



L'ANIMAL EN L'HOMME ET L'ANIMAL HORS DE L'HOMME. A PROPOS DE L'ANIMALISME CONTEMPORAIN ET DU DEVENIR DE L'HUMANISME

FRANCIS WOLFF

PHILOSOPHE

Professeur de philosophie à l'École normale supérieure. Il a également enseigné à l'université de São Paulo (Brésil), à Reims, Aix en Provence, Paris-X Nanterre. Spécialiste de philosophie ancienne à laquelle il a consacré quatre livres et une centaine d'articles.

Depuis une quinzaine d'années, il se consacre à des questions d'anthropologie philosophique. Son livre *Dire le monde* est consacré à la spécificité du langage humain et aux types d'ontologie qui en découlent. Ses travaux sur la corrida (notamment *Philosophie de la corrida*, Fayard, 2007, Hachette Pluriel, 2011), et surtout son travail sur l'histoire critique du concept d'humanité (*Notre humanité, D'Aristote aux neurosciences*, Fayard 2010), dans sa double dimension épistémologique et éthique, lui ont permis d'aborder directement la question des rapports hommes/animaux à laquelle il a consacré de nombreux articles et interventions publiques.

Parmi ses nombreuses publications :

2005 : « Le statut éthique de l'animal », 35 p. in Cahiers Philosophiques (Dossier Animal ; le problème des droits de animaux). N°10, CNDP.

2009 : « Des conséquences juridiques et morales de l'inexistence de l'animal », Pouvoirs, Vol.4, n° 131, p. 135-147

2010 : Notre Humanité. D'Aristote aux neurosciences. Paris, Fayard.

2014 : « La question de l'homme aujourd'hui », *Revue le Débat*, n°180, pages 18-31

L'animalisme contemporain

On peut désigner par animalisme trois phénomènes distincts quoique liés.

C'est d'abord, au sens faible, un phénomène social extrêmement visible, marqué par la croissance, dans l'espace public des sociétés développées, de la préoccupation pour le bien être animal. Cette préoccupation est fondée sur des théories morales très variables, welfaristes, utilitaristes ou déontologistes. C'est ce qu'on peut appeler le tournant animaliste dans l'éthique contemporaine. Les sources du phénomène social sont connues. Il y a d'abord le sentiment de culpabilité des populations urbaines face aux conditions d'élevage, de transport et d'abattage des animaux, de plus en plus mécanisées, exigées par le productivisme contemporain. Parallèlement, la croissance de l'urbanisation a fait perdre aux populations tout contact avec les bêtes, qu'elles soient sauvages ou domestiques : par exemple, l'oubli de la lutte ancestrale contre les espèces sauvages, la disparition quasi-totale de toutes les formes de travail animal mais aussi de rites, de jeux, ou de relation symbolique

avec les animaux, et d'autre part la disparition progressive du paysage des bêtes domestiques, au champ ou autour de la maison. À la place de ces deux faunes traditionnelles, s'est développé de façon exponentielle un troisième type de faune et de rapport à l'animalité, les animaux de compagnie au travers desquels est vu l'ensemble du règne animal. L'animal n'est donc plus, dans l'imaginaire contemporain, ce qu'il était dans l'imaginaire classique, il a cessé d'être objet de frayeur, de convoitise, de sacrifice, de culte, d'admiration, de rivalité, de collaboration dans le travail ou d'hostilité dans la guerre des espèces, c'est la victime ou le compagnon familial. Cet animalisme est la conséquence d'un appauvrissement considérable des relations réelles, imaginaires et symboliques entre hommes et animaux et un appauvrissement parallèle des affects afférents.

L'animalisme désigne ensuite un phénomène plus souterrain, et qui est à la fois le reflet du phénomène précédent et un de ses moteurs ; l'inflation de l'animal dans la sphère de la recherche académique, notamment dans les humanités. La philosophie ne



fait pas exception. Une nouvelle sous-discipline en est née : l'éthique animale. D'autres disciplines académiques, avec chaires, revues savantes, départements universitaires, diplômes, thèses, sont apparues : en droit, le « droit des animaux » ; en histoire (l'histoire animale ou l'histoire vue du point de vue animal) ; en anthropologie, on a parlé du « tournant animaliste » (Descola, Viveiros de Castro), etc.

On constate ici un phénomène analogue à celui de l'animalisme au premier sens. De même que l'invocation sociale grandissante de la valeur intrinsèque des animaux va de pair avec une diminution des types de relation hommes/animaux et une ignorance croissante de la réalité animale, de même l'inflation du concept d'animal dans le domaine des sciences humaines va de pair avec une déflation parallèle de ce concept dans le champ des sciences dures. C'est au moment où le concept d'animal déserte les sciences du vivant, qui sont pourtant son lieu naturel, qu'il se met à peupler la philosophie et les sciences humaines, où pourtant il ne devrait rien avoir à y faire. Plus le concept d'animal perd de son sens pour les biologistes, plus il semble gagner en sens pour les anthropologues ou les philosophes. Autrement dit, le tournant animaliste des humanités semble aller de pair avec un tournant anti-animaliste des sciences de la nature.

Ce fait peut trouver un début d'explication si l'on admet un troisième sens, plus rigoureux, de l'animalisme qui rend raison des deux précédents. Définissons l'animalisme, d'une manière générale, par la valeur (tant épistémologique que morale) attribuée à l'animal en tant que tel. On dira alors que la valeur du concept d'animal tend à augmenter à mesure que sa pertinence descriptive diminue. Autrement dit : l'animalisme existe de plus en plus à mesure que l'animal existe de moins en moins. Ce serait l'animalisme qui nous incite à croire à l'existence de l'animal. L'animalisme, comme position épistémologique et doctrine morale, est conceptuellement lié à l'inexistence de l'animal.

Animal et animalisme. L'animal en l'homme et l'animal hors de l'homme

L'animal n'existe pas, n'est pas un concept descriptif mais une notion qui, en dépit de ses prétentions descriptives, ne peut être que normative.

Le concept d'animal est mal formé : il est vague, aussi bien en extension (holozoaires ? mésomycétozoaires ? métazoaires ? eumétazoaires ? bilatériens ? protostomiens ?) qu'en compréhension (quels en sont les critères ? hétérotrophie ? motricité ? sensibilité ? en quel sens ?). Or la notion d'animal sous-jacente

à l'animalisme donne au concept un sens normatif : l'animal, c'est la victime de l'homme, en trois sens possibles : il souffre à cause de l'homme, il est asservi par lui, ou il vit sous sa dépendance. Mais le concept d'animal est surtout contradictoire.

Car, dans son usage courant, il inclut l'homme et en même temps l'exclut. Tantôt le mot « animal » est employé pour désigner un genre de vivants, divisible en espèces, par exemple les vivants hétérotrophes produits de l'évolution naturelle, et, dans ce cas, l'homme est forcément un animal ; tantôt on se réfère aux relations des hommes et des animaux, on oppose alors « l'homme » à « l'animal », et le mot « animal » prend alors le sens de « bête ». Ce n'est pas là une équivocité accidentelle — laquelle, selon les contextes, pourrait facilement être levée. Il s'agit d'une équivocité essentielle du concept et que c'est à elle qu'il doit sa paradoxale fécondité morale et épistémologique dans l'animalisme contemporain.

Sur le plan moral, en effet, le tournant animaliste en philosophie morale repose sur un raisonnement dont les deux propositions principales sont plus ou moins les suivantes.

Proposition constative P1 : l'homme est un animal comme les autres.

De cette proposition, l'animalisme infère la proposition normative P2 : On ne peut faire aucune différence morale entre les hommes et les animaux et nous devons donc traiter les animaux comme nous devrions traiter les hommes.

Il est clair que la validité de P1 repose sur l'inclusion de l'homme dans le concept d'animal alors que P2 se fonde sur l'exclusion de l'homme du concept d'animal. C'est cette équivocité qui permet la validité de l'inférence. Car si « animal » conservait dans la proposition normative le sens qu'il a dans la proposition constative, tout ce qu'on pourrait en déduire, c'est que l'homme, en tant qu'animal, doit se comporter comme une espèce animale se comporte à l'égard des autres espèces, c'est-à-dire comme les espèces animales se comportent entre elles (si toutefois cela a un sens), selon toute la gamme des relations d'inclination, d'hostilité, de méfiance, de crainte ou d'indifférence, et en tout cas sans se soucier de leur bien-être, de leurs souffrances, ou de leurs droits individuels.

En conséquence : soit c'est parce que l'homme n'est pas une bête qu'il doit normer sa conduite vis-à-vis des bêtes ; soit c'est parce qu'il est lui aussi un animal qu'il peut se conduire vis-à-vis des autres animaux comme bon lui semble, selon ses affects, ses besoins, ou les circonstances. On voit que l'équivocité du concept d'animal permet de soutenir



les deux thèses à la fois, constitutives de l'animalisme contemporain.

Animalisme et humanisme

Ce nouveau concept d'animal, issu de l'animalisme contemporain, nous dit forcément quelque chose de la conception de l'homme qui lui est sous-jacente.

Au fondement de nos normes, il y a un passage du « tout politique » (des années 1950 à 1980) au « tout éthique » (depuis les années 1980). De là l'apparition de nouveaux concepts moraux, importés du politique : libération animale, exploitation des animaux, extermination, discrimination par l'espèce (spécisme).

Il y a aussi une modification de la conception du Droit pénal, fondé de plus en plus sur l'idée de victime au lieu de celle de respect de la Loi.

Il y a encore une modification de la notion même de « droits humains » puisqu'on parle aujourd'hui des « droits des animaux ». Ces théories sont le symptôme de la réinterprétation de toute la moralité sociale dans les termes libéraux des droits subjectifs. Les animaux deviennent ainsi, eux aussi, des individus libéraux, dotés de droits naturels, d'un territoire du soi, d'une liberté inaliénable, d'une personnalité juridique et peut-être bientôt de « propriété privée ». Cet égalitarisme absolu est donc forcément sans limites définies : ni de ceux qui sont égaux, ni de ce en quoi ils sont égaux, ni de ce pour quoi ils doivent être dits égaux. On peut se demander ce que les bêtes gagneraient à devenir des individus libres et égaux ; on peut entrevoir ce que les hommes ont à y perdre.

Car si, en un sens, l'animalisme contemporain apparaît, en un sens, comme une sorte d'extension des valeurs humanistes traditionnelles, il apparaît, en un autre sens, comme une menace pour ces mêmes valeurs.

Il traduit certes une évolution de la sensibilité et donc une nouvelle préoccupation morale à l'égard des bêtes, en somme une extension de la sphère de la communauté morale. C'est sans doute bien là le signe d'un progrès moral.

Mais cette extension même traduit une crise de cette communauté morale. Elle devient incertaine. Qui sommes-nous, nous autres hommes ? Quel est ce « nous » qui doit être l'objet de notre attention morale, la source de toutes valeurs ? Qui devons-nous traiter comme nous-mêmes ? Les êtres naturels en tant qu'individus, voire la nature elle-même, en tant que telle ? Les êtres vivants en tant qu'individus, voire la vie en tant que telle ? Les animaux en tant que tels, voire l'animalité en tant que telle ? C'est parce que l'animal est à la fois en nous et hors de nous,

c'est parce qu'il est à la fois « nous » et « eux », que notre époque hésite sur ce que nous sommes et que l'animalisme devient possible.

Cet animalisme est aussi le symptôme d'une troisième crise de l'humanisme, depuis les années 1950. Celle de l'immédiat après-guerre, se situait dans le contexte d'un débat autour de l'existentialisme : sartrien, il était centré sur l'action humaine, heideggérien il devait se recentrer sur l'être. La seconde querelle éclata une vingtaine d'années plus tard, autour de la correcte interprétation du marxisme : était-il ou non un humanisme ? « L'humanisme » décrit désignait alors l'affirmation de l'unité fondamentale de l'humanité au-delà des vraies communautés : la classe sociale, les cultures, etc. Dans la troisième querelle de l'humanisme, que nous vivons quarante ans plus tard, c'est l'inverse : il désigne l'affirmation de l'unité fondamentale de l'humanité en deçà de la communauté plus vaste de l'animalité. Autrement dit, on était anti-humaniste hier parce qu'on posait que « l'humanité » était trop dire, les communautés essentielles étant en deçà de l'humain : prolétaire, bourgeois, intellectuel, ou encore colonisé ou colonialiste. Aujourd'hui, c'est l'inverse : on est anti-humaniste parce que « l'humanité » n'est pas assez dire, la communauté essentielle étant au-delà de l'humain : l'animal — et parfois même le vivant. L'« humaniste » était hier un moraliste naïf qui croyait à des normes valant pour toute l'humanité : il était bête et gentil. C'est aujourd'hui un anthropocentriste étroit qui ignore les sentiments moraux valant pour tout être sensible : il est bête et méchant. Quant à l'anti-humaniste, il était jadis un adversaire des droits de l'homme, il est maintenant un partisan du droit des animaux.

Tout cela ne signifie évidemment pas que nous ne devons pas avoir de préoccupation morale vis-à-vis des bêtes. Bien au contraire. Mais nous ne pouvons ni ne devons traiter les puces comme nous traitons nos chiens ou nos chats, ni ne pouvons inférer des conditions parfois ignobles dans lesquelles sont élevés certains animaux destinés à la consommation humaine qu'il n'y a d'autre solution au productivisme que le véganisme. Il ne faut surtout pas croire que l'idéologie animaliste est la solution au problème moral posé par nos rapports avec le monde animal dans toute sa diversité. Car son concept d'animal fait partie du problème. C'est en luttant contre l'idéologie animaliste que la diversité des types d'attention morale que nous devons aux différentes faunes pourra redevenir plus claire, et que cette attention pourra redevenir une extension des valeurs humanistes au lieu d'être leur négation — comme elle est hélas devenue.