

Cours de culture générale

L'animal

Classe préparatoire aux Grandes Écoles

Filière économique et commerciale – Option scientifique

LLG

Lycée Louis le Grand

P A R I S

Thomas Désiré - Cours de Mme Manonellas

2020 – 2021

INTRODUCTION de philosophie

(Difficulté de la) définition de l'animal -> Utilisable dans toutes les introductions de devoirs !

L'étude philosophique de l'animal est traversée par différentes tensions : tension entre animalité et humanité, tension entre l'animal et le reste du monde vivant, ou encore tension entre science, religion et morale. Toutes ces Q font que les enjeux de l'animalité traversent les grandes catégories traditionnelles de la philosophie :

- **Sur le plan épistémologique**, il faut définir ce qu'est l'animal. Chez les animaux se développent les aptitudes cérébrales et la pensée, dont les rapports philosophiques font débat entre matérialistes et spiritualistes.
- **Sur le plan esthétique**, il y a, chez certains animaux, de préférences esthétiques. D'autre part, l'espèce humaine utilise souvent des formes animales dans le cadre de ses propres préoccupations esthétiques.
- **Sur le plan métaphysique**, les animaux interviennent dans les croyances et religions, et certaines religions croient dans la métempsychose (le transfert, après la mort, de l'âme humaine dans un corps animal).
- **Sur le plan moral**, le fait que beaucoup d'animaux soient capables d'éprouver de la douleur amène à poser la question de leur traitement par les êtres humains et celle d'éventuels « droits de l'animal » à leur attribuer.

Avant-propos : Une « schizophrénie » morale ?

D'un côté : Les animaux sont « proches » : Nous n'avons jamais su autant de choses sur l'animal, qui est véritablement un objet de savoir (il est étudié par la zoologie, la biologie, l'éthologie...). On sait qu'un certain nombre de nos propres comportements sont hérités phylogénétiquement des primates, et la génétique est venue conforter les intuitions de Darwin (*L'Origine des Espèces*). Ainsi, pratiquement, il est nécessaire de tenir l'homme comme un être vivant comme les autres, en adoptant une position continuiste. Cette prétention pratique a des effets sensibles : cette nouvelle familiarité exige que notre sensibilité évolue à l'égard des animaux. Peu à peu s'est alors imposée une éthique animale, qui a pour pendant une théorie des droits qui vient contraindre notre comportement à leur égard : nous leur devons protection et sollicitude. En France, c'est la loi de 1976 relative à la protection de la nature qui fonde la politique de protection animale.

D'un autre côté : Les animaux sont « loin » : Les animaux n'ont jamais été aussi loin de nous. Cet éloignement s'atteste par l'indifférence que nous ressentons dans le contexte de l'élevage industriel et de l'expérimentation médicale. Chaque année, les hommes exploitent plusieurs milliards d'animaux dans le monde, ils les mutilent pour faciliter leur élevage. En France : 80 % des 800 millions de poulets sont élevés sans accès à l'extérieur, 99 % des 30 millions de lapins sont élevés en batterie de cages... Et pourtant, alors même que nous savons, cela ne semble pas être un problème moral pour nous. Cette ignorance/indifférence doit être interrogée : est-ce une dissimulation / refus de voir ? Cela signifierait donc que c'est quand même gênant ?

Argument 1 : Une « schizophrénie » morale : Notre considération ambiguë des animaux.

Idée : Selon une note de **Gary Francione** à propos de l'ouvrage *Introduction aux Droits des Animaux : Votre Enfant ou le Chien ?*, nous expérimentons à propos de l'animal une « schizophrénie morale ». Ce terme évoque la manière confuse que nous avons de penser aux animaux à notre époque, ce qui entraîne des effets contradictoires sur le statut que nous devons leur accorder.

D'un côté : Les animaux sont « proches ». **D'un autre côté :** Les animaux sont « loin ».

CCL : => « [...] Après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs, j'ai voulu en découvrir la raison : [...] le malheur naturel de notre condition faible, mortelle et si misérable, que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près » (**Pascal**). Selon Pascal, divertissement = fiction inventée par les hommes pour s'empêcher de penser à leur condition misérable. Au lieu de se soustraire à la mort, on se soustrait à la connaissance en entretenant notre ignorance.

=> Francione réutilise ce concept : **on se cache ce que l'on ne peut ignorer mais que l'on ne peut supporter. C'est, là, la schizophrénie morale.** Jamais on n'a été aussi bien informé, et pourtant cette perspective n'a pas fondamentalement changé notre manière de nous nourrir.

=> C'est ce que **Florence Burgat** (*L'Animal dans les pratiques de consommation*) confirme : tout ce qui contribue à la force de l'animal a disparu de nos représentations. Dans la société industrielle, on ne voit plus que le reste invisible de l'animal, la viande. Schizophrénie -> clivage, comment peut-on à la fois les connaître, les aimer, et les manger ? Il y a une aporie/contradiction dans notre rapport à l'animal.

I. Définition de l'animal : un vivant animé

A) Le mouvement

Argument 2 : Tentative de définition 1 de l'animal : un vivant animé par le mouvement =/= objet.

Le terme « animal » est dérivé du latin « anima » (= le souffle, la vie). Il renvoie donc à tout être qui est doté d'un souffle de vie, d'une forme d'activité, qui est animé. Il possède une « âme », terme qui dans la langue latine n'est pas un principe spirituel, mais qui désigne plutôt la vie. Pour **Aristote**, dans les *Parties des animaux*, l'animal est donc d'abord un être capable d'initier un mouvement. L'« animal » est d'abord là pour caractériser une rupture entre le vivant et l'inerte (et pas entre l'animal et l'humain), qu'il soit naturel (les pierres) ou artificiel (la table).

Jean Christophe Bailly, *Le parti-pris des animaux* : Le titre fait évidemment référence au *Parti pris des choses* de **Francis Ponge**, qui oriente l'attention sur le monde muet des choses qui, par son silence, laisse le champ libre aux discours qui habituellement le recouvrent. L'auteur a ici pour ambition d'arracher les animaux à leur condition d'objet : « *Les animaux, c'est presque leur définition, n'ont pas la parole [...], il s'agit d'aller au-devant de leur silence et de tenter d'identifier ce qui s'y dit.* »

Dès lors, dans l'article « Âme » du recueil *Qui sont les animaux ?*, **Elisabeth de Fontenay** nous dit que cette conception de l'âme de l'animal comme animé a des implications morales et pratiques, immédiates, puisqu'elle interdit qu'on le voit comme un simple corps réductible à ses composants physico-chimiques.

B) Les différents niveaux de l'âme

Argument 3 : Approfondissement de la définition de l'animal -> Différents niveaux d'âme, qui vont permettre de faire une première différenciation avec l'homme.

ÂME DE L'ANIMAL : La définition par le mouvement n'est pas suffisante, elle a juste permis de distinguer le naturel de l'artificiel. Pour **Aristote**, dans *De Anima*, il faut introduire un autre principe, qui permet la distinction entre les « Phuta » (= les plantes) et les « Zoon » (le latin « animal » étant une traduction du grec « zoon » = un être qui participe de la vie organique). En effet, animal = possibilité de s'auto-organiser, ils sont animés par un principe interne de mouvement, l'âme (de même que hommes et dieux). Différents niveaux de l'âme = âme végétative, âme sensitive, âme appétitive, âme rationnelle. Les animaux possèdent les 3 premiers.

ÂME DE L'HOMME : Mais les hommes possèdent un quatrième niveau d'organisation de l'âme : ils ont en plus l'âme rationnelle, qui est capable de s'élever à des principes strictement théoriques, en plus du pratique (les animaux ont une intelligence, mais seulement pratique ; ils ne contemplent pas, ils ne font pas de musique, mathématiques, philosophie). Différences de degré mais pas de nature. Continuité dans l'échelle des êtres.

Une difficulté de cette classification : Aristote, Des parties des animaux : « *L'homme se range du point de vue de l'habitat parmi les animés terrestres. Du point de vue du mode de vie, il se trouve parmi les fourmis et la grue, du côté des animés politiques. Et avec les oiseaux et les serpents du côté des animés s'exprimant par la voix.* ». Cette manière d'envisager l'ensemble de la nature comme passant par un ensemble de degrés ne permet pas de trouver un critère de distinction de l'animal. Zoon désigne un genre dont le cheval et l'homme sont des espèces. Autrement dit, le Zoon ce n'est pas notre animal (car contient Dieu et les hommes) mais ce n'est pas notre vivant (car ne contient pas les plantes). Dès lors, comment faire exister l'animal **pour lui-même** ?

II. L'impropre de l'homme

A) La naissance de l'animal

Le propre d'une définition est de délimiter, tracer le contour d'une chose. Comme le rappelle Spinoza : « *Toute définition est en même temps une négation* ». Pour dire ce qu'une chose est, il faut dire ce qu'elle n'est pas. Dans cette optique, le terme « animal » semble souvent être utilisé pour désigner un être dans un ensemble que l'on oppose à celui des hommes. Comment faire exister l'animal ? A la condition de construire une différence qui permet à celui-là de se séparer des autres vivants, en particulier l'homme.

Argument 4 : Définir l'animal par rapport à l'homme (et inversement) + Catégorie privative.

Francis Wolff, *L'être, l'homme, le disciple* : L'animal ne va exister qu'à partir du moment où on va avoir en tête l'idée de l'opposer à un autre être, l'homme. Il ne va naître que parce qu'on avait besoin de définir l'homme, en le séparant de ce qu'il n'est pas. Cette définition de l'animal est donc souvent NEGATIVE, il est ce que l'homme n'est pas (l'animal est l'homme moins la conscience par exemple). Dans *Trois Utopies contemporaines*, Wolff poursuit en disant que pour inventer, i.e. distinguer l'animal, il faut inventer le discontinuisme, et il faut proposer le moyen, d'abord, d'établir solidement l'identité de l'homme, qui doit se distinguer du divin (n'étant pas immortel) mais aussi de l'animal (étant rationnel). Penser l'animal c'est d'abord pour délimiter l'homme : moins qu'un Dieu, plus qu'un animal. On distingue et on hiérarchise. La vérité de l'animal, c'est l'homme.

Approfondissement : Feuerbach, dans *L'essence du christianisme*, dit : « *L'être divin n'est rien d'autre que l'être humain débarrassé des bornes de l'homme individuel* ». Ainsi, il dit que dieu c'est l'homme en fait, mais amplifié de toutes les qualités qu'il n'a pas, débarrassé de sa finitude. L'homme rêve de la perfection, c'est pour cela qu'il fait dieu à son image. Mais il ne le sait pas, donc il le vénère, comme s'il était un autre. Et c'est pourquoi Feuerbach dit que la religion est la conscience aliénée de l'homme : il n'a pas conscience qu'il s'appauvrit lui-même en créditant un être imaginaire de tout ce dont il se dépouille. C'est pourquoi l'anthropologie est la vérité de la théologie, tout comme pour Wolff, la vérité de l'animal c'est l'homme. La figure de l'homme ne pouvait exister qu'en contraste avec deux autres figures.

Sujet d'écrit difficile car métaphysique : L'animal est-il un individu ? : On singularise les hommes en fonction de la vie qu'ils ont menée. Alors qu'un lion est un lion : un lion d'il y a 150 ans se comportera pareil qu'un lion d'aujourd'hui.

Argument 5 : Ainsi, homme-animal sont clairement différents.

=> **Protagoras, Platon** : Selon Protagoras, l'homme apparaît au départ comme un oublié de la nature. Il a recours à la mythologie grecque, en contant le mythe de Prométhée et d'Épiméthée, qui étaient chargés par les dieux, à la création du monde, de distribuer les qualités et les dons physiques aux êtres vivants. Mais Épiméthée a oublié l'homme, qui reste alors nu et sans défense. 3 distributions successives :

- Première distribution : La distribution naturelle (les animaux sont dotés de tout ce qui leur permet de vivre sans y prêter attention et d'éviter leur destruction). L'homme apparaît comme un oublié, mais aussi comme une exception : l'homme n'appartient pas au règne animal, il apparaît comme un être dénaturé.
- Deuxième distribution : La distribution de l'équipement technologique. L'humanité va lier son histoire à l'invention des techniques, pour compenser cette nature absente. L'homme est un être inachevé qui doit tout apprendre, soustrait au déterminisme naturel, contraint de se construire une nature d'emprunt : être d'artifice.
- Troisième distribution : L'organisation politique, pour obtenir la capacité de cohabitation, leur entente. C'est dans LE politique que les hommes vont être capables de franchir le seuil de l'humanité. Pudeur et justice, distribué par le dieu Hermès, permettent donc de fonder le lien avec les autres et de fonder la cité qui doit

rejeter l'inhumain et le non-humain à sa porte : donc il faut rejeter les sentiments mauvais et l'animalité. La cité = territoire entre celui des dieux et celui des animaux. L'homme est donc entre deux natures.

CCL : Le texte montre que l'histoire humaine ne dépend pas d'un équipement naturel, mais plutôt de ce que l'homme peut faire de lui-même, contrairement aux dieux qui n'ont pas besoin d'organisation politique car immortels, et les animaux qui n'ont pas besoin de lien social pour veiller à leur propre conservation -> l'homme se comprend principalement dans son horizon **politique**.

B) L'animal : une catégorie privative ?

Leibniz : « *Ce qui n'est pas « un » être n'est pas non plus un « être »* ». L'unité de l'homme ne peut lui être donnée que par différence, d'où l'intérêt d'étudier l'animal et le dieu. L'animal est un outil pour étayer la rupture, la différence anthropologique, qui a pour but d'étayer et de rendre invulnérable la spécificité humaine.

Cf. argument 4 :

- Francis Wolff, *L'être, l'homme, le disciple ; Trois Utopies contemporaines*.
- Feuerbach, *L'essence du christianisme*.

A part : Conférence : *L'animal est-il un homme comme les autres ?* -> La question animale est souvent un coup de projecteur sur un certain nombre de problèmes sociétaux. La manière dont nous nous interrogeons sur comment on exploite les animaux industriellement n'est pas qu'un moyen de réfléchir sur les animaux, mais aussi sur notre modèle de développement (et CSQ écologiques, sociétales...). La Q de l'animal n'est pas centrale en elle-même, mais elle est un levier de contestation. On peut être animaliste et humaniste : en s'intéressant à l'élevage industriel, on s'intéresse au modèle économique.

III. L'homme est-il un animal « comme » les autres ?

Argument 6 : L'animal est considéré comme « moins bien » que l'homme (encore relation H-A).

Michel Foucault, *Histoire de la folie* : l'animal a longtemps été représenté par la culture occidentale comme incarnant : « *le péril absolu d'une folie qui abolit la nature de l'homme* ». Foucault rappelle de quelle façon la folie a emprunté son visage à la bête, pour qui l'essentiel de la vie animale est faite d'une pulsion agressive. Foucault rappelle que l'animal appartient à ce qu'il appelle la négativité menaçante. L'animal/La bête est utilisé pour stigmatiser l'échec de l'homme à être pleinement humain. C'est ce qu'on appelle « bestialiser ».

Françoise Armengaud, article « *Animalité et Humanité* » (*Encyclopedia Universalis*) : Elle approfondit en disant que l'animal n'est pas seulement l'autre, mais aussi cet autre qui nous habite ; il est tout ce qui est ressenti par l'homme comme ce qui lui échappe ; il représente ce qui peut représenter chez l'homme l'archaïque et le primitif (en lui-même) qu'il veut fuir. Ex : vocabulaire de la sexualité souvent emprunté à l'animalité. C'est ce que Françoise Armengaud appelle le sophisme de la bestialité, qui emprunte la tactique du bouc émissaire = charger l'autre de tout ce dont on ne veut pas s'accuser soi-même -> l'animal est donc encore sacrifié à ce que **Lévi-Strauss** appelle le mythe de la « *dignité exclusive de la nature humaine* ».

Argument 7 : En réalité, l'homme est un animal comme les autres (mais difficulté à s'y accommoder).

De manière extensive, l'animal renvoie à la communauté formée des espèces vivantes, plantes exclues, mais pas nécessairement autres que l'espèce humaine. Dans cette optique, l'homme n'est pas un être différent des animaux, mais plutôt un animal comme les autres. Cela nous oblige à une approche continuiste.

Thèse d'**Etienne Bimbenet**, *L'animal que je ne suis plus* = maintenir une différence entre l'homme et l'animal, mais refuser que cette différence ne s'exprime en des termes absolus. Nous ne savons pas nous accommoder à notre origine animale, car notre réflexion se retrouve prise entre deux métaphysiques :

-> **D'un côté (HUMANISME)**, un discontinuisme dont l'origine ne peut être que soit religieuse soit métaphysique, qui ignore le fait évolutif (elle prend la qualité de l'être humain comme une qualité éternelle). C'est **l'humanisme** qui, dans cette perspective, fait de l'homme un être hors nature ou métaphysique.

-> **De l'autre côté (NATURALISME)**, un continuisme, qui, selon Bimbenet, est avéré par les sciences de la vie et est un acquis scientifique. C'est le **naturalisme**, qui rejette l'intervention de principes surnaturels ou spirituels pour expliquer le langage, la technique, et fait de tous les hommes des êtres naturels. La biologie de l'évolution nous enseigne que l'humanité n'est pas un phénomène éternel mais historique, elle est apparue, et se tisse d'une continuité avec les espèces le plus proches de nous. C'est ce qu'annonçait déjà **Darwin** : « *La différence entre l'esprit de l'homme et celui des animaux supérieurs aussi grande soit-elle est certainement une différence de degré et non de nature* » (**La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe**). L'homme est comme n'importe quel autre vivant le produit d'un processus naturel. On partage 98,4 % de notre patrimoine génétique avec les grands singes. On voit bien de cette façon comment on doit renoncer à une distinction réelle entre homme et animal.

Mais cette vision a un certain nombre de conséquences : nous obligeant à changer notre regard sur l'animal, cela peut aboutir à un certain trouble dans l'identité. Nous voyons faire chez l'animal ce que nous pensions avant réservé à l'homme. Où commence l'humanité ? Où finit-elle ? Fin de l'essentialisme humain : l'homme ne serait plus définissable par des traits permanents.

Argument 8 : Mais attention, l'homme n'est pas QUE un animal comme les autres.

(Sujet possible : L'homme est-il un animal comme les autres ? -> **COMME** est le terme le plus important).

Dire de l'homme qu'il est un animal comme les autres, cela veut-il dire qu'il est un animal, ou bien cela veut-il dire qu'il s'agit d'un point de vue sur l'homme ? Le risque serait de confondre une définition réelle avec une définition méthodologique. Quand les sciences nous disent qu'il faut tenir l'homme comme un animal comme les autres : il s'agit avant tout de tenir une grille méthodologique, qui sert de principe régulateur pour éviter de tomber dans la métaphysique de l'homme. Mais souvent, cette conception est prise comme une définition pure, ce qui fait que l'on tomberait dans le naturalisme (l'extrême opposé). Quand on est un scientifique, il est plus fécond de ce donner ce cadre méthodologique. Cela ne veut pas dire que l'homme est réduit à l'animal.

Ici, le « comme » = « en tant que ». Voyons l'homme **en tant que** l'animal. Par exemple : quand **Émile Durkheim** propose de « *traiter les faits humains comme des choses* », il ne veut pas dire que les faits humains SONT des choses, mais qu'on va les étudier comme s'ils étaient soumis à des lois de la même manière que les faits naturels sont soumis à des lois. Le sociologue ne peut pas rentrer dans l'arbitraire individuel (si on veut étudier le suicide par exemple), donc c'est pour ça qu'il essaye de fonder des lois pour mettre à l'écart la subjectivité (=> les hommes, entre X et Y années, travaillant dans tel secteur... ont plus de chances de se suicider). C'est un point de vue méthodologique : cela signifie qu'il peut exister d'autres points de vue possibles pour étudier l'homme : point de vue esthétique.... **Il ne faut pas croire que l'animalité épuise ce que l'on sait de l'homme** (i.e. il n'est pas suffisant de dire « homme = animal », donc « il suffit d'étudier l'animal et on saura tout de l'homme »). L'homme n'est pas QUE animal, et n'est pas réductible qu'à ces origines naturelles.

Ainsi, on peut affirmer :

- **GENES** : Certes, il y a une étroite parenté génétique, mais là encore il y a une erreur/un glissement qui consiste à dire que parce que nous avons 98,4 % de patrimoine génétique commun avec les grands singes, alors rien ne nous sépare des animaux. Ne sommes-nous rien d'autres que nos gènes ? La différence n'est-elle pas plutôt dans la manière d'**exprimer ces gènes** ? Ce qui est important est ce que nous faisons de nos origines animales.

- **VÉCU** : Distinction entre le point de vue objectif de la science et le **point de vue du vécu**. Objectivement, nous sommes des animaux comme (et pas parmi) les autres, par les méthodes d'objectivation scientifique. Mais subjectivement c'est faux : car ça ne tient pas compte du vécu de notre humanité. L'énoncé qui consiste à dire « nous sommes tous des animaux » appartient aux sciences de la vie, mais pas à l'expérience de la vie.

IV. Une histoire de mots : l'animot

Argument 9 : L'homme nomme l'animal, et parle à sa place / Domination.

Tout commence par une histoire de mots. D'où la proposition de **Jacques Derrida**, dans *L'animal que donc je suis*, de remplacer le terme « d'animaux » par le terme « d'animot ». Il y a une violence faite à l'animal dès sa dénomination. « *Les hommes [...] se sont donnés le mot pour parler d'une seule voie de l'animal et pour désigner en lui celui qui, seul, serait resté sans mot pour répondre* ». Derrida se réfère très vite à un passage de la **Bible** : lorsque Dieu crée l'homme, il le crée le 6ème jour, en même temps que les animaux terrestres, et crée Adam et Eve après tous les autres êtres vivants, signe du couronnement de son œuvre, leur promettant une domination sur l'ordre vivant. L'homme apparaît comme un statut à part, il donne son nom aux choses, dont les animaux. Le mot est ce qui permet de parler d'une seule voie de l'animal. Derrida rappelle que le mot efface l'extrême diversité des animaux, puisque qu'elle en fait un ensemble homogène, qui ne laisse pas de possibilité de réponse. Mais plus fondamentalement, l'idée de Derrida est qu'à travers le mot, on fait parler l'animal, on le convoque.

(Sujet possible : Faire parler l'animal -> Peut-on faire parler les animaux sans trahir ce qu'ils ont à nous dire - > se faire le porte-parole de l'animal, parler pour tous ceux qui ne peuvent pas parler ; autre perspective = faire parler l'animal pourrait faire violence à leur silence).

V. Quelle communauté avec l'animal ? L'animal, mon prochain ?

Argument 10 : L'homme cohabite nécessairement avec l'animal.

- **Heidegger**, dans *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, tente de dégager quelques traits spécifiques de l'existence humaine : pour l'homme, exister s'accompagne toujours de « l'expérience des autres ». Nous baignons déjà dans un univers humain, et notre expérience humaine inclut également toujours la communauté que nous entretenons avec tous les vivants, dont les animaux.
- Le philosophe **Pythagore** parle de cette communauté élargie : c'est l'« *Oikeiosis* ». C'est une vie partagée avec les animaux. C'est un partage qui s'organise autour d'un certain nombre de liens très différents, allant du lien utilitaire au lien affectif. Mais il est très difficile de penser notre humanité indépendamment des présences animales, qui façonnent aussi bien notre identité personnelle que notre identité sociale.
- **Freud** traite cette question dans *Totem et Tabou*, avec son analogie entre la mentalité de l'enfant et la mentalité du primitif : cf. les histoires d'animaux racontées aux enfants, avec lesquelles ils construisent leur propre identité par des identifications.
- Le psychanalyste **Bruno Bettelheim** disait que tous les problèmes du « ça » (= réservoir des désirs inavoués et refoulés) sont déjà représentés dans les contes de fées (cf. la figure du loup). Si nous sommes toujours dans une certaine proximité avec les animaux, ce n'est pas seulement parce que l'on partage un passé animal, mais aussi parce que l'on peut partager avec eux des affects. C'est pourquoi nous établissons des relations privilégiées avec l'animal.

Toute la question est de savoir ce que signifie cette capacité à cohabiter avec un non-humain.

Sujet : L'animal est-il mon prochain ?

Attention :

- Prochain (terme presque religieux) =/= Proche (celui qu'on connaît) =/= Semblable (celui qui est quasi égal).
- Pas mettre tous les animaux sur le même plan (comme dans les autres thèmes de CG, cf. le rapport sur l'« espace » !!!) : ver de terre =/= chat niveau relation avec l'homme. Selon les animaux, on a différentes formes de sociabilité envers eux. On ne se rapporte jamais globalement aux animaux. On passe par des relations qui sont personnalisées, et non pas globales. **IMPORTANT CETTE ANNEE : QUESTION DE LA COMMUNAUTÉ**. On doit toujours différencier : les animaux de compagnie, d'élevage, de divertissement (coq, pit-bull...)...
- Ces communautés hybrides se construisent à travers une histoire élective, autour d'un partage d'intérêts et d'affects. A la condition qu'une certaine interactivité puisse se produire (fourmis =/= chien). Dans ce processus de constitution de cette histoire partagée, tout ce passe comme si l'homme avait établi des relations particulières avec certaines espèces et qu'il en avait considéré d'autres comme insignifiantes. C'est surtout des communautés fonctionnelles (et non pas d'affect) qui se sont créées, c'est pour nous être utiles que

les animaux ont été intégrés à notre communauté (élevage, ...). Il nous sont utiles pour le transport de marchandises, pour la nourriture... Nous établissons des hiérarchies entre les classes. **TOUJOURS INSISTER SUR CETTE DIFFÉRENCIATION ENTRE LES ANIMAUX DANS LES COPIES** (on ne peut pas prendre les animaux en globalité). Asymétrie dans notre rapport aux animaux : espèces de compagnie, qu'on apprivoise, qu'on élève, qu'on chasse, que l'on extermine... Cette oïkeiosis est traversée par une variété de sentiments qui vont de l'amitié à la méchanceté la plus féroce.

Argument 11 : Statut moral ambigu de l'animal, qui questionne la morale de l'homme.

Kant, *Doctrine de la vertu* : Avons-nous à nous soucier des animaux ? OUI. A priori on pourrait penser que l'animal est exclu de toute relation morale, parce que la réciprocité ne peut s'exercer qu'à l'égard d'un être doué de raison. Mais la privation de raison nous permet-il d'avoir tous les droits envers lui ? NON : nous devons, selon Kant, penser des devoirs envers les animaux, car sinon nous ne pourrions pas nous dire moral en leur faisant du mal. La moralité est donc un rapport entre l'homme et lui-même : c'est ce qui se joue dans le rapport à l'animal. Si l'on maltraite l'animal, cela va nous déshabituer à l'empathie, et nous conduire à maltraiter les hommes plus tard. Mais les animaux n'ont pas en eux-mêmes des droits à ne pas souffrir, c'est juste nous qui ne voulons pas nous dégrader. Ainsi, nous devons nous obliger à avoir une certaine attitude envers les animaux. C'est pour cela que nous avons du mal à penser la notion de « personne morale » envers les animaux. Statut ambigu : ce ne sont ni des personnes (manque de raison), ni des choses.

A) Chose et personne

Cette distinction entre chose et personne est donc une distinction fondamentale. Une chose se distingue d'abord par sa disponibilité. Elle ne se définit par pour elle-même, elle est plutôt un moyen pour une fin. Elle est disponible, inerte, elle n'est pas maître de sa propre existence.

La différence entre chose et personne :

Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* : Il nous invite à penser la différence entre chose et personne. Une personne est un être qui, ayant la raison, est capable de se considérer comme étant le même au cours du temps, et il peut se poser comme responsable de lui-même, et doit à ce titre toujours être considéré comme une fin en soi, jamais un moyen. Une personne est moralement responsable de ses actes. Une personne = un bien qui vaut absolument pour lui-même. Ainsi, il y a une stricte équivalence entre le sujet moral et la personne. Tous les êtres humains et seuls les êtres humains doivent être considérés comme des personnes. Cette distinction entre chose et personne confère à la personne un certain nombre de droits et de devoirs, de libertés objectives, et c'est parce qu'il est libre et raisonnable. Cf. le droit, entre les objets soumis au droit de propriété et les personnes.

Ce qui aboutit pour les animaux à un statut moral équivoque (ni chose ni personne).

Sujet : L'animal est-il une personne ?

B) Un statut moral équivoque

Pourquoi parlons-nous de statut moral équivoque ? Toute une tradition morale et religieuse a construit la notion de personne morale sur deux facultés, la liberté et la raison. Il y a morale quand le sujet est libre ET quand il peut faire une réflexion sur sa conduite.

Dans cette perspective, plusieurs questions se posent :

- Si nous maintenons cette définition de la morale (= fonder l'exigence morale sur la raison et la liberté), faut-il alors se demander qui possède ces qualités de conscience et de raison ?
- Attribuer une dignité morale à l'animal, est-ce lui trouver une caractéristique (comme le langage, la culture...) qui ferait en sorte qu'il ressemble le plus possible à l'homme ? Ce serait alors CERTAINS animaux, qui auraient des traces d'humanité en eux, qui seraient concernés. Les animaux ne seraient-ils donc respectables que parce qu'ils auraient la liberté, la raison..., i.e. des capacités cognitives qui se retrouvent chez l'homme ?

- Mais si l'homme devait se retrouver privé de libre arbitre (maladie, handicap...), en serait-il moins respectable ? Les handicapés & Co sont-ils ramenés au rang de chose ? Si nous prenons soin de nos vieillards/enfants très jeune/handicapés, cela ne semble pas être à cause de leur capacité cognitive. Pas logique, car on fait valoir le langage, la raison, la liberté, contre les animaux, mais nous les oublions pour ces personnes.

Ne pouvons-nous pas alors faire l'hypothèse de fonder une conception morale qui reposerait peut-être sur d'autres facultés que celle de la pensée ?

Argument 12 : Les chimpanzés sont -ils des personnes ?

Dans 2 articles différents du magazine *Sciences et avenir* de 2014.

1) Les chimpanzés ne sont pas des personnes, tranche une cour new-yorkaise :

Une association de défense des primates a plaidé devant des juges la cause de 4 primates vivant en captivité. C'est la première requête visant à attribuer le statut de personnes légales à des primates. Une cour d'appel de l'État de New York a estimé le 4 décembre 2014 que les chimpanzés ne pouvaient pas bénéficier des mêmes droits que les humains, déboutant ainsi des défenseurs des primates.

2) Oui = personne :

Un tribunal argentin vient de reconnaître le droit de vivre en liberté à une femelle orang-outan, résidente du zoo de Buenos Aires, en considérant l'animal comme "une personne non humaine". Il s'agit d'une première mondiale, le 22 décembre 2014. La décision de justice considère que, même si ce n'est pas un humain, il a des sentiments et le droit à une plus grande liberté.

Un certain nombre d'arguments peuvent être sollicités pour dire qu'une considération morale ne peut avoir lieu qu'à l'obtention de certaines capacités.

Mais pourquoi la syntaxe langagière (ou autre) mériterait plus de respect que la capacité de voler ou de nager dans l'eau, ce que les humains ne peuvent pas faire ? Cela vient du fait que l'on considère que nos aptitudes sont supérieures à les leurs.

On pourrait penser discutable cette idée selon laquelle une capacité psychologique pourrait fonder une communauté morale. Et bien on pourrait peut-être proposer une autre façon de sortir de ce statut d'équivocité du statut moral de l'animal, en proposant de faire des animaux des individus, mais sans en faire de sujets. En effet, on pourrait sortir du dualisme sujet-objet / personne-chose en proposant de construire l'idée que l'animal est un vivant qui a une préoccupation de lui-même mais ce n'est pas pour autant un sujet = un être doté d'une conscience et qui entretient avec lui-même un rapport réflexif + un être qui emploie à propos de lui-même le pronom personnel JE i.e. il a conscience d'être le même individu du début à la fin de son existence (c'est son « identité personnelle ») + désigne un être qui peut se penser comme responsable de ses actes, comme étant capable d'avoir une dimension réflexive sur sa vie, et donc d'être capable de l'évaluer en terme de valeur. Cette dimension du sujet ne s'accorde pas avec les animaux.

En fait-on alors des choses ? Non.

Plusieurs tentatives différentes pour accorder des droits aux animaux : Compétences égales/similaires ; Vie conative ; Égale considération / partage de la souffrance.

Argument 13 : L'animal est bien un « individu » (MAIS PAS UN SUJET), avec une « conscience » (MAIS PAS INTELLECTUELLE).

Jakob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain* : Même s'il n'est pas un sujet, l'animal s'oriente dans le monde de façon cohérente. L'animal est mû par des raisons, des motifs, et non pas par des causes. Il sont des individus, il ne sont pas juste conformes à des lois de leur espèce, ils ont des caractéristiques qui leur sont propres. Ils ne se comportent ni de façon aléatoire, ni de façon déterministe. L'animal a une vie « conative » (cf.

conatus de Spinoza dans *l'Ethique*) i.e. la vie de l'animal est orientée vers certains buts, il poursuit ce qui lui est utile et fuit ce qui lui fait du mal. L'animal a bien une conscience vitale, il s'efforce de persévérer dans son être : il a donc bien une conscience (au sens de Spinoza ; mais pas intellectuelle), une individualité conative. Mais il ne sont pas des sujets, ils n'ont pas de représentation d'eux-mêmes.

Argument 14 : Egale considération : la souffrance => qui rapproche.

Jeremy Bentham, *Déontologie ou Science de la morale* : « *La question n'est pas : peuvent-ils raisonner ou peuvent-ils parler, mais peuvent-ils souffrir ?* » La capacité à éprouver du plaisir/souffrance, dit Bentham, n'est pas une capacité comme les autres : elle est la seule qui fait autorité. C'est à ce titre qu'elle mesure nos obligations morales. Elle a une efficacité psychologique que n'aura jamais un argument théorique. La force de cet argument est qu'il exige une égale considération de tous les êtres (car témoigne d'une participation de tous les vivants à un même tissu sensible). Pouvoir souffrir accorde un droit à celui qui souffre, c'est une possibilité qui nous permet de nous poser comme un sujet sensible. Cette communauté d'expérience autorise une expérience partagée qu'il appelle la compassion, qui peut être ce critère de l'obligation morale. **Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*** : C'est par la pitié que nous serons capables d'instaurer cette relation de proximité. La pitié impose un souci de l'autre, qui consiste en le fait d'épargner une souffrance inacceptable.

Néanmoins, égale considération à partir du moment où ces êtres sont capables de souffrir, mais ça ne veut pas dire égalité d'aptitudes (l'un sait parler et pas l'autre...) ou de traitement. Quelques difficultés :

- on retombe dans un anthropomorphisme ;
- on a du mal à donner une égale considération à tous les êtres vivants (chiens VS vers de terre), c'est le principe d'identification qui continue de gouverner notre considération ;
- de plus, considération est aussi gouvernée en fonction de l'utilité de certains animaux ;
- ce principe conduit aussi plutôt à mettre les hommes au niveau de l'animal, plutôt qu'à élever les animaux au rang de l'homme ;
- et enfin, l'argument de l'empathie est un problème car il considère toujours les animaux en tant que victimes (culpabilité, remord... car être potentiellement souffrant) et non pas en tant qu'acteur de leur vie.

C) Un sujet de droit ?

Dans nos sociétés modernes, c'est plutôt le droit que la morale qui règle nos rapports avec les animaux, et non pas la compassion. Peut-être faudrait-il dépasser le stade de l'affect pour pouvoir aborder les choses du point de vue de la justice.

Pourquoi le droit ?

Kant, *Métaphysique des mœurs* : Il distingue la nature des commandement qui sont adressés à notre conduite. La force du droit c'est d'être inséparable de la contrainte, par la médiation de la sanction -> permet de produire des conduites qui sont objectivement observables et pas subjectivement admissibles, quel que soit ce que l'on pense de telle conduite.

Expression « droit des animaux » :

- Sens descriptif : la législation nous soumet à un certain nombre de conduites à l'égard des animaux.
- Sens normatif, qui est le seul qui pose problème : la nature intrinsèque des animaux impose aux hommes des devoirs -> sur la base de quels arguments les animaux peuvent-ils prétendre à de tels droits ? Doit-on modifier la nature même du droit pour reconnaître aux animaux une personnalité juridique analogue à la nôtre ?

CORRECTION DS

L'animal, mon prochain ?

Attention :

- Prochain \neq Semblable \neq Proche.
- Le principal = interroger le terme « pivot » (= « Le prochain » ; PAS « Animal »).
- Epreuve de « CG » : références philosophiques + références littéraires + ...
- Sujet = quels types de considération/regard on doit avoir sur l'animal ? Et non pas sur la différence homme – animal.
- Il ne faut pas réciter / exposer (i.e. on passe d'une référence à une autre). On doit poser le problème.

Introduction

Accroche : Ambivalence de notre rapport à l'animal : entre connaissance et opacité.

« **Schizophrénie morale** » de Gray Francione + Ambivalence qui tantôt prête à l'animal des sentiments, des fois des idées, i.e. projette sur l'animal une forme d'identification ; mais d'un autre côté, homme se donne le droit de disposer de l'animal, comme s'il était définitivement différent.

Analyse du sujet :

LE SUJET = pas se demander si animal est un « proche », mais se demander si on a le droit ou non de l'exclure de notre considération morale, ou si on doit plutôt élargir notre considération morale à cet être, sans l'assimiler à nous-même et sans la rejeter du côté de la matière.

Il faut montrer qu'on analyse A FOND le terme « pivot » : pour ce faire, on le compare à ces synonymes et à ces antonymes, ce qui montre qu'on réfléchit et qu'on questionne le terme... ET ON LE FAIT EXPLICITEMENT !!! Rien qu'en faisant ça dans l'intro (partie la plus importante), notre note explose !!!

=> « Prochain » n'est pas le « **Semblable** » : « Semblable » renvoie à une solidarité d'espèce. Ainsi, tous les animaux se sont pas nos semblables. Autrement dit, la similitude est une manière de fonder une identité à partir de traits partageables.

=> Est-ce le « **Proche** » ? Non, car on connaît nos proches en fonctions des liens plus ou moins étroits que j'entretiens avec eux. Il y a plusieurs ordres de proximité. Similitude égalise, proximité hiérarchise (animaux sont PLUS OU MOINS proches de nous).

=> « **Prochain** » : se décline au singulier. Le « prochain » = s'adresse à tout homme, pas à certains qui partagent le cercle de la similitude ou le cercle de mes préférences subjectives. « Prochain » vient de l'hébreu, qui s'enracine dans un verbe = faire paître, puis soigner. Champ lexical du berger = apporte tout son soin, à ses brebis, animaux avec lesquels il a créé un lien d'affection. Origine étymologique religieuse => le prochain ne m'est pas proche en vertu d'une situation particulière. Le prochain est celui **dont je me rend proche**, en vertu de son altérité, pour lui accorder, soin, sollicitude... BIEN SOUVENT, C'EST LE PLUS LOINTAIN. Est-ce que ça va changer quelque chose à l'animal si on le prend en considération ? Q de la considération. Q de savoir si le plus lointain pourrait devenir absolument proche. L'animal peut-il échapper à la considération éthique ? Quel regard devons-nous porter sur l'animal ? Dans cette perspective, il était aussi important de se demander si c'est à la seule source de la proximité que nous devons assoir le respect que nous donnons à l'animal ? Ne pouvons-nous pas penser que l'énigme animale serait suffisante pour que l'on le considère ? Ne devons-nous considérer que ce qui est proche ?

Notre considération ne doit pas dépendre de considérations subjectives.

Montesquieu, *Réflexion sur la Monarchie universelle en Europe* : « *Si je savais quelque chose qui me fût utile et qui fut préjudiciable à ma famille, je le rejetterais de mon esprit* ». Il montre que ma considération / mon souci / mon attention ne doit pas se régler en fonction des liens affectifs que j'entretiens avec des autres. Il ne faut pas réduire mon cercle d'intérêt à des liens affectifs. Il faut étendre le cercle de notre considération morale, il faut un humanisme élargi, loin de nos préférences subjectives (dans le texte ça ne s'adresse qu'aux hommes).

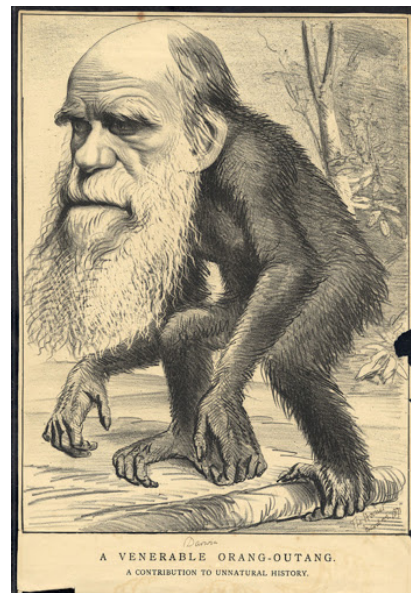
Mais cet humanisme élargi peut-il se porter vers autre chose que l'homme ? = SUJET.

I. Explorer les voies de la proximité.

A) Une ancestralité commune

Argument 15 : Une ancestralité commune.

Caricature de Darwin en chimpanzé : « Un vénérable orang-outang » parue dans *The Hornet*, en 1871 : Rappelons que l'animal peut être pensé comme mon prochain en tant que nous sommes l'un et l'autre des produits de l'évolution, nous partageons des caractéristiques héritées phylogénétiquement. Ce tableau de famille fait que nous sommes essentiellement des animaux, puis seulement après des humains. Ascendance commune qui postule que l'évolution des formes de la vie s'est faite à partir d'une souche de la vie identique. Cela rend sensible l'appartenance des espèces. Cela se voit aussi dans l'ordre de nos comportements : par exemple, l'homme est aussi un super-prédateur comme le loup ; de plus, on est des mammifères. Ces traits de caractère justifient des comparaisons, qui établissent des parentés. On retrouve aussi des comportements dans la langue : « avoir une faim de loup », « dormir comme un loir »... Nous vivons une animalité partagée.



ATTENTION avec l'animal : ne pas les faire apparaître comme des êtres abstraits, détachés du monde ; mais ne pas être des militants dans les copies (pas de discours pour l'animal, mais un discours sur l'animal).

Attention : quand on passe d'un argument à l'autre, on dit pourquoi (Même entre les sous parties ! Il y a une limite qui nous fait passer au B) ! Moment de ralentissement puis accélération, car il y a une limite. Dans grandes transitions (I, II, III), c'est un PARAGRAPHE. Dans les petites sous-parties, on soulève juste une difficulté.

Transition :

Ce n'est pas parce que l'on se ressemble que l'on se respecte.

W. Shakespeare, *Le Marchand de Venise* : « Il a ri de mes pertes, [...] a méprisé ma race, [...]. Et pourquoi ? Je suis juif... Un juif n'a-t-il pas des yeux...des mains des organes ...des sens des émotions, des passions ? N'est-il pas nourri de la même nourriture [...] ? » : Dans cette pièce, Shylock (un personnage) évoque tous les traits de la similitude. La proximité ici est à la fois perçue et vécue mais n'est pas par elle-même source d'obligation ; i.e. ce n'est pas parce qu'on a des points communs qu'on va les considérer comme des prochains, et qu'on va fonder des devoirs et des respects. La vraie question du prochain est comment penser à une conduite qui oblige ?

B) Déployer perspective que Rousseau a appelé la pitié Cf. argument.

Transition : (Cf. difficultés de l'argument 17) => MAIS DIFFICULTE : la pitié reste un sentiment, pas un argument, donc elle reste variable, des fois elle est injuste, donc il est difficile de l'élever au rang d'argument, elle est soumise aux aléas de la sensibilité. De plus, elle peut difficilement éviter les pièges de l'anthropomorphisme (c'est à partir de ma propre expérience de souffrance que je juge la souffrance de l'autre). Enfin : il est difficile d'élargir le cercle de la considération morale à TOUS les animaux, on le fait plutôt aux animaux qui nous ressemblent.

C) Prolongement de la pitié ...

TRANSITION : Difficulté : la conduite que l'on a avec les animaux dépend du type de relation et sociabilité qu'on a avec eux. Il arrivera un jour où manger de la chair animale sera aussi pas bien que de manger de la chair humaine. Donc difficulté = l'animal est souhaité comme un prochain mais il n'est pas traité comme un prochain.

II. Animal n'est pas prochain.

A) Schizophrénie morale de Gary Francione Cf. argument 1.

B) Perte d'interaction sociale

Arguments 16: Avant, les animaux étaient au centre de notre société.

=> Animal au centre d'événements politiques : L'animal a disparu de nos sociétés. Au Moyen âge, l'animal pouvait se retrouver au centre d'éléments politiques. Ex : cochon qui a tué un roi (Philippe de France) : en 1131, alors qu'il se déplace à cheval dans Paris, rue du Martroi-Saint-Jean, à l'occasion d'un rassemblement de l'ost royal réuni pour combattre les seigneurs de Vexin, un porc affolé se jette au pied de sa monture qui se cabre, le fait tomber et l'écrase lourdement : le jeune homme de quinze ans meurt peu après. Il semble que cet accident soit à l'origine de l'interdiction de la divagation des porcs dans les rues de Paris.

=> Procès d'animaux au Moyen-âge : Magazine **Sciences humaines**, 2013, à propos de l'ouvrage de **David Chauvet, *La Personnalité juridique des animaux jugés au Moyen Âge*** : en 1386, dans un petit village du royaume de France, une truie blessa mortellement un enfant. Un procès fut intenté à l'animal et, déclaré coupable, il fut pendu sur la place publique. Une telle procédure juridique, loin d'être exceptionnelle au Moyen Âge, surprend et fait sourire de nos jours. Comment les animaux pourraient-ils répondre de leurs actes devant des tribunaux ? Mais, pour le juriste David Chauvet, cette curiosité judiciaire est riche d'enseignement. Sans envisager de la réintroduire dans notre univers juridique, il estime qu'elle peut nous aider à repenser le problème du statut juridique des animaux, en vue notamment de mieux les protéger contre la cruauté humaine.

On ne connaît pas l'animal dans sa sensibilité, mais plutôt dans sa domination (apprivoisé) ou dans son idéalisation (« l'animal sauvage »).

C) Ainsi l'animal est devenu un fétiche.

Le zoo marginalise l'animal, qui devient un fétiche. Cf. Classification comme pouvoir (Partie 2 – Ch. 1).

D) Métaphysique de l'homme

N'oublions pas non plus que l'animal est un concept socio-historique qui s'est construit sur une métaphysique de l'homme. La spécificité de l'animal est d'asseoir la différence. Quand l'homme regarde l'animal, c'est pour se regarder lui-même. L'animal est là pour nous préserver de notre inquiétante animalité. L'animal est un concept défensif à visée protectrice pour l'homme.

TR : Que faire à partir de ce constat négatif ? Comment, face à cette distanciation, élargir communauté morale ?

III. Élargir la communauté morale par le droit.

On ne peut compter que sur les seules ressources humaines, sans pour autant compter sur le bon vouloir de chacun d'entre nous. Pour préserver la dignité de certains être vivants, il faudra passer par la force contraignante du droit. Par l'élaboration d'un certain nombre de lois, qui ont une visée protectrice pour les animaux. Par la législation, on peut imaginer qu'on verra alors les animaux comme dignes, car le statut juridique travaillera notre sensibilité. Considérer l'animal comme mon prochain n'est pas quelque chose qui est donné, mais plutôt qui est produit : construction sociale, qui a son tour nous obligera à leur égard.

PARTIE 1

Le même et l'autre

Chapitre 1

Le silence des bêtes

I. Le silence

Argument 17 : Les animaux ne parlent pas.

Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes* : L'ouvrage nous pose une Q importante : quelle place peut-on offrir aux mode de communication non-humains (car ils sont multiples) ? Q = savoir comment et pourquoi on aurait réduit au silence ces « traces » ? Car nous n'avons que le langage humain pour essayer d'évaluer toutes les autres formes de communication. Donc on considère que les animaux ne parlent pas. Nous savons que les animaux communiquent, nous entendons leurs cris/grognements/chants, mais ces expressions ne constituent pas pour nous une expression signifiante du monde, car ces « bruits » sont toujours utilisés comme des instruments de régulation sociale (défendre territoire, veiller à la reproduction...). Ainsi l'animal semble être celui qui est prisonnier du silence.

Aristote, *De l'interprétation* : Dans cet ouvrage, il affirme que le langage humain est le seul qui corresponde à la définition du « discours ». On entend bien des sons de la part des animaux, mais ce sont des cris, qui sont inarticulés. Or, on a affaire à du langage quand le discours rentre dans l'ordre du « vrai » ou du « faux ». La voix animale existe bien, mais elle ne prend aucune position par rapport à ce qu'elle exprime, elle transmet seulement une information, qui est perçue et exploitée par d'autres animaux.

Dans cette perspective, il y a un problème : Q de l'expressivité animale.

=> D'un côté comment ne pas reconnaître que le langage humain diffère de tous les autres modes de communication => aptitude incomparable dans le monde animal.

=> D'un autre côté, comment aborder la Q de la communication animale sans anthropocentrisme ? Est-il privé de langage, ou communique-t-il quelque chose que nous ne pouvons pas comprendre ?

Caractéristiques essentielles de tout langage = la fonction d'adresse à autrui (on parle **à quelqu'un**) + la fonction référentielle (on s'adresse à quelqu'un **pour dire quelque chose** ; on met en commun un certain nombre de notions dont on va discuter ensemble -> c'est en ce sens qu'un cri/une plainte n'est pas un langage). L'homme est-il donc le seul à être capable de signifier et de communiquer **en même temps**, pour établir un rapport à autrui et un rapport au monde **en même temps** ?

PBL : Ainsi : ne pouvons-nous pas comprendre tout ce que nous entendons alors que quelque chose pourtant se manifeste, ou devons-nous qualifier l'expressivité animal de silence des bêtes ?

Sujet : Le silence des bêtes -> Le vrai sujet c'est quels types de silence ? Il faut rythmer le devoir avec toutes les définitions possibles du silence.

Ambiguïté du silence.

David Le Breton, *Du Silence* : « Si la présence de l'homme est d'abord celle de sa parole, elle est aussi inéluctablement celle de son silence ». Il y a différentes façons de comprendre le silence : il y a un silence du mépris, un silence de clôture de la conversation, de refus de la conversation, de la respiration (celui qui parle trop), il peut être difficulté à trouver les mots, il peut être un « silence éloquent ». Ainsi, on peut se tromper sur le sens du silence, jamais un sens stable. Silence est **AMBIGU**. Selon Le Breton, le silence dépend de la valeur que l'on donne à la parole.

=> D'un côté, la parole a toujours été considérée comme ce qui nous éloigne du silence. Ulysse (dès **Homère, *l'Odyssée***) est bien l'homme de la parole : il ramène le bouillant Achille à la raison, il est celui qui va affronter la force brute de Polyphème (son nom signifie « dont on parle beaucoup »). La parole est vue comme l'attribut de l'homme civilisé, capable de dépasser l'usage silencieux de la violence.

=> D'un autre côté, il y a une autre conception du silence selon Le Breton, qui n'est pas celle de la barbarie, ou l'impouvoir de la parole : selon lui, il existe certaines sociétés qui instituent l'obligation du silence, comme entrée en matière avant de pouvoir parler à un étranger : le silence est comme un sas, qui doit permettre par la suite une véritable communication. Ainsi elle n'est pas l'autre de la parole, mais ce qui lui permet de fonctionner.

II. Logos et Phonè (ARISTOTE).

C'est en ce sens qu'il faut interroger le « silence des bêtes » : est-ce un silence dépourvu de toute signification, ou bien est-ce une relégation au silence, le langage humain ayant pour toujours capté toutes les vertus du « dicible ». C'est cette perspective que le texte d'Aristote va nous demander d'interroger, à travers la distinction qu'il propose entre la *Phonè* et le *Logos*. Pour Aristote, il y a bien des différences entre homme-animal : 1) la configuration corporelle (le seul qui se tient droit) ; 2) l'homme est le seul à être doté d'une communication qui s'exprime par le logos.

PBL : Devons-nous prendre le langage dans un sens large (donc comprenant le langage des signes... ou autre) ce qui nous autoriserait à parler de langage animal, signifiant qu'en accomplissant un geste précis, nous avons la capacité d'influer sur quelqu'un d'autre ? Ou bien on peut faire comme Aristote et avoir une conception plus étroite (langage seulement humain), mettant en cause seulement la parole et non pas la voix, donc ayant trait à la communauté des valeurs ?

Argument 18 : Logos VS Phonè.

Aristote, *Les Politiques* : Aristote commence par dire que la cité est la communauté la plus accomplie car elle vise le but inconditionné de la vie : le bonheur. C'est dans ce cadre précis qu'il faut comprendre que seul, entre tous les animaux, l'homme a la parole. Ainsi, l'homme est plus politique que n'importe quelle abeille ou n'importe quel animal grégaire : en effet, c'est naturellement qu'il vit dans une communauté politique, c'est dans la cité que l'homme trouve à accomplir son essence, i.e. son logos, son aptitude à la parole.

Aristote propose donc cette distinction entre *logos* et *phonè* :

=> Logos veut dire à la fois parole, langage et raison, mais pour Aristote, cela désigne surtout notre aptitude à transmettre des représentations et des idées, et pas seulement notre capacité à percevoir des sensations. Le fait d'être doué de *logos* permet à l'homme de dépasser le stade de l'agréable (où sont tous les animaux) pour rentrer dans le champ des valeurs : l'homme parle du juste et de l'injuste.

=> Phonè : A l'inverse, les animaux ont bien le moyen d'une certaine communication (une VOIX) : une information est bien transmise d'un émetteur à un récepteur par un canal quelconque + il y a recours à un code de signaux possédé en commun. Or, si les animaux communiquent, ils communiquent avant tout le plaisir et la douleur ; là où avec le logos on a affaire à des objets beaucoup plus complexes, qui nécessitent un jugement.

Ainsi, celui qui vit hors de la cité et soit surhumain (un dieu) ou sous-humain (une bête). Ainsi, la distinction *logos-phonè* définit un territoire de l'humain, le logos nous fait rentrer dans l'humain, en déployant un rapport au monde qui est fondé sur la distinction du bien et du mal, la communauté des valeurs. Ainsi, un ordre/une plainte/un cri (-> seulement l'expression de sentiments) n'est pas une parole.

Rappel :

- **Voix** = Ensemble des sons produits par les vibrations des cordes vocales.
- **Parole** = Élément du langage articulé.

Néanmoins, il ne faudrait pas exagérer : Aristote parle bien de voix pour désigner la communication animale -
> La voix n'est pas du bruit ou un simple son, la voix, selon Aristote, a aussi pour fin de signifier.

Argument 19 : Par la voix, les animaux ne sont quand même pas réduits au silence.

Aristote, *Histoire des animaux* : Il n'y a de parole qu'humaine, qui témoigne de la parole raisonnable de l'homme. Le logos prouve la nature morale de l'homme. (Attention : Raisonnable, PAS RATIONNELLE ; différence : raisonnable = sobriété morale de l'homme, mesuré dans ses choix, se tenir à l'abri des excès ; rationnel = usage de la raison dans un protocole théorique, par ex. raisonnement mathématique)

Mais en même temps, Aristote n'est pas celui qui va reléguer au silence tout ce qui n'emprunte pas la voix articulée du logos. La voix est assurément un son pourvu d'une signification. Elle est un critère de hiérarchisation des animaux : tous ne possèdent pas au même titre la voix. C'est pourquoi pour Aristote les oiseaux occupent une place privilégiée, ils ont vraiment une *Phonè*, car ils utilisent leur langue pour se comprendre entre eux, au point que certains parfois s'instruisent entre eux. A la différence du son ou du bruit, la voix a pour fin de signifier. Si on parle de signification, c'est parce qu'avec la voix nous ne sommes pas en présence d'un simple mécanisme. **Joëlle Proust**, dans *Comment l'esprit vient aux bêtes*, prend l'exemple du chant d'un oiseau, qu'elle oppose au thermostat. Le thermostat **n'interprète** pas la température ambiante, c'est ici un **mécanisme**, l'ingénieur a configuré une fois pour toute la covariance. Au contraire, la voix animale est, pour Aristote, de l'ordre du **signe** : il y a un message envoyé auquel elle va répondre => un message est reçu, mais est interprété selon le contexte actuel, qui peut varier.

Reprise de la question : Faut-il avoir une conception élargie ou restrictive du langage ?

Communication animale peut être de 3 sortes : visuelle, vocale, olfactive.

- **La communication visuelle** a pour elle la force de la présence immédiate, mais la faiblesse d'émettre des signaux à courts termes. Exemple de cette communication visuelle : les mâles de certains espèces d'oiseaux vont exhiber leur plumage pour plaire aux femelles. Les mimiques sont souvent accompagnées par des vocalisations.
- **La communication vocale**, est une forme de communication qui est adoptée pour le contact (3 manière d'établir le contact : on établit le contact [le crapaud coasse pour attirer la femelle], on garde le contact, on rétablit le contact [avec un loup qui s'est éloigné de la meute]). Par exemple, les sternes (oiseaux) crient en plongeant pour que les autres oiseaux ne plongent pas au même endroit pour éviter les collisions.
- **La communication olfactive** : les phéromones -> 30 phéromones différents chez les abeilles. On a donc très clairement affaire à un comportement qui prend la valeur d'une information/communication, qui a pour objet la régulation des conduites.

S'il y a bien communication, il n'y a pas raison : il n'y a pas la mise en commun de quelque chose -> pas de mise en commun de la référence extérieure. Par ex, l'oiseau chante, mais cela relève plus d'un état émotionnel que de la description d'un état du monde. Il faut non seulement une **fonction sociale** (=> rapport à l'autre), mais aussi une **fonction sémantique** (= décrire un état du monde, sans forcément avoir pour visée de changer un comportement ; => rapport au monde). Il y a bien le rapport au monde OU à l'autre, mais pas les deux en même temps chez l'animal => contrairement à chez les hommes.

Sujet = Y a-t-il une culture animale ?

-> Il y a bien une transmission culturelle de certains comportements chez les oiseaux ; nécessité d'un contact ; les gènes ne suffisent pas pour chanter chez les oiseaux. Phase de développement qui se fait par imitation.

Les hommes jouent avec le langage pas les animaux.

Etienne Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus* : Quelle est la différence entre un chimpanzé et un enfant au même niveau de langage ? Le bébé, ce qui l'intéresse c'est la reformulation, il y a un jeu sur le langage qui

n'intéresse pas le chimpanzé. L'homme lui s'intéresse à la manière dont il dit quelque chose, il varie dans ses mots (c'est d'ailleurs la littérature ; grande créativité du langage). Chez le chimpanzé, l'important c'est le message pur, pas comment il est dit.

III. Signe et Signal (DESCARTES).

Argument 20 : Le langage est le signe de la conscience / pensée (humaine) intérieure ; Preuve que l'animal ne pense pas.

Descartes, *Le discours de la méthode* : L'analyse du langage apparaît à partir de la question du statut d'autrui. En effet, autrui est comme moi une conscience. Or, selon Descartes, l'autre (homme) ne peut que m'apparaître dans son existence concrète, qui prend place dans le monde à travers son corps (charnel). Nous apparaissions donc les uns aux autres d'abord comme des objets. Mais comment faire pour ne pas réduire autrui au rang d'une chose ? Seul le langage permettra à chacun de nous de briser cette difficulté, car le langage est le seul moyen certain de pouvoir donner des signes extérieurs de l'intériorité consciente !

Précisons ce qu'il entend par langage.

Descartes, *Lettre au Marquis de Newcastle du 23 Novembre 1646* : Aristote dit que tout se fait de manière matérielle et mécanique chez les animaux. A l'inverse, dit Descartes, le langage sera toujours un moyen de distinguer les corps humains des corps automates. Les automates, eux, peuvent parler et agir mais dans certaines circonstances prédéterminées. Le langage humain, lui, est caractérisé par son universalité : capacité d'ajustement à n'importe quel type de situation. On peut toujours dire quelque chose, car l'objet de la parole n'est pas fixé préalablement à la prise de parole. La parole ne convient donc qu'à l'homme -> elle n'a rien à voir avec le corps, ce ne sont pas les organes physiques de la machine corporelle qui font que **le singe ne parle pas, c'est parce qu'il ne pense pas**. C'est pour ça que les sourds-muets ont quand même inventé des signes pour « parler », là où le perroquet lui ne fait que répéter des sons. **Si parler est bien le signe de la pensée, c'est parce que le langage est le signe d'une faculté qui nous éloigne de tout ce qui agit par nature**. L'homme parle parce qu'il pense, et rien en lui est le produit d'un mécanisme corporel. Seule la parole me montre que j'ai affaire à un sujet.

Dans la perspective de de Descartes, il n'y a pas d'enracinement corporel de la parole. Nous ne parlons pas parce que nous aurions physiologiquement des organes adaptés. C'est pourtant la thèse que certains linguistes ont développé : il y aurait un système biologique précis dans le corps qui permettrait la parole (voilà pourquoi les petits enfants ne parlent pas, leur organes n'étant pas encore totalement formés). Pour Descartes, c'est une perspective inessentielle : pour Descartes, l'essentiel c'est l'universalité. Si l'homme parle et pas l'animal, c'est parce qu'il y a une indétermination de la parole, qui n'a pas d'objet prédéfini. La parole est ce qui récusé l'appartenance de l'homme à l'animalité.

Sujet : Faire parler les animaux : par la littérature... III dans la dissertation est la partie la plus importante, c'est la pensée vers laquelle on tend.

Qu'il n'y ait pas de langage au sens strict animal, cela nous autorise-t-il à négliger leur mode d'expression ? Non.

IV. Perspective de Montaigne : élargissons le langage.

MONTAIGNE : Sa perspective va être d'assouplir autant que possible la notion de langage pour qu'elle se prête à toutes les extensions et ne puisse plus servir de critères de distinction entre homme animal. Il veut nier la spécificité du langage verbal en montrant que tout dans le corps signifie (les yeux, les épaules...) => communication par gestes. « Provincialiser » le langage humain, i.e. l'ouvrir à d'autres modes de communication (les yeux...) => on pourra alors montrer une forme d'égalité et pas de la différence. Langage ne serait donc pas que verbal, il y a aussi d'autres façons de communiquer.

Argument 21 : Montaigne destitue l'homme...

« **Apologie de Raymond Sebond** » (*Essais*, livre 2, chapitre 12, de Montaigne) : Raymond Sebond était un prêtre qui fit, dans le *Livre des créatures* (ouvrage que Montaigne commente), une apologie de la religion chrétienne et qui place l'homme au sommet de l'échelle des vivants, car il possède la volonté libre, capacité lui permettant de s'arracher à la contrainte naturelle qu'est l'instinct. Ce constat de départ, Montaigne l'appelle la vanité humaine et le critique, car l'homme selon lui ne dépasse pas l'animal, ni plus qu'il se situe au-dessous. L'idée de Montaigne va être d'instaurer une comparaison entre l'homme et l'animal. Hors comparer c'est refuser de considérer les choses en elles-mêmes, c'est plutôt voir en relation avec autre chose. Comparer l'homme, c'est donc refuser de le poser comme un absolu, c'est donc le destituer de la place que lui donnait R. Sebond.

Montaigne peut être utile dans une troisième partie, car il dit que l'homme est entre les deux.

Argument 22 : ... pour élargir le langage.

Chez **Montaigne** (*Essais*, II, 12), l'animal a une fonction, c'est de destituer cette vanité, cette préférence injustifiée que l'homme se porte à lui-même. Entre autres, sur le plan du langage, Montaigne considère qu'on associe trop étroitement notre conception du langage à la pensée. Montaigne va nier que ce plan soit un avantage exclusif de l'homme de 2 façons :

- la non compréhension réciproque de l'homme-animal n'est pas une preuve suffisante de l'absence de pensée ou de parole. Le problème de compréhension entre eux et nous relève d'une impossibilité de traduction.
- si les animaux peuvent nous servir de modèle, c'est parce qu'ils nous montrent qu'il peut exister un langage du corps, donc on ne peut pas conclure à l'absence de langage (face visible = la parole).

Parmi les hommes, 2 exemples : les sourds-muets et les amoureux, qui peuvent communiquer infra-linguistiquement. Cette théorie de l'expressivité repose sur le langage corporel : l'homme lui aussi peut le faire => quand on regarde les muets/amoureux, toutes les parties du corps se mettent à parler (mains, yeux...). Les muets sont donc un exemple de l'établissement de cette relation entre langage humain et langage animal, et qui permet de comprendre que le geste et l'expressivité du corps n'est pas le parent pauvre de la parole.

Quintilien, *Institutions oratoires* : Quintilien insiste sur les mains de l'orateur, et montre que ce qu'il y a de plus expressif, c'est la voix et le corps entier, qui parlent beaucoup plus à l'âme du récepteur que le discours proféré. Le geste n'est pas là pour conforter le discours, il dit plutôt ce que le discours ne peut pas comprendre. Cf. **Rousseau**, *Essai sur l'origine des langues* : insiste pour dire que ce qui fut premier fut le geste, et non pas la voix articulée. Idée qu'il y a dans le corps les restes d'une expressivité archaïque. Montaigne nous dit qu'il y a quelque chose qui peut s'exprimer sans l'énonciation d'un langage discursif. On fait passer les passions.

Sujet possible : Que comprend-on / connaît-on de l'animal ? -> il y a des terrains sur lesquels on peut faire des analogies.

V. Perspective de A. Portmann : On ne peut donc plus parler de silence des bêtes car ils partagent avec nous ce souci d'expressivité : essayons de les comprendre.

L'idée de Portmann (zoologue) = pour comprendre les communications animales sans les réduire à du vide, il faut poser ce qu'il appelle une rationalité expressive (=rationalité qui insiste sur l'idée que certains comportements animaux sont là juste pour manifester une présence), qu'il distingue d'une rationalité instrumentale (=l'idée que les comportements animaux doivent être interprétés pour obtenir des fins qui sont dictées par l'évolution)., Ainsi, il ne faut pas se poser la Q « A quoi ça sert ? » (avec la rationalité expressive) => à rien. Cela ne renvoie pas à un « vouloir dire ».

Argument 23 : Comprendre l'expression des animaux, par l'esthétique.

Bertrand Prévost, « *L'élégance animale. Esthétique et zoologie selon Adolf Portmann* » : Portmann dit que la seule façon véritablement d'approcher/comprendre les animaux c'est de manière esthétique (et pas intellectuelle, morale, scientifique...). Face aux formes animales, on peut avoir deux attitudes :

- 1) L'attitude darwinienne = i.e. qui va interpréter dans une perspective utilitaire les caractères visibles de l'animal
=> camouflage, appareil pour la fonction sexuelle... Perspective utilitaire : tout dans l'animal est ordonné à la survie de l'organisme, et ce qui n'est pas dans cette perspective est condamné à disparaître (sélection naturelle).
- 2) Or c'est insuffisant, car il existe des caractères aberrants : certains oiseaux, par leurs couleurs, peuvent attirer les prédateurs plus facilement, ce qui contredit les exigences de la survie. Donc pour Portmann, la beauté animal (zébrures, plumage...) ne peut pas être interprétée seulement comme une lutte pour la vie, mais plutôt comme une générosité de la nature. L'animal « exprime », mais sans exprimer « quelque chose ». Il parle d'apparences « inadressées », sans destinataire, cette beauté n'ayant pas d'autre raison d'être que sa propre expressivité. Cela nous permet de nous éloigner de notre volonté de tout comprendre en trouvant des causes. Pour comprendre un être vivant organisé, on peut certes prendre le point de vue scientifique (trouver quel rôle l'organe joue dans la vie de l'animal), mais on peut aussi adopter un point de vue poétique (poésie des formes ; les ailes d'un papillon ne sont pas faites nécessairement pour qu'on les observe). Ainsi, ne cherchons pas y voir un résultat de l'évolution, mais plutôt juste un mode d'expression. Les formes animales doivent nous rendre sensibles à une approche poétique du monde, dans la prolifération des formes et des couleurs.

Chapitre 2

Les animaux pensent-ils ?

I. Qu'appelle-t-on penser ?

C'est une Q qui, au premier abord, peut sembler difficile tant nous avons l'habitude de comprendre la pensée sur le modèle de l'activité « réfléchir » (=> la pensée humaine). Le terme « penser » provient du latin « pensare » = peser, soupeser. Le terme même de penser/pensée établit donc un rapport privilégié avec le jugement comme activité de discernement, comme expression d'un esprit critique, et un rapport avec la capacité de former des représentations qui culmine dans ce que la tradition philosophique a nommé le « logos ». Ce que l'on entend généralement par « pensée » c'est l'activité dans laquelle l'homme excelle et par laquelle il doit sa distinction spécifique, penser lui permettant de se donner des représentations du monde et aussi de lui-même. Mais quelle rapport exact la pensée entretient-elle avec l'activité rationnelle ? Le fait que les principales conditions de la pensée conceptuelle (langage, la catégorisation, la représentation de soi...) ne figurent pas dans la manière qu'à l'animal de se comporter signifie-t-il que l'animal ne pense pas ? Signe de la discontinuité entre la nature humaine et animale ?

Argument 24 : Les animaux ne pensent pas.

Joëlle Proust, *Les raisons d'être continuiste (Cahiers philosophiques)* : J. Proust dit que **Descartes** a associé de manière forte la rationalité, la pensée et les compétences linguistiques. Cette conception de la pensée s'appuie sur une conception dualiste, entre l'âme et le corps, entre le rationnel et les motifs, entre la passion et la raison => cela attribut à l'homme la pensée, et à l'animal le déterminisme du corps. Donc dans cette perspective discontinuiste, les animaux ne pensent pas.

Définition de la conscience :

Mais il ne faudrait pas confondre pensée et conscience. Descartes dit bien que les animaux ont une conscience.

- La conscience sensible parcourt tous les vivants, c'est la forme la plus simple de la conscience => un corps réagit à des sollicitations du monde extérieurs, sans que ce soit un simple réflexe. **Bergson** nomme cette conscience « *l'adaptation à la réalité* ».

- La conscience perceptive, elle, ajoute un élément supplémentaire, qui est la discrimination, sélection. Dans la perception, s'ajoute un goût. Il faut en plus une intention et un projet.

- La conscience réflexive = la pensée. Elle inclut un certain rapport au temps, au monde extérieur, et à soi. Au temps : je suis capable de dépasser le seuil de ma perception présente, de viser des objets pour eux-mêmes et je suis capable de les rapporter à un JE qui se désigne lui-même en première personne.

Si l'on en reste aux deux premiers niveaux de conscience : il ne fait aucun doute que les animaux les ont (il y a bien un traitement de l'information qui permet à l'animal d'adapter un comportement).

Un exemple de Joëlle Proust :

Les gastéropodes, qui sont capables de sortir ou de rentrer leurs organes de la coquille. Une expérience est faite : on répète un stimulus de faible intensité sur leur corne => au bout d'un moment, il finit par ignorer le stimulus, car il a MÉMORISÉ la faiblesse du stimulus, donc pas de danger, donc il n'a pas à ranger ses organes pour se protéger.

=> Peut-on appeler cela de la conscience ? OUI. Il y a conscience si il y a chez les gastéropodes 2 choses : tirer des informations ; pour les utiliser, en tirer des leçons. Donc il y a bien pour cet animal l'absence d'un comportement purement répétitif et mécanique : il se module à partir des modifications du monde extérieur.

=> Mais pensent-ils ? NON. Il faudrait qu'EN PLUS il soit capable de se représenter ce monde détaché de ses propres possibilités d'action. Il y a bien une prise en compte du monde extérieur, mais la réponse de l'animal est toujours prise dans un comportement (il fait quelque chose « à propos de... »). J. Proust préfère donc parler de proto-représentation plutôt que de représentation car dans cette perspective, on a bien l'idée que la réponse

de l'animal reste très dépendante de ses propres préoccupations. La pensée repose sur un autre type de représentation du monde, qui est dégagée des préoccupations de chacun. La proto-représentation reste liée à l'existence même de l'animal. Dès lors : lien indissoluble entre la pensée et le langage (Cf. argument avant).

La pensée réunit 3 points :

- La référence à un objet.

- L'application d'un concept (la généralité).

- La possibilité de ramener ce point de vue objectif sur le monde à un sujet (et de pouvoir évaluer ces représentations). C'est pourquoi on a tendance à faire de la pensée la conscience réflexive = la capacité à revenir sur ses actes de conscience. Ce n'est pas que savoir/marcher..., mais savoir que l'on sait/marche... C'est pour cette raison que l'on avait évoqué chez l'animal le problème de la communication : il y a peut-être une communication animale, mais pas forcément de réflexion/de retour sur sa communication. C'est pour cette raison que cette conception de la pensée a été jugée comme n'appartenant qu'à l'homme.

En première approche, on a l'habitude d'interpréter le comportement de nos animaux familiers en leur attribuant des pensées, des croyances, des représentations. Rappelons que le contact familial que nous avons avec nos animaux contribue au fait qu'on leur attribue des pensées (quand ils nous regardent...). Autrement dit, attribuer une pensée à l'animal semble être quelque chose qui va de soi. En particulier, la littérature animalière le fait en rapportant des anecdotes (tel animal a rusé avec d'autres, tel animal a échappé au chasseur... cf. La Fontaine par exemple). En plus ces histoires d'animaux constituent la matière première des récits d'enfants. Les enfants ont grandi avec les animaux (cf. la littérature enfantine avec des animaux). Idée qu'il faudra se détacher de ces représentations premières (cf. Descartes).

Si on se tourne vers nos anciens : pour Aristote et pour une grande partie de la philosophie antique, les animaux avaient une âme (sensitive, pas intellectuelle).

Nous savons par la science que la plupart des animaux forment des représentations, qu'ils les utilisent pour adapter leur comportement au monde environnant. Nous savons aussi qu'ils disposent de cette capacité essentielle de mémoriser un certain nombre d'informations pour les appliquer à certaines situations. Cela nous donne à penser que les animaux ont une activité adaptée, et non pas que mécanique. C'est ce que les éthologues ont appelé des proto-représentations (= une conscience sensitive). La représentation, elle, ajoute quelque chose : elle catégorise, et ce parce qu'ils ont mémorisé.

Par exemple : l'**araignée** a des capteurs de vibration, et avec eux elle est capable d'analyser des informations sur la taille de l'individu capturé. Donc en fonction de ce qu'elle analyse, elle va déclencher un comportement prédateur. On attribue à l'araignée la capacité de différencier, ce qui signifie nécessairement qu'elle a en elle-même un instrument de comparaison => elle a donc mémorisé les signatures vibratoires dans la toile associées à chacun de ces animaux. La vraie question : sait-elle qu'elle a cette représentation ? Est-elle capable de distinguer ses propres représentations / sa propre expérience de toutes celles qui portent sur le monde extérieur / ce dont elle fait l'expérience ?

C'est ce qu'on appelle la méta-représentation = la pensée pour nous. La pensée n'est pas seulement tirer des informations de quelque chose, mais aussi et surtout revenir sur ces infos. On est capable de distinguer ce qu'on pense et ce à quoi on pense = réflexivité. La pensée commence à partir de la pensée réflexive. L'araignée est capable de se prendre elle-même pour son propre objet. Dans la philosophie, la pensée est représentée comme un décentrement, un dédoublement => on se regarde nous-même. C'est ce que **J.P. Sartre** appelle le « Pour-Soi » qu'il distingue de l'« En soi » => c'est la capacité à faire des choses des objets ma pensée. On a donc une distanciation / différenciation entre moi et moi-même, entre moi et les autres... C'est parce que l'homme pense qu'il ne coïncide jamais totalement avec ce qu'il est, il se détache de lui-même. L'animal a-t-il cette reconnaissance de lui-même ? Il se reconnaît à sa propre odeur, ses propres vocalisations... mais est-il capable de faire l'expérience de cette reconnaissance de lui-même indépendamment d'une contrainte extérieure (chasse...) ? Cette distinction, elle est aussi entre moi et les autres. Enfin, cette conscience réflexive qui met à distance est aussi une puissance de distinction entre moi et le monde. C'est pourquoi la pensée est l'expression d'un jugement qui permet la liberté (cf. les **stoïciens**). A partir du moment où je ne suis plus confondu avec le monde, je m'en extrais, je choisis, l'adaptation ne se fait plus de manière automatique. **Bergson** définissait la conscience réflexive par « le choix ».

C'est pourquoi penser ce n'est pas juste adapter un comportement.

Il y a un saut ontologique :

- Flexibilité.
- Nouveauté.
- Généralisation.

=> un être pense quand il est capable de construire des réponses à partir d'une situation nouvelle, et il est capable de les généraliser. Ce n'est jamais la mise en œuvre d'un comportement préprogrammé. C'est une dimension essentielle de la pensée => refus du mécanisme (cf. le langage).

S'interroger sur la nature de ces représentations internes oblige à questionner le rapport que la pensée entretient avec le langage et la conscience réflexive. La pensée ne s'exprime-t-elle alors qu'à travers une conscience pleinement exprimée ? : le langage n'est-il que la marque d'une pensée qui pourrait s'exprimer intérieurement, ou est-il la pensée elle-même (donc absence langage = absence pensée) ?

Même problème que pour le langage : nous n'avons que notre pensée pour essayer de comprendre une possible pensée animale ! On ne peut essayer de le savoir qu'à travers notre propre pensée humaine. Donc il y a un certain nombre de postulats à interroger => Dualisme de l'esprit et de la matière + La nécessité du langage pour former des concepts + Conception normative de la pensée qui n'est pas seulement descriptive.

Intérêt de la Q : Les animaux pensent-ils ? = Importance pratique ! Par ex dans l'industrie, si on savait qu'ils pensent, ce que l'on leur faisait serait-il encore possible ? (On peut faire ça dans un DS !).

La Q : « Les animaux pensent-ils ? » n'est pas seulement une Q théorique, ça commande nos relations aux animaux. Se demander si on peut faire penser la pensée avant la réflexivité ? Par ex dès la sensibilité ? Peut-on remanier notre concept de penser ? Peut-on parler de la pensée tout court ? Ou des pensées ? Dans lesquelles chaque espèce peut exceller dans sa manière de se représenter les choses (certaines espèces sont capables de mieux mémoriser, d'autres de mieux percevoir...). Peut-on éviter de « simplifier » les animaux ? « Les animaux » dans le sujet -> Pluralité des animaux, et donc de leur possible formes de pensée ? Comment peut-on connaître les scarabées par exemple ?

Les animaux pensent-ils ?

A quoi pensent les animaux ?

La pensée des animaux.

=> Possibilités de formulation du sujet. Le premier sujet introduit un postulat, un doute, qu'on doit introduire dans une première partie. On doute de la pensée animale. Peut-il ne pas penser ?

= Alors que pour « A quoi pensent les animaux ? » => On part du postulat qu'ils pensent. Mais on peut un peu quand même se demander si « penser » est un bon qualificatif (mais plutôt vers la fin en III), alors que dans le premier sujet c'est vraiment un débat.

Piège dans certains sujets (ex : La pensée de l'animal) : génitif subjectif ou objectif.

=> Pensée dont l'animal est le sujet OU dont l'animal est l'objet (la manière dont on le représente) -> On doit interroger les deux. Essayer de faire dialoguer les deux dans chaque partie, pas I) l'un, II) l'autre (*mais ça marche quand même ? Cf. Les blessures de la mémoire*).

CG / HGG : on a un argument (ex : les animaux n'ont pas conscience d'eux-mêmes), puis on prend un exemple QUI LE PROUVE (on raconte l'exemple, mais on montre surtout pendant et à la fin que ça DEMONTRE l'argument que l'on a donné au début). Pas raconter l'exemple juste pour le raconter.

Mettre de la littérature, mais on peut pas l'utiliser en titre d'ARGUMENT. Mais on doit autant avoir d'EXEMPLES de philo et de littérature. On peut faire dialoguer un exemple philo avec un exemple littéraire pour le rattacher à une thèse, un argument. Pour l'animal, on doit aussi mettre de la science...

IMPORTANT POUR LES SUJETS : appropriation PERSONNEL du sujet, car on a tous les mêmes cours, exemples en prépa... Il faut pas être original, mais il faut essayer d'avoir une approche individuelle, personnelle. Mais ce qui est aussi important, c'est la qualité/PRECISION des analyses des exemples.

2 TYPES DE PLANS :

- Souvent plan dialectique (OUI-NON).
- Pas de plan OUI-NON, mais on utilise plutôt différents concepts de la définition de du terme pivot.

=> MAIS il faut quand même faire varier un minimum les définitions du terme pivot dans le plan 1.

=> MAIS il faut DANS TOUS LES CAS se concentrer QUASI-EXCLUSIVEMENT sur le terme pivot !!!

II. Le dualisme métaphysique et l'animal-machine

Argument 25 : CONNAÎTRE L'ANIMAL : L'animal-machine.

1) Constat : La différence homme-animal se poserait par la pensée, et non pas la biologie :

Diderot, *Le rêve de D'Alembert* : Il raconte que lorsque le cardinal Melchior de Polignac vit dans une cage un orang-outan, il lui dit : « *Parle et je te baptise* ». Diderot affirme que cette histoire dit 2 choses à la fois :

- De l'homme à l'orang-outan, la distance est immense (l'orang-outan n'a pas parlé) et infranchissable.
- MAIS cela pointe une autre façon de voir les choses : la vraie différence entre l'homme et l'animal ne serait pas anatomique/objective, mais langagière. Elle appartient à l'ordre de la pensée. Au regard de l'esprit, les différences biologiques ne compteraient pas, car tout être qui parle ou tente d'exprimer un sens est un homme.

2) Descartes conteste : Comment connaître l'animal ? Il faut mettre fin à cet anthropomorphisme.

Nous devons à cette histoire le fait que la différence homme-animal n'est pas observable/donnée mais posée. C'est dans cette perspective que Descartes développe son modèle de l'animal machine. **Descartes, *Lettre à Mersenne*** : « *Seule l'habitude [...] nous persuade que les bêtes pensent comme nous, quand il faudrait au contraire nous habituer à considérer spontanément les animaux comme des automates* ». C'est en vertu de notre imagination que nous projetons sur l'animal ce qui n'existe que chez l'homme. Une des vertus du modèle de l'animal machine : réduire l'animal à son corps, et le corps à une machine (alors que l'homme est identifié à sa pensée). Le mécanisme est ainsi pour Descartes le meilleur instrument pour lutter contre l'anthropomorphisme SPONTANÉ de l'homme : il permet de voir les animaux indépendamment de ce que nous, hommes, en pensons (modèle de sauvagerie, de la bêtise...), donc de voir l'animal en lui-même, sans voir en lui des mouvements humains, et sans avoir à recourir à des notions occultes comme l'âme => c'est ce que doit faire la SCIENCE. **Galilée, *L'essayeur*** : « *La philosophie est écrite dans cet immense livre [...], je veux dire l'univers [...]. Il est écrit dans la langue mathématique* ». C'est une science qui désenchant le monde. Pour **Descartes**, la nature doit être sans mystères. La nature, c'est juste de la matière. Comprendre la nature, c'est supprimer les préjugés qui la recouvrent, comme le principe finaliste.

Sujet : La connaissance de l'animal (génitif subjectif-objectif) : par la science, on dépouille les choses de toutes ces naïvetés qui forme un écran imaginaire.

Résumé de tout : On veut connaître l'animal. Or notre vision de l'animal est polluée par notre anthropomorphisme, qui nous dit qu'il n'a pas le langage, qu'il n'a pas la pensée... en comparaison avec l'humain. C'est l'unique différence qu'on peut voir avec lui. Avant, pour « connaître » l'animal, on le regardait avec des bullshits de pensée, âme... Descartes dit que, pour connaître l'animal, il faut l'étudier « scientifiquement » : il faut le réduire à son corps (i.e. modèle de l'animal machine), ce qui permettra de voir l'animal en lui-même, séparé de nos projections sur lui. Ainsi, seulement comme cela, on connaîtra l'animal en vrai, i.e. on verra sa vraie différence (au lieu de voir des trucs arbitraires comme « il n'a pas la pensée », « il n'a pas la parole », qui ne sont au final que des comparaisons avec l'homme) => on pourra ainsi voir l'animal « scientifiquement », étudier son corps, la matière...

La condition animale

La condition animale = la manière que l'animal a de vivre sa condition. L'animal a-t-il une condition ? Cf. la condition ouvrière (Marx), la condition féminine (Simone Veil)... Rapport de la condition au monde. Ne pas prendre la « condition » comme un terme qui va de soi, mais l'interroger. Le sujet = penser le rapport que l'animal entretient avec sa propre existence.

Condition :

- Place que quelqu'un occupe dans une société hiérarchisée selon des critères économiques, culturels, sociaux, selon la classe à laquelle il appartient : **Il y avait dans notre groupe des gens de toutes les conditions.**
- Situation, manière d'être, d'évoluer, de quelqu'un, d'un groupe, etc., à un moment donné, dans un contexte particulier : **La condition des femmes dans les entreprises.**
- **Littéraire.** Sort, destinée, avenir de quelqu'un, d'un groupe : **La condition humaine.**
- Circonstance extérieure, fait, situation, contexte dont l'existence est nécessaire pour que quelque chose ait lieu, se produise, se fasse : **La condition pour que je vienne est qu'il ne soit pas invité.**

La « condition » humaine.

Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne* : Dans la préface, elle dit qu'elle s'est proposée de réfléchir à ce qu'elle appelle les traits les plus durables de la condition humaine, après l'expérience de la guerre, des totalitarismes. Elle dit qu'elle a préféré le terme de « condition » plutôt que celui de « nature », car l'homme ne possède pas d'essence intemporelle, mais des conditions i.e. l'homme produit lui-même dans un espace et dans un temps déterminé les éléments de sa vie. Elle continue en disant qu'il faut toujours avoir en tête que l'humanité tient à des conditions d'existence : l'homme est un être historique et social. Parler de conditions et non pas de nature = on parle d'histoire et pas d'essence. Pratique humaine (travail, œuvre...) => l'humanité s'engendre elle-même par son propre travail, et se fait elle-même exister, mais cette existence présente des traits universels qu'on peut les appliquer indépendamment des cultures pour parler de l'homme en général.

Le terme de condition implique donc :

- Une condition est d'abord un ensemble de caractéristiques qui composent l'existence de façon essentielle, que ce soient l'aptitude à naître, à nouer des relations... Au sens large, c'est tout ce qui caractérise l'être. C'est toujours « condition de quelque chose pour quelqu'un » (pas d'absolu). Définition du Lalande = un contexte général dont dépendent des êtres. Elle est ce sans quoi un phénomène quelconque ne peut pas exister. Toute existence dépend de caractéristiques, rien n'arrive sans CAUSE, rien n'est l'effet du hasard. C'est ainsi que Simone de Beauvoir a pu parler de condition féminine : l'usage qu'une femme fait de son corps est toujours en relation avec sa capacité de la reproduction. Elle vit son corps comme encadré par un certain nombre de caractéristiques qu'elle ne peut ignorer. Marx : condition ouvrière : ils sont doté d'une capacité de travail qui est exploité.

- État reçu : je reçois une condition. Elle définit les possibilités d'une chose et en enferme d'autres. Par ex, la femme ne peut pas vivre son corps sans prendre en compte la capacité de reproduction.

- Condition et appartenance à un monde sont inséparables. Ils sont complémentaires : ils imposent à la créature qui en est l'objet un sort commun. Qu'elle sont les conditions de vie de l'animal ?

- Une condition se partage : il n'y a pas de condition individuelle, c'est quelque chose de commun à un ensemble d'être qui partagent un même mode d'existence. C'est un mode de cohésion et de distinction (s'instaure aussi par différence avec d'autres conditions). Commune et singulière : elle est faite de traits qui définissent telles ou telles forment de vie.

- Une condition se saisit non pas dans une idée mais dans un sentiment (ce qu'Heidegger appelle un « soucis ») : ce n'est pas qu'un état reçu mais aussi un état ressenti, qui se diffuse à travers un affect. Elle n'est pas de l'ordre de l'idée/du savoir, mais plutôt de l'affect. L'animal sait-il qu'il participe à une condition ? Les lions savent ils qu'ils sont des lions, et non des léopards ? Savent-ils qu'ils partagent un même registre d'existence ? (condition étudiant, paysanne, féminine... -> partagent un même registre d'existence).

- La condition semble être un pouvoir de restriction, de limitation des possibilités immédiates de la vie. Elle est une réduction de l'horizon de l'existence (cf. Pascal : la condition est, pour l'homme, ce prix lourd à payer pour tous les privilèges qu'elle accorde -> ennui... ; l'existence a un cahier des charges : il n'y a pas de vie sans mort, pas d'organismes complexes sans maladie...).

- Condition \neq nature : car « ce sans quoi » \neq « ce par quoi » -> le propre d'une condition est de ne pas exister à la manière d'un destin inflexible, elle n'est pas une nature, immuable, intemporelle... Rappelle à chaque être qu'il a à prendre en charge sa propre existence, il en a le souci/l'intérêt. La notion de condition implique donc une structure de flexibilité. Ce n'est pas la nature inflexible. On suppose qu'il y a quelque chose qui permet d'échapper à sa nature. **Parler de condition = admettre possibilité de construire, de manière intérieure (son existence) et extérieure (son monde).**

==> On voit ici différence entre liberté et détermination (RAJOUTER DES TERMES CLASSIQUES POUR PROBLEMATISER) + REFERENCES NON ANIMALES.

Donc il n'y a qu'une condition VIVANTE (et pas minérale...). Activité pratique qui rappelle que cette détermination, elle est la nôtre. On devait donc problématiser le rapport entre la clôture du milieu et l'ouverture du monde. Je ne choisis pas de naître à Bogota ou à New York, mais ce n'est pas une détermination immuable.

L'animal est-il déterminé ?

Qu'est-ce qui fait que l'on devient un animal ?

On peut se demander si PAR LE TERME de « condition », on peut penser à une détermination... ; ou à une liberté...

En III : on peut se demander d'où apparaît une condition ? On le voit quand on en sort (l'homme peut faire apparaître des traits...).

Pas de PLAN OUI-NON ici : on utilise plutôt différents concepts de la définition de la « condition » pour penser le sujet, dans chaque partie. Chaque partie doit être comme une dissert avec sa propre PBL !

III. L'union de l'âme et du corps et la question de la sensibilité

Remarque 1 : Descartes ne parle pas de machine mais d'automate. Machine : a besoin d'une source d'énergie extérieure à elle-même pour fonctionner. Avec l'automate, le projet de Descartes est d'expliquer le fonctionnement du corps de l'animal uniquement par lui-même. Le propos de Descartes est scientifique : utilise un modèle théorique, l'animal est réduit à un corps qui est expliqué par des lois mécaniques. Il n'y a donc plus besoin d'âmes pour expliquer l'être. Pour Descartes/William Harvey, c'est le cœur (médecine) qui propose d'expliquer la vie par l'auto fonctionnement du cœur. [Peut servir pour un sujet « Connaître l'animal »].

Remarque 2 : Descartes (dans **Le traité de l'homme**) n'a jamais caché le caractère fictif de sa démarche, en rendant l'animal intelligible en utilisant un modèle qui écarte tous les préjugés finalistes. Expliquer mécaniquement la conduite de l'animal permet d'éliminer tout anthropomorphisme en ne mêlant pas la science aux sentiments. L'animal machine est donc une expérience de pensée et non pas une description zoologique. Ressemble à la théorisation du droit naturel (état de nature -> modèle théorique).

Remarque 3 : L'âme est donc libérée des fonctions d'animations du corps : elle devient alors une âme raisonnable, et éternelle. Son seul attribut est donc alors la pensée. L'homme peut donc se définir comme substance pensante.

Remarque 4 : Descartes n'a jamais dit qu'on pouvait prouver que les animaux ne pensaient pas. Il dit plutôt qu'on n'a pas besoin de le supposer, car poser un mécanisme intégral permet un gain théorique beaucoup plus certain que ne le faisait la philosophie antique.

Avec le dualisme substantiel, on a affaire à :

- Corps = ce qui reste quand on a supprimé la pensée / conscience.
- Inversement.

Argument 26 : Les animaux ne sont pas des objets, mais on a pu les considérer COMME SI.

Cette hypothèse méthodologique [animal-machine de Descartes], qui n'affirme rien sur la nature de l'animal, permet d'agir COMME SI l'animal était une machine. C'est ce que **Florence Burgat**, dans **Être le bien d'un**

autre, rappelle : formulation contradictoire du droit actuellement. Si nous prenons le code rural de 1976 à l'article L214, on voit que les animaux sont définis par ce qu'ils sont, i.e. des êtres vivants doués de sensibilité. Or ce même droit autorise à le traiter COMME des choses (même s'ils n'en sont pas) => *Sujet : Les animaux sont-ils des objets comme les autres ?* La grande ambivalence du droit est de dire qu'il n'est pas une chose, mais de maintenir les cadres qui favorisent cette réification. On ne tenait pas compte de la présence du réel.

Mais la réalité animale peut-elle être réduite à une conception scientifique ? Il faut retrouver autrement la présence de l'animal.

Dire que l'animal est une chose, c'est dire trois choses différentes :

- **au niveau ontologique** : rien ne le distinguerait des choses naturelles (pierres, montagnes) ou artificielles (machines...).
- **au niveau épistémologique** : l'animal n'aurait aucune propriété qui le mettrait à part de tout ce que l'on connaît, i.e. l'animal peut être testé/étudié de la même manière que les choses naturelles sont étudiées par la science physique.
- **au niveau éthique** : les animaux n'ont aucun privilège, donc on peut les utiliser.

C'est ce modèle théorique qu'il faut désormais interroger.

Si pour étudier l'animal, il faut mettre de côté notre sentiment pour l'animal..., s'il faut objectiver l'animal ? Pour Descartes, on est trop anthropomorphe. Geste de Descartes = geste de mise à distance de nos sentiments et autres qui nous empêchent de CONNAÎTRE l'animal. C'est un geste qui permet le regard de la science, pour éviter le regard de l'âme des bêtes.

Argument 27 : Réponse à Descartes => l'animal n'est pas objet + le rationalisme cartésien est une réduction / un appauvrissement => il y a une forme d'intelligence chez l'animal.

Patrick Dandrey, *La fabrique des fables, Poétique de la Fontaine* : C'est dans la littérature d'abord que l'on peut trouver un autre usage de l'animal. La littérature ne nous montre jamais un animal-objet : elle nous montre un animal qui exprime une parole une pensée... elle nous a rendu l'animal familier. C'est ce que travaille **La Fontaine** dans le *Discours à madame de la sablière* : discours qui répond à Descartes. Quel est l'intérêt de La Fontaine pour Dandrey ? => avoir donné un autre visage à l'animal, transposé le monde humain chez les animaux. Le regard sur l'animal a changé : La Fontaine a toujours gardé intact le comportement de l'animal en rapport avec son espèce, il a essayé de peindre le monde animal avec le plus de réalités possibles.

La Fontaine, Discours à Madame de la Sablière :

- 1) La Fontaine insiste sur l'idée qu'il peut y avoir une autre forme de pensée, qu'il appelle raisonnement. On le voit chez la perdrix qui fait la blessée : cela se manifeste par la ruse, les leurre, toutes ces manifestations dont sont capables les animaux.
- 2) Les animaux nous témoignent d'une certaine forme d'intelligence. On a affaire à un animal sentant – « *pensée latente dans le corps* » (selon Patrick Dandrey). Animal qui mémorise, qui sent, qui anticipe.
- 3) Ainsi, montre comment le rationalisme de Descartes contribue à un appauvrissement du monde, car la nature est beaucoup plus riche que tout ce que les sciences/les mécanismes peuvent percevoir. Les fables vont permettre de sensibiliser à une autre approche de la nature, en dépit de leur caractère fictif => Cette thèse de l'animal machine, selon La Fontaine, ne résiste pas à l'expérience, car elle montre le contraire : l'animal est doué de sensibilité et d'une certaine forme d'intelligence pratique, qui doit nous permettre de **redéfinir ce que nous appelons penser. On a peut-être trop vite intellectualisé la pensée. Il est donc important de montrer que si nous ne réduisons pas la pensée à cette capacité abstraite de produire des concepts, alors nous devons prendre une nouvelle perspective qui est inaugurée par Descartes lui-même.**

IV. Le corps pense-t-il ?

Argument 28 : Les animaux ont une forme de PENSÉE, par leur corps, et se détachent ainsi de la machine.

Descartes, *Méditations métaphysiques* : Le sujet sensible appréhende le monde à travers son corps, de manière charnelle/sensible. Ainsi la pensée = un savoir qui s'organise dès la sensation la plus immédiate de mon corps. Pour Descartes, si nous ne limitons pas la pensée à sa forme conceptuelle, alors il faut étendre son pouvoir au corps lui-même, qui n'est jamais mécanique : il expérimente de manière subjective.

Les stoïciens avaient travaillé cette perspective. **Chrysippe de Soles (philosophe stoïcien), *Des fins*** : tout être vivant y compris l'animal a cette capacité qui lui permet de fuir ce qui l'ennuie et de rechercher ce qui lui convient. L'animal, dans ce savoir utile, JUGE, ÉVALUE, dans le but ultime de la préservation de son être. Il y a un savoir qui s'organise à partir de son corps, et qui détermine un certain type de comportement sélectif.

Bergson, chapitre 2 de *L'Évolution créatrice* : Bergson approfondit : Il dit que reconnaître au corps animal cette pensée/savoir utile à la vie, ce n'est pas lui accorder une pensée désintéressée (informations transparentes/scientifiques sur les choses), mais juste dire que le corps vivant est un corps qui discrimine, et cela loin de la perspective désintéressée de la science. Un corps vivant ne perçoit que selon un POINT DE VUE, orienté en fonction de ce qu'il va pouvoir faire, c'est donc très loin du mécanisme. Dans *La conscience et la vie*, Bergson dit que toute perception chez l'animal se double nécessairement de mémoire, et qui lui permet de se représenter ce qui lui arrive. Donc dans la perception de l'animal, il y a une ouverture temporelle, vers le futur (percevoir = se souvenir et anticiper). La conscience animale n'est pas un réflexe, c'est une pensée, mais pratique => crédite un corps vivant d'un savoir/raisonnement, l'animal est autre chose qu'une machine.

V. Intelligences animales

Argument 29 : Les animaux ont une INTELLIGENCE + Technique comme conséquence de la PENSÉE et INTELLIGENCE.

Bergson, chapitre 2 de *L'Évolution créatrice* : La perspective de Bergson est de dépasser l'alternative entre instinct et intelligence. L'intelligence est la faculté de résoudre un problème en adaptant certains moyens à une fin, notamment pour construire une réponse face à une situation inattendue dans son environnement. Cela manifeste dans le comportement technique. Mais ne confondons pas le comportement technique et l'outil : la technique est bien plus que le développement des outils. Ainsi, on pourrait d'abord être tenté de dire que seulement certains animaux font de la technique car ils manient des outils (les orang-outan utilisent des branches d'arbres pour faire sortir les fourmis des terriers), alors que le macaque utilise sa queue pour sortir de sa cage et ne fabrique rien. Mais cela ne tient pas compte de la véritable distinction. Il y a technique en réalité à partir du moment où dans ce mode de relation du vivant à son milieu, le vivant trouve une solution originale à un problème dans son environnement. Ainsi, certains animaux sont de véritables innovateurs. Ex de comportement technique : mimétisme, ruse...

EXEMPLE : Détiéne et Vernant, *Les ruses de l'intelligence* : La ruse est la forme de l'intelligence technique que les Grecs attribuaient au vivant en général (animaux inclus). Pour **Aristote, *Histoire des animaux***, l'animal, qui ne délibère pas, peut agir COMME S'IL raisonnait. Il faut ainsi distinguer le poulpe et la sèche, 2 céphalopodes qui ont la particularité de lâcher leur encre : la sèche l'utilise pour se dissimuler, le poulpe, lui, est stupide car il lâche l'encre sous le seul effet de la peur. L'action de la sèche est choisie/active, pas le cas du poulpe. Détiéne et Vernant commentent : ruse = réfréner son impulsivité pour inventer une solution pour faire tourner les événements à son avantage.

(Ex : sujet -> La violence/cruauté animale).

CHAPITRE 3

Mondes animaux et monde humain

I. Le monde et l'attitude naturelle

On pense en première analyse que LE monde existe, qu'il est unique.

Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* : Pour MP, « l'attitude naturelle » est un certain type de rapport au monde, qui repose sur une évidence, qui est celle que le monde est pour nous ce qui est le plus familier, car c'est le cadre de notre existence (tout ce qui arrive arrive dans le monde). Il y a une évidence naturelle du monde. Nous croyons qu'existe « le » monde (pas « un »). Nous lui donnons une existence objective, indépendamment de nos représentations / notre activité de perception. L'attitude naturelle, qu'il appelle « foi », c'est une croyance, mais qui s'ignore comme croyance, car on pense que le monde est toujours déjà là. On CROIT que LE monde existe comme un absolu. On ne songerait pas remettre en question cette évidence, on en parle tout le temps (comme le temps). De plus, ce monde, nous le pensons comme commun, au sens où nous n'avons pas l'impression que le monde est distribué dans des mondes différents. Pour MP, il faudra rompre avec cette ontologie spontanée pour comprendre que ce n'est qu'une pseudo-évidence.

Que faut-il pour faire un monde ? A partir de quand a-t-on affaire à un monde ? **Définition basique d'« un monde » (monde ouvrier, monde animal...)** : vient du latin « mundus » = traduction du mot grec « cosmos » (=> idée d'un ordre, qui peut aussi être esthétique). Pour qu'il y a un monde, il faut une cohérence organisée, une structure d'ensemble où les membres se répondent les uns les autres. Ce n'est pas qu'une coexistence, mais un ORDRE général des choses. C'est donc d'abord et avant tout l'idée d'une totalité organisée, qui englobe un certain nombre d'éléments qui font unité car il définissent un mode de vie partagé. Donc **monde = totalité + unité**. Il faut que ce monde prenne sens par rapport à une conscience qui fait la constatation de cette unité. C'est aussi le cadre d'une expérience. Or le monde tel qu'il vient d'être défini est posé comme un monde commun à toutes les formes d'existence. On a tendance à englober dans notre monde toutes les formes de vie, tous ceux qui nous entourent, comme si le monde désignait avant tout une communauté de vie partagée, qui n'englobe pas que nous les hommes, mais aussi les bêtes => on vit notre monde toujours en postulant la présence réelle et supposée de l'animal.

Mais dans un 2e temps, cette unité du monde disparaît : il(s) est(/sont) relatif(s).

Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* : L'ontologie spontanée est l'idée selon laquelle le monde englobe aussi les animaux, elle nous fait croire que nous ne vivons pas dans des mondes différents. La psychologie nous apprend d'ailleurs que c'est l'expérience première de l'enfant, qui ne se vit pas comme un JE en face d'un TU, mais plutôt comme un NOUS (il ne fait pas de différence entre son corps et celui de ses parents). Elle nous apprend qu'il faut un effort (i.e. grandir) pour se détacher de cette communauté première, pour se poser comme un sujet individuel, différents des autres. Ainsi, selon MP : quand nous prenons de la distance, nous nous apercevons que les autres peuvent nous faire percevoir d'autres aspects du monde que nous n'avions pas perçus. L'enfant comprend donc qu'il n'est pas le seul à organiser sa perception du monde. Quand on grandit, on laisse la place à la perception de l'autre, l'altérité. **Mais le monde n'est plus le même s'il y a une multiplicité des consciences. Le monde n'est jamais que celui d'une espèce biologique particulière, la nôtre.** MP critique donc le fait que certains pensent que le monde existe tout fait, commun à tous les vivants, indépendant de nos représentations, absolu. Ce n'est pas parce que nous cohabitons dans un même espace que nous vivons dans le même monde. Il n'y a pas de monde en soi. Le monde n'est jamais que MON monde.

L'homme peut reconstruire l'unité du monde.

Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* : Toute la difficulté est d'essayer de savoir s'il y a des moyens de communications entre les mondes (entre le monde ouvrier et le monde paysan, entre le monde animal et le

monde humain...) -> Peut-on refaire une unité ? **Peut-il encore y avoir UN monde, quand celui-ci est le fruit d'un regard pluriel, partagé ?** La thèse de MP est de dire que l'homme en est capable, car il est un vivant paradoxal i.e. décentré par rapport à la vie i.e. qui fait pas que vivre pour vivre i.e. qui est capable de prendre une distance, de se rendre compte que le monde n'est que ma représentation, et qu'il est possible de sortir de l'unilatéralité du monde par le langage. Nous sommes capables de prendre ce recul car nous parlons (i.e. partageons par la parole), et nous pouvons ainsi mettre en commun, et donc surmonter la division des consciences. L'unité du monde est produite, elle n'est pas donnée.

2 SUJETS :

- Le monde animal

- Dans quel monde vit l'animal ?

=> On ne sait pas pourquoi il vivrait dans un monde différent du nôtre, dans un premier temps.

Aucun être vivant ne peut vivre dans un monde neutre. Le monde existe toujours comme un rapport entre un sujet / une conscience et un objet. C'est ce qu'oublie l'éthologue, il fait vivre l'animal dans un monde qui n'est pas le sien.

II. Le milieu

Argument 30 : Chaque animal a un monde (CSQ de la fin de l'unité du monde).

Jakob von Uexküll, Mondes animaux et monde humain : Tout animal a un monde. C'est la distinction qu'il fait entre « *Umwelt* » et « *Umgebung* ». « *Umwelt* » désigne le milieu dans lequel vit l'animal, qui entoure le vivant et qui est ouvert par ce qu'il appelle un cercle fonctionnel. Ce monde est appelé « milieu », c'est un monde fait à la fois de perceptions et d'actions, il forme une unité close sur elle-même, et il est fait d'un certains nombres de signaux perceptifs qui impliquent un caractère pratique. Pour les vivants, il n'existe pas de monde neutre, universellement englobant. « *Tout sujet tisse ses relations comme autant de fils d'araignées et les entrelace pour faire un réseau qui porte son existence* ». **Exemple de la tique :** Rappelle que le milieu est un monde « vécu » par l'animal à partir de ses propres intérêts, il n'est pas pensé. C'est pour ça que la tique n'est pas attirée par le sang (*comme on pourrait le croire*), mais plutôt par l'odeur de l'acide butyrique, qui peut déclencher une conduite chez elle. C'est pourquoi chaque espèce animale ne vit jamais dans le « *Umgebung* », mais plutôt dans un monde propre, distincts des autres, auquel il a accès grâce à ces sens. Le milieu animal est composé de ces différents espaces vécus, qui ne se rencontrent généralement pas, sauf quelques rares cas (ex : quand une tique rencontre un chien).

Argument 31 : Ainsi, comment comprendre l'animal ? Dans son milieu.

Difficulté : Jakob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain* (texte sur les milieux magiques) : Un lieu magique est un lieu dont seul le sujet perçoit l'intérêt : critères subjectifs, des fois invisibles pour les autres. L'animal peut aussi être une individualité, qui porte son intérêt sur des objets, que lui seul est capable de mettre en œuvre comme porteur de signification.

Ainsi : Pour Uexküll, sa perspective est un moyen de s'opposer au béhaviorisme : montre que l'animal n'est pas une machine mais un sujet, il a un mouvement animé par des significations : on voit qu'un stimuli débouche sur une action, loin de la biologie / mécanique -> pas de causalité déterministe. **Etudier un vivant, c'est l'étudier dans son milieu, car c'est étudier comment il s'ouvre à son milieu.** C'est pourquoi il reprend les thèse de la *Gestalttheorie* : le tout précède les parties. Dans la perception, ce qui est essentiel, c'est la forme (Ex : Dans une mélodie, ce qui compte ce n'est pas les notes séparées, mais leur relation entre elles). Ainsi, les êtres vivants ne perçoivent jamais un objet tout court, mais plutôt un objet DANS UN MILIEU. Le behaviorisme se trompe car il interprète un comportement en le découpant en séquences d'actions qu'il étudie de manière isolée. (Ex : un mot n'a de sens que dans une phrase). Ce n'est pas le mot, l'objet, l'important, mais c'est plutôt la relation entre l'objet et son milieu.

Rappel :

- **Premier point :** Percevoir, c'est croire à un monde. C'est (selon Merleau-Ponty, dans *La structure du comportement*) « reprendre une communication avec le monde plus vieille que la pensée », i.e. : percevoir est d'abord une certitude pré-scientifique, pré-réflexive qui pose la croyance en un monde unique. Cette attitude s'appelle « naturelle » car elle est naïve, car elle nous permet de vivre dans un monde où on n'est pas responsable de son apparition. C'est une donnée immédiate de la conscience, qui n'est pas travaillée par la réflexion.

- **Deuxième point :** C'est dans ce cadre que l'on rencontre les animaux, qui vont du plus proche au plus lointain, du plus réel au plus imaginaire. Dans cette perspective, les animaux font partie de notre pré-compréhension du monde, car nous faisons tout le temps l'expérience de leur présence ; y compris (pour Husserl) dans le langage que nous employons, et avec les métaphores et les symboles (bête comme un âne...).

- **Troisième point :** L'homme n'est pas davantage celui qui serait capable de surplomber les mondes. Cf. Uexküll. Certes l'homme a fabriqué des outils, donc il est capable **d'élargir** son monde donc, de voir qu'il y en a d'autres. Mais il n'y a aucun instrument qui lui permettrait de **sortir** de son niveau. Le propre de l'homme est qu'il est lui-aussi une perception particulière, il ne peut s'extraire de son monde. Le monde humain n'est pas celui qui coifferait tous les mondes animaux, car il n'est pas la somme de tous les mondes, car chaque espèce découpe son monde (un certain nombre d'objets ET une certaine forme spatio-temporelle car les animaux vivent dans une autre temporalité/spatialité...) propre et en fait son milieu. Car le monde est d'abord un ensemble de valeur, de significations et d'intérêts (et pas que de données scientifiques). Phénoménologie : étude de la façon dont les choses apparaissent à la conscience. Cela veut dire qu'il n'y a pas de sujet sans monde ; et le propre d'un monde est de n'exister que par rapport à un sujet. C'est ce qu'on appelle l'intentionnalité : il n'y a pas de séparation entre sujet et monde. Ce qui domine dans le monde, c'est le sens = la forme par laquelle un objet apparaît à un sujet. « Être au monde » = plongé dans ces sens. Double constitution du monde par rapport au sujet et inversement. (Pour Husserl, constitution =/= création pure).

Sujets possible : Toutes ces analyses nous ont permis de comprendre que **« Le monde animal » =/= « Le monde de l'animal »** :

- **« Le monde animal » :** Idée du règne animal. **Observations du milieu de vie des animaux par les hommes. Approche qui unifie les animaux**, qui sont considérés en tant qu'espèce et pas en tant qu'individu => élaboration d'une catégorie unifiée qui permet une certaine approche extérieure de l'animal. C'est le monde que constitue l'animal. C'est le **plan descriptif des sciences de la vie**. Cf. la loi de la jungle : il y aurait des sortes de lois, loi du plus forts, loi naturelle... **Cela fait des animaux des êtres de nature**, i.e. des êtres qui sont réglés par un certain type de comportement. Typologie des comportements des animaux. **L'animal serait celui qui subit son monde** (cf. *la condition animale*). Le monde animal est le cadre dans lequel l'homme évalue des possibilités et impossibilités de l'animal. Le terme « monde animal » est censé rendre compte de la vie instinctive des animaux. **Approche objective de la science** : but = le connaître, par une observation extérieure. La classification n'est pas le propre de l'animal, mais elle lui est imposée par l'observateur extérieur. **Donc le « monde animal » n'est pas le fait de l'animal, mais lui est imposé. Donc pluralité et individualité disparaît** au profit du genre. Mais par contre, on a un **point de vue scientifique** mais pas phénoménologique.

- **« Le monde de l'animal » :** Point de vue phénoménologique ici. **Étude des relations entre l'animal et son monde**. Dans le « monde de l'animal », il y a un **projet de renouer par-delà l'unité nominale existence vivante et singulière** de chaque animal. Dans l'approche phénoménologique, on s'intéresse à la **façon dont l'animal habite son monde**, l'imprègne de valeur. **Point de vue = première personne**. On s'intéresse au point de vue de l'animal. **Pas de taxinomie scientifique, de classification**. Etude de la façon dont le monde est vécu par l'animal. Le monde est toujours son monde -> donc **pluralité des mondes. MAIS CETTE APPROCHE NE FAIT PAS DE L'ANIMAL UN SUJET REFLEXIF** : sujet (de son monde), mais pas réflexif. Le monde de l'animal suit le fil directeur qui fait que l'animal s'oriente dans son monde suivant son intentionnalité. Pas une subjectivité conquise pas la réflexivité. **Subjectivité qui se constitue sur un mode pratique**. Le monde de l'animal insiste sur l'idée que l'animal est un sujet et pas un objet, car il ne fait pas que réagir à un monde qui lui serait imposé. Il ne s'agit pourtant pas d'un EGO, mais d'une subjectivité. C'est ce que la science a du mal à comprendre. Cf. **Georges Canguilhem** dans *La connaissance de la vie* : sur les

hérissons ne traversent pas les routes -> « *Les hérissons en tant que tel ne traversent pas les routes, ils explorent à leur façon de hérissons leur milieu de hérisson en fonction de leurs impulsions alimentaires et sexuelles. En revanche, ce sont les routes de l'homme qui traversent le milieu du hérisson, son terrain de chasse* ». On ne peut pas comprendre le hérisson à partir de nos propres concepts ou constructions, car c'est s'interdire d'avoir accès à la propre spécificité de son milieu. Car **un animal n'a de sens que dans son propre rapport au monde**. Autrement dit, le monde de l'animal est une approche sur le perspectivisme de l'animal, qui nous invite à **délaissé le plan extérieure de l'observation**, pour une approche phénoménologique beaucoup plus attentive à une approche de l'expérience vécue de l'animal. Un PBL : Comment épouser le point de vue de l'animal ? Que pouvons-nous connaître de ce que l'animal vit, ressent, du monde, depuis sa propre perception, car nous n'avons pas accès à sa place. **Comment appréhender le point de vue l'animal sans le fausser avec nos catégories anthropologiques ?** On insiste sur l'individualité. Cette approche ouvre une perspective singulière de l'animal, en essayant de nous faire comprendre que le monde ne s'ouvre qu'à partir d'un certain nombre de place ; mais expérience qui n'est pas partageable.

III. L'animal pauvre en monde.

Ainsi, les animaux peuvent être posés comme nous comme des sujets de conscience. Mais peuvent-ils accéder à la représentation d'un monde objectif, qui existerait indépendamment du sens qu'il a pour tel ou tel sujet ? C'est la Q que pose **Heidegger**, par son analyse de l'animal pauvre en monde. L'animal a bien UN monde, mais il n'a pas LE monde, à cause de sa façon de vivre le temps. Selon H, l'animal ne se représente pas le temps, il ne fait que le vivre. C'est parce que l'animal vit dans un temps qu'il ne se représente pas comme temps, qu'il n'a pas LE monde. Car « avoir un monde » = être capable de voir les choses du point de vue de la disparition => avec l'assomption de la mort, on verra que le monde continuera à exister. Avoir un monde = être capable de voir ce que serait le monde sans notre influence/point de vue sur ce monde. L'animal est trop un monde, dont il est trop sujet de ce monde, il ne peut pas en faire un objet, il ne peut pas voir le monde en tant que monde, càd persistant dans le temps.

Argument 32 : Si l'animal a UN monde, il n'a pas LE monde ; contrairement à l'homme.

Heidegger, Les concepts fondamentaux de la métaphysique : La perspective de Heidegger semble reprendre une approche anthropologique classique : l'animal serait un échelon intermédiaire entre le minéral et l'humain. Mais il faudrait se méfier de cette interprétation. Ce qui caractérise en réalité l'animal c'est la « *pauvreté en monde* ». La pierre, elle, n'a pas de rapport au monde, car pas de système perceptif : elle est donc SANS monde. La pauvreté c'est le fait d'avoir, mais sur le mode de la privation = le fait de ne pas avoir ce que j'aurai du/pu avoir => l'animal aurait pu avoir un monde mais cela lui a été fermé par l'instinct. Car avoir un monde pour H, c'est avoir la possibilité de se rapporter au monde comme monde. Le lézard = à bien UN monde, car il est ouvert à ce qui l'entoure, mais il ne peut pas le questionner/connaître (il se met sur les roches chaudes car elles sont chaudes, sans jamais se questionner sur les lois de la roche). L'ouverture au monde n'est jamais totale.

Au contraire : l'homme est configureur de monde, il peut percevoir l'objet de manière pure, libérée de toute anticipation pratique. Il peut avoir une approche plus désintéressé/objective, car l'homme a la possibilité de se déprendre de la vie. Ex : appréhender le soleil tel qu'il est, c'est être capable de l'appréhender comme si je n'étais pas là, donc du point de vue de la mort => je sais que le soleil restera tel qu'il est. Ce rapport à la mort permet de maintenir un rapport au monde indépendamment de tout projet vivant. L'homme peut se détacher de ce complexe d'utilité pour voir la chose telle qu'elle est, et donc se rapporter au monde comme monde.

Argument 33 : CSQ => Existence et vie ; Pourquoi l'homme est-il capable de voir « purement » ?

Selon **Heidegger**, toute la **METAPHYSIQUE** a été consacrée à une seule Q : « qu'est-ce que l'être ? ». Dans *l'Être et Temps* : il dit qu'on ne s'intéresse pas à l'être, mais plutôt qu'à des étants, car l'être ne s'identifie à aucun étant, car c'est ce qui permet à des étants d'être des étants.

Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?* : L'être apparaît à partir du moment où j'occulte ses attributs (grandeur, beauté...) => ce qui apparaît alors, c'est la présence. L'être ne peut apparaître qu'en se retirant (ex : trop de lumière occulte les objets. Pour voir, il faut que la lumière dispense sans se montrer). Seul le DASEIN peut saisir la présence de l'être. Dasein = l'homme mais qui se questionne sur sa propre existence. **L'homme seul existe, car il se rapporte à lui-même.** Il peut donc constater la présence, la questionner et vouloir la comprendre (car il peut se détacher de cet accaparement propre à l'animal). **L'animal est pauvre en monde car il est riche en vie.** L'homme, lui, peut se déprendre de sa vie pour s'ouvrir au réel (i.e. à l'étant en tant qu'étant) en donnant naissance à l'art / philosophie / religion. Le Dasein s'ouvre au monde en le voyant comme un ensemble d'objets, mais avec une forme d'inquiétude : car observer l'objet comme objet implique que nous puissions appréhender cette chose au-delà du temps biologique qui nous a été donné de vivre, car elle existe pour elle-même. D'où inquiétude car finitude de l'être. L'homme et l'animal partagent la finitude (=/= de la pierre). Mais différence du rapport à la mort. Pour H, l'animal ne meurt pas, il achève son existence plutôt, il n'a pas conscience de la mort. C'est parce qu'il est un vivant qu'il n'est pas un existant. Ainsi ce qui définit un homme ce n'est pas la référence à la vie mais la référence à la mort.

IV. Exister et vivre

L'analyse de Heidegger fait une claire distinction entre l'existence et la vie. Toute la Q est de savoir si c'est un lieu commun qui a une pertinence pour l'animal. On retrouve cette distinction dans la langue grecque.

- **Zoé** = La vie => sens biologique de la vie => échange dynamique, hétérotrophie de l'animal. La vie ne se maintient que dans cet échange avec le monde extérieur. C'est, dans ce sens-là, d'abord un certain type d'agencement, qui ouvre la voie au fonctionnement de l'organisme, et la biologie est cette science capable d'en faire l'expérience.

- **Bios** => sens existentielle de la vie : vie vécue et pas seulement subie, point de vue à la première personne. Sujet : Qui est le sujet ? => suppose de sortir de l'ordre du simplement vivant, pour aller vers l'existence, et écrire une sorte d'autobiographie => individualité de la Bios. **Caractéristique historique** : le bios ne découle pas du vivant que je suis, c'est un tissu que je tisse de mes expériences individuelles qui constituent celui que je suis. De plus, **caractère individuel** : l'existence m'est toujours propre. L'existence = la vie regardée du dedans, avec la liberté de la transformer en permanence. La différence homme-animal viendrait donc de cette scission entre la vie et l'existence qui rappellerait pour certains philosophes que l'animal est un vivant qui vit dans une sorte d'apathie, de continuité innocente. L'animal n'a pas cette distance capable de faire surgir cette dimension malheureuse inquiète, tourmentée de l'existence.

=> L'existence est une expérience subjective alors que la vie est liée au fonctionnement d'un organisme naturel. Du point de vue de la vie ne peut exister aucune histoire. Alors que l'existence donne naissance à un qui, qui peut donner lieu à une biographie. Suppose qu'une vie n'est pas la même qu'une autre vie. Alors que nous avons l'impressions que chaque vie de chien se vaut de manière équivalente.

Pour Heidegger, ce qui donne cette tonalité individuelle à ma vie c'est que chaque existence est un rapport à la mort. Périr, c'est pour les vivants ; mourir, pour les existants. Mais la mort n'est pas juste la fin de la vie, mais plutôt de l'existence. La mort n'est pas la sortie de la vie ; c'est faire apparaître le caractère individuel, précieux de la vie. Trop souvent nous relativisons en faisant de la mort un événement qui viendrait de l'extérieur, on essaye de l'esquiver. Exister = c'est être destiné à mourir. La mort n'est pas juste au bout de la vie, elle est ce qui la constitue comme existence. Se sentir mortel c'est le fondement même de l'expérience que l'être humain a de lui-même. Exister c'est toujours se projeter, c'est être tendu vers l'avenir. L'existence anticipe tous mes possibles. L'horreur de la mort est le fait qu'elle met un terme à toutes les possibilités. Dès lors que le dasein découvre qu'il va mourir, alors il se projette dans cette ouverture à un temps où plus rien ne sera possible.

La vie comme bios/existence a 3 caractères :

- **l'historicité de la vie (humaine)** : la vie que j'ai ne découle pas du vivant que je suis, et elle est tout autant due à ce que je fais qu'à ce qui vient du dehors : la vie est historique et non naturelle.
- **le caractère individuel de la vie** : j'ai une vie qui m'est propre.

-l'inachèvement d'essence de toute vie humaine.

L'existence serait alors cette vie vécue et regardée depuis un dedans, depuis une intériorité mais aussi une vie qui aurait perdu son innocence, et reste alors à la liberté de transformer cette existence infondée. Pour un certain nombre de philosophes de l'existence, la séparation entre l'homme et l'animal viendrait non pas de leurs capacités cognitives mais de cette scission, de ce sentiment de contingence qui constitue la tonalité fondamentale de l'existence.

L'animal ignorerait la dimension inquiète de l'existence : dans ces conditions, la vie appartient au fonctionnement des organismes naturels, loin de cette expérience subjective de la vie tandis que l'homme seul serait traversé par l'existence, dans son expérience vécue de la vie. Pour de tels vivants, la vie ne peut être "sa" vie mais "la" vie en général, qui s'exprime dans un organisme dont les possibilités sont tracées d'avance.

Comment pourrait-il dès lors exister une histoire, une biographie, une vie propre et vécue en première personne ? Car par "biographie", on entend bien le tracé d'une vie en tant qu'elle a été vécue par le sujet lui-même, dans la singularité d'une trajectoire. On le verra ensuite mais ce qui est essentiel à toute biographie ce n'est pas seulement la mémoire gardée, conservée et tracée de telle ou telle vie, c'est son caractère vécu, le fait que cette vie ne peut être posée comme équivalente à n'importe quelle autre vie. Une dimension de présence à soi et d'individualité. Or l'adhérence absolue de l'organisme à la vie équivaut à la négation du vécu et ne peut être le siège d'aucune expérience.

Approfondissement : LA MORT (toujours Heidegger) : Le Dasein est à chaque fois "mien", ce qui implique qu'il n'y a pas de modèle auquel il aurait à se conformer ni d'essence qu'il aurait à réaliser, mais, à chaque fois, la contingence d'un être jeté dans le monde à prendre en charge. Mais cette prise en charge de l'être qu'exige à chaque fois le caractère "mien" de l'existence a pour corrélat une nécessaire et symétrique assomption de l'« être-pour-la mort ». La détermination la plus fondamentale du souci est le fait que le Dasein est un « être-en-vue-de-la-mort » et que, dans le devancement de la mort, il se donne à comprendre son être et peut donc exister en mode propre. Heidegger distingue le périr qui est le fait des vivants, le décéder qui est la fin du Dasein (ce que nous disons d'autrui par exemple) et le mourir qui est le mode d'être en lequel le Dasein est pour sa mort. Ce que Heidegger nomme "être-pour-la-mort" est là pour affirmer que la certitude de devoir mourir est le fondement de la certitude que le Dasein a de lui-même. Car la mort n'est pas seulement l'interruption de l'existence comme ce qui déterminerait la fin de celle-ci de manière externe, mais elle est ce qui constitue le rapport que le Dasein a à son propre être, rapport qui se nomme justement "existence". C'est pourquoi, il faut distinguer plusieurs formes de "fin" : périr qui est le fait du vivant, décéder qui est la sortie dont il ne nous sera jamais possible d'expérimenter quoi que ce soit et mourir qui n'est pas seulement être à la fin mais être pour la fin, en direction/vers la fin. La mort est, au sens large, un phénomène qui fait partie de la vie, et on peut la considérer de ce seul point de vue du vivant que nous sommes, mais celle-ci ne peut lui apparaître telle qu'à partir de ce avoir singulier de se savoir mortel : si on peut périr, c'est dans la mesure où on peut parvenir à sa fin dans la mesure où cette fin ne détermine pas intrinsèquement son être. Lorsque la mort apparaît sous la figure d'un événement du monde, alors on parle de décès au sens d'une sortie hors de la vie. C'est de cette impuissance devant la mort à laquelle il tente d'échapper lorsqu'il voit dans la mort un accident, un événement qui lui viendrait du dehors ; ce qui implique que la vie se déploie le plus souvent dans une esquivance de la mort quand elle est capable de transformer en événement à venir ce qui est pourtant le fondement même de l'existence. Il ne s'agit pas de réserver à l'homme seul le privilège et la dignité de mourir, il s'agit de mettre en évidence l'origine existentielle du concept de mort : mourir est le terme qui désigne la manière d'être par laquelle le Dasein se rapporte à sa mort. Se savoir mortel et se sentir mortel constitue le fondement de l'expérience que l'être humain a de lui-même : discours non sur la mort mais sur le rapport que l'être pensant entretient avec sa propre mortalité. C'est pourquoi Heidegger parle-t-il de "l'animalité muette", elle qui ignore cette dimension de l'existence, capable seulement "d'arriver à sa fin", ce qui est une manière de dire que, quoi qu'il arrive, quoiqu'il subisse, l'animal meurt sans s'en apercevoir. Parce que leur vie n'a pas le caractère d'une expérience – vécue –, les vivants ne vivent même pas leur mort. La mort, pour l'animal n'est rien d'autre que le fait pour lui d'arriver à son terme, finalement comme une machine dont la durée de vie est limitée par l'usure toujours déjà inscrite en elle. La mort animale est qualifiée du verbe "Sterben" (en allemand) qui signifie "arriver à la fin" pour réserver celui de "mourir" (Verenden) à l'homme. La mort de l'animal est naturelle et il ne connaît que la mort physiologique et les affections, les menaces extérieures et les maladies. C'est aussi pour cette raison que l'animal est pauvre en monde quand l'homme, lui, est configureur de monde. La mort est la possibilité de l'impossibilité de l'être-au-monde lui-même et non pas seulement l'impossibilité de l'existence : la mort est une possibilité insigne parce qu'elle ne propose rien à réaliser, puisqu'elle est la possibilité de l'absence de tout possible, la possibilité de ne plus pouvoir être c'est à dire la possibilité de l'impossibilité pure et simple du Dasein. La mort comme possible désigne la possibilité de l'impossibilité de l'être-au-monde. Elle se distingue des autres possibilités par lesquelles le Dasein se comprend dans la quotidienneté car elle ne lui donne rien à réaliser, rien qu'il puisse accomplir. Dans la quotidienneté, le Dasein est dans l'horizon de l'effectivité et de la préoccupation. La mort lui apparaît au contraire comme ineffectivité et du coup il s'apparaît à lui-même comme possibilité et pouvoir-être. Mais il ne s'agit pas du tout d'un discours de maîtrise (à la façon des stoïciens), la possibilité de l'impossibilité qu'est la mort, il ne s'en rendra jamais maître. Elle est simplement la façon dont le Dasein, en tant qu'il est ouverture, peut se rapporter à ce qu'elle constitue comme fermeture. On ne peut attendre la mort comme on attend un événement dans le monde, elle est un possible ineffectuable, un possible immanent vers quoi nous nous rapportons. L'être-pour-la-mort est la manière qu'a le Dasein d'être au monde finiment.

Monde : Le monde ne peut se réduire à cet ensemble d'objets à vocation fonctionnelle et sa dimension humaine apparaît véritablement lorsqu'il dépasse cet aspect fonctionnel, aspect nécessaire pour l'ériger mais insuffisant pour qu'il devienne la maison non mortelle d'êtres mortels. Le monde prend tout son sens dans son aptitude à offrir aux humains un lieu de séjour stable dans lequel ils puissent poser des repères nécessaires à la construction de leur existence et édifier leur propre stabilité, identité. Le monde constitué d'objets stables et durables est plus constant que chaque homme et il est destiné à dépasser les disparitions des générations. Le monde est ce que nous trouvons à notre arrivée (il est déjà là) et ce que nous laissons en mourant, ce que nous quittons, ce à quoi nous cessons d'être.

Naissance : La naissance comme « venue au monde » : naître, ce n'est pas surgir biologiquement dans la nature car cette naissance passe inaperçue ; elle ne peut être ni événement ni avènement dans un cycle marqué par la répétition du même. La véritable naissance est l'épiphanie dans le monde humain. Dans ce monde commun, toute apparition nouvelle s'inscrit dans une temporalité linéaire ; nous inaugurons, par nos actes imprévisibles, une séquence irréversible d'événements qui transforme la vie en existence et qui « écrira » l'histoire qui nous singularise. Naître c'est commencer l'intrigue de son existence par la parole et l'action. Par elle, il introduit de la nouveauté et imprime un tournant à l'histoire (à sa propre histoire ou à l'Histoire collective dans la mesure où elle prend place dans un tissu de relations déjà existant).

NB : Cette opposition qui se structure autour de la vie d'un côté, et l'existence de l'autre, peut se retrouver aussi dans le sujet sur la **"condition animale"**.

Or , cette conception qui repose sur deux postulats :

- **Premier postulat :** une certaine interprétation de la stupeur de l'animal : pour Heidegger, l'animal tout entier distrait par ses besoins vitaux, ne serait pas ouvert au monde dans sa totalité.

Argument 34 : On pourrait inverser : l'animal serait plutôt l'être qui serait pleinement ouvert !

Le poète Rilke (LITTÉRATURE), *Les Élégies de Duino* : Mais ne peut-on pas inverser ce point de vue ? L'animal serait celui qui voit ce que nous-mêmes ne voyons plus, le monde tel qu'il peut paraître indépendamment des catégories symboliques - abstraites et langagières - qui ajoutent constamment autre chose à ce qui est vu ! L'animal verrait le monde ouvert, exposé, ce monde que nous dissimule cette attention à nous-même. La prétendue cécité de l'animal serait alors la vision de l'ouvert. L'animal serait alors, comme l'artiste cet être exposé à la "nudité" première du monde, là où nous ne pouvons plus désormais percevoir les choses que depuis notre "propre lointain", c'est à dire celui de nos préoccupations, de nos préjugés .

L'art : On peut penser à cet égard aux textes de Levinas, *Difficile Liberté* : « *Les choses [...] sont des êtres sans visage. Peut-être l'art cherche-t-il à donner un visage aux choses et c'est en cela que réside à la fois sa grandeur et son mensonge* ». L'expérience de l'art serait celle d'une distance dans laquelle les choses ne se laisseraient pas réduire au mode d'être soumis des objets ordinaires et à la familiarité des choses proches. La simple chose y gagne une personnalité qui lui faisait défaut, elle libère et émancipe la chose de sa seule référence à nous-même mais elle est aussi une tromperie pour la même raison : car il n'est pas vrai que la chose possède cette personnalité dont l'art lui accorde l'apparence ; il n'est pas vrai qu'elle ait à la fois cette expression et ce regard que nous prêtons aux seuls visages (c'est l'interprétation de Levinas). L'art communique ce caractère d'altérité aux objets représentés qui font cependant partie de notre monde : les formes et les couleurs du tableau découvrent les choses en soi parce qu'elles conservent leur extériorité. L'art délie les choses de leur seule référence au donné en leur accordant la chance d'une présentation élargie : elles appartiennent au monde, certes, mais elles apparaissent aussi dans leur liberté d'étants extérieurs. Appartenant au monde, les choses sont soumises et engluées dans la pratique, la mondanéité (celle du monde, de l'ustensilité) et dans la connaissance. L'art découvre mais plutôt redonne cette extériorité que les choses avaient déjà avant qu'elles ne soient prises dans l'engrenage de notre pratique : la chose en soi est la chose extérieure, la chose en elle-même et non pour nous, pour l'usage, non absorbée dans l'économie du monde où la chose est aliénée : alors que nous ne voyons plus que notre "dedans", c'est à dire tout ce que nous anticipons du monde à partir de nos propres habitudes humaines, tout ce qui dans la réalité sensible coïncide avec nos projets, l'animal comme l'artiste et l'enfant pour Rilke, verrait un monde "ouvert." Dans l'art , les objets sont dehors « sans que ce dehors se rapporte à un intérieur » et « l'art, même le plus réaliste, communique ce caractère d'altérité aux objets représentés qui font cependant partie de notre monde ». Il nous les offre dans cette *nudité* véritable qui est l'absence de formes, c'est à dire la non-transmutation de l'extériorité en intériorité que les formes accomplissent. Aussi réaliste soit-il, l'art est toujours abstrait ou plutôt est toujours un processus d'abstraction qui délivre les choses de la gangue formelle qui les voue à l'économie du monde. La musique est bien cette façon pour une qualité de se dépouiller de toute objectivité car il est susceptible de liaisons et de synthèses qui n'ont plus rien de commun avec l'ordre des objets ; le mot, quand il est ramené à la matérialité du son et qu'il retourne alors à l'élément du sensible ; le fait même du tableau qui arrache et met à part un morceau de l'univers ; le gros plan au cinéma. On peut, bien sûr songer à l'impressionnisme : le sujet n'a rien de neuf ni même l'idée d'aller « peindre sur le motif », c'est la manière de peindre qui l'est : le contour et l'homogénéité des formes importent moins que la vérité de la lumière : la peinture impressionniste repose sur le désir de rendre l'impression fugitive que produit un motif exposé à une lumière variable ; c'est pourquoi aussi le motif importe peu et ils choisissent des paysages non pour leur caractère pittoresque ,celui du lieu, qui est souvent quelconque mais pour des effets d'atmosphère : rendre compte de l'aspect très différent que peut prendre un motif suivant les conditions de la lumière et donc les heures du jour : c'est le rôle de la série comme celle des *Cathédrales* de Monet. Rendre l'étonnement naïf devant le phénomène du monde, une sorte de virginité du regard qui retrouve l'intensité de la sensation pure. Il s'agit de *voir le monde sans a priori*, de laisser le phénomène apparaître selon le mouvement propre de son apparition, sans le soumettre aussitôt à nos présupposés, ni le rapporter à notre mesure. Telle est bien l'intentionnalité, que Kant dit désintéressée, qui caractérise le *jugement réfléchissant*, qui accorde l'initiative à l'apparaître du phénomène, à l'inverse du *jugement déterminant*, qui soumet le donné sensible à la synthèse catégoriale de l'entendement : rendre la sensation du phénomène indépendamment du concept sous lequel nous le pétrifions. Il ne s'agissait pour eux nullement de s'évader hors du monde réel, dans un monde de pure peinture, mais au contraire de *rendre compte de la réalité de la sensation visuelle*, et d'interroger le phénomène du monde. Les peintres se sont donc trouvés mis en demeure d'inventer une voie nouvelle qui leur permette de sauver le réel de sa dissolution, de sa liquidation dans la lumière, de redonner du poids aux choses. La matière est saisie avant même que n'intervienne un quelconque effort de classification ou de conceptualisation, à l'état brut alors qu'elle est encore aveugle et kaléidoscopique : c'est peut-être là le divers sensible au sens où l'entendait Kant. Monet disait qu'il aurait souhaité naître aveugle, ne rien connaître des objets et pouvoir appréhender ainsi, en

- **Second postulat :**

Florence Burgat, *Liberté et inquiétude de la vie animale* : Risque de l'assimilation du vécu à sa représentation. Rappel : pour avoir accès aux choses en tant que telles, il faudrait, selon Heidegger comprendre que celles-ci resteront ce qu'elles sont même une fois que je serai mort. L'homme existe au-delà de sa simple vie que parce qu'il sait que ce monde dans lequel il est est aussi hors de lui, au-delà de toutes ses représentations, de tous ses besoins de comprendre et d'agir. Or, cette affirmation qui conduit à dire que les animaux vivraient seulement une vie dépourvue d'inquiétude, d'angoisse ou d'ennui, ne résulte-t-elle pas, comme F. Burgat le propose de "*l'assimilation du vécu à sa représentation*" ? L'équivalence entre la chose vécue et son concept, au point que la chose vécue sans son concept n'est même plus vécue, est une des erreurs les plus fondamentales de la tradition philosophique. Or, en faisant quitter l'existence du sol de la vie, on déplace la mort du seul côté de la représentation. La mort réside alors toute entière du côté du fait de se penser mortel, ce qui conduit ipso facto à priver les animaux de leur propre mort. La dimension vécue a disparu au profit de la représentation.

Questions : Ne peut-il pas y avoir de présence à soi sans retour réflexif sur soi ? Ne peut-on pas s'interroger sur la nature et le sens d'une expérience (pure), c'est à dire qui n'est pas accompagnée de la saisie conceptuelle de cette expérience ? Cette tonalité inquiète de l'existence ne doit-elle vraiment rien à la vie ? Pourquoi partir des structures existentielles taillées à la mesure du "sujet" humain, le plus souvent désincarné, pour penser toutes les formes de vies ?

La peur...

La généalogie s'oppose à la traditionnelle recherche de l'essence : c'est à partir de sources exclusivement naturelles que s'opère le processus de compréhension de la réalité, ce qui disqualifie l'autonomie de l'intelligible...

Nous pouvons aussi modifier la conception de la vie pour que l'existence y trouve place comme l'une de ses manifestations. Car la vie n'est pas seulement une organisation dont le but est de survivre. A trop reconduire l'opposition de la vie et de l'existence, du corps et de l'âme, nous oublions que l'existence peut aussi naître de la vie.

Concept de métabolisme : signifie « la manière par laquelle un organisme vivant se distingue des systèmes matériels fermés ». Le vivant s'organise en échangeant avec l'extérieur une matière qu'il s'assimile et qui lui permet de manière concomitante de construire son environnement et de se renouveler lui-même. Tel est ce qui le distingue de la pure matière. Contrairement à l'identité purement statique de cette dernière, le vivant n'existe qu'à condition de changer constamment les matériaux qui le composent. Un être dit vivant qui n'accomplirait pas une telle tâche et resterait donc *le même* serait mort. Cette identité dans l'altération, cette continuité dans le changement caractérise la vie. Le métabolisme désigne donc le processus par lequel un tout se conserve comme tel par le renouvellement incessant des parties matérielles qui le composent. Vivre suppose donc sans cesse un certain rapport au monde. Celle-ci nous apprend en effet que cette activité d'échange avec l'environnement constitue une véritable ouverture au monde pour le vivant. Il ne faut donc pas opposer l'existence qui serait propre à l'homme, à la vie qui serait une simple activité de conservation de soi. Le métabolisme désigne ainsi le processus qui permet à tout être vivant de se conserver tel quel malgré le renouvellement constant des parties qui le composent : sa forme se maintient en dépit mais aussi grâce à l'échange incessant de matière avec le milieu et elle demeure donc toujours la même en dépit d'un contenu toujours autre. C'est ce processus d'identité dans la variation, de continuité dans le changement, qui le distingue de la pure matière. Le vivant ne vit pas d'une identité purement statique et ne demeure comme le même qu'à la condition de changer constamment les parties matérielles qui le composent. Mais cette individuation qui permet la persistance de la forme du corps n'est pas donnée, elle s'établit par un acte qui doit sans cesse être renouvelé.

La distance qui inaugure l'autonomie du mouvement modifie en profondeur le métabolisme qui accompagne désormais nécessairement d'émotion une vie inquiète prise dans l'appréhension du désir. L'apparition du mouvement ouvre à l'exploration d'un monde dont l'infinité des possibles l'éloigne du simple milieu immédiat et cet horizon définit à la fois l'indétermination nécessaire à la liberté et l'incertitude qui produit l'anxiété et

parfois la peur, comme le montrera, dans le champ humain l'analyse de Hobbes qui lie le désir à la peur de la mort. Ainsi, on le voit, il n'y a rien de mental car le métabolisme n'est pas à comprendre comme le mouvement d'une conscience mais comme le moment d'une scission ontologique qui produit une différence dans l'être ; si Jonas préfère parler d'existence plutôt que de vie pour qualifier l'animal c'est pour restituer à la vie animale ce poids de préoccupation et d'angoisse ; bien commode et fautive est cette distinction, cette ligne de partage entre le besoin animal et le désir humain car à trop subjectiver le désir, on en manque toute sa profondeur. **C'est pourquoi l'animal a affaire à un monde c'est à dire à cet ensemble toujours en mouvement d'événements qui surviennent, lieu ouvert, lieu du possible. La cage est le contraire du monde, lieu de détention qui entrave le déploiement du comportement.** L'animal est bien, selon la formulation de Merleau-Ponty, une "autre existence" qui permet aussi d'affirmer une subjectivité qui n'est pas réductible aux lois de la conscience réflexive. **Trop prisonniers de la dichotomie cartésienne (sujet-objet) ou même kantienne (personne-chose), difficultés à concevoir qu'un vivant puisse être ni un objet ni un sujet, ni une personne ni une chose mais un agent intentionnel sans réflexivité : un vivant comme peut l'être notre corps propre.**

Identité interne qui s'affirme dans cette lutte pour sa conservation et cette scission qui conduit à faire l'épreuve de soi comme d'un être singulier constitue une rupture dans le monde naturel. Cette définition ne repose donc ni sur la conscience ni sur l'affectivité mais sur la logique d'organisation propre à la vie, à l'individu vivant. Le vivant a un certain type de relation à lui-même dans la mesure où il est confronté à une nature face à lui et dans ce processus, il se pose comme un sujet. Puisqu'il se pose comme un sujet face à un univers qui n'est pour lui qu'un objet, le sujet naît de la vie dans cette dimension inquiète d'une existence qui ne sera jamais une vie béate.

Parler de **sujet** c'est dire que l'animal est un individu qui a une représentation plus ou moins précise de sa place dans le monde, qui a des désirs, des anticipations, une mémoire, qu'il ressent des émotions qu'il peut partager avec ses congénères. Mais cela ne veut pas dire nécessairement qu'il est une **personne** au sens où il n'a pas nécessairement une représentation de lui-même comme sujet, même s'il agit en sujet. Il ne revendique pas le statut de personne. C'est sans doute l'enjeu majeur de l'éthologie que de penser un individu non humain, ce qui signifie aussi que l'homme n'est plus le seul sujet dans l'univers.

Argument 35 : LE REGARD : connaître l'animal/autrui en inversant les points de vue ; regarder = faire apparaître un sujet.

Pensons à l'expérience décrite par **Derrida**, qui met en scène sa chatte qui le regarde nu dans sa salle de bain : pour la plupart des philosophes et éthologues, l'animal est un être vu et non un être voyant. Et on sait que dans la tradition philosophique, l'expérience du regard peut être comprise comme celle de l'objectivation du sujet. Perspective proposée par **Sartre** dans *L'Être et le Néant* : Comment penser « autre » ? Cet autre qui se donne à nous dans l'extériorité, tout comme les objets, comment pouvons-nous savoir qu'il est lui aussi un sujet ? **« Découvrir » autre, ce sera découvrir que je suis l'autre de cet autre. Autrui est celui qui me regarde. Accéder à autre signifie être objet pour lui, être vu par lui.** Inversion sartrienne du point de vue : là où il était question de savoir comment appréhender autre (comment autre est-il pour moi), il s'agit maintenant de se demander comment je suis pour autre, comment autre voit/regarde. Autrui devient celui pour qui je suis un objet en tant qu'il est sujet. C'est ce que Sartre appelle **le regard**. Être regardé n'est pas une des formes possibles de ma relation à l'autre, c'est la définition même de cette relation. *Mais attention : la notion de regard ne doit pas être comprise en un sens empirique, comme une faculté des yeux. L'appréhension du regard se produit toujours sur fond d'une disparition des yeux. En ce sens, le regard n'est pas simplement une forme empirique déterminée, par exemple épier ce qui se passe derrière une porte et entendre des bruits dans le couloir est « un regard » (c'est comme si j'avais été regardé).* **Le regard est donc la modalité même du surgissement d'autrui comme sujet. La scène racontée par Derrida décrit bien cette expérience de se voir comme homme depuis un autre point de vue que celui de l'homme, un chat qui, devenu regard se pose comme sujet.**

PARTIE 2

Rencontrer l'animal

Chapitre 1

Expliquer et comprendre

Attention : Comprendre l'animal \neq Expliquer l'animal \neq Décrire l'animal.

Sujet : L'animal a-t-il une histoire ? / L'histoire de l'animal.

Sujet : La connaissance de l'animal (génitif subjectif et objectif d'ailleurs).

Expliquer \neq Comprendre.

Wilhelm Dilthey, *Le Monde de l'esprit* : On doit à Wilhem Dilthey la distinction entre « **expliquer** » et « **comprendre** ». De quelle façon connaît-on l'animal ? En l'objectivant ? En en faisant un sujet ? Pour connaître l'animal, dois-je rester sur le plan des sciences dures/exactes ou non ? Décrire n'est pas expliquer.

- **Décrire** c'est exposer ce qui se présente, et s'y tenir, en tentant de restituer le plus fidèlement possible des phénomènes que l'on observe.

- **Explication** = aller plus loin, en exhibant les causes d'un phénomène => on explique comment les phénomènes s'enchainent les uns aux autres. L'explication est une méthode attribuée aux sciences naturelles car elle vise à rendre intelligible un phénomène en le ramenant à ses causes. C'est l'enjeu de la science (dure, naturelle...) => objectivité la plus grande, en ne mêlant pas un point de vue humain, en disant ce que l'objet est en lui-même. Pour expliquer la foudre, je ne dois pas considérer la foudre comme un phénomène qui me fait peur, ou comme le signe de la colère de Dieu, mais je dois plutôt l'analyser comme une décharge électrique.

- **Comprendre** c'est différent. C'est un changement d'orientation : quand je comprends j'épouse des motifs, j'essaie de restituer des raisons d'agir. La compréhension suppose un sentiment de proximité, suppose que ce que je regarde apparaisse comme des agents dotés de significations, et non pas de choses dotées seulement de causes. Il s'agit d'essayer de reconstituer un sens derrière une conduite.

Argument 36 : Quel point de vue pour tenter de connaître l'animal ? Par la science qui démystifie les représentations.

Florence Burgat dit que ce que l'on fait généralement = **expliquer l'animal le pose comme un « Que ? »** **comprendre l'animal le pose comme un « Qui ? »**. Double possibilité que nous avons face à l'animal : on peut tenter de l'expliquer, i.e. nous le posons comme un objet d'étude, par la science. **Éric Baratay, *Le point de vue animal***, par exemple, montre la manière dont l'image du loup à changer aux cours de l'histoire : il était protecteur des cultes en Grèce, puis au moyen âge il fut abordé comme une férocité, cruauté (représentation négative). En effet, son image est constamment polluée par nos propres fantasmes (peur, imagination...) => il est difficile de parler objectivement de l'animal (ex : chauve-souris associée aux vampires ; chats noirs associés aux sorcières) : alors que les Romains étaient agriculteurs, les gens du moyen âge étaient éleveurs, donc beaucoup plus attentifs aux prédateurs comme le loup. Et ce n'est qu'au moment de l'industrialisation que l'homme a pris conscience que la nature est à préserver, et que les hommes les ont alors idéalisés. Le loup n'apparaît plus comme un animal dévoreur => culmine avec **Croc-Blanc** (roman de **Jack London**) : érige le loup en symbole de l'espace sauvage et de la liberté. Le loup va devenir cet animal peut être même traqué, qui devient sous l'effet du recul de la nature, un animal sociable, intelligent, affectueux, capable de vivre en horde (modèle de comportement social). Preuve que les modifications des représentations, sous l'effet d'un bouleversement historique et culturel, va modifier le point de vue de l'homme sur l'animal. F. Burgat a raison

de rappeler que c'est parce que les animaux sont trop regardés de manière symbolique qu'alors connaître l'animal c'est s'efforcer de démystifier son comportement, par la science.

Mais en mettant à distance l'animal, que l'on fait objet de notre observation, on perd quelque chose : l'animal n'est en effet pas une chose, comme les autres. Il est, comme l'homme, inapte à être objectiver. Ainsi Q de savoir à QUI ou à QUOI on affaire : l'animal est-il un sujet COMME nous, ou un objet POUR nous ? Il y a un certain danger à l'objectiver, car elle peut conduire à exercer sur lui un droit de propriété/d'abus. Ainsi un discours entièrement rationnel sur l'animal peut faire disparaître une partie de l'animal. La difficulté est que ce qui nous séduit de l'animal c'est sa beauté, sensibilité, étrangeté... c'est ça qui fait sens avant toute objectification. L'animal n'est ni un sujet ni une chose.

Sujet possible = Qui/Qu'est l'animal ?

I. Expliquer l'animal

A) Classer (Aristote ; Carl von Linné).

Avec la chasse, les hommes ont déjà essayé de connaître les animaux, le gibier. Même avec les peintures rupestre, dessins précis, tentative de connaître.

Argument 37 : On classe (scientifiquement) pour CONNAÎTRE.

Aristote, *Histoires des animaux* : il montre que la connaissance est avant tout une affaire de regard, qui part de la simple vue à l'observation (voir \neq observer). **Voir** = recevoir passivement, alors que **observer** = on choisit ce que l'on regarde, on ne garde que les détails les plus significatifs, on trie. Par exemple, l'ornithologue est capable de réaliser une synthèse à partir des observations qu'il fait (taille, allure...). C'est le moyen, pour Aristote de commencer à mettre en œuvre la **CLASSIFICATION** des êtres de la nature (**début d'une histoire naturelle**). **Ce qui est intéressant dans cette classification, c'est la possibilité de s'abstraire de la grande variété de ce que la nature nous offre au regard, pour plutôt trouver une unité / des critères communs.** Aristote regroupe les animaux en fonction de critères de ressemblances / différences. C'est un travail scientifique : il établit des rapports entre les animaux, et **MET DE CÔTÉ L'APPROCHE SYMBOLIQUE DE L'ANIMAL**. 2 critères d'organisation \Rightarrow 1 critère qui consiste à se demander ce qui constitue l'animal (réponse : son âme = principe de vie qui permet de penser, dans sa classification, l'unité du vivant) + 2e classification : la penser dans une continuité qui est hiérarchique, en fonction des différents niveaux de l'âme.

C'est **Carl von Linné** qui va proposer la première classification scientifique des êtres vivants. Un botaniste + médecine qui a beaucoup voyagé et qui a rapporté plusieurs croquis/carnets = ouvrage ***Système de la Nature*** (1735). Coup de tonnerre à l'époque : il procède à une taxinomie du vivant. 3 règnes : le règne minéral, végétal, animal. Ce dernier est divisé en 6 classes, selon des caractères morphologiques visibles, chacune encore subdivisée : les quadrupèdes, les oiseaux, les amphibiens, les poissons, les insectes, les vers. La volonté de classer les êtres vivants est d'abord théologique = montrer l'ordre derrière l'apparent désordre de la nature/création. **Il est convaincu que les espèces sont des entités immuables et séparées les unes des autres.** 2 perspectives sur la classification : on classe pour mettre en ordre, rationaliser le vivant ; et pour connaître.

Mais d'un point de vue théorique, cette classification de **Carl von Linné** pose un certain nombre de problèmes :

- 1ère difficulté : La classe est-elle une description ou une explication ? Si c'est une description, cela voudrait dire que cette classification n'est qu'un outil opératoire (c'est ce que l'on appelle une nomenclature). **Point de vue que l'on appelle nominaliste** : les classes ne sont juste que des manières commodes de décrire des choses. Les catégories sont là pour offrir une certaine stabilité à nos concepts. Mais ça ne veut pas dire que le scientifique qui classe pense que le contenu de la classe ne change pas. Autre point de vue : **le point de vue explicatif** : on pense que les animaux correspondent à la classe. La classe existe-t-elle vraiment, ou elle plutôt une étiquette artificielle/provisoire, car le propre des espèces est de varier/changer ? Les classes ont-elles une

existence en dehors de notre esprit ? Pour les nominalistes, les classes n'existent pas, mais ce sont plutôt des individus : ne confondons pas notre besoin de rationaliser notre approche de l'animal et la réalité.

- 2e difficulté : Comment se constitue une classe ? Cette dernière opère une mise en ordre du monde. Les classes (comme « invertébrés ») sont souvent privatives (IN-vertébrés) : **on ne parle pas de l'animal mais de l'homme (la classe ne dit rien de l'animal, mais elle n'existe qu'en rapport à l'homme)**. C'est pourquoi il montre que la classe, pour des raisons de commodité nous oblige à définir des coupures.

- 3e difficulté : La classification est donc toujours un regroupement : d'un animal en vertu des propriétés qu'il possèdent. C'est pourquoi **Guillaume Lecoindre** propose 3 critères pour construire une classe : on classe les animaux en fonctions de ce qu'ils font (mode de vie, habitat...) ; on peut aussi classer en fonction de ce qu'ils ont (caractéristiques communes...) ; mais enfin, on peut aussi en fonction de ce à quoi ils nous servent. Mais la classification n'est jamais complète : par exemple, chez les Grecs, les mammifères n'existaient pas ; hors comment classer le dauphin ? La classe pose problème quand le vivant se distribue selon des lignes extrêmement complexe et non pas seulement en fonction de divisions nettes. A quoi serve les classification ? => à réduire l'inconnu au connu.

Argument 38 : On classe pour notre POUVOIR.

Michel Foucault, *Les mots et les choses* : Il montre que la classification remplit un objectif de domination rationnelle sur le monde. La classification, c'est le pouvoir. Dans *Les Mots et les Choses*, il retravaille son ouvrage *Surveiller et punir* : il analyse les formes modernes du pouvoir. Nous pensons le pouvoir politique en 2 modèles : 1) le modèle juridique (l'autorité politique prend la forme de l'Etat => but est de protéger la société et les individus par la sanction/répression) ; 2) en terme de tactique et de stratégie => régulation des pratiques par la SURVEILLANCE (et plus la sanction). Donc classification rationnelle des êtres vivants reprend le concept du panoptique de **Bentham** => ménagerie, par exemple, classe/surveillance/contrôle. **On classe non pas pour connaître, mais pour réguler**. La ménagerie c'est la pendant animal de cette entreprise de classification qui vise à mettre sous un regard, comme dans des zoos. Volonté de maîtriser la nature. Les ménageries deviennent de véritables cabinets d'histoire naturelle, dans lesquels les animaux sont bien classés. **Éric Baratay, *Zoos : Histoire des jardins zoologiques en Occident*** : l'invention du zoo est aussi un moyen symbolique d'imposer un ordre rationnel : la ménagerie, puis le zoo, poursuit le travail de la colonisation, en devenant sa vitrine. **L'homme est déterminé à asservir le sauvage et à l'intégrer à la civilisation**. La classification rappelle comment l'homme est celui qui a « vaincu » la nature. On ne peut alors pas couper la classification des ses présupposés (qui sont politiques...).

B) Une histoire naturelle de l'animal (Buffon).

Sujet possible : l'histoire de l'animal (attention, il y a aussi une histoire NATURELLE de l'animal).

Argument 39 : On ne peut pas classer/séparer : les animaux sont liés, par des degrés => naissance d'une « histoire naturelle ».

Buffon, *Premier discours sur l'étude de l'histoire naturelle* : Perspective de **von Linné** contestée par l'œuvre de Buffon : il affirme que la classification est arbitraire, que les espèces ne sont pas séparables dans la nature. L'animal ne peut être compris que dans le cadre d'une gradation : les formes s'emboîtent les unes dans les autres => une Q de degré, gradation des êtres. L'idée de Buffon est qu'on ne peut pas étudier la nature animale théoriquement : il faut OBSERVER sur le terrain, au naturel. Ce qui saute aux yeux : ce n'est pas la persistance de choses invariantes, mais plutôt que partout où il y a de la vie, il y a des formes de vie inattendues => rien ne se répète à l'identique. Il y a des ressemblances qui apparaissent entre les êtres néanmoins. Théorie du moule intérieur. Idée : le premier animal (ex : cheval) a été le modèle/moule intérieur, à partir duquel tous les autres chevaux sont nés. Ainsi, on n'a vu que des copies (qui ont pu s'altérer). Permanence de la forme, mais extrême diversité de son apparition. Buffon propose d'expliquer les phénomènes naturels par quelque chose d'interne, mais qui ne remet pas en cause les observations (i.e. la diversité).

C) La théorie de l'évolution : transformisme (Lamarck) et évolutionnisme (Darwin)

Puis **thématique de l'évolution**. Insiste sur l'idée que les perspectives classificatoires n'avaient pas vus que **l'animal a une histoire**, i.e. il a connu une évolution. Une histoire qui est faite de disparition (certains animaux n'existent plus). **Dire que les animaux ont une histoire, c'est dire que le manière d'observer les animaux ne peut pas être encadrée par une conception fixiste** (qui était l'expression de la classification ; les espèces étaient ici pensée comme indépendantes les unes des autres + les espaces étaient pensées comme ayant existé depuis toujours). Ainsi, le savoir devait être à la recherche d'un invariant. Or, bouleversement historique et culturel : fixisme va être remis en question (car grandes découvertes, grandes expéditions scientifiques, grands navigateurs... qui va mettre sous les yeux des hommes la grande diversité du vivant => pas de grand continuum rigide). **Va émerger l'idée d'une unité du vivant** : TOUS les êtres vivants sont les résultats d'une histoire, d'une transformation des espèces les unes dans les autres, mais qui se rattachent aux mêmes souches primitives.

Transformisme de Lamarck = toutes les espèces se modifient continuellement les unes dans les autres, au cours du temps, au point de se transformer en des espèces différentes. Selon Lamarck, la transformation est une réalité historique, et elle s'effectue de manière extrêmement lente (donc imperceptible à l'échelle humaine). De plus, cette transformation correspond pour Lamarck à une complexification, qu'on ne peut pas attribuer à un finalisme providentiel, mais à une relation qui montre que le vivant se construit sous la pression des circonstances extérieures. Pas de constance dans la nature.

A part : Regarder l'animal.

Regarder = verbe, D'ACTION => intentionnalité.

Regarder ce qu'ils SONT != ce qu'ils FONT.

Objectiver...

On peut regarder pour connaître.

On peut aussi regarder pour prêter considération à une chose => Porter attention à une chose.

On peut aussi regarder en étant émerveillé par la beauté... => poésie des formes...

L'animal est souvent ce qui est invisible.

Attention : toutes les Q sur les animaux ne concernent pas que l'homme !!!

=> Il fallait montrer toutes les facettes de « regarder » !!! Différents types de regard dans chaque grande partie. Regard scientifique ? Regard moral ? Regard de la littérature/art (émerveillement) (en grand 3) (on ne regarde pas les animaux que par la science).

ANALYSE DU TERME PIVOT !!! QUE CELA !!! LA PROBLEMATIQUE DOIT PORTER SUR CA !!!

Ex : sur quel type de regard on peut porter (sur l'animal ; mais l'animal est « secondaire » ici).

Face à l'animal, 2 regards possibles :

- Objectiver, par la science, pour rejeter l'anthropomorphisme => « QU' » est l'animal ? Le discours de la science vise à objectiver. Mais on perd subjectivité, donc on est pas vraiment capable de le saisir en lui-même.

- F. Burgat propose une deuxième perspective : sans objectiver...

=> Elle dit aussi que notre vision de l'animal est souvent prisonnière de deux visions : trop d'objectivité, ou trop de subjectivité (donc anthropomorphisation).

Dès Buffon, **IL Y A UNE HISTOIRE DE L'ANIMAL**, mais qui est naturelle : l'espèce est un devenir.

L'évolutionnisme de Darwin (*L'Origine des espèces*) = Tous les êtres vivants descendent les uns des autres. Tout animal est le fruit d'une histoire, (*Attention : pas de génétique au temps de Darwin*) comme on le voit avec l'analyse des fossiles (= restes d'animaux) => ils nous montrent que les espèces se transforment, évoluent. L'histoire de l'animal est faite de la disparition d'un certain nombre d'espèces, et de l'apparition d'autres. **L'ANIMAL**

TOUT COURT N'EXISTE PAS : car il n'a pas cessé de se transformer. L'un des caractères les plus importants : il y a un devenir animal. Sélection naturelle -> le hasard. Darwin rappelle qu'on ne doit pas parler d'*humanisation*, mais d'*hominisation* -> penser autrement les relations de l'homme à l'animal. Opposition à une conception fixiste de l'animal. **Nous sommes aux antipodes du projet de classification** qui voulait exprimer l'ordre de la nature (et donc la bienveillance du créateur). Là où nous ne cessons de parler de l'animal en tant qu'instinct/espèces immuables, Darwin réintroduit cette historicité de l'animal, en s'opposant au créationnisme (= dogme qui postule que tous les vivants ont été créés une fois pour toute et séparément). **Parler d'histoire, c'est réintégrer le devenir dans l'histoire de l'animal.** C'est aussi refonder l'unité des vivants. L'animal est un résultat, et est à comprendre comme un effet, i.e. transformation des espèces les unes dans les autres.

OPPOSITION DARWIN/LAMARCK : La perspective de Darwin = évolutionnisme (= transformisme ; ce n'est pas non plus un « progrès »). Lamarck rappelle que les vivants sont les résultats d'une réalité historique qui s'effectue de manière lente, et qui est marquée par un **PERFECTIONNEMENT** constant => expression d'un finalisme. Ex : les vers de terres sont moins complexes que les lions, car les vers sont apparus il y a moins longtemps, donc ils n'ont pas eu le temps de devenir aussi complexes qu'eux. Intérêt de Lamarck : s'oppose aussi au fixisme. **Sens de l'histoire** : progrès de complexification des formes du vivant. Il y a un devenir orienté, auquel va s'opposer Darwin. En effet, l'idée de progrès (qui n'est pas dans l'évolutionnisme) suppose : unification de l'histoire + chaque étape de l'histoire est pensée hiérarchiquement (maintenant, c'est mieux qu'avant). Darwin : changement, mais pas finalisé (on évolue pas pour quelque chose). Par ailleurs, pour Lamarck, il y a une hérédité des caractères acquis. Plus on est fort/un génie, plus nos descendants seront forts/des génies (=> faux en réalité). Il y a des propriétés inaltérables (digestion, respiration...), mais il y a des propriétés altérables (les dents, les tentacules...) qui dépendent des propriétés d'un milieu. Le milieu va influencer une fonction, qui va développer un organe (ex : la girafe a un long cou car elle a du faire un effort pour atteindre les feuilles d'eucalyptus). Lamarck pense que c'est l'effort d'adaptation au milieu écologique qui va permettre le développement d'un organe particulier. Ainsi, le vivant (et donc l'animal) a tendance à se complexifier par les conditions environnementales. Darwin s'oppose à cela : caractéristiques animales sont le produit d'une histoire, aléatoire. Théorie de Darwin qui fonctionne par la sélection naturelle.

=> **Théorie de l'évolution** : c'est une théorie de la « *descendance avec modifications* ». Ce qui frappe Darwin pendant ses voyages (alors qu'il pensait qu'il existait une harmonie universelle dans la nature, car il avait fait des études de théologie), c'est qu'il voit qu'il y a des coadaptations. Ex : Le gui (une plante) et le pic (pic vert, pic épeiche... => des oiseaux) : le fruit nourrit le pic, et en parallèle le pic répand les fruits et les graines. Cause aveugle, donc pas de « grand horloger ». Expression imprévue d'une causalité aveugle et aléatoire. Par ailleurs : exemple des pinsons des Galapagos => Darwin les répertorie : il s'aperçoit qu'il peut voir 14 espèces, car ils sont tellement différents => mais il s'aperçoit plus tard que ce sont des variations au sein d'une même espèce. **Ce qui domine, dans cette perspectives, c'est que l'animal n'est défini que par sa variation individuelle !!! Il n'y a que DES animaux.** Les espèces se PRODUISENT et émergent au cours d'un temps extrêmement long. Une espèce n'a pas de statut ontologique différent d'une autre. Certaines formes apparaissent au cours de l'évolution, au point de ne plus pouvoir se ressembler, voire se reproduire => c'est là qu'on a des espèces. Les frontières ne sont jamais rigides. Il est impossible de ranger les animaux dans des cases.

=> **Sélection naturelle** : Au premier abord, derrière l'apparence d'harmonie/beauté de la nature, se cache l'impitoyable lutte pour la survie, la compétition, l'horreur. Théorie de Darwin est souvent réduite à une lutte pour l'existence => on pouvait penser que le monde était un monde de sauvagerie, d'agressions, de destructions des autres espèces. De cette lutte, sortirait les plus aptes, en fonction de la tendance qu'à l'animal a vouloir à tout prix étendre son espace vital. **Mais ce n'est pas ce que Darwin voulait dire.** Il naît à chaque génération plus d'individus que ne peuvent soutenir les conditions d'existence. Ainsi, dans toute espèce animale, des disparités sont produites par la sélection naturelle. Tout ce qui permettra de survivre est ce qui sera conservé. Idée que certaines caractéristiques « valent » mieux que d'autres : c'est l'« *adaptation* ». Pour que l'espèce soit préservée. **Attention : plus VIABLE, pas MEILLEUR.** Darwin ne voyait pas dans la sélection un facteur mélioratif, pas de progrès. C'est l'idée que comme il y a plus d'individus, certaines variations vont être plus avantagées en survie que d'autres. Certaines espèces vont plus se reproduire que les autres, elles seront plus adaptées TANT QUE L'ENVIRONNEMENT NE CHANGERA PAS. Quand il changera, d'autres espèces deviendront plus VIABLES. **ON NE COMPREND L'ANIMAL QUE DANS SON ENVIRONNEMENT, dans sa relation aux autres, ET PAS EN LUI-MEME.** Relation dynamique entre

son organisme (à l'animal), le milieu, et les prédateurs. Il y a quelque chose qui au sein du hasard va venir mettre de l'ordre => c'est la sélection naturelle. Rien n'est stable dans le vivant. Le plus essentiel = les différences.

=> **Sélection sexuelle** (qui est non-incluse dans la sélection naturelle). Etonnement : pourquoi certains caractères qui auraient rendu la vie difficile (ex : queue du paon) n'ont pas disparu ? => C'est ce qu'il appelle le « *paradoxe de l'évolution* ». Paradoxe car ces handicaps ont conduit à un succès reproducteur beaucoup plus grand (ex : le paon). C'est la sélection sexuelle qui résout la contradiction. Si l'animal (qui semble avoir un caractère handicapants) a été choisi par la femelle, c'est parce qu'elle pense qu'il est le plus fort => cela a favorisé la reproduction sur la discrétion. La femelle a préféré le goût à l'utilité => **SENS ESTHETIQUE CHEZ LES ANIMAUX !**

=> **Question des frontières** : L'ensemble des animaux communiquent à travers une ancestralité commune. Pour Darwin, le tort du taxinomiste c'est de séparer ce qui ne peut être pas séparé. **L'ancestralité commune n'est pas au niveau de l'espace, mais du temps.** Chapitre 11 de *l'Origine des espèces* : l'homme ne descend pas du singe, il est un singe. Nous sommes de part en part issus d'un processus évolutif qui nous fit animaux avant de nous faire hommes. Ce passé animal est le nôtre, et on n'en a aucun souvenir => il faut donc en faire le récit constamment (fossiles...), sinon on ne s'en rend pas compte.

Les animaux ont-ils une histoire ? / L'animal a-t-il une histoire ? / L'histoire de l'animal...

(Intéressant aussi pour la question du temps).

Le plus important = HISTOIRE.

Attention : l'animal != les animaux.

Pourquoi une telle question peut être posée ? On tombe déjà sur une évidence : si on a une histoire, cela veut dire qu'on n'est pas fixé une fois pour toute. Or, on aborde l'animal à travers l'instinct -> i.e. programme INCHANGÉ depuis des générations.

Une définition de l'histoire = l'idée de « devenir », de changement, d'évolution. Mais d'autres conceptions de l'« histoire ». Mais il faut avoir quelque chose de plus pour avoir une histoire : si nous ne confondons pas histoire et temporalité, c'est parce qu'on considère qu'il y a une dynamique du passé => i.e. que l'on considère que le passé permet de comprendre le présent.

Dire que l'animal a une histoire ça ne veut pas dire qu'il est pour autant le **SUJET** de son histoire : il peut aussi être l'**objet** de son histoire, le **produit** de son histoire... Être le sujet d'une histoire, cela veut dire autre chose qu'être soumis à la temporalité, cela veut dire être capable d'avoir affaire à un individu qui s'individualise.

Enfin, l'histoire a une dimension éthique : on fait de l'histoire car on ne veut pas oublier, on recueille ce qui mérite d'être mémorable, offre une certaine forme d'immortalité et donc de considération.

ANALYSE :

L'animal a-t-il une histoire ? : La Q ne peut se poser que parce qu'on instaure une différence radicale entre l'homme et l'animal et parce que l'on pense depuis longtemps qu'on sépare un être potentiellement perfectible (en devenir) et un vivant qui est à jamais fixé dans un déterminisme irrévocable, qui prend bien souvent la forme de l'instinct (un programme biologique, biologiquement fixé par l'espèce). On fait souvent de l'animal un être sans mémoire, présence immanente au monde, un être dépourvu de l'épaisseur historique que donne le poids du passé et l'anticipation de l'avenir. C'est à ce titre là qu'il faut déterminer et examiner la pertinence de ce partage. Est-on autorisé à séparer le temps cyclique de l'être vivant dans l'instinct (animal) du temps linéaire de celui qui existe et a une histoire ? Néanmoins, nous sommes des post-darwiniens, et nous savons que l'un des apports les plus importants de Darwin est d'avoir proposé l'idée d'une histoire naturelle de l'animal. Malgré

cette vision extrêmement naïve, l'animal est en réalité comme les autres vivants pris dans le flot de l'histoire. Cette première vision du sujet doit être réexaminée à l'aune des découvertes de l'évolution. Cette nouvelle découverte nous permet-elle de dire que l'animal a une histoire ? Oui (car variation) mais non (car il ne faut pas confondre histoire et temporalité, i.e. histoire et devenir). Le fait qu'il ait un devenir nous autorise-t-il à dire qu'il A une histoire, ou même encore qu'il SOIT LE SUJET de son histoire ? Cette question : l'histoire naturelle nous autorise-t-elle à penser que l'animal a une histoire ? Définition de l'histoire qui passe par plusieurs caractéristiques : si nous ne pouvons pas confondre histoire et temporalité, c'est parce que l'histoire n'est pas que la succession et l'énumération d'événements. L'histoire est avant tout un RÉCIT (et pas une simple énumération), car il y a l'idée d'une totalité ayant une cohérence interne (il faut qu'il y ait une dynamique du passé qui permette de comprendre le présent). C'est ainsi que dans n'importe quel texte narratif, on a une histoire quand on a un avant et un après ; on ne se contente pas de décrire juste certains événements ; avoir une histoire c'est être capable de rassembler les « événements » dans une « synthèse signifiante » (Paul Ricoeur) i.e. un récit (il faut qu'il y ait une trame narrative). Cependant, il y a là aussi une difficulté car être acteur de son histoire ne signifie pas être auteur de son histoire (i.e. qui raconte l'histoire ?) => une histoire subie est-elle encore une histoire ? (L'homme est-il le sujet ou l'objet de son histoire ? Est-il pris dans la trame des événements ou est-il capable d'agir sur ces événements ?). Mais elle ne peut pas se poser de la même façon chez l'animal. L'animal est en effet présent dans l'histoire de l'humanité, il est présent dans UNE HISTOIRE DES HOMMES (pas en tant que sujet de l'histoire) !!! On peut avoir une histoire sans en être le sujet !!! L'animal a une histoire (déjà présent dans l'histoire de l'humanité, animal de compagnie, pourvoyeur de nourriture... présent dans notre paysage mental et culturel...) mais toujours histoire rapportée à l'homme. Histoire toujours racontée et mise en perspective par les hommes, alors doit-on renoncer au fait que l'animal est sujet de son histoire (présent dans l'histoire mais pas sujet). Il faut des « *res gestae* » (= le nom donné aux testaments politiques du premier empereur Auguste : c'est un des premiers récits politiques ou l'empereur fait une sorte de compte rendu de ses actions et réalisations à la première personne). L'animal n'a pas de « *res gestae* ». Pas de récit d'événement qui ont laissé des traces. Si la plupart des animaux, qu'ils soient domestiques ou tenus en captivité, avec un nom, ces déclarations ne sont pas synonyme de la reconnaissance de la singularité d'une vie vécue à la première personne.

PBL :

Ainsi il se pourrait bien que la Q soit plutôt de se demander si une histoire puisse être vécue sans qu'il y ait du récit ? (ça sert à rien de se demander si les animaux peuvent écrire leur histoire ou non, par le langage ou non car ils n'en n'ont pas ... => on s'en fiche de ça). Ainsi la Q les animaux ont-ils une histoire pose en réalité la Q de l'attribution à l'animal de l'individualité/subjectivité/personnalité, loin des considérations qu'on a longtemps eu face à eux quand on les classaient (on questionne la variation individuelle, et la possibilité d'une individualité). Cette Q rejoint aussi celle d'une considération de l'animal (en Grèce antique, l'histoire porte le nom de « Clio » la déesse de la reconnaissance... il ne faut jamais oublier la dimension éthique de l'histoire ; « j'ai été quelqu'un », j'ai marqué l'histoire ... cf. punition du Sénat romain, *damnatio memoriae* => suspension de la mémoire. Processus sociale de cette dimension éthique de la mémoire).

PLAN :

I. L'animal n'a pas d'histoire.

Rappeler le partage qui s'est fait par l'anthropologie et l'métaphysique : Animal = être naturel anhistorique par excellence VS Homme. Animal n'a pas d'histoire. Le temps animal est immobile est anhistorique, car c'est un temps de la répétition. On le trouve positivement chez Epicure et chez Rousseau.

Chez **Epicure** (*Lettre à Hérodoté*), l'anhistoricité est posée comme un modèle de sagesse, car l'animal n'est ainsi pas troublé par les passions liées au temps (regrets, remords par ex). L'animal est tout entier concentré dans une présence au monde, qui lui permet d'adhérer dans une plénitude au temps présent. C'est la doctrine de l'atomisme de l'animal : sérénité. Alors que l'homme doit reconquérir une plénitude.

On trouve ça aussi chez **Rousseau** : c'est la perspective de la 5^e promenade des *Rêveries du promeneur solitaire* : laisser-aller bien heureux au sentiment de l'existence qui nous est enseigné par la possibilité d'être sans mémoire : l'animal n'a pas besoin sans cesse de rappeler le passé ni d'enjamber l'avenir : l'animal vit dans l'instant présent, c'est une preuve de son caractère vivant, et montre sa capacité à atteindre le bonheur. L'animal n'est pas que le réceptacle négatif de nos passions qu'on ne veut pas, mais il est aussi un modèle de ce qui ne manque de rien, il n'est pas dans l'anticipation de choses qu'il n'aurait pas (désir...). Le contentement de l'animal = être capable de rendre adéquat son pouvoir et ce qu'on veut ; alors que l'homme veut souvent l'impossible.

MAIS : Peut aussi être preuve de son imperfection : **Heidegger**, (*Être et Temps* ?), l'animal a une finité sans finitude, il ne peut pas se projeter dans une histoire. Son présent est circonscrit à ce qu'il vit, il ne vit que dans une espace délimité par ses pulsions...

Faire la distinction entre vie biologique cyclique et vie biographique linéaire (il y a un avant et un après).

Rousseau : second discours du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Idée de la perfectibilité. Discision très claire chez Rousseau entre vivant temporel et historique qui est évidemment pris dans le mouvement du devenir avec cette qualité qui est la perfectibilité, qui est la capacité illimitée de produire des possibles (c'est l'homme ça ; ça s'appelle la plasticité, l'homme est dépourvu d'instinct, NOUS SOMMES DES ÊTRES DU DEVENIR). Cette perspective est très clairement travaillée chez Rousseau en disant que ce DYNAMISME offre à l'homme une double ressource soit de s'égayer en dehors de la nature ou de réaliser un devenir qui n'est pas finalisé. L'homme « concourt » à son histoire. L'animal, lui, est entièrement déterminé par la nature, qui lui fixe ses besoins et la manière d'y pourvoir, quitte à ce qu'un pigeon meurt de faim à côté d'un bassin avec les meilleures viandes. Rousseau sort l'animal de l'histoire. Rousseau était avant Darwin, il travaille dans le cadre fixé par l'histoire naturelle d'Aristote. Exemple du livre IV des *Géorgiques* de **Virgile** (poète) : Virgile rappelle que l'abeille fabrique toujours son miel de la même manière, elle est toujours ce qu'elle était il y a 10 ans (perspective PRÉ-darwinienne ; le terme d'histoire est quand même utilisé mais pour sortir du MYTHE, pas pour parler d'évolution => ils veulent juste une perspective plus rationnelle). Si les animaux connaissent des modifications, c'est seulement sous la main de l'homme, par l'intervention artificielle de l'homme. Histoire de l'évolution conteste cela.

DEFINITION : Le terme d'« instinct ». L'instinct est pensé comme un trait partagé par tous les membres d'une même espèce. Récuse l'individu. Terme qui raisonne en terme d'essence : connaître un loup c'est connaître tous les loups. Conduit à penser les animaux en termes quantitatifs, de population, et pas qualitatifs. C'est le fait d'une éthologie objective (Conrad Lawrence, Tinbergen) : L'animal est tout entier défini/pensé par des caractères innés, et le comportement de chaque animal est pensé à l'intérieur d'un cadre qui est héréditairement pensé par l'espèce. Cette conception : l'animal a un comportement stéréotypé, répétitif, machinal. Les travaux des deux chercheurs étudient les parades de séduction et d'agression. « Dis-moi comment tu te comportes et je te dirai à quelle espèce tu appartiens » (Conrad Lawrence). On peut aussi dire que l'animal est entièrement déterminé, que l'on peut dresser par apprentissage => la vie de l'animal se réduit à un enchaînement de réactions, assez pauvres et qui ne varient guère.

II. L'animal connaît bien une évolution (forme d'histoire), mais sans être sujet.

Darwin : la preuve vaut contre la théorie => l'animal TEL QU'IL EXISTE DANS LA NATURE a évolué, et continue de le faire. Perspective qui est confirmée par l'observation. Notion de descendance. Nous avons une vision synchronique de l'animal, là où au contraire nous allons nous rendre compte de certaines disparitions/apparitions. On doit alors penser un fait essentiel : la variation. Dans cette partie, montrer que la variation c'est le fait du vivant. Ruine alors la dialectique du naturalisme (nature avec ses lois universelles VS cultures diverses). La variabilité des cultures humaines n'est pas un privilège. La culture n'est pas l'opposé de la nature, mais son prolongement.

2 remarques qui limitent la portée d'une pensée animale :

- il s'agit d'un devenir commun à tout vivant (plante, homme, animal) et donc pas propre aux animaux.
 - il s'agit plus d'un processus que d'une histoire ; la singularité de tel ou tel pinson n'est pas prise en compte.
- On a un devenir sans sujet. Il s'agit davantage pour Darwin de proposer une loi. Théorie explicative du vivant, qui permet de comprendre, mais pas de RECITER. Donc une histoire naturelle n'est pas vraiment une histoire : il

lui manque la dimension de volonté : cf. **Hannah Arendt** dans *La condition de l'homme moderne* : pour qu'on y ait affaire, il faut qu'il y ait un « qui », il faut mettre nos actions au titre d'un auteur véritable, donc c'est seulement par l'action et la parole que nous pouvons dépasser la vie biologique pour atteindre l'existence historique. Il faut des événements qui tranchent et inaugurent des événements nouveaux => rupture.

III. Animal intégré à l'histoire car partage une histoire commune avec l'homme.

Les animaux célèbres, Michel Pastoureau : Servi par la plume de Michel Pastoureau, cette histoire n'a pas l'ambition d'être une histoire des animaux, l'auteur ne s'en cache pas, et les partis pris sont rapidement annoncés : des animaux de l'ère occidentale, le moyen-âge et les animaux fétiches de l'auteur sont privilégiés, l'ours et le cochon. Les 40 animaux choisis ne bénéficient pas d'un traitement égal en termes de pages mais un équilibre chronologique est maintenu, une présentation des faits est réalisée, suivie d'un commentaire mettant en lumière les enjeux historiques pour chaque animal. Les uns sont empruntés à la Bible (le serpent du péché originel), d'autres à la mythologie (le minotaure), d'autres encore à la littérature (le bestiaire des fables de La Fontaine), enfin certains ont une existence réelle (les éléphants d'Hannibal). Mais tous, grâce à l'érudition de Michel Pastoureau, nous renseignent sur la vie religieuse et sociale, l'économie et les perceptions des hommes de leurs époques respectives, ou ont infléchi le cours de l'histoire.

- **Les animaux et la grande histoire** : Ainsi, qui sait que l'histoire du royaume de France a changé de cours par la « grasse » ou plutôt à cause d'un cochon. Voilà toute l'histoire du cochon régicide : en 1131, mourut Philippe, fils de Louis VI et successeur désigné, des suites d'une chute de cheval, conséquence d'une collision avec l'un de ces cochons gyrovagues, éboueurs des rues médiévales. « Mort honteuse » diront les commentateurs, tant le cochon est souvent dénigré au moyen-âge, voire jugé et condamné à mort telle la truie de Falaise (1386), coupable d'avoir tué un nourrisson. Honteuse donc mais lourde de conséquences amenant à la tête du royaume un prince destiné au clergé, Louis VII, dont le long règne fut plus que douloureux par certains aspects.

- **Les animaux, révélateurs d'une époque** : Revenons-en à Milou. En quoi le compagnon préféré de Tintin est-il révélateur de quoique ce soit ? Milou est un fox-terrier et au début des années 30, dans les bonnes sociétés de l'Europe occidentale, la mode est au fox ; son caractère et sa fougue expliquent son succès. Le choix d'Hergé n'est donc pas anecdotique : prendre un fox-terrier, c'est annoncer la couleur : les histoires de Tintin, reporter aux goûts de luxe et/ou issu d'un milieu aisé, n'auront rien d'un long fleuve tranquille.

- **Les animaux et la symbolique** : Que l'on prenne le cheval, le taureau, le lion... tous ont été associés à des valeurs : valeurs positives pour le cheval (de Troie de la page 49), synonyme de mouvement parfait chez les Grecs ; le lion, animal sans pitié... Mais cette galerie d'animaux révèle aussi des retournements de situations. Au tournant du premier millénaire, le lion devient une figure positive : fort au lieu de violent, magnanime plutôt que cruel, il devient le « roi des bêtes fauves » et s'installe dans les armoiries des rois d'Angleterre.

- **Les animaux-outils** : Les hommes, au-delà des qualités et défauts attribués aux animaux, ont transformés ceux-ci, et la morale qu'ils charrient, en outils à leur service : Dans le domaine politique, la symbolique de la royauté chez les abeilles fut mise au service de celle plus terrestre des Mérovingiens, reprise en son temps par Napoléon 1er.

Notre imaginaire s'est constamment modelé avec et autour de l'animal. Nous avons inséré l'animal dans notre histoire. Il rappelle combien l'histoire de la domestication est autant de façon de mêler l'animal à l'histoire humaine. Histoire MALGRÉ l'animal, qui subit : il a un rôle, mais passif, car seul l'homme peut lui servir de mémoire active. L'animal ne possède pas d'artéfact de la mémoire. Ex : les éléphants manipulent les os de leurs congénères, au même endroit. Mais ce n'est que par analogie que l'on parle de cimetière des éléphants. L'animal ne semble accéder à son histoire que par une mémoire empruntée, celle de l'homme, qui transforme l'animal. Une animalité seconde, évoluée, modifiée, qui va de la domestication.

L'animal a aussi une histoire car sujet de représentation => cf. **Michel Pastoureau** (voir *Les animaux célèbres* + le loup).

Mais on ne pouvaient pas penser une histoire animal sans homme. Le travail d'**Éric Baratay** (*Point de vue animal*) essaye de dépasser cela : l'histoire ne passe pas seulement par le récit, mais plutôt par l'expérience d'un vécu, auquel les hommes auraient dû s'intéresser un peu plus tôt. Il y a une histoire à deux conditions : en envisageant la notion d'individualité, et celle de culture. L'histoire vise d'abord un certain rapport à soi, et pas seulement la construction d'un récit mémorable. **Avoir une individualité : il faut avoir affaire à une continuité et une permanence dans le temps** ; cette continuité n'est donnée qu'à travers une certaine trajectoire dans le temps, et qui a aussi la capacité d'unifier les différents moments du temps. Un être qui ne se confond pas avec l'exemplaire de son histoire. Capacité à s'approprier son existence. Loin de l'animal quantifiable, programmé par l'écologie, le programme de Baratay consiste à faire de l'animal des individus, i.e. quelqu'un qui est celui qu'il est, donc qui peut définir une trajectoire spatiotemporelle. Et si l'animal a une histoire, c'est aussi parce que l'animal a des cultures, parce qu'il devient différent. Cf. les perspectives de **Dominique Lestel** (*Les origines animales de la culture*) sur les dialectes des oiseaux : si l'animal est capable d'apprendre, il est aussi capable de transmettre certains usages : on parle d'histoire pour désigner cette capacité de certains animaux à changer. Cf. pourquoi les oiseaux chantent-ils ? : dans certains chants d'oiseaux, le répertoire n'est pas fixé pour toute une vie, il peut ne pas faire que répéter les chants de son espèce). Les animaux ont aussi des traditions sociales qui varient au cours de l'histoire. Dans la chasse, dans les techniques, on a affaire à des **cultures = des comportements qui diffèrent d'un groupe à un autre (ce qui témoigne d'une grande plasticité, cf. Rousseau) => un ensemble d'usages de pratiques de représentations qui sont propres à un groupe donné et qui lui permettent de répondre aux nécessités de son existence (mœurs sexuelles, mœurs guerrières, mœurs culinaires...)**. Ainsi on a affaire à une histoire des comportements, qui ne sont pas génétiques... On a bien culture car on a imitation, enseignement, apprentissage. Reconnaître à l'animal une

histoire, ce n'est pas nécessairement voire en lui une personne, un sujet, mais plutôt aussi de voir que la façon dont ils organisent leur vie s'appuient sur un système original qui s'appuie sur différents moments de l'époque et qui traduisent une certaine élévation au-dessus de la nature. Ainsi, on peut admettre qu'ils ont une histoire, pas que métaphoriquement.

Sujet possible : **La représentation de l'animal** : penser à la représentation juridique aussi (l'animal est représenté...) !!! Pas que image, schéma narratif... (LE FAIRE SI LA PROF LE FAIT PAS).

Sujet : Sociétés animales, sociétés humaines.

JUXTAPOSITION DANS UN SUJET COMME CELA : l'un sert-il à penser l'autre ? (I et II inversement). Le « et » => opposition... La virgule => impose la parenté, et/ou la distinction !!! L'une dérive-t-elle de l'autre ? Ou inversement ? La société humaine est-elle construite par dérivation de l'autre ? Inversement ? Qu'est-ce qui fait société ?

Société (système d'interdépendance entre des individus, avec des échanges langagiers/économiques/de travail... ; ordre, stable... ; plutôt civil, pas politique : par exemple, on est plus en avance dans la société que dans le droit ; =/= de chez les abeilles, avec la reine, où c'est l'instinct qui règne) =/= Communauté (se regroupent autour de valeurs communes, lien qu'ils ont hérité ou volontairement contracté) =/= Etat.

Quels sont les animaux sociaux ? Peuvent-ils l'être ?

Société animale : analogique, ou métaphorique ?

On peut dire qu'il y aurait des sociétés animales : avec les outils...

On fait aussi dériver les sociétés humaines des sociétés animales => comme survivance de la horde archaïque (interdiction du meurtre...). Ou l'inverse.

Propre d'une société : on est jeté dans des liens involontaires qu'on n'a jamais choisis, involontaire/violence du phénomène social.

Montrer comment la position permet de montrer qu'il y a une société animale : échanges langagiers, rituels, éducation, outils...

Idée de la culture, de l'échange (de l'héritage aussi).

II. Comprendre l'animal

1) Le devenir-homme de l'animal

Etienne Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus* : Ce qui rend difficile la pensée de notre provenance animale c'est qu'il faut accommoder deux vérités adverses, celle de l'humanisme et celle du naturalisme. Il faut conjointre 2 points de vue différents, car le propre de l'humanité est qu'elle est à la fois animale et humaine. Ce que Bimbenet rappelle en disant que le naturalisme nous interdit définitivement de rêver d'impossibles idoles métaphysiques, car un fil continue de relier l'homme à l'animal ; et la continuité de ce fil généalogique nous interdit de nous rêver autre chose que les animaux. Histoire commune + idée d'homínisation qui doit nous contraindre à affronter notre origine animale, qui doit nous contraindre et nous rappeler que nous sommes des êtres naturels issus d'un processus évolutif tout à fait aléatoire. C'est ainsi qu'il apparaîtrait très peu sérieux de défendre la thèse de l'exception humaine, à la fois génétique ou dans nos comportements. Rappelons que pour Darwin la parenté de l'homme/animal devait s'étendre aussi à la psychologie : cf. son ouvrage ***La descendance de l'homme et la sélection naturelle* (Darwin)**. Il serait tout à fait hasardeux de négliger notre part animale. Toutes les stratégies utilisées pour singulariser l'homme au point de vue de son histoire sont une restauration de la métaphysique qui s'affirme contre les preuves. On doit se penser en termes de résultats et pas d'origine.

Georges Chapouthier, article "Animalité", *Revue de Métaphysique et de Morale* : C'est ce qui explique qu'on retrouve ça et là des caractères communs > **L'ANIMAL N'EST PAS NOTRE AUTRE, OU NOTRE REPERE POUR NOUS DEFINIR**, il est plutôt ce qui a fait ce que nous sommes. Ce passé animal est le nôtre mais nous n'en avons aucun souvenir : c'est un passé sans histoire, dont il n'y a aucun témoin. On doit reconstruire ce passé (par des fossiles...).

Mais d'un autre côté il y a aussi un devenir-animal : l'humanité transforme l'animalité en nous. C'est ainsi qu'on ne peut pas nier les singularités de l'espèce humaine. Humanité n'est rien d'autre qu'une réorganisation de notre animalité. **Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*** : Ce que Bimbenet vient de proposer, c'est que l'homme doit assumer sa provenance animale. Mais Merleau-Ponty dit plutôt que l'être à la différence de l'animal serait séparé de l'animal, avec culture aussi. Texte qui rappelle combien nous sommes enclin à opposer tout ce qui relève de la nature biologique VS la culture, les institutions.... Mais il montre que chez l'homme, nature et culture ne sont pas opposés. Selon Ponty, ce qui définit l'homme, ce n'est pas une opposition à l'animal, mais plutôt son « génie des ambiguïtés ». Il y a un devenir homme de l'animal. Même les conduites qui semblent plonger dans notre nature animale (sentiments, émotions, « instinct maternel », ... tout ce qui semble s'inspirer de notre animalité sont en réalité des conventions culturelles. Nous sommes victimes de préjugés tenaces, opposant croyances, culture... VS émotions... (naturelles). A partir du moment où tous ces éléments naturels existent dans des contextes culturels, alors ils sont aussi conventionnels que les mots. Nous obéissons en réalité aux usages du milieu social auquel nous appartenons. Tout chez l'homme est à la fois naturel et fabriqué, car tout ce qui est en nous est façonné « artificiellement »... même la paternité manifeste notre appartenance à la culture. La deuxième partie du texte va insister sur la récusation de cette façon de penser que nature et culture et culture sont superposées (= 2 éléments séparables qui s'ajoutent juste l'un à l'autre). Les deux sont en réalité indiscernables. Avec l'humanité, on a 2 éléments inséparables : notre culture est toujours naturelle, et inversement. MP insiste sur l'idée que la différence ne consiste pas à nous éloigner de la simplicité de la vie animale, la perspective : la façon dont l'homme se rapporte à l'animal, c'est une façon nouvelle pour lui de donner du sens à son corps : **l'homme n'échappe pas par son esprit à l'animalité ; il transforme plutôt son animalité pour lui donner sa propre configuration**, il y a une variation de l'animalité. Ainsi, au lieu de parler de l'animal, on devrait parler de **l'animalité = notre rapport à l'animal, rapport contradictoire car l'animal est ce qui est le plus en nous, et en même temps ce qu'il y a de plus étrange**. Il faut penser autrement notre rapport à l'animal : c'est aussi décider d'animaliser sa pensée.

2) Animaliser sa pensée

S'animaliser, s'abêtir, se reconnaître/retrouver/... dans l'animal.

Dans la perspective de l'animalisation, essayons de penser différemment ce rapport homme-animal. Animalité permet de penser quelque chose de beaucoup plus complexe que « animal » : elle sous-tend à la fois l'attraction de l'homme pour l'animal, ainsi que sa différenciation.

Sujet : S'ABÊTIR.

- Pronominal !!!

- I. Sens **figuré** = expression qui veut dire « s'abrutir », devenir stupide. On a bien affaire à une forme d'abêtissement par la démission de soi, perte de son humanité, de son intelligence. Conception péjorative de l'animal. Equivalence entre la stupidité et l'animal.

II. Sens **propre** : le pronominal se fait aussi bien à un processus qui se fait en moi. L'homme devient le processus de déploiement d'une bête en lui. **Le pronominal fait du verbe le résultat d'un processus**. De plus, est-ce un choix volontaire ou non ? (**Se voir animal, Se reconnaître animal...** => autres sujets possibles). **Tantôt forme de régression où on fait parler la bête en soi sans l'avoir sollicité, et d'un autre côté on le choisit** (II et III, ou inversement). Dans ce dernier point donc, POURQUOI ? On réveillera nous-mêmes, en nous, des postures animales. Ex : dans les métamorphoses, quand on fait de la chasse => décentrement. Qu'apprend-on de l'animal aussi ? Etat non consenti. Ex : la rhinocérite ; Charlot dans *Les Temps modernes* (s'abêtir, on ne réfléchit plus...). **Le pronominal nous oblige à passer du figuré au propre**. On essaye de s'approcher le plus possible du monde animal.

=> On peut dire s'abêtir = se ressourcer en soi, pour retrouver ce que l'on a oublié (penser aux zones de partage entre l'homme et l'animal), rétablir cette continuité entre les bêtes et nous (perception plutôt positive, phénoménologique => restaurer un autre rapport au monde). L'animal peut par exemple (Rousseau) exister

purement, pas de remords, pas d'inquiétude, il ne se sent privé de rien, car il est circonscrit au présent. L'animal est d'abord et avant tout une attitude. Animal = modèle de sérénité.

=> S'abêtir = un modèle, un horizon, ou une réalité ?

S'animaliser, s'abêtir : DEUXIEME ANALYSE !!!

S'animalier, c'est une perspective qui permet de ne pas seulement traiter l'animal sur un mode privatif. **PENSER AU SENS DU PRONOM REFLECHIT.** Cf. l'ouvrage de **Vincent Descombes : *Le complément du sujet*** => il nous propose d'interpréter tous les réfléchis (je me vois, je m'animalise...) de trois manières différentes :

- **La diathèse récessive** : le pronom réfléchit « se » indique l'origine d'une action. Ex : « je me réveille » => moi qui sort du sommeil, et qui en sortant du sommeil m'ouvre d'une façon différente au monde. Le suffixe « re » ici ne veut pas dire se réveiller une seconde fois, ici ça ne veut pas dire que je suis le sujet de cet acte, c'est une activité qui se passe en nous, sans nous, presque malgré nous (attention : pas que la contrainte ; **malgré veut aussi dire « sans savoir », même si j'en suis à l'origine**)... quelque chose nous submerge, en nous. Nous sommes les lieux involontaires d'un processus, qui fait que l'animalisation ici est l'émergence en moi d'un processus, d'un déploiement qui rappelle que l'animalité m'habite. Dans cette perspective, l'intérêt est que la diathèse peut donner lieu à des points de vue positifs et négatifs. Q d'une vie qui déborde du sujet. Idée d'une animalité vécue comme une obscurité qui peut submerger la nature rationnelle du sujet. **On peut voir l'idée d'une forme de bestialité. La bestialité c'est le déchainement d'une animalité sauvage, débridée, dans laquelle l'homme perd son humanité. Parmi ces composantes de la bestialité, on retrouve l'impulsivité, une certaine forme de violence, rapport que l'animal entretient au corps comme lieu des passions qui peut être vécu comme puissance souterraine.** Avec la diathèse, apparaît une certaine figure VERTIGINEUSE de l'animalité (l'« inquiétante et vertigineuse étrangeté » selon Freud, enfouie au plus profond de nous ; « la peur viscérale »). Cf. **Nana** de **Zola**, où il passe par les motifs animaux pour traduire les passions, avec des métaphores animales qui traduisent ce corps qui ne fait qu'exulter, par exemple dans une sexualité totalement débridée.

- **La diathèse réfléchie** : ici, je suis à la fois le sujet et l'objet de l'action = « je me regarde ». Pour Descombes, ce qui est important c'est que cet usage indique un écart entre le moi sujet et le moi objet de l'action. L'animal est celui que je ne suis plus (pour le sujet sur l'animal). C'est ainsi que **Vladimir Jankélévitch** dans ***L'irréversible et la nostalgie*** dit : « je me souviens » => il y a entre moi objet et moi sujet une distance : car c'est de moi que je me souviens, mais cette distance est infranchissable car je ne suis plus celui que j'étais. S'animaliser c'est entretenir une continuité, mais que je ne suis plus : l'animal est un passé, que je ne suis plus.

- **La diathèse moyenne** : Descombes dit que le réfléchi indique que nous sommes concernés par ce que nous faisons ; nous sommes impliqués dans l'action même qui se déroule, parce que dans cette perspective, il s'agit d'une certaine façon d'user de soi-même et de se rappeler à soi-même. C'est un processus qu'on peut appeler une subjectivation : on tente de construire une subjectivation ; je ne suis plus passivement en train de devenir animal ; je ne suis plus actif en train de voir mon « origine » (à la fois chérie et honnie ; c'est à moi-même que je surviens en me reconnaissant animal et en m'animalisant (**entre les 2 perceptions avant**)). On retrouve en soi des pratiques vitales d'animal. C'est faire la critique animale de sa raison pour repenser cette ligne de partage animalité/humanité : elle est le lieu de terribles combats, il faut la repenser autrement. Venir à soi, laisser advenir en soi d'autres possibles qui, pour l'homme, sont source d'un enrichissement. L'important est : que veut dire s'animaliser ? Métaphore ? Métamorphose ?

a) Métaphore / Analogie

Analogie = un processus de pensée, par lequel on remarque une similitude de forme entre deux choses qui par ailleurs sont différentes. Dans l'ordre du discours, une analogie explicite est une comparaison, implicite est une métaphore. On peut donc établir des similitudes dans la différence. Analogie : on importe des traits d'un domaine dans un autre. Transposition, qui ici exprime une forme d'anthropomorphisme : idée que l'homme peut transposer ses propres comportements dans le monde de l'animal, car il pense qu'il peut les écrire pareillement (les comportements). C'est ce que propose le philosophe Paul Shepard : pendant longtemps, c'est l'observation des animaux qui ont permis de discriminer les caractères humains (être aux abois...), on a laissé les animaux donner formes à nos propres sentiments. Permet de réduire l'écart entre deux choses sans aboutir à une identité.

Rappel : Dans la diathèse récessive, l'animal a bien souvent une dimension négative. Souvent dans une première partie ; l'animal évoque mythiquement, métaphoriquement la bestialité. Non-humain ; tout ce qui n'est pas humain ; inhumain : la négation de tout ce qu'il peut y avoir d'humain chez l'homme. Dans cette partie, comprendre comment l'animalisation est vécue comme une chute, dont l'homme est victime. Ex : pour Foucault, la folie a emprunté son visage à celui de sa bête. Puis après avec le classicisme, ça désigne le rapport de l'homme avec son animalité.

Norbert Elias (sociologue) dans son livre *La dynamique de l'occident* montre que le processus de la civilisation peut se comprendre comme un processus qui vise à domestiquer la part animale présente dans chacun de nous. C'est ce qu'il va montrer dans une analyse historique à travers une analyse sociologique. Il fait l'histoire de la civilisation : l'apparition de l'Etat permet d'arriver à la civilisation, qui est un processus d'auto-contrôle. Avant la civilisation, petits fiefs (presque féodaux) avec de la violence exhibée. Cette situation ne pouvait plus durer car instabilité, et donc le processus s'est mis en place, par la mise en place d'alliance entre des fiefs rivaux, ce qui a contraint des seigneurs féodaux à dissimuler leurs intentions et à agir différemment qu'avec la violence. L'Etat va alors acquérir le monopole de la violence légitime (Max Weber). L'hypothèse de Norbert Elias : ce qui s'est passé historiquement a eu des répercussions sociogénétiques. L'homme passe par toutes les étapes par lesquelles est passée sa société. L'homme, par ce processus de civilisation, a donc refoulé son animalité (ce qui est la construction de l'« homme »). La civilisation a donc abouti à la figure de l'homo-clausus : c'est un homme qui se définit comme autocontrôlé, car il a incorporé tous les tabous qui sont liés à un certain usage du corps, un certain usage du corps avec les tabous liés à l'animalité. Les contraintes ne sont pas externes, mais internes. C'est pourquoi, pour sauvegarder sa propre dignité, l'homme évite un certain comportement bestial, et cherche à refouler toutes les formes de son animalité => Lutte interne, que l'on retrouve chez **Platon** dans le *Phèdre* : Platon propose un mythe pour décrire toutes les formes différentes que peut prendre un corps (humain, divin, animal). On a une continuité, mais aussi une discontinuité : Platon va distribuer l'animalité ou l'humanité en fonction du type d'âme que l'on a. L'homme peut devenir animal, ou inversement, en fonction de la qualité de la vie/âme qu'il a. Mythe de l'attelage ailé : différence entre le char humain et le char divin => l'attelage HUMAIN n'est pas apparié, il ne connaît aucune contradiction interne, il est triple (cocher, cheval noir qui attire l'âme vers les choses matérielles, vers le bas, et le cheval blanc vers le « sommet »). La difficulté pour l'homme est un être hybride. L'âme, dès le départ, est un être du mélange ; être hybride. L'homme est celui qui conduit bien son char. Mais à la différence de la belle unité du char divin, l'homme doit conquérir son harmonie, vaincre son tiraillement interne, qui l'entraîne vers la chute. L'homme = intermédiaire entre dieu et l'animal. Il est tout autant attiré par la part obscure, que par la part blanche. L'homme est mixte, instabilité, donc pour Platon il est très difficile d'être un homme. L'animalité = une âme qui a chuté, qui a perdu ses ailes. Notre humanité est une épreuve. L'animalisation est donc ce processus d'incorporation qui tourne l'âme vers tout ce qui nous rend incapable de nous élever. Platon traite de manière éthique la différence homme-animal. La bête c'est l'âme qui a oublié toute son origine spirituelle, et ne sait plus que répondre aux choses de manière sauvage. Animal et humain ne sont que deux modes d'incarnation différents de l'âme. L'animal n'est attaché que à ce qui est sensible, et ne peut s'élever vers l'ailleurs. L'animal ne sait pas spiritualiser le sensible, ce que l'homme est capable de faire. L'animal est donc l'autre qui est en moi, et est susceptible de me faire perdre mes ailes.

Sujet : La part animale. (thème : partage, partage => suppose que je n'ai pas que humanité...).

Retour à l'analogie (diathèse moyenne => s'animaliser est un choix). Cf. **Montaigne** (*Apologie de Raymond Sebond*) : il y a toujours la possibilité donnée à l'homme de s'humaniser en s'animalisant : l'animal devient un point de repère pour retrouver une nature qui sans être vraiment perdue, est difficile à retrouver car nous n'écoutons que notre raison. Ecouter la bête en soi, c'est ce qui nous donne les moyens de mieux ressentir ce qui nous donne notre spécificité. « L'homme doit penser sa propre bêtise » : Il y a chez les hommes un déni de faire ça, donc un déni de tout ce qui fait la vie, de notre rapport à l'animal, déni de penser le corps, qui finit par nous mettre inférieur à l'animal. Interroger l'imaginaire destructeur de notre supériorité. Excès de raison. Plus que la figure de l'animal, c'est la figure de l'animalité qui nous permet de penser la figure de l'homme. Comment animaliser sa pensée ? Analogie ? Métamorphose ? Animisme ? Diathèse moyenne : l'animal est une figure positive. L'animalisation est une humanisation, c'est un moyen de se retrouver dans l'animal. A condition, pour Montaigne, de se débarrasser de notre sentiment de supériorité.

Retour analogie : Dans toute métaphore, il y a un appui sur les qualités REELLES de l'animal (il ne disparaît pas). La métaphore est un phénomène de translation, qui permet de faire des rapprochements sans se réduire à l'identité. C'est bien vrai dans toutes les problématiques politiques. Ex : dans les problématiques du pouvoir. Ex : cf. les rois légendaires dont les chariots étaient tirés par des lions, les hommes politiques qui se font photographier avec leurs chiens... Montrer comme l'espace du pouvoir politique s'est toujours auréolé d'une présence animale. De quelle façon l'animal métaphorise-t-il le pouvoir ? : car la plupart du temps, la valeur de l'animal est une valeur politique. Car quand un homme politique s'entoure d'une présence animale, c'est parce que l'animal symbolise la puissance (brute), mais qui a été brisée/domptée. Ainsi montre la capacité de contrôle que tel ou tel souverain peut avoir sur les forces de la nature => la puissance du prince égale voire surpasse la puissance de la nature. La théâtralisation du pouvoir s'est construite sur la figure métaphorisée de l'animal. Ex : anecdote de Louis XV qui s'impose lui-même, alors adolescent, de tuer sa biche familière => symbole du passage de l'enfance à l'âge adulte, et à la dynastie.

b) Métamorphoses

Relation entre le monde humain et animal va être beaucoup plus forte avec les métamorphoses. Les métamorphoses sont ambivalentes, car elles montrent qu'on n'est jamais homme ou animal tout court. Les espèces vivantes n'ont jamais cessé d'échanger. Ce que montre la métamorphose est que l'identité de chaque espèce n'est que relative. Chaque forme n'existe jamais de façon autonome ou séparée, mais plutôt en continuité immédiate avec celle qui lui a précédé et celle qui lui succédera. Permet d'arrêter de penser la hiérarchisation des espèces. La métamorphose est le principe d'une équivalence entre toutes les natures.

Cf. **Diderot, *Le rêve de d'Alembert*** : cette continuité dans la chaîne des vivants va être un moyen pour Diderot de promouvoir l'égalité des vivants et de leur nature. En mettant fin à la tentation de diviser les êtres entre espèces différentes, le mélange que permet la métamorphose permet de mettre fin à la tentation de mettre des séparations à l'intérieur même des hommes.

Ce qui est intéressant dans la métamorphose c'est de jouer avec les limites, c'est le passage d'une espèce dans une autre. Il existe entre l'homme et l'animal des rencontres, des chevauchements. Et contrairement à l'analogie, comme dit **Deleuze**, c'est qu'avec la métamorphose on arrive à une identité (pas X est comme Y, mais X est Y). Il s'agit de vivre dans la même dimension que l'animal en réalisant la perméabilité des frontières. Le renard n'est plus le symbole de la ruse, mais l'homme est devenu le renard. Dans la littérature antique, Deleuze dit que les métamorphoses sont des moyens de penser la communauté des ÊTRES VIVANTS.

Deleuze et Guattari, dans *Kafka : Pour une littérature mineure*, proposent d'analyser *La métamorphose* de Kafka. Ils proposent une autre interprétation possible de la métamorphose, quand l'homme prend la forme animale. Deleuze dit que ce n'est jamais la métamorphose de quoique ce soit. « *Les métaphores sont l'une des choses qui me font désespérer de la littérature* » (début du livre). La force insolite de cette nouvelle est que l'animal n'est jamais anthropomorphisé, la métamorphose ne représente jamais un vice ou une malédiction ou une punition qui viendrait d'une faute. Gregor Samsa essaye de trouver une explication rationnelle à cette métamorphose (rhume, maladie...), mais rien ne résiste. Pas plus ne peut-on dire que l'homme s'est transformé en l'insecte car proximité homme-animal, pour Deleuze. Ici, la nouvelle commence directement sur la métamorphose, qui est soudaine et pas progressive. Le « devenir animal » est d'abord avant tout l'expression d'une « déterritorialisation ». Avec la métamorphose, il n'y a rien de symbolique à chercher, car le cloporte n'est pas un symbole / animal mythique, il est plutôt le symbole d'un désir qui a réussi à se déterritorialiser. Gregor, en devenant insecte, explore une nouvelle dimension, se déterritorialise et échappe aux limites qui enferment le désir. Il échappe à un processus d'aliénation, à toutes ces logiques qui nous fixent à une identité déterminée. C'est une porte de sortie, et si Gregor Samsa échoue à la fin, c'est parce qu'il ne cesse de rester dans son cercle familial, et donc il échoue alors à devenir animal véritablement. C'est, pour Deleuze, échapper à la place qui nous est concédée par les institutions, par la famille (dans la société...). Il ne s'agit pas d'une fuite dans l'imaginaire, c'est expérimenter une autre manière de vivre. En chacun de nous, il y a une multiplicité de devenir, que l'homme n'expérimente pas car l'homme est majoritaire par excellence alors que les devenirs sont minoritaires. Majoritaire = j'ai tenté d'exclure tout ce qui pouvait représenter une ligne de fuite. L'animal est pour Deleuze donc l'une des figures de notre possible, tenter d'autres manières d'être vivant = « se déterritorialiser » => voir par les yeux de l'animal, retrouver des pratiques vitales. [C'est la diathèse moyenne].

c) L'animisme

Définition Wikipédia : L'animisme (du latin animus, originellement « esprit », puis « âme ») est la croyance en un esprit, une force vitale, qui anime les êtres vivants, les objets mais aussi les éléments naturels, comme les pierres ou le vent, ainsi qu'en des génies protecteurs. Ces âmes ou ces esprits mystiques, manifestations de défunts ou de divinités animales, peuvent agir sur le monde tangible, de manière bénéfique ou non. Il convient donc de leur vouer un culte. Ainsi défini, comme « croyance à l'âme et à une vie future et, corrélativement, croyance à des divinités directrices et des esprits subordonnés », l'animisme peut caractériser des sociétés extrêmement diverses, situées sur tous les continents. L'animisme a aussi été défini, notamment par Irving Hallowell et Philippe Descola comme une ontologie. Les chercheurs liés au courant du « nouvel animisme » remettent en cause l'approche moderniste fondée sur une dissociation dualiste entre nature et culture, en faveur d'un lien avec les esprits du monde naturel proche des conceptions écologistes contemporaines.

Dans cette perspective, on voit qu'il y a sans cesse des métamorphoses, humanisations des animaux, animalisation des hommes... Permet de remettre en cause notre manière trop humaine de penser la nature.

Descola : le rapport que nous entretenons avec les animaux peut être considéré comme une construction culturelle, qu'il appelle le naturalisme. **Par-delà nature et culture** (Phillipe Descola) : raconte histoire du naturalisme qui a conduit à voir dans la nature une réalité objective distincte dans la nature. On regarde la nature comme si on avait affaire à une certaine réalité objective. La nature ne serait rien sans nos représentations. La nature, envisagée dans le paradigme naturaliste, a permis de séparer radicalement humanité et animalité, là où d'autres ontologies qu'il appelle animiste ont passé leur temps à tisser des liens. Entre humain et non-humain.

Particularité de l'animisme = les hommes-animaux ont la même âme mais pas le même corps (c'est l'inverse pour le naturalisme). C'est parce qu'ils ont une intériorité semblable que hommes et animaux sont capables de déployer des relations intersubjectives. Ex : la chasse est pensée comme un rapport d'interaction sociale chez les Indiens. Cette imputation d'une intériorité identique entre l'homme et l'animal permet justement toutes les métamorphoses car c'est une constante dans l'animisme, car on peut se dépouiller de son corps pour prendre le corps d'un autre. C'est la modification de la position d'observation. Avoir un corps, c'est coïncider avec une certaine perspective. Changer de corps, c'est pouvoir voir le monde à travers les yeux de l'animal. Dans son livre **Sur la piste animale**, **Baptiste Morizot** fait une double hypothèse : une d'anthropologue => c'est par le pistage que l'homme a réussi à développer un raisonnement, car dit-il l'homme était d'abord un frugivore et il s'est peu à peu transformé en omnivore et a donc été obligé de chasser mais en étant doté d'un odorat très rudimentaire ; le pistage a permis de développer « l'œil de l'esprit » => on peut INTERPRETER une trace. On a appris à lire des traces. Le pistage est une véritable expérience d'animalisation. Quand je piste, je me décentre. J'essaie de voir le passage/chemin comme a pu le voir l'animal. J'essaie de m'identifier à lui. Je suis obligé d'épouser son propre point de vue. S'animaliser c'est changer de corps, marcher sur les pas d'un autre. Dans cette pratique ancestrale du pistage, je peux retrouver en moi des points de convergence entre l'homme et l'animal. « Activer en soi les pouvoirs d'un corps différent ». C'est pourquoi pour Morizot l'art du pistage doit être compris comme une pratique géopolitique => notion qui s'oriente vers le problème de la « cohabitation ».

Un sujet : Peut-on penser les animaux sans anthropomorphisme ?

Emprunter toutes les expressions pour décrire la vie animale : l'abeille vit en communauté, la fourmi cultive son sol, le castor construit un barrage... on « humanise » des comportements animaux. Anthropomorphisme. Mais sont-elles pour autant plus fausses que les observations objectives de l'animal ? **Frans de Waal** (**Sommes-nous trop « bêtes » pour comprendre l'intelligence des animaux ?**) : il faut être dans l'anthropodéni (i.e. arracher tous les cadres de pensée humaine pour comprendre l'animal) ou l'anthropomorphisme ?

Anthropomorphisme = toute projection dans la sphère non humaine de réalités qui ne sont valables que dans l'expérience humaine. Jouit d'une mauvaise réputation. Terme qui vient d'un auteur : Xénophane (autour de 500 av JC) qui objecta à la poésie d'Homère qui traitait les dieux comme s'ils s'agissaient d'humains. Terme d'abord là pour se moquer d'une forme d'arrogance. Xénophane disait que si les chevaux pouvaient dessiner, alors les chevaux dessineraient leurs dieux comme des chevaux. Donc sentiment que l'anthropomorphisme doit être évité à tout prix, car empêche d'avoir accès à la considération juste de l'animal. Ainsi il devrait être exclut, surtout qu'il pourrait être vu comme le résidu d'une époque naïve où on projetait l'homme sur l'animal. Parler d'anthropomorphisme, c'est postuler qu'il est possible, souhaitable de parler de l'animal comme s'il était possible d'en parler de manière indépendante de l'observateur humain qui les aborde. Se demander si penser l'animal sans anthropomorphisme est possible, car sinon forme erronée (je ne saisis que l'humain dans l'animal). OU ALORS : Et si nous faisons l'hypothèse plutôt que l'homme est une voie d'accès incontournable de

l'animal, car mode de relation plus adéquat avec un être qui ne peut pas être assimilé avec une chose. Il nous faudrait alors notre anthropomorphisme pour empêcher une objectivation trop poussée de l'animal.

I. Béhaviorisme.

Béhaviorisme : volonté de simplicité et de parcimonie. La critique que la science adresse constamment à l'anthropomorphisme est d'être une projection de nos schémas humains qui interdisent très clairement toute observation objective de l'animal. L'anthropomorphisme est bien le fait d'attribuer naïvement des attributs aux animaux indépendamment de ce que nous savons d'eux. Frans de Waal insiste sur cette tradition des contes populaires (Hésiode, La Fontaine...), où l'anthropomorphisme étudie l'animal pour des fins humaines (moquer, éduquer, moraliser ou divertir). La science lutte constamment contre la volonté de projeter sur l'animal un comportement finalisé, là où il n'existe chez les formes les plus radicales du béhaviorisme que des mécanismes aveugles. Caractère scientifique d'une méthode : mettre de côté le point de vue personnel, subjectif pour accéder aux choses en soi. A ce titre là, l'anthropomorphisme serait trop emprunté aux croyances populaires alors que le béhaviorisme travaille à travers l'idée de la parcimonie cognitive qui consiste à dire qu'un bon outil est un outil rigoureux qui s'inscrit dans la manière d'observer rigoureusement ce que l'on voit. De Waal évoque la position du béhaviorisme (Skinner...) : mettre des animaux dans des environnements totalement contrôlés par l'observateur sans jamais faire référence à aucune vie intérieure, psychique de l'animal => car ce n'est pas intéressant et pas possible de savoir. Ainsi, béhaviorisme s'intéresse seulement à ce que l'animal FAIT, en s'interdisant 2 choses, l'inférence (obligation pour le scientifique de s'en tenir uniquement à ce qu'il observe extérieurement) et l'empathie. C'est pourquoi De Waal dit qu'il ne faut pas extrapoler en utilisant des catégories comme la peur, l'anxiété... qui sont invérifiables et donc non scientifiques. Canon de Morgane (= un principe de rigueur scientifique énoncé par Lloyd Morgan en 1894 : « Nous ne devons en aucun cas interpréter une action animale comme relevant de l'exercice de facultés de haut niveau, si celle-ci peut être interprétée comme relevant de l'exercice de facultés de niveau inférieur ») : nous n'avons pas besoin de savoir ce qui se passe dans la tête de l'animal, car savoir ce qu'il FAIT est suffisant. Toute introduction d'état subjectif serait considéré comme anthropomorphe. Empathie : devoir de neutralité pour éviter l'erreur de l'anthropomorphisme qui consiste à percevoir faussement de l'humain dans l'animal. Éviter la vision déformée par nos propres sentiments. Il faut se défaire d'un anthropomorphisme anthropocentrique (qui ne laisse pas l'animal exister pour lui-même).

TRANSITION : Mais la science c'est le produit de la raison HUMAINE !!! Donc quand même anthropomorphisme !!! Demandons-nous si la science objectiviste et les attitudes visant à virer l'anthropomorphisme ne seraient pas quand même coupables d'une forme d'anthropomorphisme ? Les schémas à travers lesquels on met l'animal à l'épreuve sont aussi d'origine humaine et ne viennent pas de l'animal.

Merleau Ponty, dans *La structure du comportement*, rappelle que bien trop souvent quand on prétend décrire objectivement l'animal, l'homme se place dans une position anthropomorphique. 2 niveaux d'anthropomorphisme : un naïf (qui est exclu dans la science, et que l'on pratique tout le temps par exemple avec nos animaux de compagnie pour nous les rendre familiers, pour établir un lien émotionnel avec l'animal), et en enlevant celui-là, la science en rétablit un autre : elle soumet l'animal à un certain nombre d'expérience qui ne lui permet pas d'exprimer ce qu'il est.

II. Ce dont il faut se méfier, c'est plutôt l'anthropodéni.

Il y a une valeur euristique à l'anthropomorphisme : projeter sur l'animal un univers de sens. Anthropomorphisme => travail d'interprétation d'animaux qui ont aussi des intérêts... Travail de Conrad Lawrence s'oppose au travail du béhaviorisme : travailler l'animal dans son environnement, et pas dans un milieu qui ne correspond pas à ses dispositions vitales. (Uexküll). Ce n'est pas seulement que pour des raisons méthodologiques mais aussi en raison d'un autre critère : la parcimonie évolutive. Celle-ci est là pour montrer que la ressemblance entre les espèces peut nous permettre d'exiger une explication unique, au point que nous soyons capable de comprendre un comportement nécessaire. Montre qu'il y a une continuité entre les vies, qui nous permet de voir que l'on peut s'identifier à lui. « L'anthropocentrisme animalocentrique » permet d'introduire un bon usage de l'anthropomorphisme, i.e. le lien homme-animal n'est pas perdu. C'est dans cette

perspective que la philosophe Martha Nussbaum parle de cette « imagination sympathique » par laquelle les hommes peuvent établir des équivalences entre les capacités propres aux membres de leur espèce et celles d'autres espèces. Pour Frans De Waal, quand un scientifique voit une guenon perdre une petite et qu'il voit sa tristesse, est-ce mal de dire que la guenon est triste ? N'y a-t-il pas un bon anthropomorphisme qui peut s'entendre comme la capacité à partager des affects sans nécessairement faire courir le risque de ne pas percevoir la singularité, mais dans cette perspective la situation des animaux n'est pas étrangère à la nôtre que nous ne soyons pas capable précisément d'établir des ponts.

TRANSITION : Insister sur l'idée que tous les animaux ne se prêtent pas à cette anthropomorphisme animalocentrique. Utiliser les perspectives développées à propos du partage d'expérience de Thomas Nagel. Insister sur ce qui semble perdu dans la représentation par identification, c'est le point de vue. Poser cette Q qui engage la dernière partie : comment objectiver une subjectivité ? Comment traduire sans perte, de ce qualificatif individuel ?

III. Q de la traduction.

Si l'anthropomorphisme, bien heureusement, nous permet d'abandonner le seul point de vue objectif pour parler de l'animal ; si ce qu'il nous permet de faire, c'est de traduire d'une certaine façon nos expériences, il nous conduit aussi à interroger ce qu'il y a d'irréductible dans tout animal.

Thomas Nagel, *Vues de l'esprit* : Paradoxalement, c'est parce que je m'arrache à la vision réductrice de l'animal que j'ai du mal à le comprendre. Anthropomorphisme qui nous arrache à l'anthropodéni a ses limites, car on ne développe pas toutes les mêmes formes de sensibilités avec tous les animaux : on a des affinités électives avec certains animaux et pas d'autres. Le partage d'affect s'inscrit dans une histoire « élective » avec certains animaux ; certains animaux nous ressemblent davantage.

D'un côté, parce que l'animal est posé dans l'anthropomorphisme comme un sujet, sa manière de vivre le monde sera toujours vécue comme une irréductibilité. D'un autre côté cette intention de comprendre les animaux depuis ce dedans est aussi suggérée par notre communauté pratique/vécue avec l'animal. Cf. **Conrad Lawrence** : « *Nous ne savons pas, nous ne pouvons pas savoir, ce qui se passe subjectivement chez du moi, qui se tient devant nous, manifestant tous les symptômes de la tristesse humaine. Mais, ils nous est impossible d'échapper au sentiment que sa souffrance et la nôtre se ressemblent comme deux sœurs* » (*L'agression*). Cette anthropomorphisme acceptable est donc la façon par laquelle nous savons que nous n'avons pas affaire à des organismes aveugles quand on a affaire à des animaux, même si ce sujet actif ne prend pas nécessairement des décisions sur la base de décisions rationnelles.

Chapitre 2

Vivre avec les animaux

Introduction (+ correction communauté animal)

Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis* : « L'animalité fait-elle partie de tout concept de monde, et même de monde humain ? L'être-avec-l'animal est-il une structure fondamentale et irréductible de l'être-dans-le-monde, si bien que l'idée d'un monde sans animal ne puisse même pas être une fiction méthodique ? ».

De fait la vie de l'homme est une vie avec l'animal ; la vie même humaine inclue celle avec l'animal, au point qu'il est impossible d'imaginer un monde sans animaux, à titre de structure de notre existence. Montaigne disait que nous avons avec les animaux quelques « commerces » et quelques « obligations mutuelles ». 2 ambivalences : aucune culture ne peut prétendre ne pas avoir développé de lien privilégié avec au moins une espèce animale, que ce soit sur un mode affectif, sur le mode du travail, ludique, domestique, sacré, économique, ou tout simplement gastronomique. Bref, l'animal n'habite pas seulement nos maisons, nos alentours, mais aussi nos esprits, nos craintes, nos peurs => communauté symbolique de l'homme avec animal. L'animal n'est pas rencontré, il est d'emblée compris comme une structure de l'existence humaine. On n'a pas cessé de les intégrer avec nous. Abondance et diversité des relations avec animal ne cesse pas de nous surprendre et tout ce passe comme si l'homme ne pouvait pas vivre sans animaux. On ne cesse d'échanger avec eux. MAIS COMMENT NE PAS CONSTATER un certain aveuglement conceptuel de l'homme vis-à-vis de cette structure d'échange, car l'homme pense beaucoup plus volontiers cette relation avec animal sur le mode de la rupture que sur le mode de la communion. Repose sur une impuissance réelle à comprendre ce qu'est l'animal. Rajoutons que ces relations sont d'autant plus complexes qu'elles ne sont jamais symétriques, car l'un se contente de les vivre, et l'autre en parle : asymétrie de la domination, mais en plus l'un parle de leur relation commune et tente d'en produire les raisons tandis que l'autre les vit sans pouvoir en parler. L'un décide ce qui doit être fait, et lorsque l'initiative de l'animal est remarquée, c'est quand la relation se rompt (ex : animal qui s'échappe d'un cirque). **Q = QUELLES SONT CES FORMES DE SOCIABILITÉ ?** Peut-on trouver des raisons qui permettent de justifier ces liens étroits que les hommes n'ont pas cessé de nouer avec animaux ? Quelles sont les conditions de ces vies partagées ? Suppose une forme de communication interspécifique, dans laquelle les hommes seraient capables de partager idées/sentiments avec les animaux, de se représenter par l'imagination ce que peuvent expérimenter les animaux (recouvrement des mondes, Uexküll), et du côté des animaux suppose la possibilité d'inhiber la sauvagerie pour répondre aux invitations des humains et de comprendre des signes par lesquels ils sont conviés d'intégrer une autre communauté d'origine que la leur. **COMMUNAUTÉ = ?**. Fait difficulté car repose sur l'idée d'un partage du commun. Approche phylogénétique des espèces, en premier : on partage une histoire évolutive, avec des traits communs => communauté archaïque. Idée de partage témoigne de l'idée d'une volonté choisie de céder quelque chose à un autre, volonté de mettre en commun => insiste sur l'idée d'un acte de mise en commun, qui ne fait pas réflexion à la similitude passivement ressentie, mais plutôt à l'activité, de participer à un espace commun, à une forme de vie partagée, qui dépasse la simple cohabitation de fait.

F. de Tönnies, *Communauté et Société* (sociologue) : Distingue communauté et société. Représentent tous 2 des formes de vie sociale : l'homme n'existe jamais comme un atome. La différence est que dans la communauté, il n'y a pas d'individus : il y a un lien qui est proposé par la tradition/famille/lignée. La notion de communauté repose sur la forme commune du sentiment d'appartenance, une unité de conscience, les individus sont capables de ressentir une appartenance à une histoire commune. Coexistence fondée sur un consentement voulu. **ALORS QUE** : faire société = c'est entrer dans des liens d'interdépendance, fondée sur des échanges ; les individus sont pris dans des liens durables et réguliers pour que la société possède une réalité *sui generis* (= à part entière) ; nous avons affaire à des liens qui nous obligent sans nous lier nécessairement par un consentement voulu ; dans la société, nous sommes précipités dans des échanges, avec une forme de contrainte, on ne peut pas subvenir seul à nos besoins ; on n'est pas forcément lié par une aventure collective (Kant parlait d'« insociable sociabilité » : on ne peut pas se passer les uns des autres, mais on n'est pas forcément amis les uns des autres). Ainsi : la seule vraie communauté pourrait être la communauté politique : car suppose

réciprocité (les femmes, esclaves, animaux en sont exclus), on a viré ceux qui ne peuvent partager l'histoire/valeurs communes. Si les sociétés humaines n'ont pas cessé d'intégrer les non humains, ces formes d'association en pris souvent la forme d'association d'intérêts réciproques (à part : compagnon : celui avec qui je partage mon pain) => travail, subsistance, divertissement : c'est d'ailleurs pour nous être utiles que les animaux ont été intégrés. Ces communautés formées entre homme animal ont souvent été des communautés d'intérêts. L'animal fournit un service, en échange de sa nourriture et de sa protection. Les moutons en sont l'exemple : l'humain protège l'animal contre ses prédateurs naturels, l'aide à se nourrir, en l'échange de sa laine. Ces formes d'associations qui reposent sur des raisons utilitaires/fonctionnelles ne peuvent être appelés des communautés dans la raison où des associations sont purement utilitaires.

Mais : **Jocelyne Porcher, *Etudes Rurales*** : y compris dans des échanges utilitaires on a quand même affaire à un « convivialisme », pas un simple échange de services car sollicite une forme de communication interspécifique étonnante, avec des échanges affectifs => donc quand même forme de communauté. Le travail n'est jamais simplement un échange utilitaire, il fait communauté entre hommes animaux. S'intéresse aux communautés hybride entre brebis, chien, et berger. Travailler ce n'est pas que souffrir ou produire, mais c'est aussi vivre ensemble. « *Nous travaillons avec les animaux pour pouvoir vivre avec eux* ». Elle insiste pour montrer que dans le travail, les animaux savent qu'ils travaillent : chien d'aveugle, chien de pompier, cheval équestre, chien de berger. De plus, montre que dans ce monde du travail, la parole et la caresse sont les principaux vecteur du relationnel. Ce terme de convivialisme est important car même quand on pense que ce rapports ne sont que pulsionnels/utilitaires, il y a une forme de communication symbiotique.

Un des enjeux du sujet : dans l'élevage, on voit bien que il y a un « être ensemble », qui ne passe pas par les formes contractuelles, cette communauté est fondée sur d'autre lien, tantôt sur le travail, sur la morale... Ces formes de convivialisme ne sont pas fondés sur des bases contractuelles. Si une forme de vie commune est possible avec l'animal, c'est car le contrat n'est pas la seule forme qui nous fait venir ensemble. L'obligation formelle (Kant : le « devoir ») n'est la seule manière de faire morale, d'envisager une communauté morale avec les autres. Si une communauté est possible, cela nous oblige donc à redéfinir le travail par ex, par exemple dans l'élevage traditionnel (ce n'est pas que de la souffrance, les animaux sont contents de travailler...). (Problème d'ailleurs : on n'en est plus là => élevage industriel).

1) Communauté phylogénétique.

Partage : 2) Communauté du travail.

Interroge ce lien, se forge plein d'autres choses dans cette communauté du travail : 3) Communauté morale.

4) Communauté politique.

5) Communauté biotique.

On doit désanthropiser nos concepts. L'animal nous oblige à repenser nos catégories.

L'élevage renvoie bien à une « socialité primaire » = tous les rapports qui sont appuyés sur des liens affectifs, voire amicaux. La socialité « secondaire » = liens de travail... Celle-là s'étaye sur la première. Toutes les rationalités instrumentale intègre en même temps le symbolique et l'effectivité. Capacité de partager des affects, plaisir de travailler. Les éthologues ont appelé cela les communautés hybrides, voire mixtes. On fait toujours communauté avec CERTAINS animaux bien identifiés, et certains humains bien définis, et selon certaines normes : morales, juridiques... Ne repose ni sur la notion de contrat, pas plus qu'elle ne repose sur l'idée d'obligation mutuelle.

Dominique Lestel propose comme définition de ces communautés hybrides, la suivante : "*une association d'hommes et d'animaux, dans une culture donnée, qui constitue un espace de vie pour les uns et pour les autres, dans lequel sont partagés des affects et du sens*". Idée que cette communauté hybride est des agencements particuliers, qui se déroulent au cours d'une histoire, qui suppose une proximité spatiale, continuité temporelle, et agencements qui se développe sur des liens privilégiés et du sens. Une communauté suppose une interaction, à travers une histoire partagée, qui se crée par une habitude de comportement.

Un certains nombres de difficultés doivent solliciter notre attention. Suppose un certain type d'interaction social. Oblige l'homme à ne pas considérer l'animal seulement comme une choses, mais comme un partenaire.

A l'heure où la diffusion du modèle économique dans notre relation aux animaux, cela va contrer notre relation aux animaux.

Ethique animale, Jean-Baptiste Vilmer : Déf => L'élevage industriel est l'ensemble des activités fondées sur la division du travail et la spécialisation qui ont pour objet l'exploitation à grande échelle d'animaux domestiques en vue de leur transformation en biens de consommation. Il repose sur la zootechnie qui est l'ensemble des techniques visant à améliorer la productivité des animaux dans toutes ses variables (reproduction, nutrition, croissance) c'est à dire la science de l'exploitation des machines animales. Notre relation aux animaux est fondée sur une méconnaissance, un éloignement, sur une profonde méconnaissance, qui fait que la plupart de nos contemporains ne savent plus ce qu'est l'élevage. « Déconstruction de l'animal », animal est « désanimalisé ». Quelle communauté partage-t-on avec l'animal ? Cette Q n'a de sens qu'à la condition de l'historiser. Création d'un nouveau type de faune : animaux de compagnie (qui sont créés, qui n'ont plus rien d'animal car on les castré, les désocialise...), les animaux « sauvages » (qui sont devenus des fétiches)... ils n'ont plus grand chose d'animal... Besoin de communauté qui s'est construit dès l'origine ; parallèle entre enfance de l'humain... nous sommes dès l'enfance attirés par les animaux, et pas par les végétaux, car forme d'attachement (à certaines espèces et pas à d'autres). On ne peut pas faire communauté avec tous les animaux. Et de quel communauté parlons-nous ? Quelle communauté partageons nous avec l'animal ? => nous oblige à repenser les règles dans ces communautés hybrides (morales, juridiques...).

I. Une communauté sensible

1) Philia, philanthropia et agape

• La Philia

Sujet : amitié animaux, « Nos amis les bêtes ».

Philia : les grecs ont un terme, philia, qui est à la fois très extensif, et qui chez Aristote ne va désigner que la relation entre hommes et hommes. Désigne chez les grecs une gamme variée de relations, désigne un lien affectif entre deux êtres, désigne le fait de tenir à quelque chose. Peut-il s'appliquer pour des non humains ? Néanmoins, s'étend au-delà de cette simple amitié, car désigne aussi relation de bon voisinage, la simple entente cordiale qui relie les compagnons de traversée ou d'arme, mais aussi celles entre un client et un commerçant, mais aussi la confraternité entre vivants dans une même cité. =/= philanthropie : lien entre les membres d'une même ESPECE (donc va en dehors de notre propre cité). Philia = aussi affection entre frère et sœur, entre époux dans le mariage.

Florence Burgat, Vivre avec un inconnu. Miettes philosophiques sur les chats : F. Burgat distingue la philia de l'agape = terme utilisé par le philosophe Empédocle pour désigner ce lien cosmique qui permet d'unir toute chose : le monde est tantôt régit par l'agape (attraction du semblable par le semblable) et tantôt par la haine (désunion). Texte : il existe d'abord un sens strict de l'amitié, qu'on retrouve dans ***l'Ethique à Nicomaque (Aristote)***, selon Aristote => 3 conditions : - il faut qu'on veuille du bien à l'autre (cela nous permet donc d'entrer dans le cadre d'une éthique ; dépasse le cadre de la bienveillance car elle comporte en elle une dimension d'action morale ; on ne les appellera pas amis si ça ne débouche pas sur une action concrète, éthique ; l'amour est un engagement à l'égard d'autrui) ; - il faut que cela soit réciproque ; - il faut enfin que cette bienveillance réciproque soit connue des êtres. C'est à ces 3 conditions exclusives que l'on peut parler d'amis. Il y a trois formes d'amitié selon Aristote : - une amitié « utile » (pour les commerçants, liens de nécessité) ; - amitié fondée sur le plaisir (concerne les amitiés de jeunesse ; mais ne suffit pas car le plaisir est variable) ; - ainsi la forme d'amitié la plus authentique est l'amitié selon la vertu i.e. je ne suis pas ami avec quelqu'un parce qu'il va me servir => ce que j'aime chez l'ami ce n'est pas une vertu que je pourrais trouver, mais c'est plutôt parce que c'est un autre moi-même, une certaine forme de communauté dans laquelle chacun s'éprouve lui-même à travers l'autre. Lorsque l'on veut se connaître nous-même, on se connaît en se regardant dans un ami (selon Aristote), car on prend conscience de quelque chose de commun ; mise en commun de ce qui nous lie, et cette mise est si importante car nous nous libérons de tout ce qui fait notre vie animale (satisfaction matérielle...). C'est

pourquoi pour Aristote l'amitié est l'expression de la nature particulière de l'homme entre l'homme est l'animal. Un dieu n'a pas d'amis, et si l'homme a des amis c'est car il lui manque quelque chose pour se connaître lui-même. Origine = incapacité de l'homme à pouvoir se contenter d'être lui-même. Mais en même temps, l'amitié est ce qui l'arrache à son animalité. Son véritable bonheur est un bonheur communautaire ; le bonheur pour l'homme c'est la vie partagée avec autrui. L'amitié est donc la mise en acte de ce bonheur. L'homme est un être de besoin, mais ça le hisse au-dessus de l'animal, car il vit, parle avec les autres, ne se contente pas de survivre, mais vise à BIEN vivre. Donc lien entre amitié et communauté selon **Aristote, Les Politiques** : seul la communauté politique est véritable, car nous vivons avec des « amis », dans une relation d'égalité (ainsi pas d'amitié possible avec les esclaves ou les animaux car ils n'obéissent qu'à l'ordre). C'est dans ces communautés que commence la vie véritablement humaine. Partage, pensé comme une mise en commun. Ce commun est produit, par la discursivité langagière. Il n'est pas seulement aimé, donné, il est voulu ; il est ce qui nous fait franchir le seuil de l'humanité.

Si la communauté politique ne peut pas être produite par la justice car rapport trop inégalitaire, ne peut-on pas penser à un dépassement de la justice par la bonté ?

• La Philanthropia

Les stoïciens ont forgé ce concept : le but = élargir à l'ensemble de la communauté des hommes (et pas seulement la communauté politique), pour évoquer ce sentiment qui fait de tout humain un concitoyen. Q : La nature de l'animal lui donne elle le droit d'entrer dans une autre forme de communauté ? L'idée des stoïciens = élargir. C'est une sollicitude mutuelle, fondée sur le partage d'un même logos (donc marche pas pour l'animal). Tércence : « *je suis homme, rien de ce qui est humain ne m'est étranger* ». Tous les HOMMES sont égaux devant la raison. C'est pour les citoyens une cité idéale, fondée sur notre logos commun, ce qui implique des obligations, et qui n'interdit pas le hommes d'utiliser les animaux car il n'appartiennent pas à cette communauté philanthropique/du logos. L'idée révolutionnaire de cette philanthropia = cosmopolitisme = avoir fait pensé à une autre forme de communauté. Les sceptique ont encore élargit, aux animaux, par la bonté.

• La bénignité

Porphyre, De l'abstinence : "Tous les hommes mais aussi tous les animaux sont de la même race parce que les principes de leurs corps sont par nature les mêmes (...). Sous tous les rapports, la race des animaux serait la même que la nôtre". Si on ne prend plus comme critère dialogique (parole, logos...), mais qu'on prend plutôt la finitude/capacité de mourir, alors on est de la même race.

Plutarque, Vies : Plutarque dit que le domaine de la bonté est plus vaste que celui de la justice, et c'est pourquoi il faut étendre le concept de philanthropia aux animaux : ce ne sont pas seulement les hommes mais aussi les animaux qui ont droit à notre sollicitude. Trouver une communauté plus originaire que celle formée des hommes. Texte parle d'un maître qui parle à ces vieux vivants (exclaves, chevaux...) qui sont fatigués et donc qui ne servent à rien : il y a quelque chose dans les vivants, même non humains, qui excède l'utilisation que l'on peut en faire. En vue de s'exercer à la pratique de la vertu d'humanité. ATTENTION : ≠ Kant, où il ne faut pas être cruel envers les animaux par devoir envers l'humanité ; Plutarque dit plutôt que l'exercice de la douceur fait venir l'homme à lui-même -> joue sur les deux sens de l'humanité : il ne suffit pas seulement d'appartenir à l'espèce humaine, l'humanité est aussi un sentiment de compassion ; ainsi pour Plutarque, douceur est aussi propédeutique pour l'humanité, nous permet de faire venir l'humain à lui-même, nous fait devenir des humains et pas seulement des hommes, il faut que nous sachions franchir les bornes de notre espèce pour ressentir une parenté. Nous oblige à pratiquer la douceur sans nécessairement appliquer la justice. C'est ainsi que Caton (qui se débarrassa de son cheval, pour ne pas payer les frais de transport par la mer) n'est pas « humain » car il ne se représente pas d'autre lien avec l'animal que celui de l'utilité. Il ne comprend pas la communauté, le rapport qu'il a avec l'animal. C'est ce que Montaigne appelé la bénignité, qui est à la fois en deçà (car résultat d'aucune obligation contractuelle) et au-delà (car m'acquittant de toutes obligation formelle, je comprends que je suis capable de ne pas faillir à mes obligationc d'être humain) de la justice. C'est bien parce qu'il y a un commerce qui fait communauté... que nous avons pas ici à prendre en compte la parole articulée, car nous sommes dans le domaine de la grâce, qui est la véritable générosité (c'est une gratuité, qui prend la forme d'un don, sans

attente d'un contre-don ; qui prend la forme d'un don envers ses frères inférieures ; presque religieux). Bénégnité plus haute que l'amitié. Relie dieu à l'homme, dans la charité. Mis sur un plan d'égalité.

2) L'argument naturel

• Le droit naturel

Cette manière de faire place à l'animal dans notre communauté, en nous obligeant à leur égard, c'est aussi ce qu'on l'on retrouve dans le « droit naturel ».

Cicéron, *De legibus* : le droit naturel c'est l'existence supposé d'un droit indépendant de toute obligation positive, et qui nous oblige. Existence d'un droit antérieur au droit positif + qui parcourt le monde (donc pas de variabilité comme avec les lois civiles). Idée d'un droit qui n'est pas l'expression d'une construction humaine, droit qui prescrit ce qui est utile de faire, règle qui n'est pas écrite, loi qui n'est pas formulée, mais qui en même temps engage envers autrui. Cicéron l'a compris dans une perspective envers la communauté humaine, mais c'est élargi, notamment chez les Romains, à tous les êtres vivants. Puis laïcisation : plus de dieu qui inscrit sa loi dans le monde, maintenant dans la morale, avec les contractualistes. L'idée = montrer qu'il y a une transformation de l'idée de nature ; le droit ne peut plus s'inscrire dans une perspective cosmologique, car la nature n'a plus de finalité. Alors elle va s'inscrire dans la nature de l'homme, et va se baser sur la raison humaine. Rousseau va se démarquer ; proposition d'une communauté sensible. Droits universels, inaliénables, qui ne sont pas politiques, le sujet ne peut pas s'en défaire. Ce qui est important : comprendre que la conception du droit naturel = droits qui ne sont institués par la loi, mais ce sont des droits que l'on fait valoir en raison même des intérêts fondamentaux qui permettent à une vie de pouvoir se déployer de manière satisfaisante. C'est dans cette perspective que vont travailler tous les animalistes : Peter Singer... On peut faire valoir des droits qui s'attachent à l'être même du vivant. Droits qui s'opposent à tout ce qui dans la loi s'oppose à une exploitation... Ainsi, avoir un droit, c'est toujours avoir un droit contre quelqu'un, c'est avant tout ne pas subir tel ou tel préjudice, qui s'exerce au détriment de mon bien-être., et ainsi cela m'autorise à développer comme je l'entend ma vie (selon Tom Regan ; « droits moraux négatifs »). Un droit = écran protecteur qui interdit aux autres de nous ôter la vie, de porter atteinte à notre corps... Cela ne fait plus appel à des sentiment (bénégnité...), mais plutôt droits inaliénables (attention, distincts des droits de la législation). C'est ce que Tom Regan dit : ces droits doivent être entendus « à prétendu valide contre quelqu'un ». Le philosophe Dworkin dit que cela peut être comparé à un atout (i.e. joker) (comme dans un jeu de carte ; carte qui l'emporte sur toutes les autres cartes, quelle que soit la valeur), avantage qui met son titulaire à l'abri d'une situation défavorable. Perspective qui l'inscrit dans la droite ligne de Locke, droit = ligne de protection qui doit protéger de l'État (inventeur du libéralisme). Pourquoi les animaux n'aurait pas droit à ces droits ? On peut leur accorder des droits sans en faire d'authentiques sujets de droit (ce que l'on appelle personnalité juridique). Les droits objectifs sont les droits/normes qui encadrent la coexistence pacifique entre les hommes, i.e. c'est ce qui est dû par l'homme. Mais l'animal ne nous doit rien, mais ils procèdent alors plutôt du droit subjectif, i.e. qui se définit comme la liberté originaires qui permet de penser et d'agir selon la conformité propre... Droit « de », droit « à »... Penser à la perspective rousseauiste. Idée de Rousseau, c'est d'abord car être sensible que l'animal peut faire valoir ses droits. Sensibilité est condition nécessaire et suffisante pour faire valoir ses droits. Communauté de souffrance avec le vivant, dans et de la sensibilité, qui va être fondatrice d'un véritable devoir moral. Deux idées essentielles à développer : la sensibilité, communauté sensible (comme aptitude à ressentir la souffrance, qui va nous relier de manière archaïque à l'ensemble du vivant) et c'est elle qui va faire communauté..

• La force de la pitié

Autre façon d'envisager cette Q du droit naturel : la sensibilité. **Rousseau** : c'est d'abord comme être sensible que l'animal peut faire valoir ses droits. Rousseau : rappelle que la sensibilité est une conditions nécessaire et suffisante pour avoir des droits. Sensibilité comme aptitude à ressentir la souffrance. Fonder communauté sur la sensibilité : pathocentrisme. (Cf. avant). Alors que éthique de la justice => fondée sur la raison. Il y a une communauté de tout être sensible, qui est archaïque est fondée sur cette aptitude à ressentir de la souffrance. De plus, c'est dans la sensibilité et non dans la raison qu'il faudra fonder l'obligation morale.

Texte second discours : *"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"* = Préface au Second Discours. Donc obligation partagée. Le droit ne s'origine non pas dans la volonté de faire un contrat, mais plutôt dans la capacité à ressentir douleur. Du simple fait que nous vivons avec les animaux un lien sensible, nous avons un certain nombre d'obligations. On est bien dans une communauté sensible. Droit naturel n'est pas fondé sur la raison. Car idée que la raison peut nous rendre insensible à l'autre, seule la raison peut nous amener à transgresser notre obligation aux autres. Car elle peut être la source de l'amour propre (= l'amour de soi). Alors que la pitié est une vertu d'identification à l'autre. Droit naturel avant droit politique. Rousseau distingue 2 formes de droits : droit naturel (défini par amour de soi – pitié) [texte 13], et le droit naturel raisonné (essayé de réintroduire ces droits qui existaient dans la nature, car les hommes ont quitté l'état de nature, et ont rejoint un état de société mais non politique). Cruauté = cruor => le goût du sang. Société politique : certaine manifestation du pouvoir, et qui se manifeste par l'Etat (extérieur à la société ; par des lois, on tente de récupérer cet état de paix). Droit positif = droit légal, qui s'accompagne d'un certain nombre de lois/règles, qui encadre un corps social. Dans le droit naturel, on a des principes de comportement, qui présentent avec la loi certains caractères communs : ils sont constants, contraignants, universels (à la différence de la loi civil). On est liés de manière primitive au vivant.

Claude Bernard, Introduction à la médecine expérimentale : *"C'est la philosophie qui isole l'homme en le rendant insensible et sourd aux cris de ceux qu'on égorge sous des fenêtres "* et anticipe en quelque sorte le statut qui sera fait à l'animal dans la science : *texte de Claude Bernard : "le physiologiste n'est pas un homme du monde, c'est un savant qui est absorbé par une idée scientifique qu'il poursuit : il n'entend plus les cris des animaux, il ne voit plus le sang qui coule, il ne voit que son idée et n'aperçoit que des organismes qui lui cachent des problèmes qu'il veut découvrir"*. Attitude du scientifique : il n'entend plus la voix de la sensibilité, il ne voit que son idée, idée d'une cécité dans la science et la raison, alors que la sensibilité est ouverture à autrui. Ardeur de l'amour de soi, qui correspond à un instinct d'autoconservation. **Spinoza**, dans le **Traité théologico-politique**, l'a théorisé : c'est un pouvoir d'agir, qui ne fonctionne pas nécessairement avec la loi du plus fort ; volonté de persévérer dans son existence. Que l'animal soit sensible, cela ne change rien au fait que j'ai le droit d'utiliser l'animal, et que celui-ci a le droit de dévorer un enfant. Droit contre droit, puissance contre puissance. Je n'ai pas de devoir envers lui, et l'animal n'a aussi pas de devoir envers l'homme : chacun poursuit son soucis de conservation et de vie (l'homme utilise l'animal, et inversement comme avec les parasites). Pour Rousseau : pitié = un principe suspensif, qui suspend au droit, i.e. il va m'empêcher de me satisfaire... La pitié est subie, elle n'est pas voulue, et est éveillée par le spectacle de la souffrance, et elle n'est pas hiérarchisante (elle nous inscrit dans la solidarité avec les autres, reconnaissance de l'autre). Principe de continuité -qui témoigne de notre inscription et de notre participation à un tissu vivant sensible indivisible- atteste de ce sentiment de continuité vitale qui montre que je fais partie d'une même communauté et que ce qui arrive à l'autre me touche aussi . La force de la pitié est qu'elle fait autorité par elle-même. Cette communauté d'expérience qui suspend logique hiérarchisante, oblige à une redéfinition du concept de sujet.

II. Une communauté éthique et juridique

• Avoir des intérêts

Utilitarisme défendu par **Bentham** par exemple. Idée : ce qui est au principe de toute considération morale, et aussi du droit, c'est le fait d'avoir des intérêts. Idée défendue par l'auteur : c'est que le droit protège cet intérêt. Avoir un intérêt = être susceptible d'éprouver du plaisir ou de la peine. Et il n'y a pas d'intérêt d'accorder plus de substance aux intérêts de certains plus que d'autres. Texte de **Bentham, Déontologie** : la Q n'est plus de savoir si l'incivilité des animaux nous oblige à une forme de pitié, il faut prendre en compte une arithmétique des plaisirs et des peines. Utilitarisme de Bentham est d'abord un hédonisme = quelqu'un qui pense qu'on ne peut avoir aucune idée du bien qui ne dériverait pas d'un sentiment de paix. Le bien et le mal => dans ce mouvement qui cherche à avoir du plaisir et éviter le mal. Une action morale est une action utile. Est moral tout ce qui permet d'augmenter la somme globale de plaisir disponible dans une communauté donnée => principe de maximisation du plaisir. Seul la maximisation GLOBALE du plaisir entre en compte, pas individuel. L'utilitariste ne propose pas de maximiser notre bien-être individuel : tu dois faire en sorte que les csq de tes

actes augmentent le bien global. Évalue une action morale en fonction des csq du point de vue général de la communauté.

- Morale déontologique : le terme est dérivé du grec qui signifie "devoir" : est morale une action accomplie en honorant des principes absolus, quelles qu'en soient les conséquences et si elle est conforme à un devoir moral que l'on connaît indépendamment des bénéfices supposés de nos actes. Cela suppose alors l'existence objective et a priori de certaines obligations morales qui sont universelles c'est à dire valables pour tous. Les actes ont donc une valeur intrinsèque : ils sont bons ou mauvais en eux-mêmes, indépendamment des sujets et des conséquences.

- Morale conséquentialiste : est moral ce qui promeut le bien. Une action est bonne si et seulement si ses conséquences sont bonnes c'est à dire si elles concourent à un plus grand bien ou, dit autrement, si elle produit les meilleures conséquences possibles qui peuvent varier selon les contextes. Dans la conception conséquentialiste est morale une action dont les conséquences sont bonnes, en faisant résolument abstraction de tout fondement transcendant ou métaphysique de l'obligation : la morale ne se perd pas dans l'abstraction, dans l'absolu théorique mais elle s'attache au souci premier de celui qui agit c'est à dire aux conséquences pratiques et efficaces de ses comportements et appréciations; il s'agit bien, à ce titre d'une authentique philosophie morale soucieuse d'un engagement responsable plutôt que de spéculations abstraites. Il consiste donc à évaluer le bien et le mal en fonction de leurs conséquences pour le bonheur, le bien ou le bien-être de tous les individus concernés. Principe de justice distributif, car on calcule les plaisirs et les peines, pour mettre en balance l'utilité. Le plaisir d'un bon repas vaut-il la souffrance de l'animal ? Il faut maximiser les plaisirs.

Idée de Singer = idée de l'égalité des intérêts -> ce n'est pas l'égalité devant la loi. Mais plutôt que la douleur du cheval est le même que la douleur de l'animal. Toutes les vies se valent, toutes peuvent être jugées valables ou sans valeur. Selon leur capacité à entrer dans ce calcul de la maximisation de l'utilité générale => ON EST BIEN DANS LA COMMUNAUTE. Ainsi, dans certains cas, des animaux valent mieux que des vieillards ou des enfants handicapés, car on juge qu'une vie est dotée de valeur si il maximise le bien commun.

La justice comme égalité de considération doit mener à l'équité (≠/≠ égalité) : ce qui adapte la justice à l'égalité des cas. Égalité de considération ≠/≠ égalité de considération... Selon l'égalité de considération, l'intérêt de l'animal en général vaut, en droit, l'intérêt des hommes en général dans la construction d'une polis humaine qui a nécessairement pour finalité le maximum de bien-être et le minimum de souffrances.

Quelques TR :

- « Les handicapés les plus sévères sont-ils considérés comme sujet de leur vie ? »
- « Je n'ai pas très bien compris pourquoi la pitié n'était pas hiérarchisante : ne sommes-nous pas plus enclin à s'identifier à des mammifères qu'à des insectes ? Et donc éprouver de la pitié plus pour les premiers ? »

• Être "sujet d'une vie"

• Zoopolis : vers une citoyenneté animale ?

III. Une communauté biotique ?

...

Littérature

1) En réponse à l'animal-machine de Descartes.

Argument 27 : Réponse à Descartes => l'animal n'est pas objet + le rationalisme cartésien est une réduction / un appauvrissement => il y a une forme d'intelligence chez l'animal.

Patrick Dandrey, *La fabrique des fables, Poétique de la Fontaine* : C'est dans la littérature d'abord que l'on peut trouver un autre usage de l'animal. La littérature ne nous montre jamais un animal-objet : elle nous montre un animal qui exprime une parole une pensée... elle nous a rendu l'animal familier. C'est ce que travaille *La Fontaine* dans le *Discours à madame de la sablière* : discours qui répond à Descartes. Quel est l'intérêt de La Fontaine pour Dandrey ? => avoir donné un autre visage à l'animal, transposé le monde humain chez les animaux. Le regard sur l'animal a changé : La Fontaine a toujours gardé intact le comportement de l'animal en rapport avec son espèce, il a essayé de peindre le monde animal avec le plus de réalités possibles.

La Fontaine, *Discours à Madame de la Sablière* :

- 1) La Fontaine insiste sur l'idée qu'il peut y avoir une autre forme de pensée, qu'il appelle raisonnement. On le voit chez la perdrix qui fait la blessée : cela se manifeste par la ruse, les leurres, toutes ces manifestations dont sont capables les animaux.
- 2) Les animaux nous témoignent d'une certaine forme d'intelligence. On a affaire à un animal sentant – « *pensée latente dans le corps* » (selon Patrick Dandrey). Animal qui mémorise, qui sent, qui anticipe.
- 3) Ainsi, montre comment le rationalisme de Descartes contribue à un appauvrissement du monde, car la nature est beaucoup plus riche que tout ce que les sciences/les mécanismes peuvent percevoir. Les fables vont permettre de sensibiliser à une autre approche de la nature, en dépit de leur caractère fictif => Cette thèse de l'animal machine, selon La Fontaine, ne résiste pas à l'expérience, car elle montre le contraire : l'animal est doué de sensibilité et d'une certaine forme d'intelligence pratique, qui doit nous permettre de **redéfinir ce que nous appelons penser. On a peut-être trop vite intellectualisé la pensée. Il est donc important de montrer que si nous ne réduisons pas la pensée à cette capacité abstraite de produire des concepts, alors nous devons prendre une nouvelle perspective qui est inaugurée par Descartes lui-même.**

2) Pour Heidegger, l'animal tout entier, distrait par ses besoins vitaux, ne serait pas ouvert au monde dans sa totalité. MAIS :

Argument 34 : On pourrait inverser : l'animal serait plutôt l'être qui serait pleinement ouvert !

Le poète Rilke (LITTÉRATURE), *Les Élégies de Duino* : Mais ne peut-on pas inverser ce point de vue ? L'animal serait celui qui voit ce que nous-mêmes ne voyons plus, le monde tel qu'il peut paraître indépendamment des catégories symboliques - abstraites et langagières - qui ajoutent constamment autre chose à ce qui est vu ! L'animal verrait le monde ouvert, exposé, ce monde que nous dissimule cette attention à nous-même. La prétendue cécité de l'animal serait alors la vision de l'ouvert. L'animal serait alors, comme l'artiste cet être exposé à la "nudité" première du monde, là où nous ne pouvons plus désormais percevoir les choses que depuis notre "propre lointain", c'est à dire celui de nos préoccupations, de nos préjugés .

3) Expliquer et comprendre l'animal.

Argument 36 : Quel point de vue pour tenter de connaître l'animal ? Par la science qui démystifie les représentations.

Florence Burgat dit que ce que l'on fait généralement = **expliquer l'animal le pose comme un « Que ? »** **comprendre l'animal le pose comme un « Qui ? »**. Double possibilité que nous avons face à l'animal : on peut tenter de l'expliquer, i.e. nous le posons comme un objet d'étude, par la science. **Éric Baratay, *Le point de vue animal***, par exemple, montre la manière dont l'image du loup à changer au cours de l'histoire : il était protecteur des cultes en Grèce, puis au moyen âge il fut abordé comme une férocité, cruauté (représentation négative). En effet, son image est constamment polluée par nos propres fantasmes (peur, imagination...) => il est difficile de parler objectivement de l'animal (ex : chauve-souris associée aux vampires ; chats noirs associés aux sorcières) : alors que les Romains étaient agriculteurs, les gens du moyen âge étaient éleveurs, donc beaucoup plus attentifs aux prédateurs comme le loup. Et ce n'est qu'au moment de l'industrialisation que l'homme a pris conscience que la nature est à préserver, et que les hommes les ont alors idéalisés. Le loup n'apparaît plus comme un animal dévoreur => culmine avec ***Croc-Blanc*** (roman de **Jack London**) : érige le loup en symbole de l'espace sauvage et de la liberté. Le loup va devenir cet animal peut être même traqué, qui devient sous l'effet du recul de la nature, un animal sociable, intelligent, affectueux, capable de vivre en horde (modèle de comportement social). Preuve que les modifications des représentations, sous l'effet d'un bouleversement historique et culturel, va modifier le point de vue de l'homme sur l'animal. F. Burgat a raison de rappeler que c'est parce que les animaux sont trop regardés de manière symbolique qu'alors connaître l'animal c'est s'efforcer de démystifier son comportement, par la science.

4) Dénonciation des pratiques violentes contre les animaux ; nécessité de droits des animaux ; donne la parole aux animaux ; aimer les animaux conduit à aimer les hommes.

Dans les *Aventures quotidiennes* de l'écrivaine **Colette**, plusieurs articles sont consacrés au thème de l'animal. Dans l'article « **Bêtes** », Colette dénonce avec vigueur les pratiques violentes des paysans : qu'il s'agisse de conduire les chevreux au marché en les attachant par les pattes, les chevaux à l'abattoir en les épuisant... tout témoigne de l'insensibilité des hommes à l'égard des animaux. L'animal est trop confiant (« *Confiance des bêtes, foi imméritée, quand te détourneras-tu enfin de nous ?* »). C'est là le signe de sa bonne nature, devant inspirer la nôtre. Visionnaire, Colette voit que l'animal a des droits, qu'il devrait générer en nous une éthique de la sollicitude et qu'il mérite d'être aimé non comme simple membre d'une espèce mais dans sa singularité. **L'écriture peut y aider parce qu'elle donne une voix particulière aux animaux, un point de vue qui oblige le lecteur à se décentrer de lui-même et à ressentir ce qu'ils éprouvent.** Colette rêve d'une communauté heureuse avec les bêtes. Cet amour des animaux était-il excessif ? Dans le roman *La chatte*, Alain, jeune marié, préfère chartreux, à sa femme qui en devient cruellement jalouse ; dans *L'Etoile Vesper*, Colette avoue : « *On n'aime pas à la fois les bêtes et les hommes. Je deviens de jour en jour suspecte à mes semblables* ». Pourtant cette lucidité ne faisait pas d'elle une misanthrope. Éluë à l'unanimité à l'Académie Goncourt qu'elle présida jusqu'à sa mort, ses amitiés étaient innombrables. **On pourrait alors se risquer à dire que l'amour immense qu'elle éprouvait pour les animaux renforçait sa philanthropie.**

(A mettre en relation avec l'argument 11, **Kant**, sur la moralité de notre rapport à l'animal ; aussi avec **Sartre** et le décentrement du regard, argument 35).

5) Qu'est-ce qui se passerait si on rentrait dans la condition animale ? + Animalisation = cauchemar.

La *Métamorphose* est une nouvelle de Kafka qui raconte l'histoire d'un jeune voyageur de commerce, Gregor Samsa, qui un beau matin se réveille transformé en cafard. Si le thème central du récit est celui de l'abjection, dégradation qui conduit à être rejeté par tous, l'histoire aborde de manière originale la question de l'animal. En effet, **le lecteur pénètre avec le protagoniste dans la condition animale**, découvre un corps malhabile, aux appétits imprévisibles, puis **se conforme peu à peu aux désirs/caprices de ce corps**. L'étrangeté de la mutation vient de ce que Gregor se réveille dans un corps appartenant à une autre espèce **sans vraiment se révolter**. Il se regarde et s'attriste de son sort tout en l'acceptant, gardant le caractère passif d'un homme écrasé par l'absurdité de son travail et la haine de son père. **Paradoxalement, sa psychologie paraît peu affectée par la transformation cauchemardesque de sa morphologie**. Désormais prisonnière de l'animalité, son âme ne fait que subir à un autre degré le rejet vécu durant sa vie d'homme. Son animalisation

n'aura fait que révéler son destin de solitude. Dans *Kafka : Pour une littérature mineure*, Deleuze analyse le « devenir-animal » chez Kafka. Il observe que chez lui, les animaux « ne renvoient jamais à une mythologie, ni à des archétypes, mais correspondent seulement à des gradients franchis » où la voix humaine finit par changer de nature. L'animal n'y parle pas à la manière d'un homme mais extrait du langage des hommes des signes qui transforment la parole humaine en bourdonnement désagréable. Inaudible, Gregor meurt seul et incompris.

Ce qui est intéressant dans la métamorphose c'est de jouer avec les limites, c'est le passage d'une espèce dans une autre. Il existe entre l'homme et l'animal des rencontres, des chevauchements. Et contrairement à l'analogie, comme dit Deleuze, c'est qu'avec la métamorphose on arrive à une identité (pas X est comme Y, mais X est Y). Il s'agit de vivre dans la même dimension que l'animal en réalisant la perméabilité des frontières. Le renard n'est plus le symbole de la ruse, mais l'homme est devenu le renard. Dans la littérature antique, Deleuze dit que les métamorphoses sont des moyens de penser la communauté des ETRES VIVANTS.

Deleuze et Guattari, dans *Kafka : Pour une littérature mineure*, proposent d'analyser *La métamorphose* de Kafka. Ils proposent une autre interprétation possible de la métamorphose, quand l'homme prend la forme animal. Deleuze dit que ce n'est jamais la métamorphose de quoique ce soit. « Les métaphores sont l'une des choses qui me font désespérer de la littérature » (début du livre). La force insolite de cette nouvelle est que l'animal n'est jamais anthropomorphisé, la métamorphose ne représente jamais un vice ou une malédiction ou une punition qui viendrait d'une faute. Gregor Samsa essaye de trouver une explication rationnelle à cette métamorphose (rhume, maladie...), mais rien ne résiste. Pas plus ne peut-on dire que l'homme s'est transformé en l'insecte car proximité homme-animal, pour Deleuze. Ici, la nouvelle commence direct sur la métamorphose, qui est soudaine et pas progressive. Le « devenir animal » est d'abord est avant tout l'expression d'une « déterritorialisation ». Avec la métamorphose, il n'y a rien de symbolique à chercher, car le cloporte n'est pas un symbole / animal mythique, il est plutôt le symbole d'un désir qui a réussi à se déterritorialiser. Gregor, en devenant insecte, explore de nouvelle dimension, se déterritorialise et échappe aux limites qui enferment le désir. Il échappe à un processus d'aliénation, à toutes ces logiques qui nous fixent à une identité déterminée. C'est une porte de sortie, et si Gregor Samsa échoue à la fin, c'est parce qu'il ne cesse de rester dans son cercle familial, et donc il échoue alors à devenir animal véritablement. C'est, pour Deleuze, échapper à la place qui nous est concédée par les institutions, par la famille (dans la société...). Il ne s'agit pas d'une fuite dans l'imaginaire, c'est expérimenter une autre manière de vivre. En chacun de nous, il y a une multiplicité de devenir, que l'homme n'expérimente pas car l'homme est majoritaire par excellence alors que les devenirs sont minoritaires. Majoritaire = j'ai tenté d'exclure toute ce qui pouvait représenter une ligne de fuite. L'animal est pour Deleuze donc l'une des figures de notre possible, tenter d'autres manières d'être vivant = « se déterritorialiser » => voir par les yeux de l'animal, retrouver des pratiques vitales. [C'est la diathèse moyenne].

6) Représentation animale ; Faire parler les animaux, ou plutôt l'homme à travers les animaux (plutôt III) !!!

Guillaume Apollinaire, *Le Bestiaire* ou *Cortège d'Orphée* : Le terme « bestiaire » est issu du Moyen Âge. Les animaux ont nourri des textes à fonction moralisante, dans lesquels ils jouent par exemple le rôle de symbole des vertus et des vices, mais reflètent aussi la richesse de la création. Apollinaire joue clairement avec cette tradition, en reprenant de manière comique le vieux débat sur la résurrection des animaux (en principe, la théologie refuse aux animaux une âme immortelle). Mais il la mêle à l'inspiration antique, puisque le « meneur » du bestiaire est Orphée, le poète légendaire dont la lyre charmait les bêtes sauvages. Apollinaire sait bien sûr que la représentation d'Orphée charmant les animaux a été une des premières allégories du Christ dans l'art paléochrétien : les animaux sont des symboles des peuples appelés par la nouvelle religion. Cette dimension iconique est d'autant plus importante, que ce premier recueil du poète a été conçu pour être illustré (par Raoul Dufy). **On pourra remarquer qu'Apollinaire, dans chaque animal, fait entendre la voix du poète. Ils ne sont plus des symboles, mais des vecteurs de l'expression de ses désirs, de ses souffrances, même si l'humour n'est jamais loin.**

7) Rapport entre l'homme et l'animal ; Contrôler la nature peut tourner mal ; Expérimentation animale par l'homme ; Animal (cette fois-ci) dénaturé ; La frontière homme-animal est infranchissable.

Herbert George Wells, *L'île du Docteur Moreau* : Wells écrit sur la dangerosité des prétentions humaines à vouloir transformer le monde animal. L'histoire est racontée par Edward Prendick, unique rescapé d'un navire ayant coulé, qui s'aperçoit bien vite que l'île où il a été accueilli est peuplée par d'étranges créatures qui ressemblent à des hommes mais conservent des traits d'animaux. Ces êtres hybrides sont en réalité le produit des travaux du Docteur Moreau, qui veut accélérer l'évolution en humanisant les animaux ou en les « croisant » entre eux. Ainsi trouve-t-on sur l'île l'Hyène-Porc ou l'Homme-Léopard. Mais la chirurgie ne peut pas tout. Aussi Moreau a-t-il institué des lois pour obliger ses créatures à s'affranchir de leur bestialité : « *Ne pas marcher à quatre pattes* » ; « *Ne pas manger de chair ni de poisson* »... Soumis non seulement à la torture lors de leur transformation, mais aussi à la tyrannie de leur « créateur », les hommes-bêtes guidés par l'Homme-Léopard, décident finalement de se révolter contre leur Maître => **vengeance de l'animal dénaturé**. À travers cette fiction, Wells entendait dénoncer la politique coloniale victorienne, le positivisme triomphant de la fin du XIXe siècle et l'évolutionnisme darwinien. **Wells était convaincu que la frontière entre l'homme et l'animal est infranchissable**. Il nous enseigne ici qu'une technologie devenue folle ne peut qu'engendrer un monde dominé par la violence. Vouloir humaniser les animaux reviendrait fatalement à bestialiser les hommes.

8) L'animal n'a pas d'histoire.

Exemple du livre IV des *Géorgiques* de Virgile (poète) : Virgile rappelle que l'abeille fabrique toujours son miel de la même manière, elle est toujours ce qu'elle était il y a 10 ans (perspective PRÉ-darwinienne ; le terme d'histoire est quand même utilisé mais pour sortir du MYTHE, pas pour parler d'évolution => ils veulent juste une perspective plus rationnelle). Si les animaux connaissent des modifications, c'est seulement sous la main de l'homme, par l'intervention artificielle de l'homme. Histoire de l'évolution conteste cela.