168 (décembre 2012)

Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes, la philosophie à l’épreuve de l’animalité,* Paris, Fayard 1998

Jean Starobinski, « Quali eccessi », *Nouvelle revue de psychanalyse* n°43 (1991)

Xavier Tabet, « Criminalité, atavisme et race chez Lombroso », in *La pensée de la race en Italie : du romantisme au fascisme,* Aurélien Aramini et Elena Bobo (dir.), Besançon, Presse Universitaire de Franche Comté, 2018

Pierre Vidal-Naquet et Jacques Legoff : « Lévy Strauss en Brocéliande », *Critique* n°325 (juin 1974)

Philippe Walter : *Canicule, essai de mythologie sur Yvain de Chrétien de Troyes,* Paris, Sédès, 1988 (le chapitre 4 sur l’homme sauvage)

1. La question « quelle espèce d'homme ? » peut surprendre, mais la réponse « je ne suis jamais autre », nous montre que l'apparence de l'homme n'est pas transitoire : il est réellement homme [↑](#footnote-ref-1)
2. Dont on trouve un équivalent dans un épisode du *Roman de Silence* (XIIIe siècle) [↑](#footnote-ref-2)
3. Cf. Magnard Pierre, « Montaigne ou l'invention de l'homme », *Cités*, 2010/4 (n° 44), p. 123-136. DOI : 10.3917/cite.044.0123. URL : https://www.cairn.info/revue-cites-2010-4-page-123.htm [↑](#footnote-ref-3)
4. Les trois articles étant : Je crois qu'une volonté meut l'univers. La matière mue selon certaines lois me montre l'intelligence. L'homme est libre dans ses actions et comme tel animé d'une substance immatérielle. [↑](#footnote-ref-4)
5. Lévinas fait référence à une manière traditionnelle de comprendre le texte d’*Exode* 11, 7 : « Mais chez tous les fils d’Israël, personne, depuis les gens jusqu’aux bêtes, pas même un chien, ne remuera sa langue, afin que vous sachiez que l’Éternel distingue entre l’Égypte et Israël » - même si l’étude structurelle du texte atteste plutôt d’une écriture antithétique qui oppose le tumulte qui règne chez le peuple égyptien au silence chez les Hébreux. [↑](#footnote-ref-5)