

Faculté de philosophie, arts et lettres

Analyse des questions  
philosophiques sous-jacentes du  
roman *Les grands cerfs* de Claudie  
Hunzinger

Auteur : Camille PIRAUX  
Promoteur(s) : M. Michel LISSE  
Année académique 2021-2022  
Master en langues et lettres françaises et romanes, orientation  
générale

## *Remerciements*

Tout d'abord, je remercie mon promoteur monsieur Michel Lisse d'avoir été si disposé tout au long de la constitution de ce travail. Je remercie également mes professeurs de l'Unamur qui m'ont donné goût à la philosophie. Et enfin, je remercie mes amis et famille, Isabelle, Juliette et Bastien, pour la relecture et les conseils qu'ils m'ont apportés.

## Table des matières

<b>Introduction.....</b>	<b>3</b>
<b>Chapitre 1 : l'homme et l'animal .....</b>	<b>6</b>
I. <i>Différences entre l'homme et l'animal .....</i>	6
II. <i>Pensée, langage et rationalité .....</i>	14
III. <i>La souffrance animale .....</i>	17
IV. <i>Utilitarisme : le bien être du plus grand nombre .....</i>	18
V. <i>La souffrance ou la liberté animale : le fondement du droit animal .....</i>	22
VI. <i>L'animal : objet de laboratoire .....</i>	28
VII. <i>Animal marchandise.....</i>	32
VIII. <i>Domestication .....</i>	33
IX. <i>Cohabitation et altérité : le « devenir-avec ».....</i>	34
X. <i>L'homme : animal politique et être d'anti-nature .....</i>	35
<b>Chapitre 2 : L'homme et la nature.....</b>	<b>39</b>
I. <i>Rejet de la civilisation .....</i>	39
II. <i>Valeur de l'environnement .....</i>	41
III. <i>Écologie profonde : droit de l'environnement.....</i>	42
<b>Conclusion .....</b>	<b>49</b>
<b>Annexes .....</b>	<b>52</b>
I. <i>Déclaration des droits de l'animal de 1978 .....</i>	52
II. <i>Déclaration des droits de l'animal de 2018 .....</i>	54
<b>Bibliographie .....</b>	<b>55</b>
I. <i>Bibliographie primaire.....</i>	55
II. <i>Bibliographie secondaire .....</i>	55

## Introduction

Au XXI<sup>e</sup> siècle, les questions du respect de l'environnement, de la nature, du respect des animaux et de l'homme abondent en tous sens, qu'elles soient abordées du point de vue éthique, économique ou écologique. Ce sont précisément ces thématiques que Claudie Hunzinger aborde dans *Les grands cerfs*, publié en 2014 aux Éditions Grasset et Fasquelle.

Ce roman retrace l'histoire de Pamina qui vit en ermite dans les Hautes-Huttes dans la région de Colmar avec Nils, son compagnon. Leur vie reculée dans les montagnes leur permet de se détacher du rythme cadencé de la ville, de la pollution et de vivre en symbiose avec la nature et les animaux qui peuplent les forêts alentour, en particulier les cerfs. Pamina et Léo (un ami photographe), passionnés par ces majestueux animaux, les observent, les décrivent, les côtoient. Détaillant minutieusement leur manière d'être, et de vivre, Claudie Hunzinger prône une vie en harmonie avec la nature et dénonce l'anthropocentrisme généralisé chez les occidentaux considérant les animaux comme des êtres inférieurs et la nature comme un simple environnement duquel les êtres humains se sont détachés. La lecture de ce roman révèle clairement que Claudie Hunzinger dénonce l'exceptionnalisme humain ambiant. Toutefois, cette critique du comportement humain à l'égard de la nature et des animaux n'est étayée par aucun argument et ne fournit aucun questionnement ni raisonnement philosophique :

Les essais tentent de vous expliquer le monde ; les romans, eux, cachent savamment son secret, ne semant que des indices pour vous laisser, comme dans une course au trésor, le plaisir ou l'effroi de le trouver vous-même, tout à la fin ; et parfois, c'est une stratégie, les romans vous mènent à la fin qui n'est qu'un aveu. Celui de l'impossibilité de conclure. (Hunzinger, 2014, p. 38.)

En effet, Claudie Hunzinger ouvre des pistes de réflexion, soulève des questions sans y apporter ni réponse ni conclusion. Les deux questions génériques qui émergent du roman sont : quelle est la relation entre l'homme et l'animal ; et, quel est le rapport de l'humain à la nature ?

Les questions susmentionnées sont vaporeuses et nécessitent davantage de précision afin de pouvoir construire une réflexion. La question qui sous-tend alors tout le roman peut s'énoncer comme suit : est-il possible de transgresser, de rendre perméable la frontière entre l'homme et l'animal ? Pour y répondre, nous allons principalement nous intéresser aux travaux de Jacques Derrida et de Donna Haraway. Toutefois, pour appréhender les thèses de

déconstruction des frontières entre le monde animal et le monde humain, il faut comprendre sur quels arguments celles-ci ont été fondées. Ces aspects constituent les premiers points du premier chapitre. Cette première question appelle une seconde : dans quelle mesure les animaux, du moins ceux que nous côtoyons, sont-ils protégés par des droits ? Cette question s'étend également à la nature environnante. Pour éclairer cette seconde thématique, les travaux de Tom Regan, Peter Singer, Arne Næss et Christopher Stone vont principalement être utilisés.

Bien que l'auteure décrive de manière pessimiste les rapports qu'entretiennent les humains avec les animaux et la nature, ceux-ci peuvent être nuancés à la lumière des philosophies de Jeremy Bentham, Peter Singer, Tom Regan, Jacques Derrida, Donna Haraway, Vinciane Despret, Luc Ferry et bien d'autres penseurs qui prônent des modes de vie et de pensée respectueux de l'animal et de la nature. En effet, nombre de philosophes se positionnent contre la suffisance de l'homme et la culture de l'égo (cf. Goffi, 2004, p. 65). Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, des modes de pensées plus animistes, plus écologistes, donc moins anthropocentriques, n'ont cessé de se développer. Jérémy Bentham, philosophe britannique, est généralement désigné comme l'initiateur de ce grand bouleversement de la question animale. L'écologie profonde, forme radicale d'écologie, s'est développée plus tardivement, au XX<sup>e</sup> siècle.

Les subdivisions se rapportant à première question (quel est le rapport entre l'homme et l'animal ?) s'organisent selon divers questionnements : quelles sont les différences fondamentales entre ces êtres vivants ; l'animal pense-t-il et a-t-il un langage ; l'homme est-il un animal politique d'anti-nature<sup>1</sup> ; l'animal est-il l'altérité de l'homme ; l'animal souffre-t-il ; l'animal est-il une marchandise ; comment envisager l'animal en tant qu'objet de laboratoire ; et comment envisager la liberté et les droits des animaux ? Tous ces aspects émanant de la question principale ne sont guère abordés par Claudie Hunzinger elle-même. Mais pour comprendre l'étendue des questions qu'elle pousse le lecteur à se poser, il est nécessaire d'aborder toutes ces perspectives. Quant à la question du rapport entre l'homme et la nature, celle-ci est moins longuement abordée et comporte trois subdivisions : la thématique du rejet humain de la nature, la question de la valeur de la nature et celle des droits à lui accorder. Les questionnements sur le statut de la nature prennent une ampleur considérable à partir des années 1970 avec l'apparition de l'écologie profonde.

---

<sup>1</sup> L'anti-nature est le détachement de l'homme à la nature par le fait qu'il se constitue une culture et des systèmes politiques.

Claudie Hunzinger affirme que les romans ne dévoilent pas de secrets, qu'ils sont ponctués d'indices qui peuvent mener à une impossibilité de conclure. Toutefois, pour un lecteur curieux, une telle considération est irrecevable. L'auteure, de par ses nombreuses critiques, invite maintes fois le lecteur à se poser les questions susmentionnées. La difficulté qui se présente est alors de savoir jusqu'où ces interrogations du lecteur, analysées dans ce travail, sont pertinentes. L'analyse philosophique proposée dans le présent travail constitue un condensé d'informations, d'idées philosophiques quant à la question des animaux et de la nature. Celui-ci ne se veut pas exhaustif, mais reprend les philosophies phares depuis le bouleversement de la philosophie animale, allant du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, avec Jeremy Bentham<sup>2</sup>, jusqu'à nos jours, même si les questions au sujet des animaux<sup>3</sup> et de la nature ont existé de tout temps. Le développement de ce travail tente donc de démontrer si, oui ou non, les rapports de l'homme (occidental) aux animaux et à la nature sont systématiquement destructeurs, ce que Claudie Hunzinger laisse entendre tout le long de son roman.

L'objectif de ce travail n'est pas d'analyser le roman de Claudie Hunzinger, mais plutôt de repérer dans son texte les questions posées quant à l'écologie et aux animaux, et de voir quelles réponses peuvent y être apportées.

---

<sup>2</sup> Jeremy Bentham, philosophe britannique du XIX<sup>e</sup> siècle, est le père fondateur de l'utilitarisme. Il s'agit d'une doctrine qui prône la maximisation de bien-être collectif.

<sup>3</sup> Le terme animal est tantôt employé au pluriel, tantôt au singulier. Ce qui importe, c'est de se rendre compte que la désignation, singulière ou plurielle, pose problème. Le mot renvoie à un ensemble vaste et très hétéroclite. Derrida privilégie donc le terme *animot* pointant ainsi le fait que le mot animal/animaux n'est qu'un outil de langage qui ne rend pas réellement compte de la vérité factuelle. De plus ce nouveau terme a une résonance davantage proche du terme pluriel « animaux », ce qui semble pour Derrida être le plus approprié pour rendre compte de la diversité du monde animal.

## Chapitre 1 : l'homme et l'animal

Les différents rapports sous lesquels est abordée la question animale sont propres aux « systèmes de la culture de l'ego ; directement ou indirectement, ils sont anthropocentriques ; ce qui les inspire, c'est l'idée pleine de suffisance selon laquelle l'homme, ou sa raison, ou la distinction posée par lui entre le bien et le mal, sont le centre et le pivot de l'univers » (Devall et Session cités par Goffi, 2004, p. 65). C'est par rapport à ces conceptions spécifiques de notre ontologie naturaliste que se positionnent les philosophies à partir desquelles ce travail est construit. En effet, nombre de penseurs ont un avis critique quant à l'assujettissement et la réduction de l'animal à des fins humaines et proposent de reconsidérer nos modes d'action et de pensée (cf. Haraway, 2021, p. 316).

Le terme « animal » employé ici est global et comprend toutes les espèces, des plus petites aux plus grandes, des plus sauvages aux plus domestiquées. Des philosophes, notamment Jacques Derrida, repensent justement cette désignation.

### I. Différences entre l'homme et l'animal

Pamina, personnage central du roman *Les grands cerfs*, se sent être l'égale de ces animaux :

Il y a égalité. On est sur le même plan, les cerfs et moi, [...] et nous nous étions retrouvés semblables dans notre façon de relativiser notre place dans un monde de plus en plus humain, c'est-à-dire inhumain, brut, une masse de plus en plus brute, pour nous tourner vers un autre monde bruissant d'intelligence et de mouvements secrets. (Hunzinger, 2014, pp. 105-106.)

De fait, l'homme peut se sentir l'égal des animaux non humains. De là surgissent des questions telles que : qu'est-ce qui fait la différence entre l'homme et l'animal ; quelle place accordons-nous accordons ou pouvons-nous accorder à l'animal ; ainsi que, doit-on considérer l'ensemble des espèces animales non humaines comme un tout hétérogène ? L'homme fait indéniablement partie du règne animal et tend tantôt à se rapprocher, tantôt à s'éloigner des espèces non humaines selon des critères différents propres à chaque philosophe. Quelles que soient les différences entre l'être humain et l'animal non humain qui sont abordées ci-après, elles s'orientent (sauf dans les cas de contre-exemples), explicitement ou non, partiellement ou

totale, dans une démarche antispéciste<sup>4</sup>, ce qui semble être l'idéal de Claudie Hunzinger dont Pamina est la porte-parole dans *Les grands cerfs*. Cette démarche antispéciste et anti-anthropomorphique est paradoxalement et profondément anthropomorphique puisqu'elle construit un raisonnement dont l'homme est le noyau (cf. Cléro, 2017, p. 117).

Dans la philosophie, jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, depuis Descartes, en passant par Rousseau, l'animal est généralement réduit à l'animal-machine, à un être vivant qui n'est pas doté d'intelligence :

Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné du sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir, jusqu'à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire ou, à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes en qualité d'agent libre. L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté [...]. (Rousseau, 1992, p. 182.)

De plus, l'homme se caractérise par sa perfectibilité, c'est-à-dire par sa capacité à se développer (cf. Ferry, 1992, p. 51). Cette thèse de la perfectibilité est celle de Rousseau. Celui-ci ne distingue pas l'animal et l'humain par l'intelligence. Étant donné que l'homme est l'animal le plus intelligent, il y a bien une intelligence animale. Ce qui distingue l'homme, c'est sa capacité (sa liberté) à se détacher de son programme génétique, de la nature, d'aller à l'encontre de ses instincts. L'homme, contrairement à l'animal, est très peu programmé par ceux-ci. De ce fait, il va pouvoir se développer. Il va notamment développer la cité, la politique et ainsi s'arracher à la nature (cf. Laoureux, 2019). La perfectibilité déterminant la liberté est abordée dans la section X (infra pp. 36-37), dans laquelle ce passage du texte de Rousseau est repris plus largement.

Toujours au XIX<sup>e</sup> siècle, Kant s'attèle également à la tâche de définir l'animal par rapport à l'homme. Il considère l'animal comme analogon<sup>5</sup> de l'humanité. De ce fait, l'homme a des devoirs indirects envers eux, il se doit de les respecter (cette idée se retrouve également chez Peter Singer et Tom Regan). Cette question du respect et du droit des animaux est

---

<sup>4</sup> L'antispécisme est un concept de Peter Singer qui désigne l'effacement des frontières qui existent entre les animaux humains et les animaux non humains.

<sup>5</sup> L'analogon est l'élément d'une analogie.

implicitement, mais constamment, présente dans le roman de Claudie Huntziger. Elle considère l'animal comme notre égal et par conséquent, elle estime qu'il doit être respectable comme tel. Cette thématique est abordée plus amplement dans la section V (infra p.22).

Et j'avais aussi compris, et ça me suffoquait presque d'étonnement, ce qui nous liait : nous n'étions pas seulement des contemporains, les cerfs et nous [...], nous étions des frères (Hunzinger, 2014, p. 98).

Dans les perspectives kantienne et rousseauiste, l'animal et la nature n'ont de valeur que par rapport à l'homme, et non une valeur intrinsèque. Cette approche de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle forge l'humanisme moderne (l'ontologie naturaliste<sup>6</sup>) (cf. Laoureux, 2020). En même temps que l'humanisme moderne se précise, l'utilitarisme<sup>7</sup> de Jeremy Bentham voit également le jour. La pensée de Bentham va à l'encontre de ce qui avait cours : d'une part, parce qu'il considère que tout être éprouvant des peines et des plaisirs doit être protégé par des droits et, d'autre part, parce qu'il estime que certains animaux résonnent mieux que certains humains (nourrissons, fous, etc.). Malgré cette considération innovante, aucun philosophe jusque Jacques Derrida n'a remis en cause l'utilisation du terme générique « animal », ni réétudié la légitimité de la division du monde animal entre animaux humains et animaux non humains (cf. Derrida, 2006, pp. 48-50).

Ensuite, c'est Martin Heidegger qui marque la pensée animale avec son ouvrage *Sein und Zeit*<sup>8</sup> de 1927 et par son cours de 1929-1930 *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde-finitude-solitude*. Ces deux travaux apparaissent dans un contexte d'évolution des connaissances biologiques, zoologiques (principalement celles de Jacob Von Uexküll) et philosophiques de l'animal (cf. Balazut, 2010, p. 9). Heidegger, respectivement, propose une nouvelle anthropologie philosophique et radicalise la conception de l'animal. Le propre de l'homme, à l'inverse des animaux, est que celui-ci n'est pas dirigé par ses instincts, il les maîtrise. Il est donc libre de choisir ses actions. Sur ce point, Heidegger rejoint Kant, « l'homme

---

<sup>6</sup> Notion que Philippe Descola développe dans son ouvrage de 2005 *Par-delà nature et culture*. Le Naturalisme désigne la continuité des physicalités, c'est-à-dire que la nature est homogène. Tout ce qui est de l'étendue répond aux mêmes lois, mais il y a discontinuité des intériorités. L'homme se distingue de l'animal par son esprit, son intériorité. Il s'agit en somme d'un universalisme naturel (matériel) et d'un relativisme culturel (psychique). Cette ontologie se met en place avec la modernité et rencontre sa forme achevée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Le naturalisme se développe en occident.

<sup>7</sup> Philosophie qui prône la maximisation bien-être du plus grand nombre.

<sup>8</sup> Le titre traduit en français est *Être et temps*.

appartiendrait, grâce à sa liberté, à un monde intelligible » (Grondin, 2007, p 32). Cette intelligence se caractérise par le fait que l'humain « comprend l'être, alors que l'animal reste prisonnier de l'étant »<sup>9</sup> (Grondin, 2007, p 32). Ces thèses vont avoir beaucoup de résonance dans le travail de Derrida, selon qui Heidegger reste finalement assez cartésien en distinguant l'homme et l'animal par le critère de pauvreté. Selon la conception heideggérienne, l'animal pauvre en monde signifie que c'est un vivant sensible incapable de se détacher de son programme biologique, et donc, contrairement à l'homme, incapable de configurer ce qui l'entoure en opérant des choix (cette thèse de Martin Heidegger se trouve plus largement développée dans la section V (infra p. 22). L'homme, capable de déterminer ce qui l'entoure par ses choix, il est alors *configurateur* de monde. (cf. Grondin, 2007, pp. 32-34).

C'est ensuite Peter Singer, en 1975, avec son ouvrage phare *La libération animale*<sup>10</sup> qui bouleverse à nouveau la pensée animale, toujours dans une perspective utilitariste, mais cette fois beaucoup plus radicale. Comme ses prédécesseurs utilitaristes Jérémy Bentham, John Stuart Mill et Henry Sidgwick l'avaient postulé, c'est une erreur d'exclure de l'éthique quelque créature sensible. Singer y apporte sa justification : « la sensibilité (*sentience*) n'est pas une propriété répartie également entre tous les hommes et tous les animaux. C'est un indicateur d'intérêts. » (Goffi, 2017, p. 47.) Ces intérêts, chez l'homme, comme chez l'animal, dépendent des sentiments de plaisir et de douleur. Le fait que les animaux non humains aient des intérêts est le postulat qui fonde toute la pensée de Singer. Les animaux humains, comme non humains, ayant des intérêts, sont sujets de l'éthique. Leurs intérêts doivent être considérés également, les intérêts humains n'ont pas plus d'importance. « L'égalité est un idéal moral » (Singer cité par Goffi, 2017, pp. 32-47). Dans *La libération animale*, Singer énonce quatre postulats fondés sur cet idéal moral qu'est l'égalité entre les hommes et les animaux. La première thèse « l'intérêt comme fondement du respect moral et comme critère du sujet de droit » (Ferry, 1992, p. 88) avance l'idée que si un individu, animal ou humain, est capable de ressentir de la peine ou du plaisir, alors il possède des intérêts. La reconnaissance d'intérêts engendre le fait que ceux-ci doivent être respectés. La deuxième thèse « l'antispécisme ou l'égalité formelle de tous les êtres souffrants et ou jouissants » (Ferry, 1992, p. 89) quant à elle, défend que les intérêts entre les diverses espèces se valent. L'équité devient le mot d'ordre dans la comparaison des intérêts

---

<sup>9</sup> La thèse célèbre d'Heidegger, qu'il élabore dans son séminaire de 1929-1930, est que la pierre n'a pas de monde, l'animal, lui, est pauvre en monde, et l'homme est configurateur de celui-ci. Le monde a le sens *d'avoir*, c'est la possibilité d'aller à l'encontre de ses déterminations ontologiques (Balazut, 2010, p. 9).

<sup>10</sup> Le titre original en anglais est *Animal Liberation*

animaux et humains. Ensuite, la troisième thèse de Singer « des différences entre les animaux et les hommes » (Ferry, 1992, p. 92) affirme que la souffrance doit être également prise en considération. La souffrance d'un animal est mise sur le même pied d'égalité que celle de l'homme. Dans certaines situations, l'animal souffre plus que l'homme, et inversement. Cette prise en considération complète la théorie antispéciste. Enfin, la quatrième thèse de Singer « la fin de l'anthropocentrisme » (Ferry, 1992, p. 94) est l'aboutissement des trois précédentes. En vertu de celles-ci, la spécificité de l'humain disparaît. De plus, selon les cas, la vie animale peut avoir plus de valeur que la vie humaine. C'est-à-dire que la valeur de la vie est définie par les critères de santé physique, de santé psychique, d'autonomie, etc., que certains animaux peuvent expérimenter, et certains humains peuvent ne pas connaître. Ce critère de valeur de la vie supplante toute la tradition philosophique de l'humanisme moderne issue notamment de Kant et de Rousseau (cf. Ferry, 1992, pp. 88-95). La motivation des principes fondamentaux de la libération animale<sup>11</sup> est celle du bien-être (*welfare*) des animaux, héritage de Jeremy Bentham. Bien que Singer adopte une position radicale quant à l'égalité prise en compte des intérêts des hommes et des animaux, il n'envisage pas de leur accorder des droits. Peter Singer et son confrère Tom Regan s'accordent sur l'octroi d'une valeur intrinsèque de la vie animale. L'animal est respectable en lui-même. Regan pousse plus à l'extrême encore sa considération. Il émet l'idée que les animaux doivent être protégés par la loi. C'est en cela que le travail de Regan marque l'histoire de la pensée animale. La philosophie de Regan est abolitionniste, cette position entend supprimer l'esclavagisme des animaux, faire d'eux des êtres tout aussi libres et juridiquement identiques aux hommes (cf. Ferry, 1992, pp. 87-88).

Le philosophe contemporain Jacques Derrida est celui qui a le plus récemment remué une nouvelle fois les idées, les conceptions de l'animal, notamment avec son ouvrage *L'animal que donc je suis* de 2006. Sa philosophie s'institue principalement en réponse à la conception heideggérienne de l'animal (cf. Grondin, 2007, p. 33). La position heideggérienne reste relativement cartésienne. Jacques Derrida souligne que, quelle que soit la manière d'envisager l'animal, elle n'envisage jamais l'animalité de l'homme. « Cette animalité n'est-elle pas la première évidence à souligner dans une ontologie de *l'ego sum* » (Grondin, 2007, p. 34) ? Derrida remet en question la légitimité du privilège de l'homme à se placer lui-même au centre de tout raisonnement, qui, de plus, va de pair avec un oubli de son caractère animal (cf. Grondin, 2007, pp. 33-34).

---

<sup>11</sup> Le titre de l'ouvrage de Peter Singer est utilisé comme nom du mouvement de pensée radical qu'il a initié.

Le signifiant « animal » témoigne de la violence de cet oubli, qui impose une frontière imperméable entre l'homme et l'animal. En outre, le terme « animal » renvoie à un ensemble d'animaux non humains sans faire de différence entre les espèces (cf. Marosan, 2021, p. 81). Or, pour Derrida tous les animaux ne constituent pas un tout hétérogène, idée présente notamment chez Kant et Donna Haraway<sup>12</sup>. Derrida désignera dès lors les animaux non humains par le terme *animot* pour mettre en exergue l'imprécision du mot générique « animaux ». Ce terme est injustement utilisé puisqu'il sépare distinctement et catégoriquement les animaux du genre humain alors que pour Derrida il n'y a pas deux règnes, l'humain et l'animal. Il met en évidence qu'il n'y a pas lieu d'instaurer *une* frontière puisque l'homme est bel et bien un animal. Il y a toutefois des différences, notamment parce que toutes les espèces animales ne se valent pas (par exemple, le cheval et le charançon ne sont pas des espèces égales), également parce qu'il existe aussi une distinction entre les animaux domestiques et les animaux sauvages. L'exemple des animaux domestiques souligne les variations de frontières entre l'homme et l'animal. Nous sommes sur le même mode que l'animal domestique si nous comprenons que nous vivons sous un même toit, mais nous ne vivons pas de la même manière. Il y a en effet des différences entre humains et animaux, mais ces différences ne doivent en aucun cas être un faire-valoir des privilèges humains. Cela signifie que, bien qu'il puisse y avoir des différences, l'animal, l'*animot*, pense, ressent, souffre, etc. ; il mérite autant de considération qu'un être humain. Derrida estime l'animal comme notre prochain (Grondin, 2007, p. 35).

Derrida procède donc à une déconstruction des frontières verbales et catégorielles que l'homme a injustement instituées entre les animaux et lui. Mise à part le fait que l'homme puisse se transcender lui-même alors que l'animal n'en est pas capable, ces deux espèces se ressemblent bien plus que nous voulons bien le concéder (à l'inverse de Jacques Lacan<sup>13</sup> qui affirme que l'homme lorsqu'il n'est pas « normal » peut alors se rapprocher de l'animal, c'est-à-dire dans sa maladie, sa folie, son handicap,...). Cette ressemblance est justifiée par le fait que l'animal nous réponde (par une réaction). S'il est capable de nous répondre, d'établir une relation de communication avec nous, il est dès lors, et ce indéniablement, notre altérité. À partir de ce postulat, il n'y a plus de raison quelconque d'envisager l'animal autrement que nous nous envisageons nous-mêmes. Derrida, dans *L'animal que donc je suis*, traite les thématiques du logos<sup>14</sup>, du bien-être, de la cohabitation, de la souffrance, de l'animal-marchandise et objet

---

<sup>12</sup> Philosophe américaine professeure dans le département des sciences humaines à l'université de Californie.

<sup>13</sup> Psychiatre français du XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>14</sup> *Logos* en grec signifie « le langage », il se trouve au fondement de la raison.

de laboratoire, ainsi que les thématiques de la liberté, de la sensibilité, de la souffrance, de la mort, ainsi que d'autres sujets philosophiques. Toutes les thématiques qui sont propres à l'homme deviennent également propres à l'animal (cf. Grondin, 2007, pp. 32-33). Dans son ouvrage, Derrida démontre en effet à quel point tous les critères qui différencient l'homme et l'animal, ou l'absence de critères les rapprochant, entretiennent encore et toujours une considération cartésienne (cf. Marosan, 2021, pp. 89-91).

[I]l ne s'agit pas seulement de demander si on a le droit de refuser tel ou tel pouvoir à l'animal [...]. Il s'agit aussi de se demander si ce qui s'appelle l'homme a le droit d'attribuer en toute rigueur à l'homme, de s'attribuer, donc, ce qu'il refuse à l'animal, et s'il en a jamais le *concept pur, rigoureux, indivisible*, en tant que tel. (Derrida, 2006, pp. 185-186.)

Cette reconceptualisation totale du vivant animal (dont l'homme fait partie) qu'opère Derrida, Claudie Hunzinger semble également la penser nécessaire. Nonobstant, elle ne s'exprime pas quant aux manières de l'envisager :

[...] le temps viendrait de *décoloniser aussi nos cerveaux, nos concepts* ? Et que reconnaître dans les animaux autre chose que des esclaves ou des proies, serait la grande cause, non impérialiste, non occidentale, de penser le monde dans sa totalité. (Hunzinger, 2014, p. 35.)

Cette mise en évidence de l'altérité, d'égal à égal, de Derrida lui est apparue notamment par le biais de la nudité. L'homme nu, face à l'animal, éprouve sa vulnérabilité : il est observé et donc appréhendé par un autre que lui. Ce sentiment de vulnérabilité n'aurait pas lieu d'être si l'animal, ou l'*animot*, n'était pas réellement l'autre de l'homme. Ainsi, l'existence de ce sentiment conclut que l'animal est effectivement l'altérité (cf. Derrida, 2006, pp. 69-70). Dans le même sens que Derrida, Martin Buber avait postulé en 1969 « que je deviens *Je* au regard de *Tu* » (Buber cité par Marosan, 2021 p. 80). Toutefois, l'affirmation que l'animal est l'altérité de l'homme est à considérer avec un certain recul puisque Derrida affirme lui-même que tous les animaux ne sont pas égaux entre eux et donc avec l'homme (cf. Marosan, 2021, p. 80).

De la même manière que Derrida, John Baird Callicott, philosophe américain contemporain, adopte une attitude communautariste. En effet, si nous pouvons vivre sous le même toit que des animaux, alors nous vivons en communauté, c'est-à-dire que des liens de sociabilité se sont développés entre les êtres (humains et animaux). Ces liens de sociabilité consistent à développer

de la sympathie, de la compassion, voire de l'amour. À l'inverse, nous ne développons pas ces liens avec les animaux sauvages, nous n'appartenons pas à une même communauté. Toutefois, les animaux sauvages appartiennent, tout comme l'homme, à une communauté : la communauté biotique (cf. Goffi, 2004, pp. 65-66).

Tout le travail de Derrida se construit à partir d'un principe : celui d'octroyer une valeur intrinsèque à l'animal ou bien, de revoir à la baisse la valeur de la vie humaine pour qu'elle soit au même niveau que celle de la vie animale. Ceci s'institue, encore une fois, à l'inverse de ce que pensaient Heidegger, Lacan et Levinas qui, tous, refusaient à l'animal cette valeur intrinsèque, définissant celui-ci par le critère de manque. Toujours en réponse à Heidegger, Derrida affirme que les animaux ont la possibilité de mourir. Pour Heidegger, l'animal non conscient de lui-même finit de vivre, tandis que Derrida, reconnaissant la conscience animale, lui concède le fait de mourir. L'animal, tout comme l'homme, se rend compte du caractère temporaire de son existence (cf. Derrida, 2006, pp. 197-211).

En construisant ses propos en dialogue avec ceux de Heidegger, Jacques Derrida fait également souvent appel aux conceptions lacanienne et lévinassienne. Jacques Lacan et Emmanuel Levinas<sup>15</sup> rejoignent de manière générale la théorie heideggérienne de l'animal. Pour ces trois penseurs du XX<sup>e</sup> siècle, l'animal n'est pas le sujet du signifiant. En linguistique, le signifiant est le mot et le signifié le concept. Le signifié fait appel à l'ordre symbolique<sup>16</sup> et donc à l'intellect. Par analogie, l'animal *signifiant* est une machine vivante, tandis que l'animal *sujet du signifié* est un être vivant doté de conscience, d'intellect, s'inscrivant dans un l'ordre symbolique. Ce sujet du signifié est l'homme. Pour Emmanuel Levinas, comme dans la tradition cartésienne, l'animal est une machine<sup>17</sup> qui n'a pas accès au signifié. Dans ce sens de privation du signifié, Jacques Lacan affirme que l'animal n'est donc pas capable de dissimuler ses traces, incapable de feinte. C'est dans ce sens qu'il utilise le terme « dé-pister », dans le sens de brouiller les pistes (Derrida, 2006, pp. 161-164).

---

<sup>15</sup> Philosophe français du XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>16</sup> Pour le dire brièvement, l'ordre symbolique est notre environnement culturellement construit. Cet ordre est différent d'une culture à l'autre, d'une époque à l'autre. Ce terme « ordre symbolique » est significatif dans le travail de Jacques Lacan.

<sup>17</sup> Le terme machine est élaboré par Descartes : l'animal-machine. En ce sens, l'animal est un vivant fonctionnant sans intellect.

L'animal est un individu conceptuel, le fait qu'il n'ait pas conscience de lui-même indique qu'il ne est pas sujet. À partir de là, Lacan postule que l'animal n'est pas capable de « feindre la feinte ». L'animal n'est pas capable de dissimuler quoi que ce soit, il n'est « capable » que du moment présent. L'animal n'ayant pas de conscience, il n'y a, pour Levinas, aucune raison que l'éthique s'y intéresse également. Étendre le domaine de l'éthique à l'animal impliquerait nécessairement que l'homme considère l'animal comme son analogon. L'animal n'étant pas, selon lui, doté de conscience, il n'est pas non plus doté de logos. De ce fait, l'animal dépourvu de conscience ne peut être sujet, il n'a pas les dispositions à être « en tant que tel<sup>18</sup> ». « Heidegger tient à marquer que cet “en tant que tel” ne dépend pas du langage, du *logos*. Quand on dit en effet que l'animal n'a pas de logos, cela veut dire, avant tout, qu'il n'a pas le “en tant que tel” qui le *logos* » (Derrida, 2006, p. 194). L'animal, n'étant donc pas réellement, est relégué, selon ces trois philosophes, à une conception cartésienne. Derrida s'évertue donc à démontrer que bien au contraire l'animal est non seulement un sujet, mais aussi l'analogon de l'homme (cf. Derrida, 2006, pp. 193-194).

## II. Pensée, langage et rationalité

La question des différences et des ressemblances fraîchement évoquée dans la partie précédente se construit sur deux aspects : d'une part, la reconnaissance d'une sensibilité animale et d'autre part, la reconnaissance d'une intelligence animale. Dans un premier temps, nous allons nous intéresser à l'intelligence, la rationalité animale.

De manière générale, dans toute la tradition philosophique jusqu'au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, et certainement encore après (comme nous venons de le voir avec Heidegger, Lacan et Levinas), le critère qui fondait la légitimité de la suprématie humaine sur l'espèce animale est celui du logos et de la pensée. En effet, longtemps l'homme a été considéré comme le seul animal pensant, intelligent, tandis que l'animal n'était envisagé que comme un être de chair et non d'esprit. La thèse de Donald Davidson<sup>19</sup> incarne parfaitement cette manière de penser. Selon lui, une créature ne peut pas penser si elle n'a pas de langage pour formuler intérieurement cette pensée. Toutefois, la pauvreté des arguments sur lesquels repose une telle thèse est flagrante. Aux antipodes de celle-ci insuffisamment justifiée, Boris Cyrulnik, psychiatre-éthologue français contemporain, affirme qu'il peut exister une « pensée sans langage », pas chez toutes les espèces animales mais chez certaines. Il distingue dès lors deux types de pensées, d'une part

---

<sup>18</sup> Notion heideggérienne qui désigne ce qui *est*.

<sup>19</sup> Philosophe américain du XX<sup>e</sup> siècle spécialisé dans la philosophie de l'action, de l'esprit et du langage.

les états mentaux basés sur des sensations, et d'autre part, les actes mentaux, constitués d'attitudes telles que la croyance, la crainte et le désir. Il semblerait invraisemblable qu'aucun animal ne ressente jamais ni crainte ni désir. Le fait que des animaux, même s'il s'agit d'une infime partie du règne animal, puissent ressentir de la crainte, de la douleur et d'autres sentiments est, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, l'idée fondatrice des écoles de pensée, telles que l'utilitarisme, l'abolitionisme, l'animalisme et l'écologisme. Aristote postulait déjà que les hommes possèdent le *logos* (la parole) et les animaux la *phonê* (la voix). La voix est l'outil qui leur permet d'exprimer la douleur et le plaisir. Il énonçait déjà il y a plus de 2000 ans les critères sur lesquels Peter Singer élabore sa pensée de l'égalité prise en considération des intérêts. Toutefois, le postulat d'Aristote présentait une difficulté : il octroyait aux animaux des sensations, des perceptions tout en leur niant la conscience de celles-ci. C'est-à-dire l'intellect. La limite entre l'animal humain doté d'intellect et l'animal non humain souffrait déjà de fragilité. Les philosophes adeptes de cette pensée, comme Descartes, admettent plus vigoureusement l'existence hiérarchique d'une sorte d'intellect qu'est l'âme. L'âme végétative (relative aux végétaux, aux animaux et aux humains), l'âme sensitive (dont tous les animaux, y compris les humains sont dotés) et l'âme intellectuelle (seule prérogative des êtres humains) grâce à laquelle l'homme se détache des déterminismes naturels, grâce à laquelle il devient un être d'anti-nature. Bien que la thèse de Davidson se veuille cartésienne en excluant la pensée à l'animal, il s'en distingue puisqu'il considère que même sans langage et sans pensée, l'animal doit faire l'objet de respect de la part de l'homme. L'absence d'intellect n'est pas un argument suffisant pour justifier le manque de bonté envers eux (cf. Goffi, 2004, pp. 83-84).

Un siècle avant le grand tournant de la philosophie animale, au XVIII<sup>e</sup> siècle, Condillac, philosophe français, traitait avant l'heure, la question de la sensibilité et de l'intelligence animales dans une perspective post-humaniste. Il s'impose à lui que les animaux sont sensibles et dotés d'une âme. C'est grâce à cette sensibilité que l'âme et le corps vont s'unir. Condillac ne s'oppose pas totalement au dualisme cartésien, mais le rectifie, effaçant ainsi la défaillance de la théorie cartésienne<sup>20</sup>. L'animal, toujours selon Condillac, n'est pas qu'une machine mais bien le sujet d'un intellect. Il a une mémoire et est capable d'entendement. Cependant, il n'en est pas pour autant l'égal de l'homme. La sensorialité animale, la conscience de lui-même, est

---

<sup>20</sup> La théorie du dualisme cartésien consiste en la séparation du monde en deux parties : la *res cogitans*, soit l'esprit, et la *res extensa*, soit le corps, la nature matérielle. Selon Descartes, seul l'homme partage les caractéristiques de ces deux sphères. Toutefois un problème subsiste dans sa théorie : il ne parvient pas à expliquer ce qui unit le corps et l'esprit.

restreinte comparativement à celle de l'homme. Ses capacités cognitives ne s'étendent que vers un seul objectif : survivre. L'intelligence animale ne s'articulant qu'aux buts vitaux de celui-ci, il est incapable d'imitation. Chaque individu est constitué physiquement et physiologiquement de la même manière qu'un autre individu de la même espèce. Dans un même milieu, face aux mêmes difficultés, chaque individu n'a le choix que de suivre son but de survie. C'est pour cela que les animaux se ressemblent dans leurs actes et leurs comportements, comme s'ils étaient des copies l'un de l'autre, parce qu'ils œuvrent de la même manière pour leur survie et non pas parce qu'ils s'imitent l'un l'autre. Quant à l'homme, c'est le cas inverse. Grâce à ses capacités cognitives développées, l'individu humain, guidé par ses peurs, ses craintes, par l'admiration, le respect, etc., choisit d'imiter un autre individu, ou un groupe. C'est par cette possibilité d'imitation de certains modèles ou d'autres que l'individu humain se forge une personnalité. Il ressort du raisonnement de Condillac que, malgré les différents degrés d'intelligence entre l'homme et l'animal, ce dernier est doté de capacités intellectuelles, de pensées. Il conclut donc que les pensées précèdent le langage (cf. Guichet, 2004, p. 34).

Aux niveaux d'intelligence correspondent différents niveaux de langage : le langage action, commun à l'homme et à l'animal et le langage réflexion propre de l'homme. La reconnaissance de ces deux types de langage pose le problème du lien subsistant entre eux. Le langage action directement lié à l'organisation sensorielle permet d'exprimer des besoins communs aux animaux. Chez l'homme, le langage action (les expressions faciales, la gestuelle) est davantage développé, en revanche, il a perdu la faculté de communiquer avec les autres espèces (cf. Guichet, 2004, pp. 15-16). Derrida souligne cette perte dans le fait que pendant des siècles, l'homme a écarté l'animal de ses réflexions. Il faut se reconnecter à cette altérité qu'est l'animal et communiquer avec lui (cf. Grondin, 2007, p. 34). Toujours selon Condillac, le langage, expression d'une part de l'instinct animal et d'autre part de l'intelligence humaine, a une unique source : la sensation (cf. Guichet, 2004, p. 50). Jacques Lacan, développe également une conception binaire du langage. Il ne va toutefois pas aussi loin que Condillac. Selon Lacan, l'animal n'a ni conscience ni langage. Cependant, l'animal domestiqué semble développer des capacités de communication avec l'être humain. Il s'agit d'une transposition de signes humains vers l'animal et non d'un « vrai langage ». Dans le cas des animaux, lorsqu'ils semblent communiquer, ils ne feraient en réalité qu'agir (pour transmettre un message) en répondant à un programme biologique. A contrario, l'être humain énonce et répond, non à une situation, mais à une question, à un *autre* (humain) (cf. Derrida, 2006, pp. 164-166).

Un siècle après Condillac, Kant se positionne quant à la question animale avec une philosophie plus réductrice. L'animal étant dépourvu de pensées, il est privé de « dignité », c'est-à-dire de valeur intrinsèque. L'animal n'a de valeur que parce qu'il est une marchandise, un outil, mais il n'est jamais une fin en lui-même (ce que l'homme est). Kant rejette catégoriquement l'animalité, y compris la part d'animalité qui subsiste chez l'homme. La sensibilité est à éradiquer au profit de la raison morale. Dans le sillage de Kant viennent se positionner Heidegger, Levinas et Lacan. Pour ces philosophes du XX<sup>e</sup> siècle, l'animal privé d'éthique et de logos témoigne alors de la dignité de l'homme. Ce manque de dignité le rend trop différent de nous, il ne peut être notre *analogon* (cf. Derrida, 2006, p. 139).

À l'inverse de ceci, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, Peter Singer et Tom Regan défendent l'idée que l'animal est « le sujet de sa propre vie » (Ferry, 1992, p. 97), qu'il est en effet doté d'une âme, d'une mémoire, qu'il est capable de croyance. Ces qualités attribuées à l'animal font de lui un sujet de droit moral ou légal, dont le droit à la vie (cf. Ferry, 1992, p. 97). Selon ces penseurs, les animaux ont une conscience et nécessairement une sensibilité, ce qui est, rappelons-le, le deuxième aspect du débat de la question animale.

### III. La souffrance animale

« *Can they suffer ?* »<sup>21</sup>, voici la question de Jeremy Bentham, penseur à la naissance du tournant dans l'histoire de la philosophie animale. Sans encore y répondre, le fait de poser cette question remet déjà en perspective notre posture anthropocentrique (cf. Derrida, 2006, pp. 48-49). Déjà Condillac, dans son *Traité des animaux* de 1755, postulait que l'animal n'est pas qu'une machine, qu'il pense et qu'il souffre. De ce fait, il en vient à posséder des droits, ou du moins à faire l'objet de devoir des hommes (cf. Ferry, 1992, p. 76). Bien que l'idée de Condillac soit une idée fondatrice de l'animalisme, Jeremy Bentham est généralement considéré comme le pionnier de cette philosophie, en tant que père fondateur de l'utilitarisme. Dans la tradition utilitariste, allant dans le même sens que la pensée de Condillac, le bonheur est défini comme plaisir et absence de souffrance. La possibilité de souffrir pour l'animal est le critère essentiel, l'argument nécessaire, pour octroyer une considération morale à l'animal, contrairement à la pensée cartésienne selon laquelle le critère d'intelligence définit l'appartenance à la communauté morale. De ce fait, l'appartenance des animaux à la communauté morale signifie que les humains ont des devoirs envers eux, comme l'avaient énoncé Condillac et Singer. La

---

<sup>21</sup> Cette question de Jeremy Bentham est récurrente dans les ouvrages de philosophie animaliste, mais sans être précisément référencée.

limite de la communauté morale est donc repoussée et s'institue alors entre le monde animal et le monde végétal. Cette nouvelle conception est pathocentriste<sup>22</sup>. Pour Singer, les animaux doivent faire partie de notre communauté morale, le critère d'espèce n'est pas suffisant pour les en exclure, au même titre qu'exclure les femmes sous prétexte d'être le sexe faible, ou encore d'exclure les Noirs sous prétexte d'appartenance à une autre race. Le degré d'intelligence n'est pas non plus un critère d'inclusion ou d'exclusion de la communauté morale. Le critère de sensibilité en vigueur fonde l'égalité prise en considération des intérêts. Toutefois, celle-ci n'est pas égale entre toutes les espèces, mais on dira plutôt équitable (cf. Visak, 2017, pp. 71-72). Ceci est dû au fait que, malgré l'égalité de capacité à souffrir et à ressentir du plaisir, toutes les espèces n'ont pas la même autonomie rationnelle, n'ont pas la même conscience de soi, les mêmes capacités cognitives (cf. Dardenne, 2017, pp. 11-12).

En revanche, pour Jacques Derrida, la question à la source de ce raisonnement, « *Can they suffer?* » n'est pas plus importante ou légitime que d'autres questions telles que : les animaux peuvent-ils jouer ; ou encore, peuvent-ils travailler ? Derrida ne dévalue pas la souffrance animale, mais ne la considère pas comme le point d'orgue de la pensée animaliste. La question, Derrida la remplace alors par celle-ci : les animaux peuvent-ils s'adresser les uns aux autres, et sur quels modes ? Derrida pose les mêmes questions aux animaux qu'aux humains. Dans cette perspective, il considère les animaux capables de faire et d'être comme les hommes. Ce qui fonde la communauté morale, ce n'est dès lors plus la souffrance commune aux humains et aux animaux, mais l'altérité, l'appréhension de l'autre (cf. Haraway, 2021, p. 39).

#### IV. Utilitarisme : le bien être du plus grand nombre

Jeremy Bentham, fondateur de l'utilitarisme (acteur principal dans le tournant de la philosophie animale mentionné plus haut) avait formulé, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, que les animaux sont des sujets sensibles : ils éprouvent des peines et des plaisirs. Le simple fait d'éprouver ces sensations implique qu'ils aient une conscience d'eux-mêmes. Suite à ce raisonnement, Bentham conclut donc qu'il est nécessaire que l'homme veille au bien-être des animaux puisque, tout comme lui, ils éprouvent des sensations (cf. Utria, 2017, pp. 74-76).

---

<sup>22</sup> Le pathocentrisme est la philosophie selon laquelle les êtres vivants sensibles ont une valeur supérieure aux êtres vivants non sensibles : les humains et les animaux ont plus de valeur que les végétaux. *Pathos* en grec signifie « souffrance », « affect ». La philosophie pathocentriste se fonde sur le critère de souffrance, de sensibilité.

À l'instar de Jeremy Bentham<sup>23</sup> son compatriote, John Stuart Mill, est également fervent défenseur de l'utilitarisme. Dans son travail, notamment dans *L'utilitarisme* de 1861, il développe les domaines d'application de l'utilitarisme qui s'étendent tant aux animaux qu'aux êtres humains. La ligne directrice « optimiser le bien du plus grand nombre » s'applique à trois domaines différents. Premièrement, au domaine social : il s'agit simplement pour les leaders, les gestionnaires, de décider quelle sera la ligne de conduite à adopter en vue de promouvoir le bien-être de tous. Dans un deuxième temps, la maxime s'applique aux domaines politique et juridique : c'est-à-dire que les législateurs et les réformateurs doivent penser des lois qui permettent à la vie communautaire, publique, dans laquelle les hommes et les animaux se côtoient, de s'épanouir. Dernièrement, la maxime s'applique au domaine des relations personnelles : il s'agit dans ce cas de l'éthique. En agissant, un individu prend en compte les répercussions de son acte, et notamment celles infligées aux animaux. De ce fait, l'éthique n'est plus seulement humaine mais concerne l'ensemble des êtres sensibles. Bentham et Mill concluent donc, pour le dire succinctement, que les animaux sont des sujets de droit étant donné qu'en tant qu'êtres sensibles, ils font partie de notre communauté morale (cf. Goffi, 2004, pp. 103-104). De fait, comme le disait également Jeremy Bentham, les animaux sont affectés par nos actions et sont capables de bonheur, de bien-être. Dans cette perspective, Bentham aborde la thématique de la fin, de la mort animale : nous, les hommes, considérons que nous pouvons manger de la viande pour autant que les animaux aient vécu dans de bonnes conditions et que nous soyons capables de leur infliger une mort moins douloureuse que la nature pourrait le faire. Quoiqu'il en soit, la souffrance animale doit être évitée à tout prix. Négliger la qualité de vie animale reviendrait alors à traiter ces êtres sensibles en esclaves (cf. Paccagnella et Marchetto, 2019, pp. 254-255).

Peter Singer, héritier de cette tradition utilitariste, reconnaît une valeur à la vie animale. Il introduit de nouveaux termes : *valeur de la vie* ou *valeur intrinsèque*. Pour certains philosophes, comme Kant, le critère moral définit si la vie a une valeur ou non, tandis que pour d'autres philosophes, tels que Peter Singer et George Edward Moore<sup>24</sup>, c'est le critère de bien-être qui établit cette valeur. Si la valeur de la vie se mesure en fonction du statut moral, aucune graduation n'intervient : soit l'individu a une valeur morale, soit il n'en a pas. Par ailleurs, lorsque la valeur de la vie est évaluée par le critère de bien-être, une graduation est possible (cf. Visak, 2017, pp. 61-62). Peter Singer privilégie la valeur intrinsèque en terme de bien-être car

---

<sup>23</sup> Philosophe britannique du XIX<sup>e</sup> siècle.

<sup>24</sup> Philosophe britannique né en 1873 et décédé en 1958.

selon lui, la reconnaissance d'un statut moral ne « garantit aucun traitement particulier » (Visak, 2017, p. 63). Outre le fait que les animaux aient un statut moral en vertu de leur sensibilité, Peter Singer reconnaît que tout être moral a des intérêts et que ceux-ci doivent être considérés équitablement. « Agir autrement relève de préjugés moralement injustifiés [...] » (Visak, 2017, p. 64.) La position de Singer est pathocentriste lorsqu'il s'agit de déterminer quels êtres ont un statut moral. Singer admet que la communauté morale compte deux types d'individus : les individus seulement sensibles et les individus conscients d'eux-mêmes. La vie des animaux conscients d'eux-mêmes a une valeur supérieure à celle de ceux uniquement sensibles. L'existence de ces derniers se borne aux sentiments de plaisir et de douleur, Singer qualifie ainsi leur vie d'« interchangeable ». La mort des animaux sensibles importe peu tant qu'ils ont eu une vie épanouissante. Quant aux animaux conscients d'eux-mêmes, leur vie ne peut pas être sacrifiée inutilement (cf. Utria, 2017, p. 76).

Considérer la vie animale du point de vue mooréen<sup>25</sup> (du bien-être) et donc sur base de l'égale prise en considération des intérêts animaux est une attitude antispéciste. Toutefois, cette attitude reste fragile et le spécisme réapparaît insidieusement si nous comparons le bien-être d'une telle espèce avec le bien-être d'une autre de manière biaisée (cf. Visak, 2017, pp. 62-63). Pour considérer totalement l'antispécisme, il faut admettre que l'égalité formelle entre tous les êtres sensibles implique la différenciation des cas particuliers. En effet, il est non négligeable d'envisager que la quantité de souffrance ressentie par un être sensible, et donc prise en considération, ne doit pas être influencée par son appartenance à une espèce (cf. Ferry, 1992, pp. 92-94). « Il faut donc adapter le principe de l'égalité formelle, de sorte que ce qui est légitime pour un homme ne le sera pas pour un animal, et réciproquement [...] » (Ferry, 1992, p. 93.)

Singer n'adopte pas une attitude radicale. Il ne s'oppose pas à l'élevage des animaux à des fins telles que l'expérimentation, la nourriture humaine, pour autant que le bien-être des sujets soit pris en compte. Toutefois, une telle considération comporte un risque dont Singer est conscient : le traitement imposé aux animaux seulement sensibles peut facilement se propager aux animaux conscients d'eux-mêmes. Singer avance donc une sorte de maxime « It may be best to make it a simple principle to avoid killing them for food » (Singer cité par Utria, 2017,

---

<sup>25</sup> Point de vue développé par George Edward Moore (supra p. 18).

p 78). Le traitement des animaux conscients d'eux-mêmes engendre les questions de respect, de droit, de liberté des animaux qui seront abordées dans la partie 5 (infra p. 22).

Peter Singer émet l'idée que certaines vies animales peuvent avoir plus de valeur que la vie humaine dès lors que la conscience de soi animale est plus marquée que celle de l'homme (par exemple, si l'homme est handicapé mental, fou, etc.). Dans ce cas, le bien-être du sujet ayant le plus conscience de lui, et donc la capacité à se projeter dans un futur proche, est le plus important. C'est dans son ouvrage *Practical Ethics* de 1979 que Singer développe cette idée. Cependant, il semblerait que, de manière générale, l'homme traite davantage un autre homme comme son égal malgré le fait qu'il soit diminué intellectuellement, alors qu'un animal peut être davantage notre égal sur ce plan. Puisque nous éprouvons du scrupule à maltraiter, à négliger des humains anormalement constitués (c'est-à-dire en marge de la norme que constitue l'homme adulte), nous devrions avoir plus de scrupules encore à maltraiter et à négliger le bien-être des animaux conscients d'eux-mêmes. Ne pas venir en aide à un animal conscient de soi, tout comme à un humain, constitue alors un manquement moral. Le fait que Peter Singer n'envisage pas les animaux comme des sujets légaux de droit est probablement dû au fait de sa conviction utilitariste. En effet, se focaliser sur le bien-être du plus grand nombre n'évite ni le mauvais traitement ni la mort à certains animaux, tandis que, s'ils sont tous, ou du moins plusieurs espèces, protégés par la loi de la même manière, le bien-être du plus grand nombre ne peut pas être optimisé (cf. Cléro, 2017, pp. 113-114)

Alors que la philosophie de Peter Singer s'articule à partir du bien-être (*welfare*), la philosophie abolitionniste de Tom Regan défend le droit (*right*) pour tous les êtres sensibles. Confrères, Singer et Regan défendent les mêmes idées de l'animalisme, excepté en ce qui concerne le droit. En effet, leur idée centrale commune est que l'animal a une valeur intrinsèque, « l'animal est respectable en et pour lui-même » (Ferry, 1992, p. 87.) Dans la perspective de Regan, l'homme a des devoirs directs et indirects envers les animaux : c'est-à-dire, d'une part, si un acte cruel est commis envers un animal, il doit être puni (devoir indirect) et, d'autre part, des lois doivent protéger les animaux (devoir direct) (cf. Paccagnella et Marchetto, 2019, p. 257).

La philosophie utilitariste, voire abolitionniste, trouve un écho pragmatique. En Occident se sont l'Autriche, l'Allemagne et la Suisse qui, à travers la loi, tendent à considérer l'animal de plus en plus comme un sujet de droit et non comme un objet (cf. Paccagnella et Marchetto, 2019, p. 253).

## V. La souffrance ou la liberté animale : le fondement du droit animal

La liberté animale, qu'elle soit légale ou non, est le point culminant de la philosophie animaliste. Elle semble être l'aboutissement logique de la prémisse « l'animal est un être sensible ». En effet, la philosophie animaliste<sup>26</sup> « défend l'idée que la prise en compte morale de la souffrance animale est une obligation, [...] – le principe d'égalité des intérêts – présentée comme véritable fondement de l'égalité au sein de l'espèce humaine et pour tous les êtres sensibles » (Dardenne, 2017, p. 10). L'idée latente qui découle de ce raisonnement est que l'égalité constitue le fondement même de la liberté. Comme le défend Singer, la reconnaissance de l'égalité prise en considération des intérêts s'accompagne inévitablement du rejet du spécisme. Bien que ces idées fondatrices soient déjà largement développées par Jeremy Bentham à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, Peter Singer invite à repenser notre manière de considérer les animaux (par exemple, le chimpanzé nous ressemble bien plus qu'il ne ressemble à une huître), ainsi que la façon de nous nourrir (cf. Singer cité par Dardenne 2017, p. 10).

Bien que Peter Singer dénonce nos pratiques violentes à l'égard des animaux et qu'il exhorte à diminuer drastiquement la consommation de viande et l'expérimentation animale, il ne se positionne pas en faveur de l'octroi de droits pour les animaux, contrairement à d'autres penseurs de la libération animale, comme c'est le cas notamment pour Tom Regan et Christopher Stone. Dans son article *Animal Liberation or animal rights ?* de 1987, il affirme qu'« il vaut mieux selon lui fonder la critique du spécisme (la discrimination fondée sur l'apparence à l'espèce) sur le principe de l'égalité des intérêts, principe qui ne dépend pas, insiste-t-il, de l'acceptation préalable de la notion de droit » (Singer cité par Giroux, 2017, p. 127) . De cet fait, Singer différencie les projets de libération animale et de protection juridique de l'animal. Il semble plus avantageux pour lui de considérer l'animal comme un être libre sujet d'intérêts, plutôt que de passer du temps à s'égarer dans des débats quant à la nature du droit. Selon lui, il vaut mieux établir une critique de l'antispécisme sur base du critère de l'égalité des intérêts plutôt que sur celui de droit. Le critère d'égalité des intérêts peut tout autant nous permettre, voire davantage, de reconnaître la valeur intrinsèque de l'animal que le critère de droit (cf. Giroux, 2017, pp. 127-128).

---

<sup>26</sup> L'animalisme défend la reconnaissance de droits pour les animaux. Cette éthique prône un élargissement des valeurs humaines à l'ensemble de la vie animale. De fait, bien que soumis à des lois, les humains sont des êtres libres. En élargissant donc les valeurs humaines à l'ensemble du règne animal, nous faisons d'eux aussi des êtres libres.

L'intitulé de l'œuvre *La libération animale* énonce directement le fil rouge de tout le travail de Singer : le but ultime est de rendre l'animal libre. Dans cette perspective, notons qu'il ne conçoit pas une égalité de traitement mais bien une égale prise en considération des intérêts. Cette nuance est cruciale : effectivement, Singer ne place pas tous les êtres sensibles sur un même pied d'égalité. Bien que l'impératif de sa thèse soit le rejet du spécisme, cela ne marque pas, en revanche, la fin du débat sur le poids moral que nous devrions accorder à la souffrance animale (Singer, 2017, p. 23). Nous reconnaissons et compatissons à la souffrance animale parce que nous sommes des êtres rationnels, conscients de nous-mêmes et capables de réciprocité. Nous accordons plus d'intérêt aux animaux présentant les mêmes caractéristiques, du moins, à ceux présentant les caractéristiques les plus proches des nôtres. Néanmoins, un problème subsiste. Selon Singer, l'humain ne parvient pas réellement à concevoir que certains animaux répondent mieux à ces critères que certains êtres humains. De plus, il peut être dégradant de comparer la souffrance humaine à celle d'une espèce animale. Cette attitude n'est pas simplement spéciste, mais elle s'appuie également sur les différences cognitives des humains et des animaux. Selon cette posture, il n'est pas juste de comparer la souffrance humaine et la souffrance animale. Conformément à un tel raisonnement, il n'est alors pas juste non plus de comparer la souffrance d'un humain avec celle d'un humain dont les capacités mentales sont réduites, égales à celles d'un non humain. Cette démonstration souligne une faille dans la considération entre souffrance humaine et souffrance animale (cf. Singer, 2017, pp. 23-25). Toutefois, il n'a pas été postulé, et ceci est un indicateur important, « que si la souffrance humaine était incomparablement plus importante que la souffrance animale, alors n'importe quelle quantité de souffrance humaine, si dérisoire soit-elle, justifierait d'ignorer n'importe quelle quantité de souffrance animale, si considérable soit-elle » (Singer, 2017, p. 24). Selon Singer, il est injuste d'accorder moins d'importance à la souffrance animale, si elle équivaut à la souffrance humaine. Par exemple, un animal sauvage mis en cage temporairement souffre davantage qu'un humain dans la même situation du fait qu'il ne connaît pas cet aspect temporaire de sa privation de liberté, alors que le prisonnier en connaît la cause et la durée (cf. Ferry, 1992, p. 93).

L'égalité entre humain et animal que Singer défend consiste « en l'égalité formelle propre aux déclarations libérales des droits de l'homme » (Ferry, 1992, p. 91). L'égalité est donc bien un idéal moral et non une constatation de faits. Cet idéal doit se comprendre comme une prescription morale. Pour Singer, Bentham, Salt et bien d'autres philosophes du libéralisme politique, la différence d'intelligence ne confère pas plus de droits à un être humain qu'à un

autre moins intelligent, et du même fait qu'à un animal. Les êtres sensibles sont identiquement respectables en droit (cf. Ferry, 1992, pp. 89-92).

« Étant donné que je juge les actions par leurs conséquences, je n'ai jamais dit qu'aucune expérience sur un animal ne pouvait être justifiée » (Singer cité par Lepeltier, p. 30). Évidemment, une telle perspective n'omet pas de prendre en considération les intérêts et le bien-être des sujets de l'expérimentation animale, ni n'encourage celle-ci. Toutefois, Singer affirme qu'elle devrait être considérablement réduite (cf. Lepeltier, 2017, pp. 30-31).

Cette analyse de la théorie de la libération animale met en lumière un second problème. Alors que Peter Singer revendique la libération animale, il ne se prononce pas réellement sur l'intérêt des animaux à être libres. Certes, il lutte pour une meilleure qualité de vie, pour la suppression de la douleur des animaux de laboratoire et d'élevage, mais ne se prononce pas réellement sur la liberté des animaux en tant que telle. « Or, cet objectif d'affranchir potentiellement tous les êtres sensibles de la domination humaine via l'attribution du droit fondamental à la liberté paraît inconciliable avec la position de Singer sur la "remplaçabilité" des animaux. [...] dans un contexte où tous les êtres humains jouissent (officiellement, du moins) du droit fondamental à la liberté, le refus de fonder la libération des animaux sur ce même droit semble pourtant injustifié. Précisément parce qu'il embrasse le principe de l'égalité considération des intérêts, parce qu'il s'oppose au spécisme, parce qu'il défend l'égalité animale et parce qu'il conçoit la libération des animaux comme un objet politique [...]. » (Giroux, 2017, pp. 133-137).

Allant dans le même sens que Peter Singer et s'approchant d'une perspective reganienne<sup>27</sup>, Sue Donaldson et Will Kymlicka, dans leur ouvrage de 2011 *Zoopolis*, estiment que les animaux ont des droits légaux. Le fait qu'un être sensible puissent avoir conscience que sa condition puisse être meilleure ou pire suffit à conférer des droits (cf. Goffi, 2017, p. 53). Comme évoqué précédemment, l'homme a des devoirs directs et indirects envers les animaux (cf. Paccagnella et Marchetto, 2019, p. 257).

Initialement, Regan limitait sa théorie des animaux sujets de droits aux mammifères tout en admettant la possibilité que d'autres espèces telles que les oiseaux et les poissons puissent être des espèces sensibles. La valeur inhérentes des animaux n'est pas gradable. Tom Regan établit

---

<sup>27</sup> La perspective reganienne, propre à Tom Regan, est abolitionniste. C'est-à-dire que tous les animaux sont des sujets de droits moraux (Tom Regan n'envisage pas les droits légaux).

une distinction entre les droits légaux et les droits moraux. Les droits légaux, ceux émis par les institutions de justice, créés par la société, présentent de grandes variations. Tandis que les droits moraux sont universels et ne surviennent pas selon une seule ou plusieurs sociétés. Les sujets moraux, dont les animaux, sont donc nécessairement des sujets du droit moral. Les lois s'appliquant aux animaux sont donc les lois morales et non les lois juridiques qui, comme le droit de vote, ne s'appliquent pas réellement à eux. La seule exception faite à l'encontre des droits moraux des animaux ne pourrait survenir qu'en cas d'auto-défense nécessaire (cf. Paccagnella et Marchetto, 2019, p. 261).

Jacques Derrida se penche également sur la problématique de l'animal en tant que sujet de droit et souligne la difficulté de définir si l'animal l'est ou non puisque, dès lors que la question se pose, les termes juridiques et leur légitimité semblent poser problème. Alors qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, pour Kant, à la suite de Descartes et encore bien d'autres philosophes, l'animal n'étant pas un *je* pensant, il n'est ni capable d'entendement ni d'autonomie. Privé de ces caractéristiques humaines et donc de valeur intrinsèque, il se trouve privé de droit (cf. Derrida, 2006, pp. 129-133). La thématique du droit des animaux fait intervenir la conception de l'animal en tant qu'altérité de l'homme. C'est un critère nécessaire pour envisager le droits des animaux, mais pas suffisant à lui seul. Le raisonnement d'Emmanuel Kant est clair à ce propos : les animaux n'ont pas de propre conscience et par conséquent, ne sont qu'un moyen en vue d'une fin : l'homme. Cependant, les animaux n'en restent pas moins l'analogon de l'homme, et ce dernier a des devoirs envers eux. Le rapport d'analogie entre l'homme et l'animal fait apparaître que les devoirs envers les animaux sont des devoirs indirects envers l'humanité puisque l'homme (l'humanité) entretient des rapports, des relations avec les animaux (cf. Laoureux, 2020).

Il existe trois positions philosophiques quant à la question du droit des animaux. Selon la première position, cartésienne, la nature, dont seuls les humains font exception, est totalement privée de droit. La deuxième position, républicaine et humaniste, se constitue de quatre idées indissociables : « l'homme est le seul être qui possède des droits ; le but ultime de son activité morale et politique n'est pas d'abord le bonheur, mais la liberté ; c'est cette dernière qui fonde le principe de l'ordre juridique, et non primordialement l'existence d'intérêts à protéger ; malgré tout, l'être humain est lié par certains devoirs envers les animaux, en particulier celui de ne pas leur infliger de souffrances *inutiles*. » (Ferry, 1992, p. 83.) Et la dernière position, pensée utilitariste, maintes fois évoquée, outrepassé l'humanisme anthropocentrique. Selon celle-ci, les êtres vivants susceptibles de peine et de plaisir sont dignes d'égale prise en

considération de leurs intérêts (cf. Ferry, 1992, p. 83). Au regard du développement de la philosophie de l'égalité considération, c'est la prérogative de l'humanisme anthropocentrique qui se dissout (cf. Ferry, 1992, p.94).

Pour Derrida, la question n'est pas seulement de savoir quel droit octroyer à l'animal, ni dans quelle mesure. Le problème se situe dans l'énonciation de la question même. Comment et pourquoi l'homme se donne-t-il le privilège d'accorder ou de refuser à l'animal tel ou tel droit ? La position qu'adopte ici Derrida est radicale, il remet sans cesse en question tous les fondements de la pensée. En 1978, une première *Déclaration universelle des droits de l'animal* (annexe 1, p. 52) a été proclamée par l'UNESCO et sa version la plus récente date de 2018 (annexe 2, p. 54). Derrida exprime une certaine réserve quant à cette déclaration. Ce qui semble poser problème, c'est la clarté de tous ces concepts, dont celui de droit lui-même (cf. Derrida, 2006, pp. 123-124). Derrida ne s'étend pas plus sur cette déclaration. Ce qui l'importe, c'est le traitement effectif que nous infligeons aux animaux (cf. Grondin, 2007, p. 38).

Le travail de Derrida se construit sur toute une série de dénonciations du traitement animal pour ensuite exposer son système de pensée. L'une d'elles s'articule autour du fait que, d'une part, l'homme chérit les animaux domestiques, mais, d'autre part, qu'il inflige des traitements cruels à certains animaux (Derrida emploie le terme *génocide*) et qu'il tente, autant que faire se peut, de le dissimuler. Parallèlement à l'animalisme et à l'écologie profonde qui se développent, se répandent des pratiques d'une grande cruauté sur un très grand nombre d'animaux (cf. Grondin, 2007, pp. 36-37). En effet, aujourd'hui encore, sous prétexte que certaines espèces animales sont classées dans la catégorie des « nuisibles », il est permis de les torturer, de les détruire quelle qu'en soit la manière. Dès lors qu'une loi ne les protège pas, leur destruction est légitime. Pour démontrer l'irrecevabilité de ce principe, Luc Ferry mobilise un exemple vieux de deux cent cinquante ans : « Maupertuis le disait déjà contre Descartes, dans une lettre fameuse : "Si les bêtes étaient de pures machines, les tuer serait un acte moralement indifférent, mais ridicule : ce serait briser une montre." » (Ferry, 1992, p. 110.) À plus d'une reprise, les philosophes animalistes ont affirmé que maltraiter les animaux, ce qui est généralement, voire toujours, injustifié, enlève à l'homme sa dignité en mettant en exergue son animalité, caractéristique que l'humain tend à dissimuler, à renier. Ferry pose une question qui semble plutôt rhétorique : le respect dû aux animaux ne serait-il pas « affaire de politesse et de civilité » (Ferry, 1992, p. 128) ?

Plus qu'une affaire de politesse et de civilité, pour Michel Serres<sup>28</sup>, « il nous faut statuer sur les vaincus, en écrivant le droit des êtres qui n'en ont pas » (Serres cité par Ferry, 1992, p. 151). En effet, selon Serres, la Déclaration des droits de l'homme, de tradition humaniste, ignore le monde et en fait une victime. L'homme s'instaurant seul sujet voue nécessairement le reste du monde, dont l'animal fait indéniablement partie, à la destruction (Ferry, 1992, p. 151).

Reprenons de l'idée du *génocide* dont parle Derrida. Elisabeth de Fontenay<sup>29</sup> a démontré dans un article datant de 1991 *La bête est sans raison* que, en effet, la violence contre l'animal allait croissante et ce, malgré le fait que l'animalisme est aussi un mouvement qui prend de plus en plus d'ampleur. Selon elle, le monde est encore divisé en deux pôles, entre d'une part le système de valeur et d'autre part l'ensemble des objets neutres à disposition des hommes. Dans ce réservoir d'objets se trouvent les animaux ainsi que la nature (cf. Ferry, 1992, pp. 114-115). « C'est dès lors à un véritable déferlement de violence anti-animale que la technoscience peut se livrer sans honte ni réserve. À preuve le lien étroit qui unit la démarche expérimentale de cette forme extrême de torture légitime qu'est la vivisection [...] (Ferry, 1992, p. 115) ». Quant à la thématique des technosciences, Dona Haraway, dans *Les espèces se rencontrent* (2021), dénonce longuement les traitements réservés aux animaux de laboratoire. En effet, la compréhension de la souffrance animale, pas décisif dans la démarche animaliste, ne fait nullement disparaître la cruauté dont l'homme fait preuve. Selon elle, l'expérimentation animale devrait être éradiquée, d'autant plus si les praticiens de laboratoire se confortent dans l'idée qu'ils diminuent la souffrance animale alors qu'ils causent justement cette souffrance, ainsi que la mort de leurs sujets. Dona Haraway aborde la question de la liberté animale existant selon des degrés variables. Nous reviendrons sur ce point dans la section suivante (infra p. 28) Quelle que soit la posture morale dans laquelle se placent les scientifiques qui se livrent à des expériences sur les animaux, ils adoptent, selon Haraway, un point de vue rétrograde : ils replacent l'animal de l'autre côté de la frontière qui sépare le monde ontologiquement pauvre du règne animal, dépourvu de perspectives d'avenir et de conscience, faisant ainsi du règne humain celui de l'excellence et du pouvoir absolu. Haraway admet elle-même que ses propos sont en résonance avec la pensée derridienne. En effet, selon Derrida, dans de telles pratiques du sacrifice animal, il ne subsiste aucune trace de la responsabilité humaine. Cet assujettissement de l'animal est sans précédent. Il n'existe pas de condition suffisante qui pourrait justifier de tels traitements (cf. Haraway, 2021, pp. 130-35). La thématique de

---

<sup>28</sup> Philosophe des sciences, historien des sciences et épistémologue français, décédé en 2019.

<sup>29</sup> Philosophe française contemporaine.

l'expérimentation animale indissociable de la question de respect et de droit dans le traitement des animaux est étudiée plus longuement ci-après.

Le droit animal, qu'il soit moral ou juridique, ne s'applique qu'à la vie animale. C'est toujours de cela dont il est question, que le droit soit refusé ou accordé. La question de la mort de l'animal n'est jamais abordée en tant que telle dans les ouvrages bibliographiques. La considération animale dépend de la perception de la valeur de sa vie dans laquelle intervient le critère de souffrance (du traitement de la vie animale ou de sa mise à mort). C'est pourquoi aucune subdivision de ce chapitre concernant l'animal ne sera consacrée à la question de la mort.

## VI. L'animal : objet de laboratoire

La pensée animaliste qui se développe largement depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, engendrant la question de respect, de droit des animaux vue précédemment, a son revers. Elle n'est pas unanime et ne permet pas de contrer, par principe, tout mauvais traitement infligé à l'animal.

Depuis la parution de son ouvrage phare en 1975 *La libération animale*, Peter Singer est considéré comme le père du mouvement éponyme. Toutefois, il ne s'oppose pas catégoriquement à l'expérimentation animale et à l'élevage à des fins humaines. Néanmoins, il précise que seulement certaines conditions peuvent justifier l'expérimentation animale dans laquelle le respect des intérêts animaux constitue évidemment un facteur à prendre en compte. L'expérimentation animale est « acceptable » si nous sommes prêts à procéder à ces mêmes expériences sur des humains dont les capacités cognitives sont égales à celles des sujets animaux. Ne condamnant pas totalement l'expérimentation, Singer affirme toutefois que ces pratiques doivent être considérablement revues à la baisse. La condition d'acceptation de l'expérimentation animale qui vient d'être énoncée est propre à l'antispécisme de Singer. De ce point de vue, un être sensible doit être comparé à un autre être qui lui est égal. Pourtant, cette manière d'envisager les choses peut être contestée de deux manières. Premièrement, peut-on réellement comparer un animal et un humain, quelles que soient les capacités cognitives de ce dernier ? Et dans un second temps, pourquoi ne pas opérer les expériences directement sur des humains valides puisque les expériences animales ont tout de même des fins humaines (cf. Lepeltier, 2017, pp. 30-35)? Deux justifications de l'expérimentation animale peuvent être exposées. Il faudrait que, d'une part, il n'existe pas d'expérience se passant d'animaux « à même de remplacer celles qui en utilisent » (Lepeltier, 2017, p. 32). Et d'autre part, que les coûts de l'expérimentation animale soient inférieurs aux bénéfices qu'elle engendre. Lepeltier affirme

qu'en tentant de répondre à ces questions d'un point de vue utilitariste, Peter Singer aboutirait finalement à concéder une position très proche, voire identique, de l'abolitionnisme. La comparaison bénéfice-coût s'établit alors entre l'expérimentation animale et l'expérimentation alternative. Dans la perspective utilitariste, c'est l'expérience dont ce rapport est le plus avantageux qui doit être privilégié. Mais comment procéder à une telle comparaison dès lors qu'elle implique des sujets moraux (cf. Lepeltier, 2017, pp. 30-35) ?

À l'heure actuelle, la question de l'alternative à l'expérimentation animale est inévitable. Certaines associations telles que Pro Anima,<sup>30</sup> Antidote-Europe<sup>31</sup>, Safer Medicines<sup>32</sup> ou encore Medical Research Modernization Committee<sup>33</sup> affirment que des alternatives à l'expérimentation animale existent dans la majorité des cas. Si des chercheurs estiment qu'aucune alternative n'est possible pour justifier leur travail, c'est que l'habitude de travailler sur des animaux ne les encourage pas à questionner et modifier leurs pratiques. Un débat s'ouvre alors sur l'efficacité de la recherche. Chacun d'eux (expérimentateur animal et expérimentateur alternatif) prêche pour sa paroisse. Mais affirmer qu'il n'existe pas de méthode alternative n'est qu'une façon de clore le débat ou d'affirmer que de telles méthodes ont une efficacité moindre. Quelle que soit la position quant à ces alternatives, il est indéniable qu'elles existent bel et bien. Dès lors, la condition que Singer avait posée (qu'il n'existe pas de méthode alternative) n'est plus valable. L'effacement de ce premier critère de justification de l'expérimentation animale engendre nécessairement la suppression du second. C'est-à-dire que puisqu'il existe une alternative, il n'y a plus lieu d'évaluer si le rapport cout-bénéfice de l'expérimentation animale peut la justifier (cf. Lepeltier, 2017, pp. 32-35).

Comme susmentionné, Peter Singer distingue deux formes d'intérêts présents dans le vie animale : l'intérêt de ne pas souffrir et l'intérêt de continuer à vivre. Admettant que la sensibilité est une forme d'auto-conscience, la distinction de ces formes d'intérêts est par conséquent abolie. Une telle considération entraîne que nous considérons toutes les formes d'assujettissement du même œil. Il s'agit donc de ne pas seulement pointer du doigt

---

<sup>30</sup> Association de protection des animaux québécoise : <https://www.proanima.com/fr/>.

<sup>31</sup> Association de protection animale dont la direction est actuellement française et le comité scientifique est international : <https://antidote-europe.eu>.

<sup>32</sup> Organisme anglais de bienfaisance pour la sécurité des patients donc les recherches sont exclusivement menées sur des humains : <https://safermedicines.org>.

<sup>33</sup> Groupe national américain de défense de la santé qui lutte contre l'expérimentation scientifique sur les animaux : <http://www.mrmcmed.org>.

l'expérimentation animale, mais aussi la domestication ainsi que l'exploitation des animaux (cf. Goffi, 2017 pp. 53-55). Ces usages supposent que l'animal, « dont les intérêts sont nécessairement négligés » (Goffi, 2017, p. 54), est la propriété de l'homme. Les arguments utilitaristes exposés étant invalidés, le passage à un point de vue abolitionniste semble nécessaire si nous voulons protéger les animaux de ces pratiques. Les plus fervents abolitionnistes condamnent également « les formes de compagnonnage les plus innocentes » (Goffi, 2017 p. 54).

Cette dernière considération souligne de manière latente que l'animal est la victime de l'homme. Dès lors, « se mettre à la place de la victime » peut aider à reconsidérer nos pratiques du point de vue éthique. Cependant, Dona Haraway ne considère pas nécessairement ceux qui souffrent en tant que victimes. Dans son ouvrage *Quand les espèces se rencontrent*, elle propose une toute autre manière d'envisager la situation. « Que se passerait-il si nous arrêtons de considérer et de traiter les animaux de laboratoire comme des victimes ou comme des êtres autres qu'humains et si nous cessions d'envisager leurs souffrances et leurs morts comme des sacrifices ? Que se passerait-il si les animaux d'expérimentation n'étaient plus des substituts mécaniques mais des partenaires dont la privation de liberté est lourde de sens, dont les différences et les similitudes avec les êtres humains et d'autres organismes s'avèrent essentielles pour le travail en laboratoire et, de fait, se construisent en partie à travers ce travail ? » (Haraway, 2021, p. 122.) En posant ces questions, Haraway envisage la possibilité que nous considérions les animaux de laboratoire comme des « collègues », des êtres *avec qui* nous travaillons et pas *sur qui* nous travaillons. Il s'agit de réattribuer un sens à ces animaux qui souvent sont traités objets. Il s'agit de (re)configurer notre relation. Haraway pose alors la question de savoir ce qu'est la liberté pour les animaux de laboratoire, avec qui les humains entretiennent des relations instrumentales. Elle ne prétend pas que ces animaux sont privés de liberté, mais elle affirme qu'il en existe plusieurs degrés. C'est notamment le cas lorsque le bon déroulement de l'expérimentation dépend de la coopération des animaux.

Envisager des degrés de liberté permet de ne pas définir catégoriquement si les animaux sont libres ou non. La situation des animaux de laboratoire est placée entre deux pôles : libre et non libre. Les différentes phases d'une expérimentation ne situent pas toujours l'animal également entre ceux-ci : de nouvelles découvertes au cours des expérimentations, ainsi que d'autres facteurs, peuvent faire varier le statut de l'animal entre les pôles. Cependant, il est certain que les conditions de l'expérimentation animale ne sont pas consenties par les deux parties. L'idée essentielle de ce raisonnement est que les relations de travail, malgré le fait

qu'elles ne pourront sans doute jamais être consenties pas les animaux, doivent être revalorisées, c'est-à-dire réenvisagées comme des interrelations (cf. Haraway, 2021, pp. 122-124).

Certes, Donna Haraway ne développe pas son point de vue quant à l'expérimentation animale sous le même angle que Peter Singer, mais, comme lui, elle ne s'y oppose pas. L'expérimentation animale peut infliger de la souffrance et même la mort. Selon Haraway, il n'est pas réellement possible de l'envisager de manière « symétrique ». Ce qu'elle signifie par là, c'est que l'homme ne parvient pas à considérer la souffrance et la mort de l'animal comme s'il s'agissait de celles d'un autre homme. Ainsi, dans la reconfiguration des relations homme-animal en laboratoire, il est impératif que l'homme n'oublie pas qu'il est responsable de souffrance et de mort et qu'il ne s'installe pas dans un confort moral en justifiant ses actions de quelque manière que ce soit. L'épanouissement de l'animal est un critère majeur dans les reconsidérations. Il s'agit bien plus que d'un simple allègement de souffrance. La compassion est, et doit rester, le moteur de l'action humaine. En exhortant à une reconfiguration des relations dans l'expérimentation animale, Donna Haraway ne ferme pas les yeux sur toutes les pratiques cruelles et la captivité animale. Tout comme Peter Singer, elle ne s'oppose pas radicalement à ces pratiques, mais encourage une diminution considérable de celles-ci (cf. Haraway, 2021, pp. 126-127).

Abordant longuement les diverses formes d'assujettissement de l'animal, Donna Haraway s'intéresse également à la question de la domestication. Cette dernière fait l'objet d'un réel commerce : de la nourriture de qualité, des jouets, des accessoires de mode, etc. Les animaux deviennent de réelles « machines vivantes à produire de l'amour inconditionnel : en bref, des esclaves affectifs » (Haraway, 2021, p. 317). De ce fait, nous constatons que quelle que soit la situation de l'animal (exceptée celle des animaux sauvages), il est réduit à n'être qu'un outil et ce, du fait que les humains se considèrent comme les seuls acteurs du monde. « Un être devient un moyen mis au service des fins d'un autre, et l'humain s'arroge sur cet instrument des droits que l'animal, en tant que chose, jamais ne détient en propre. On ne peut être une personne que si l'autre est une chose. Être animal, c'est par définition ne pas être humain, et vice versa » (Haraway, 2021, p. 317). Dans cette perspective, seuls les animaux sauvages, sont des êtres réellement libres. Ils sont les seuls à être des fins et non des moyens (Haraway, 2021, pp. 316-317).

Dona Haraway étudie les animaux en tant qu'outils de recherche des technosciences, notamment du clonage. Elle retrace de long en large l'histoire de ce domaine scientifique, mais ce qui en ressort, c'est le questionnement quant au but de cette technoscience. Dans le clonage animal, ensuite le clonage humain, où se situent les limites morales de telles pratiques (cf. Haraway, 2021, p. 227) ? Loin de mentionner de telles pratiques dans son ouvrage, Claudie Hunzinger évoque de manière très générale l'indifférente suprématie de l'homme sur l'animal. Citer de tels exemples permet donc de comprendre que les limites de l'homme à user de l'animal, dans un cadre moralement justifié ou non, sont quasi inexistantes.

## VII. Animal marchandise

Ce même mois de mai, j'ai repéré des chardonnerets. Quatre couples. On les dit traqués et capturés pour être revendus et mis en cage. Leur minuscule poignée de couleurs, leur chant exquis, se négocie aujourd'hui au prix de la drogue (Hunzinger, 2014, p. 138).

Dans la continuité de l'animal objet sous domination humaine, Dona Haraway aborde l'animal en tant que marchandise. Pour se faire, elle mobilise des concepts développés par Marx (cf. Haraway, 2021, p. 70). À savoir ceux de *valeur d'échange* et de *valeur d'usage* de l'animal. La valeur d'usage correspond à la valeur d'un objet ou d'un être, en l'occurrence de l'animal, qui a une utilité reconnue. Il s'agit de la valeur d'un outil, vivant ou non, dans un but de recherche, de production, etc. Quant à la valeur d'échange, elle désigne la mise en relation entre des objets de valeur d'usage. La valeur d'échange est le prix du marché (cf. Bidet, 2005, p. 52). L'animal en tant qu'outil à des fins humaines entre dans ces deux catégories. Dona Haraway illustre presque systématiquement ses propos avec l'exemple canin. Le chien est tout aussi bien objet de laboratoire que meilleur ami de l'homme. Ce qui, selon Haraway, qualifie le mieux cette situation c'est « l'étrangeté ». Les animaux morts ou vifs sont une marchandises qu'ils soient outil scientifique, bête d'élevage intensif ou « jouet » domestique. Quel que soit le cas, ils sont la propriété de l'homme (cf. Haraway, 2021, p 70).

Autour de l'animal, valeur d'usage, plus précisément domestique, un marché considérable se déploie. La coutume de détenir des animaux domestiques est apparue, du moins en Europe, au XIX<sup>e</sup> siècle, et n'a cessé de se répandre. Bien que les animaux domestiques soient en quelque sorte humanisés, c'est-à-dire qu'ils « deviennent membres » de la famille, ils n'en sont pas moins des marchandises dont la valeur d'échange fluctue étant donné que le facteur sentimental s'ajoute à sa valeur marchande. La valeur d'échange de l'animal est dès lors subjective. C'est-

à-dire que les animaux de compagnie de pédigrée ont un prix d'achat et qu'en devenant objet d'affection leur valeur augmente aux yeux des propriétaires. Tel animal précisément a plus de valeur qu'un autre du même pédigrée puisqu'il est individualisé. Comme Marx, Dona Haraway affirme que l'homme transforme le monde entier en marchandise. En effet, l'animal lui-même en est une, et comme brièvement évoqué dans le paragraphe précédent, autour de lui se développe parallèlement un marché florissant de jouets, de nourriture saine et équilibrée, d'assurances maladies, d'instituts de soin ainsi que des dispositifs vétérinaires aussi pointus que les médicaux. Les propriétaires sont prêts à tout, et souvent, à n'importe quel prix pour leurs animaux domestiques. Dona Haraway illustre ses propos à l'aide de données chiffrées de 2004 (Haraway, 2021, pp. 86-92). Quelques chiffres plus récents permettent de se faire une idée plus précise de la situation. En Belgique, en 2018, on compte 10 millions d'animaux domestiques (cf. Bernaerts, 2018). En 2022, en France, on compte 75 millions d'animaux de compagnie, plus que le nombre d'habitants du pays, pour lesquels les dépenses s'élèvent à 5 milliards d'euros par an (cf. Dugal, 2022). En Europe, en 2022, ce marché représente 21 milliards d'euros de chiffre d'affaire (cf. BePeFa, 2022). Quoi que nous pensions de nos chers compagnons de vie, ils sont et restent de la marchandise, de la chaire dégoulinante de sang, comme le dit Marx, a valeur économique (cf. Haraway, 2021, p. 70).

### VIII. Domestication

À propos de la thématique de la domestication, John Baird Callicott affirme que nous vivons *ensemble* avec les animaux de compagnies. C'est à ceci que s'intéresse Dona Haraway dans plusieurs de ses ouvrages dont *Quand les espèces se rencontrent* (2021) et *Manifeste des espèces compagnes* (2003). Haraway délaisse le terme « animal domestique » et privilégie celui d'« espèces compagnes ». Par cette nouvelle dénomination, Haraway tend à élargir la catégorie des animaux domestiques à la catégorie des animaux avec lesquels nous vivons et que nous « côtoyons », ceux qui entrent dans notre « devenir-avec ». Dans cette perspective, en interrogeant la nature animale, la question « *Who are you ?* » se transforme en un « *Who are we ?* » (cf. Haraway, 2021, p. 319.)

Vinciane Despret, philosophe belge, repense également le rapport entre l'homme et l'animal du point de vue de la domestication. Certes, nous vivons ensemble, mais pas uniquement. Depuis deux siècles, le nombre d'animaux de compagnie, ou d'individus d'espèces compagnes, ne cesse de croître. Nous vivons littéralement côte à côte et sous un même toit depuis plus de deux cents ans. Il semble dès lors inconcevable de construire l'histoire

seuls. L'histoire s'est construite avec eux. Dans nos relations, les deux parties « deviennent disponibles l'un[e] envers l'autre » (Haraway, 2021, p. 318) . L'homme est en relation indéfectible avec l'animal (ici il ne s'agit que des espèces compagnes). Dans une telle perspective, Vinciane Despret définit les liens que nous entretenons les uns envers les autres comme des « pratiques anthropo-zoo-génétiques » (Haraway, 2021, p. 318). Cette manière de penser la mixité de la communauté est inclusive en non exclusive (contrairement à l'anthropocentrisme). Respectueuse de la considération animale, cette perspective rend compte des pratiques qui se développent depuis deux siècles (cf. Haraway, 2021, pp. 318-319).

### IX. Cohabitation et altérité : le « devenir-avec »

Domestiqué ou sauvage, l'animal est indéniablement notre *analogon*. Sans cesse nous nous définissons comme *animal politique*, *animal supérieur*, *animal raisonnable*, etc, mais nous nous définissons par rapport à lui et nous le définissons par rapport à nous. À l'heure actuelle, les philosophies utilitaristes, abolitionnistes, et autres, destituent la culture de l'« exceptionnalisme humain »<sup>34</sup> et font se rejoindre les deux grandes espèces animales (humaine et non humaine). Qui dit cohabiter dit évoluer conjointement. Le concept de d'« espèce compagne » renvoie plutôt à une variable du « devenir-avec » qu'à une catégorie d'animaux. Nous ne vivons pas de la même manière avec toutes les espèces compagnes. Les animaux vivent avec nous et nous vivons avec eux. Nous les appréhendons et ils nous appréhendent. Un échange de regards, de sens, s'établit entre les humains et les animaux. C'est également là-dessus que Jacques Derrida a placé le point d'orgue de sa réflexion en posant la question : « et si le philosophe répondait quand les animaux regardent ? » (Haraway, 2021, p. 35.) Selon Barbara Smuts<sup>35</sup>, répondre à l'animal signifie le respecter (cf. Haraway, 2021, pp. 43-45).

Je me sens enfin proche d'eux. Il y a égalité. On est sur le même plan les cerfs et moi, [...] et nous nous étions retrouvés semblables dans notre façon de relativiser notre place dans un monde de plus en plus humain, c'est-à-dire inhumain, brut, une masse de plus en plus brute, pour nous tourner vers un autre monde bruisant d'intelligence et de mouvements secrets (Hunzinger, 2014, pp. 105-106).

---

<sup>34</sup> Expression qui se retrouve dans la plupart des ouvrages et textes qui défendent la vie animale.

<sup>35</sup> Anthropologue et psychologue américaine, professeure émérite à l'université du Michigan.

Comme le décrit Claudie Hunzinger, c'est à l'homme de décider d'écouter, au sens figuré, ce que les animaux ont à dire. C'est à l'homme de décider de retourner à un mode de vivre-avec plus naturel, plus en symbiose avec la nature et le monde animal. Ce qui importe, comme l'affirme Derrida, c'est que l'homme assimile qu'il est *vu* par l'animal. L'animal devient alors le sujet de l'altérité humaine (cf. Derrida, 2006).

## X. L'homme : animal politique et être d'anti-nature

Comme le décrit Claudie Hunzinger dans la citation ci-dessus, le monde humain est inhumain et il n'est pas orienté vers l'autre monde doux et subtil qu'est la nature. L'homme par sa perfectibilité est devenu un animal politique. Quel que soit le degré ou le type d'intelligence accordé ou non à l'animal, l'idée que l'intelligence humaine dissocie l'homme de sa nature, voire de son animalité, est unanime. Le fait de se déraciner de la nature, d'avoir donc une culture, constitue la qualité propre de l'être humain (cf. Ferry, 1992). En effet, l'homme par sa capacité à opérer des choix, à suivre sa raison ou ses passions plutôt que son programme biologique fait de lui un être d'anti-nature. Et ceci, Rousseau l'expose avec brio :

Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir, jusqu'à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire, ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre. L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté ; ce qui fait que la bête ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice. [...]. C'est ainsi que les hommes dissolus se livrent à des excès, qui leur causent la fièvre et la mort ; parce que l'esprit déprave les sens, et que la volonté parle encore, quand la nature se tait.

Tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la bête que du plus au moins. Quelques philosophes ont même avancé qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à telle bête ; ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La nature commande à

tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister ; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme : car la physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées ; mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les lois de la mécanique.

Mais, quand les difficultés qui environnent toutes ces questions, laisseraient quelque lieu de disputer sur cette différence de l'homme et de l'animal, il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner ; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout des quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans. Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile ? N'est-ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif, et que, tandis que la bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme reperdant par la vieillesse ou d'autres accidents tout ce que *sa perfectibilité* lui avait fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la bête même ? Il serait triste pour nous d'être forcés de convenir, que cette faculté distinctive, et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme [...]. (Rousseau, 1992, pp. 182-183.)

Rousseau nie que la différence entre l'homme et l'animal subsiste dans la raison puisque l'homme est l'animal le plus intelligent. Ce qui le distingue, c'est la variation du degré de cette intelligence. En ceci, Rousseau anticipe le point de vue de l'éthologie<sup>36</sup> contemporaine. Ce degré d'intelligence se traduit par sa liberté, sa perfectibilité. L'homme n'est plus défini par la nature, il n'en est pas prisonnier, alors que les animaux le sont. C'est donc dans cet état d'anti-nature qu'apparaît la culture. Cette caractéristique d'anti-nature peut être négative, l'homme devient capable de faire le mal, mais pas seulement : il peut également faire preuve de grande bonté. Le développement de la perfectibilité est rendu possible grâce à l'historicité de l'homme.

---

<sup>36</sup> L'éthologie est la science du comportement animale.

Cette historicité consiste, d'une part, en l'éducation qui fait évoluer un individu tout au long de sa vie et, d'autre part, elle consiste en une historicité des espèces. C'est-à-dire qu'au fur et à mesure du temps, des siècles, les sociétés humaines changent, s'adaptent aux besoins des individus, au contexte historique, etc. La culture renvoie donc aux idées de changement, de transformation, d'inventivité alors que l'animal lui, est invariablement inscrit dans la nature, dans l'instinct (cf. Laoureux, 2020).

Cet aspect du fossé entre humain et animal, Claudie Hunzinger le dénonce également dans son roman :

Comment la jeunesse, qui n'avait pas appris à écouter les oiseaux, pourrait-elle regretter leur musique ? (Hunzinger, 2014, p. 171.)

Dans cet extrait du roman l'auteure parle de la jeunesse, mais dans d'autres passages il s'agit aussi d'un public adulte donc nous ne nous attarderons donc pas sur ce détail. À plusieurs reprises, Claudie Hunzinger dénonce ce manque de nature chez l'homme, le surplus de culture le rend aveugle et sourd envers la nature. Ainsi, Hunzinger adopte en quelque sorte une posture d'écologiste profond<sup>37</sup>. Elle véhicule, et ce tout au long de son roman, une certaine haine envers l'homme d'anti-nature. Pour opérer un retour à la « vraie vie » (Ferry, 1992, p. 29), nous devons déconstruire nos modes de vie et de pensée qui sont artificiels. La haine de ces artifices est une haine du caractère humain. La liberté, qui est l'apanage de l'homme, a creusé le fossé entre l'animal et lui et par cette séparation il s'est octroyé le statut de « centre du monde ». En effet, la liberté propre à l'homme est devenue, et ce problématiquement, liberté de détruire ce qui l'entoure tant que ce n'est pas humain. Effectivement, il semble que « la culture occidentale diffère de la plupart des autres cultures par cette généreuse permission de détruire qui, depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, n'a cessé de s'étendre » (Midgley cité par Ferry, 1992, p.149). Ce postulat affirme que non seulement l'homme détruit, exploite l'animal, mais aussi la nature (cf. Ferry, 1992, pp. 28-30). « [Un retour à la nature] signifierait pourtant l'abolition de tout ce que, artificiel en effet, et très dénaturé, nous pouvons aimer dans la culture moderne » (Ferry, 1992, p. 29).

---

<sup>37</sup> L'écologie profonde est une philosophie radicale contemporaine qui défend que tout être vivant de la nature a une valeur intrinsèque.

Le traitement humain de la nature, non seulement de l'animal, semble également intéresser Claudie Hunzinger : la vie animale et la vie humaine dépendent de la nature. C'est donc vers ce thème du rapport de l'homme à la nature que ce travail va se diriger.

## Chapitre 2 : L'homme et la nature

Se déraciner de la civilisation et s'enraciner dans la nature. Voici l'idéologie que Claudie Hunzinger expose dans son ouvrage. Regarder, sentir, écouter la nature, se réancrer dans un tout. Sans mettre précisément les mots dessus, l'auteure relègue généralement la civilisation à un concept pessimiste, destructeur et associe systématiquement la nature aux concepts de sérénité, d'émerveillement.

En véritable irréductible, Nils avait aussitôt résisté aux ingénieurs [...] qui [...] voulaient aménager notre minuscule territoire, le désenclaver, pulvériser notre poche de résistance, relier son vilain petit chemin privé au circuit communal goudronné, et de là au grand circuit commercial qui s'annonçait et de là aux villes, aux parkings des supermarchés, aux terrasses à chaque rue, aux opinions qui se répandaient comme le jus d'une seule cervelle, au tourisme de masse, aux sacs en plastique, aux océans qui agonisent, aux billets *low cost*, aux valises à roulettes, aux aéroports, aux caméras, au grand réseau global et surveillé qui s'annonçait. On a dit non ensemble, Nils et moi (Hunzinger, 2014, pp. 23-24).

### I. Rejet de la civilisation

Le déracinement de l'homme à la nature, depuis la Révolution française et les révolutions économique, intellectuelle, industrielle et artistique, est l'apanage de l'innovation démocratique. Parallèlement à l'éclosion et au développement de tous les domaines que l'humain s'efforce de faire progresser et prospérer, se développe un courant contraire, défenseur de la nature. Cet courant comprend notamment l'utilitarisme, l'abolitionnisme, l'écologisme, l'écologie profonde, l'animalisme, ainsi que l'holisme. Certains penseurs de ces philosophies ne tentent pas de dissimuler leur haine pour les hommes. Il s'agit, pour l'exprimer de façon plutôt générale, de philosophies anti-cartésianistes<sup>38</sup> qui prônent une dépossession la nature. Ces différentes philosophies ne défendent pas toutes les mêmes intérêts et ne s'intéressent pas aux mêmes aspects du rapport entre l'homme et la nature, il n'est donc pas juste de parler *d'écologie*. Il faudrait, dès lors, plutôt parler *des écologies* (cf. Ferry, 1992, pp. 28-30). L'écologie profonde est la plus radicale de toutes : il ne s'agit pas simplement d'agir en prenant

---

<sup>38</sup> Dans son *Discours de la méthode* de 1637, Descartes postule que les connaissances qu'acquiert l'homme font de lui le possesseur de la nature.

garde aux conséquences écologiques de nos actions, mais il s'agit de repenser notre manière de vivre en convenant que tous les êtres de la nature, vivants ou non vivants, sont autant sujets de droit que les humains (cf. Charmetant, 2015, p. 25).

À l'heure actuelle, les mouvements écologistes rencontrent un plus franc succès auprès des théoriciens dans les pays anglo-saxons et germaniques. Ces philosophes dont Stone, Rowe, Jonas et bien d'autres encore configurent les diverses formes d'écologie, notamment l'écologie profonde. Dans le monde occidental, il existe trois « niveaux » de conception du monde, de la nature. La première manière d'envisager la nature la définit comme environnement dont la protection est conditionnée par le fait que, pour se protéger lui-même, l'homme doit tout de même protéger son environnement. La nature n'a dans ce cas aucune valeur intrinsèque. L'homme a simplement pris conscience qu'en détruisant « ce qui l'entoure », il finirait pas détruire sa qualité de vie et donc lui-même. Cette perspective humaniste, ou anthropocentrique, désigne l'environnement dans son sens littéral: c'est ce qui entoure, non ce qui fait partie (de la vie humaine). La seconde manière de concevoir la nature se base sur l'utilitarisme. En octroyant un statut d'êtres sensibles aux animaux et en s'attellant à diminuer leur souffrance et maximiser leur bien-être, l'homme introduit l'idée qu'ils sont sujets de droit ou du moins, sujets de devoirs. L'anthropologisme s'en trouve altéré. Cependant dans aucune de ces deux premières conceptions la nature végétale et minérale n'a de valeur. Enfin, selon le troisième rapport au monde, la nature se constitue de tous les êtres vivants, végétaux et animaux, ainsi que de tous les éléments minéraux. Toutes ces entités sont sujets de droit. Les philosophes de l'écologie profonde partagent ce dernier point de vue (cf. Ferry, 1992, pp. 30-33). Michel Serres énonce parfaitement l'idée directrice des mouvements écologistes, plus particulièrement celle de l'écologie profonde : « une fois de plus, il nous faut statuer sur les vaincus, en écrivant le droit des êtres qui n'en ont pas. » (Serres cité par Ferry, 1992, p. 151.)

Il s'agit dès lors, quel que soit le mouvement écologiste défendu, de se rendre responsable, d'aller à l'encontre de cette intronisation humaine qui a légitimé l'oubli et la destruction de la nature. Dans cette perspective, Callicott démontre qu'il faut outrepasser l'interdit humien (de David Hume<sup>39</sup>). Ce dernier prohibait le passage des sciences à l'éthique, du *Is* au *Ought*<sup>40</sup>. Bien au contraire, ce passage à une éthique de la responsabilité s'avère plus

---

<sup>39</sup> Philosophe britannique du XVIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>40</sup> Le passage d'*être* à *devoir* (à entendre comme *devoir-être*) que David Hume énonce dans *Le traité de la nature humaine* de 1739.

que nécessaire. Cependant, Hume postulait dans son *Traité de la nature humaine* (1739) que tous les êtres sont, à peu de choses près, moralement identiques. De ce fait, les attitudes différentes sont soit des attitudes pathologiques, soit elles traduisent un manque d'éducation. À partir de cette idée, Callicott élabore la pensée néo-humienne. Selon celle-ci, si globalement les êtres humains se comportent moralement bien et raisonnent correctement, leur attitude d'*être* devrait se transformer en un *devoir-être*. Le devoir-être se positionne *envers* quelque chose, tandis qu'*être* ne concerne que soi-même. Le raisonnement que les hommes devraient donc suivre, Callicott le présente sous forme de syllogisme : « 1) les sciences biologiques ont dévoilé a) que la nature organique était une totalité systématique intégrée ; b) que l'espèce humaine est un membre non privilégié du continuum organique ; et c) que, en conséquence, la déprédation de l'environnement menace la vie humaine, la santé et le bonheur. 2) Nous, êtres humains, partageons un *intérêt* commun pour la vie humaine, la santé et le bonheur. 3) Par conséquent, nous ne devons pas violer l'intégrité et la stabilité de l'environnement naturel... » (Ferry, 1992, pp. 177-178.) Callicott n'énonce pas de normes morales à suivre à la lettre, mais bien une prémisse qui permet de remettre en perspective la justesse de notre comportement (cf. Ferry, 1992, pp. 176-179).

## II. Valeur de l'environnement

Le respect du vivant qui motive la pensée écologiste induit l'idée que la nature a une valeur. La nature est plus que l'environnement et qu'un simple cadre d'épanouissement de l'individu humain. La conservation de la nature acquiert une importance pour elle-même. Stan Rowe<sup>41</sup>, dans un article intitulé *Crime Against the Ecosphere* (1989), affirme que seule la reconnaissance de la nature pour elle-même permet de lui octroyer des droits et donc de la protéger réellement contre la dégradation. La position de Rowe est radicale. Il construit son article sur base de deux principes fondamentaux. Le premier consiste à reconnaître « le caractère sacré de la vie universelle, de la "biosphère" » (Ferry, 1992, p. 142) : la vie dont il s'agit dans ce cas n'est pas la vie humaine, mais bien celle de l'écosphère<sup>42</sup> toute entière. Il ne conçoit aucune hiérarchie de valeur octroyée à la vie de tel ou tel élément constituant la biosphère. Il s'agit du principe d'« égalitarisme biosphérique ». La philosophie holiste<sup>43</sup> de Rowe met en évidence que les

---

<sup>41</sup> Docteur en science et écologiste américain.

<sup>42</sup> La biosphère est l'ensemble du monde vivant, tandis que l'écosphère recouvre l'ensemble du monde biosphérique et ses relations avec l'environnement géologique et climatique (Enciclopædia Universalis).

<sup>43</sup> La philosophie holiste privilégie la totalité plutôt que les individus, l'intronisation du tout et non des parties.

hommes dépendent de la nature, de l'environnement et non l'inverse (cf. Ferry, 1992, pp. 141-142). Cette idée, Claudie Hunzinger l'exprime explicitement dans son roman :

Comme si nous n'étions pas là, tout court. On constate que le monde se passe de nous. Et même davantage : il va mieux sans nous. (Hunzinger, 2014, p. 37.)

Dans son second principe, Rowe dénonce les conséquences néfastes engendrées par la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. « La *Déclaration* française des droits de l'homme et du citoyen a défini la liberté comme le fait de n'être en aucun cas restreint dans son droit à faire n'importe quoi (sans doute au monde naturel) du moment que cela n'interfère pas avec les droits d'autrui. Dans le sillage de ce sentiment populaire (...) Georges Grant a défini le libéralisme comme l'ensemble des croyances procédant du postulat central d'après lequel l'essence de l'homme serait sa liberté et que par suite, son affaire principale dans la vie serait *de façonner le monde conformément à sa volonté*. On tient là le principe normatif qui est à l'origine de la destruction massive de l'environnement qui a lieu partout où la culture occidentale fait sentir son influence – destruction que seule la reconnaissance des droits et de la valeur intrinsèques de la nature peut contrecarrer. » (Rowe cité par Ferry, 1992, pp. 142-143.)

### III. Écologie profonde : droit de l'environnement

Le raisonnement écologiste aboutit à l'attribution de droits aux êtres, du moins sensibles, de la nature. Dans le cas de l'écologie profonde, qui compose la dernière partie de ce travail, le droit est étendu à toute la nature elle-même et ses constituants, qu'ils soient minéraux, végétaux ou animaux. Cet aboutissement semble logique à partir du moment où l'homme conçoit que la nature peut tout à fait se passer de lui, alors qu'à l'inverse, l'homme n'est rien sans elle (cf. Ferry, 1992, pp. 141-142).

L'écologie profonde (*deep ecology*) est apparue dans les années 1970. C'est à Arne Næss, écologiste norvégien, que nous devons l'apparition de ce terme. Cette écologie spécifique conçoit les rapports entre l'homme et la nature dans une perspective unificatrice. Il s'agit de vivre en relation avec l'écosphère et non simplement de manière à limiter les dégâts écologiques dus à l'activité humaine. L'écologie profonde est plus qu'une manière de penser, c'est surtout une manière de vivre. Il s'agit d'une nouvelle spiritualité : l'attitude adoptée par les écologistes profonds appelle à un autre récit quant au devenir de l'homme au sein de la nature. C'est un

récit holistique, l'homme ne porte et n'écrit pas seul son histoire. Il s'agit d'un ensemble infiniment plus grand. La spiritualité de l'écologie profonde est une manière de penser qui ouvre à une vision du monde autre et qui est portée sur l'autre. La conception anthropocentrique de l'homme tout-puissant, régent de la nature, a affaibli sa capacité à s'indigner et à réagir contre les actions destructrices de l'homme. L'humain doit repenser sa place sur la Terre, dont il n'est qu'un occupant (cf. de Negroni, 2018). Cette manière d'envisager l'avenir, de concevoir l'altérité, recouvre notamment le sujet de la question animale qui a été largement abordée dans le premier chapitre. La spiritualité est une manière de penser construite culturellement. Les individus en adhérant à la spiritualité de l'écologie profonde orientent leurs actions, leur mode de vie. Selon Næss, il s'agit d'une spiritualité de la réalisation de Soi. Une ouverture de Soi à l'écosphère qui n'aboutit jamais. Cette dernière se construit avec autrui, l'homme ne cherche plus à dominer, mais à se évoluer sur le mode du respect avec les autres constituants de la nature (cf. Charmetant, 2015, pp. 25-28).

Arne Næss, formulant la thèse de l'écologie profonde, la distingue de l'écologie déjà existant qu'il qualifie d'« écologie superficielle » (*shallow ecology*). Celle-ci « lutte contre la pollution et l'épuisement des ressources, sans remettre en cause les modes de vie actuels. Quant à elle, l'écologie profonde tout en ne méprisant pas ces moyens concrets, conteste l'idéologie de la croissance illimitée et de l'utopie baconienne<sup>44</sup>. Elle réintègre l'homme dans la nature, l'invitant à prendre conscience de l'interdépendance de sa vie avec le reste de la biosphère. "Une écosophie est une vision philosophique du monde ou un système inspiré par les conditions de vie dans l'écosphère." » (Næss cité par Charmetant, 2015, p. 27.)

Avant la naissance du terme « écologie profonde » et de la position radicale qu'il désigne, Aldo Léopold, forestier et écologiste américain de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, avait déjà avancé les idées fondatrices de cet écologisme dans ce qu'il avait nommé une « éthique de la terre »<sup>45</sup>. Ses idées s'inscrivent dans le sillage de Henry David Thoreau<sup>46</sup>. Selon ces penseurs américains, l'homme doit se rendre à l'évidence que la nature est pour lui la plus grande ressource. L'écosystème est fait d'équilibres et l'homme en fait partie intégrante. Afin de s'épanouir, l'humain doit respecter l'équilibre et prendre conscience qu'il est en

---

<sup>44</sup> En référence à *La nouvelle Atlantide* de Francis Bacon (1627), autrement dit à une société qui éliminerait tous les maux grâce au développement des sciences et de la technologie .[NDLR].

<sup>45</sup> *Land Ethics* dans sa version originale en anglais.

<sup>46</sup> Écrivain, naturaliste et philosophe américain du XIX<sup>e</sup> siècle.

relation d'interdépendance avec l'écosphère. L'humain doit protéger la nature, principalement de lui-même, dont les comportements urbains et touristiques sont néfastes pour l'environnement. Plusieurs décennies avant l'apparition de l'écologie profonde, Aldo Leopold dans son éthique de la terre « élargit simplement les frontières de la communauté de manière à y inclure le sol, l'eau, les plantes et les animaux ou, collectivement, la terre » (Leopold cité par Charmetant, 2015, p. 30). Leopold énonçait déjà la valeur intrinsèque de la nature et un respect de la communauté biotique même s'ils n'ont pas de valeur d'usage pour l'homme (cf. Charmetant, 2015, p.30).

Les principes au cœur de la philosophie de Leopold que sont les valeurs de stabilité, d'intégrité et de beauté de l'écosphère regroupés de manière holiste forment l'héritage que John Baird Callicott va se réapproprier. A partir des convictions de Leopold, Callicott développe une éthique communautariste. Selon celle-ci chaque individu appartient à une communauté envers laquelle il a nécessairement des devoirs afin d'assurer sa protection et sa préservation. L'humain a donc des devoirs envers la communauté humaine, mais également envers la communauté biotique (cf. Charmetant, 2015, pp. 29-31).

Parmi les philosophes qui ont contribué à la formation de l'écologie profonde, Hans Jonas, philosophe allemand du XX<sup>e</sup> siècle, a analysé le plus largement le changement technique de l'agir humain en prenant en compte le facteur spatio-temporel. Selon Jonas, le problème de l'homme réside dans le fait qu'il ne prend pas assez en considération la perspective temporelle dans ses jugements moraux. Jonas reprend le postulat moral kantien<sup>47</sup> et le reformule en y incluant cette perspective : « "Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre", ou "Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre." » (Jonas cité par Charmetant, 2015, pp. 31-32.) L'homme a développé un pouvoir technique très important, mais en même temps, ce pouvoir le menace lui-même. La menace est d'abord physique, c'est-à-dire qu'elle pèse d'abord sur l'environnement palpable de l'homme. Dans un second temps, le fait qu'il puisse y avoir des conséquences sur l'environnement physique, sur l'être lui-même, cela crée une menace de « dépérissement existentiel » (Charmetant, 2015, p. 32). D'autre part, Hans Jonas développe une métaphysique de la vie dont la liberté se situe au centre. Tous les individus de la biosphère sont libres. Plus l'individu est intelligent, plus sa liberté est grande. Toutefois,

---

<sup>47</sup> La maxime de la morale kantienne est celle-ci : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps valoir comme principe d'une législation universelle. » (Kant, 2020, p. 30.)

la technique réintroduit l'asservissement dans la vie humaine, alors qu'initialement l'amélioration de la technique visait à l'amélioration des conditions de vie. Ce paradoxe fondamental de la vie humaine et de la technique nécessite donc, selon Jonas, de repenser notre mode de vie du point de vue de l'écologie profonde (cf. Charmetant, 2015, pp. 31-32).

L'écologie profonde chez ces quatre philosophes relève d'une attitude existentielle. Le décentrement de Soi est une prise de conscience de son existence au sein d'un écosystème dans une démarche de respect dont l'homme doit faire preuve envers celui-ci, pour lui-même et pour les générations futures (cf. Charmetant, 2015, p. 28).

Mais comment allaient-ils trouver les Hautes-Huttes ? [...]. Le village, puis le chemin sombre dans la forêt sombre, prendre à gauche la voie indiquée par une pancarte « SANS ISSUE », ou plutôt sans issue générale, une voie qui s'écartait de la tyrannie du nous, du nous-politique, du tous-ensemble, prendre donc la voie barrée à franchir ; voie qui sentait l'aventure, le vent et les secrets, qui sentait la singularité, la ferveur singulière, la découverte de soi, du monde, la voie du libre [...] (Hunzinger, 2014, p. 133).

Afin de rendre quelque peu plus pragmatique cette philosophie, Arne Næss et Georges Sessions<sup>48</sup> ont dressé une liste de huit lois qui se veulent être le manifeste de l'écologie profonde. Ces huit principes ont été repris dans *The Deep Ecological Movement : Some Philosophical Aspects* de Næss, paru en 1986 :

- 1) Le bien-être et l'épanouissement de la vie humaine et non humaine sur la terre sont des valeurs en soi (synonymes : valeurs intrinsèques, valeurs inhérentes). Ces valeurs sont indépendantes de l'utilité du monde non humain pour les fins de l'homme.
- 2) La richesse et la diversité des formes de vie contribuent à la réalisation de ces valeurs et sont par conséquent aussi des valeurs en soi.
- 3) Les humains n'ont aucun droit à réduire cette richesse et cette diversité, si ce n'est pour satisfaire des besoins vitaux.
- 4) L'épanouissement de la vie et de la culture humaines est compatible avec une diminution substantielle de la population humaine. L'épanouissement de la vie non humaine requiert une telle diminution.

---

<sup>48</sup> Journaliste, essayiste, romancier américain du XX<sup>e</sup> siècle.

- 5) L'intervention humaine dans le monde non humain est actuellement excessive et la situation se dégrade rapidement.
- 6) Il faut donc changer nos orientations politiques de façon drastique sur le plan des structures économiques, technologiques et idéologiques. Le résultat de l'opération sera profondément différent de l'état actuel.
- 7) Le changement idéologique consiste principalement dans le fait de valoriser la qualité de la vie (d'habiter dans des situations de valeur intrinsèque) plutôt que de viser sans cesse un niveau de vie plus élevé. Il faudra qu'il y ait une prise de conscience profonde entre gros (*big*) et grand (*great*).
- 8) Ceux qui souscrivent aux points qu'on vient dénoncer ont une obligation directe ou indirecte à travailler à ces changements nécessaires. (Næss cité par Ferry, 1992, pp. 144-145.)

Christopher D. Stone, spécialiste d'éthique environnementale et juriste américain contemporain, est également l'un des acteurs principaux de l'écologie profonde. En 1972, parait son ouvrage *Should Trees Have Standing ?*<sup>49</sup>. C'est dans ce texte que les droits des êtres de l'écosphère sont réellement envisagés juridiquement pour la première fois dans le monde contemporain. Avant la parution de ce texte, et même sans doute encore aujourd'hui pour certains, conférer des droits aux objets de la nature semblait quasiment inconcevable. À l'inverse des autres membres fondateurs de cette éthique, Stone se positionne en tant que juriste et non en tant que philosophe (cf. de Negroni, 2018, pp. 131-132).

Dans cette perspective juridique, Stone ne conçoit pas que le droit soit reconnu à des êtres en fonction de tels ou tels attributs. Il critique cette conception naïve du droit que les philosophes, depuis deux siècles, ont tenté d'instituer ou de rejeter en faveur des animaux ou de la nature dans son ensemble. Les droits sont accordés à la suite de mises en examen, de l'instauration de processus et de la reconnaissance d'institutions juridiques qui entendent prendre en compte ces droits. De ce fait, certains objets de la nature sont désormais des sujets de droit, tandis que d'autres ne le sont pas, ou pas encore. Afin de justifier sa démarche novatrice, Stone contextualise historiquement l'apparition du droit. En effet, les droits juridiques ont toujours été progressivement accordés : aux enfants, aux hommes afro-américains, aux femmes, etc. Il serait donc dans l'ordre des choses, alors que tous les êtres humains sont sujets de droit, de continuer à faire progresser celui-ci dans d'autres directions.

---

<sup>49</sup> En français *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ?*

Déjà en 1972, tous les détenteurs de droit n'étaient pas des êtres humains. Par exemple, depuis des siècles, l'Église est détentrice de droits, et à l'heure actuelle, les entreprises sont considérées en tant que personnes morales. Historiquement, à chaque extension de droit en faveur d'une nouvelle entité, l'idée semblait impensable comme si les sujets de droits l'étaient naturellement alors qu'ils le deviennent par le fait d'une convention juridique. Bien souvent, le refus d'accorder des droits à de nouvelles entités est justifié par le fait qu'elles ne possèdent pas de valeur, mais la reconnaissance de valeur est bien souvent justifiée par le fait que cette entité soit sujet de droit. Stone dénonce ce cercle vicieux qui empêche l'élargissement du champ juridique (cf. de Negroni, 2018, pp. 132-133).

Après avoir éclairci sa position externe en tant que juriste, Stone procède dans un second temps à l'analyse interne de la question juridique. Contrairement aux droits moraux égaux que Tom Regan défendait notamment avec ferveur, Stone avance que les droits juridiques ne sont pas égalitaristes. Tous les éléments de la nature n'ont pas les mêmes droits, tout comme un enfant n'a pas les mêmes droits qu'un adulte bien qu'il soit protégé légalement. De plus, aucun droit n'est absolu : « reconnaître des droits à des objets [de<sup>50</sup>] l'environnement ne revient pas à dire qu'il sera à jamais interdit d'abattre un arbre, reconnaître des droits aux êtres humains n'empêche pas qu'ils puissent être condamnés à mort. » (de Negroni, 2017, pp. 62-63.) Afin d'être reconnue comme sujet de droit, toute entité doit répondre à trois critères : « la chose lésée doit pouvoir intenter une action en justice en son propre nom ; à l'heure de déterminer l'octroi de réparations, la Cour doit considérer les dommages à son encontre ; la réparation doit être effectuée à son profit. » (de Negroni, 2017, p. 133.) Aucune entité de la nature, hormis les êtres humains, ne peut répondre à ces trois critères. Le moyen d'y répondre est qu'un humain ou une collectivité parle au nom de cette entité naturelle. Bien que la nature ne puisse pas être financièrement dédommée pour les torts qui lui sont causés, il est intéressant de chiffrer le prix de la restauration environnementale pour que cela influe sur le comportement humain. Il est également crucial d'user des termes juridiques employés dans des cas humains afin de ne pas créer de césure entre le droit humain et le droit de l'environnement ce qui pourrait diminuer sa légitimité (cf. de Negroni, 2018, pp. 132-134).

L'ouvrage de Stone a considérablement marqué la pensée écologiste tant du point de vue juridique que philosophique et se faisant, les questions philosophiques s'avèrent bien plus pragmatiques. Comme Hans Jonas, Stone considère l'aspect temporel dans ses raisonnements.

---

<sup>50</sup> Dans le texte original : « [...] reconnaître des droits à des objets l'environnement ne revient pas à dire [...] »

À l'inverse des penseurs du XIX<sup>e</sup> siècle, il ne s'agit pas de s'intéresser à la protection des êtres et de la nature mais il s'agit de se préoccuper des actions actuelles que les hommes infligent au monde par la technique (aspect que Hans Jonas soulevait déjà) et de leurs répercussions. Stone passe d'un regard local sur la nature à un regard global. De plus, de l'ouvrage de Stone découlent nombre de considérations positives, tant du point de vue juridique que du point de vue culturel. Du point de vue juridique, Stone a ouvert de nouvelles perspectives quant aux sujets de droit, qui ont été entendues par ses confrères. Son article a notamment été cité lors de jugements comme référence en droit de l'environnement. Du point de vue culturel, Stone offre une nouvelle façon de penser que les philosophes écologistes avant lui n'avaient pas envisagée. La perspective juridique rend pensable ce qui ne l'était pas avant (cf. de Negroni, 2018, p. 135).

D'un point de vue plus pragmatique, nous pouvons affirmer que les faits suivent la théorie. En ce qui concerne l'environnement en Belgique, les premières lois en vue de sa protection ont été adoptées dans le courant des années 1970 et les premiers contentieux jugés en 1985. En France, Georges Pompidou, inspiré par la situation américaine a, en 1971, institué le ministère français de l'environnement (cf. Born et Haumont, 2021, pp. 108-119).

## Conclusion

Les philosophies animalistes et écologistes exposées et analysées dans ce travail démontrent que la situation philosophique se rapportant aux deux questions posées initialement évolue positivement, mais jamais unanimement.

En ce qui concerne la question « est-il possible de transgresser, de rendre perméable la frontière entre l'homme et l'animal ? », la réponse est positive. Comme le montrent principalement Jacques Derrida et Donna Haraway, penseurs de ce siècle, l'animal, ou l'*animot*, est l'être avec qui nous nous construisons et avec qui nous construisons l'histoire. Plus que construire l'histoire, il devient notre compagnon de travail selon Haraway et il n'est pas simplement un outil. Tel que l'ont notamment développé Bentham, Singer, Regan, Callicott, Derrida, l'animal est une fin en lui-même, il n'est pas qu'un moyen. Cependant les récents propos (c'est-à-dire, globalement, depuis le milieu du XX<sup>e</sup> siècle) sur le sujet varient. Si une rationalité, une moralité ou des droits ne sont pas accordés à l'animal, il est universellement reconnu comme être sensible envers qui nous devons faire preuve de respect. Claudie Hunzinger dans son roman *Les grands cerfs* en souligne l'absence.

Ils venaient de loin. [...] Entraient à couvert, dérangeaient. Quelque chose d'hostile, d'efficace, de silencieux (Hunzinger, 2014, p. 109).

Toutefois, Claudie Hunzinger ne décrivant que ce qu'elle observe, avec regret, un fossé se crée entre ses propos et le discours philosophique en cours depuis cent septante ans. De fait, les philosophies, ici animalistes, évoluent. Les discours qui se développent depuis Jeremy Bentham tendent à éradiquer, ou du moins à atténuer ou repousser, les frontières établies entre l'homme et l'*animot*. Une réponse affirmative à la question centrale requiert que le monde réel fonctionne systématiquement sur ces systèmes de pensée de plus en plus animalistes, écologistes.

Quant à la seconde question « dans quelle mesure les animaux, ainsi que la nature, sont-ils protégés par des droits ? », la concordance philosophie-réalité est plus palpable. De fait, que nous y adhérions ou pas, l'existence de droits pour les animaux se concrétise et nous ne pouvons y déroger, quand bien même nos opinions divergent. Aux alentours des années 1980, une *Déclaration universelle des droits des animaux* a vu le jour, ainsi que la première législation belge quant à la protection de l'environnement.

La promulgation de lois en faveur des animaux démontre qu'une certaine perméabilité s'est installée dans le modèle cartésien de l'animal machine contre lequel s'institue la tradition philosophique animaliste depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. La même évolution a investi le domaine entier de l'environnement grâce à l'écologisme

Les idées philosophiques sur lesquelles se base ce travail, bien qu'ancrées dans la réalité, semblent être à l'opposé de l'opinion qu'expose Claudie Hunzinger sur la manière dont les hommes traitent la nature et les animaux. En effet, pour Claudie Hunzinger, la nature paraît être empreinte de douceur, de sérénité, de beauté :

[...] et j'avais vu surgir la configuration précise de cet autre espace qui doublait le nôtre, habité par d'autres que nous : un territoire creusé d'une dimension sauvage, approfondi de trous, de cavernes, d'avernes, de bauges, de terriers, d'antré ; imprégnés d'odeurs puissantes ; hanté e craquements, de brusques galops, d'effrois ; traversé de masses rousses, d'éclairs noirs, d'agilité, de splendeur. (Hunzinger, 2014, p. 27.)

Ces aspects semblent être devenus étrangers à l'homme. La difficulté de répondre aux questions qui surviennent à la lecture du roman réside dans le fait que les relations réelles que l'homme entretient avec la nature sont paradoxales, alors que la philosophie évolue positivement. D'une part se développent le respect et l'amour pour la nature chez l'homme en tant que partie intégrante de celle-ci, tandis que d'autre part se développe son exploitation par le même homme, cette fois en position de maîtrise. Il en va de même dans les rapports qu'il entretient avec les animaux. Comme l'écrit Hunzinger dans son roman, la nature est ressourçante, elle permet de se retrouver soi-même. « Se sentir vivre et apprendre de la nature, apprendre qui on est. Et cela passe par la compréhension des lois naturelles que nous avons globalement oubliées dans nos sociétés modernes » (Serres cité par Chanvallon et Héas, 2011, p. 358). La modernité empêche cet état d'osmose avec la nature. Michel Serres appelle à une dépossession du monde, tant individuelle que collective pour redécouvrir ce que la nature a à offrir.

Les réponses philosophiques aux questions latentes qui parsèment le roman *Les grands cerfs* sont assez claires. Des avancées notoires quant au respect des animaux et de la nature sont constatées dans la philosophie et dans le droit. Toutefois, de nombreuses améliorations et progrès peuvent ou doivent encore prendre place, mais cela dépend de l'homme, de sa pensée et de sa volonté de changer de postulat. Si les droits de la nature et des animaux ont vu le jour,

si les frontières avec l'homme se sont amoindries, la philosophie et le droit n'évolueront que peu si l'homme n'est pas désireux de faire partie du monde plutôt que le dominer.

## Annexes

### I. Déclaration des droits de l'animal de 1978

#### PRÉAMBULE:

Considérant que la Vie est une, tous les êtres vivants ayant une origine commune et s'étant différenciés au cours de l'évolution des espèces,

Considérant que tout être vivant possède des droits naturels et que tout animal doté d'un système nerveux possède des droits particuliers,

Considérant que le mépris, voire la simple méconnaissance de ces droits naturels provoquent de graves atteintes à la Nature et conduisent l'homme à commettre des crimes envers les animaux,

Considérant que la coexistence des espèces dans le monde implique la reconnaissance par l'espèce humaine du droit à l'existence des autres espèces animales,

Considérant que le respect des animaux par l'homme est inséparable du respect des hommes entre eux.

IL EST PROCLAMÉ CE QUI SUIT :

#### ARTICLE 1

Tous les animaux ont des droits égaux à l'existence dans le cadre des équilibres biologiques. Cette égalité n'occulte pas la diversité des espèces et des individus.

#### ARTICLE 2

Toute vie animale a droit au respect.

#### ARTICLE 3

Aucun animal ne doit être soumis à de mauvais traitements ou à des actes cruels.

Si la mise à mort d'un animal est nécessaire, elle doit être instantanée, indolore et non génératrice d'angoisse.

L'animal mort doit être traité avec décence.

#### ARTICLE 4

L'animal sauvage a le droit de vivre libre dans son milieu naturel, et de s'y reproduire.

La privation prolongée de sa liberté, la chasse et la pêche de loisir, ainsi que toute utilisation de l'animal sauvage à d'autres fins que vitales, sont contraires à ce droit.

## ARTICLE 5

L'animal que l'homme tient sous sa dépendance a droit à un entretien et à des soins attentifs.

Il ne doit en aucun cas être abandonné, ou mis à mort de manière injustifiée.

Toutes les formes d'élevage et d'utilisation de l'animal doivent respecter la physiologie et le comportement propres à l'espèce.

Les exhibitions, les spectacles, les films utilisant des animaux doivent aussi respecter leur dignité et ne comporter aucune violence.

## ARTICLE 6

L'expérimentation sur l'animal impliquant une souffrance physique ou psychique viole les droits de l'animal.

Les méthodes de remplacement doivent être développées et systématiquement mises en œuvre.

## ARTICLE 7

Tout acte impliquant sans nécessité la mort d'un animal et toute décision conduisant à un tel acte constituent un crime contre la vie.

## ARTICLE 8

Tout acte compromettant la survie d'une espèce sauvage, et toute décision conduisant à un tel acte constituent un génocide, c'est à dire un crime contre l'espèce.

Le massacre des animaux sauvages, la pollution et la destruction des biotopes sont des génocides.

## ARTICLE 9

La personnalité juridique de l'animal et ses droits doivent être reconnus par la loi.

La défense et la sauvegarde de l'animal doivent avoir des représentants au sein des organismes gouvernementaux.

## ARTICLE 10

L'éducation et l'instruction publique doivent conduire l'homme, dès son enfance, à observer, à comprendre, et à respecter les animaux.

## II. Déclaration des droits de l'animal de 2018<sup>51</sup>

### ARTICLE 1

Le milieu naturel des animaux à l'état de liberté doit être préservé afin que les animaux puissent y vivre et évoluer conformément à leurs besoins et que la survie des espèces ne soit pas compromise.

### ARTICLE 2

Tout animal appartenant à une espèce dont la sensibilité est reconnue par la science a le droit au respect de cette sensibilité.

### ARTICLE 3

Le bien-être tant physiologique que comportemental des animaux sensibles que l'homme tient sous sa dépendance doit être assuré par ceux qui en ont la garde.

### ARTICLE 4

Tout acte de cruauté est prohibé.

Tout acte infligeant à un animal sans nécessité douleur, souffrance ou angoisse est prohibé.

### ARTICLE 5

Tout acte impliquant sans justification la mise à mort d'un animal est prohibé. Si la mise à mort d'un animal est justifiée, elle doit être instantanée, indolore et non génératrice d'angoisse.

### ARTICLE 6

Aucune manipulation ou sélection génétique ne doit avoir pour effet de compromettre le bien-être ou la capacité au bien-être d'un animal sensible.

### ARTICLE 7

Les gouvernements veillent à ce que l'enseignement forme au respect de la présente déclaration.

### ARTICLE 8

La présente déclaration est mise en œuvre par les traités internationaux et les lois et règlements de chaque État et communauté d'États.

---

<sup>51</sup> Cette déclaration n'existait pas encore lors de la parution du roman.

## Bibliographie

### I. Bibliographie primaire

- Hunzinger, C. 2014. *Les grands cerfs*, Éditions Grasset et Fasquelle.

### II. Bibliographie secondaire

- Balazut, J. 2010. « L'homme, l'animal et la question du monde chez Heidegger ». In *Klesis*. n° 16. <https://www.revue-klesis.org/pdf/animalite02Balazut.pdf> (article consulté de 18 mai 2022).
- Bégout, B. 2013/40. « Les animaux chez Heidegger ». In *Labyrinthe*. Hermann. 63-66. <https://journals.openedition.org/labyrinthe/4313> (page consultée le 29 mars 2022).
- BEPEFA [Belgian Petfood Association]. 2022. *Le nombre d'animaux de compagnie augmente en Belgique*. <https://www.bepefa.eu/fr/faits-et-chiffres> (page consultée le 30 juillet 2022).
- Bernaerts, M. « Les Belges sont complètement fous de leurs animaux : voici combien ils dépensent par an ! » In *DH*. octobre 2018. <https://www.dhnet.be/actu/societe/2018/10/04/les-belges-sont-completement-fous-de-leurs-animaux-voici-combien-ils-depensent-par-an-7NC6CLTG2VBCTHNV7ODHOGEPA/> (page consultée le 4 août 2022).
- Bidet, J. 2005/2. « La richesse en proie à la valeur ». In *L'Homme & la Société*. ARSSH. n° 156-157. 45-59. <https://www.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2005-2-page-45.htm> (page consultée le 17 juillet 2022).
- Born, C.-H., Haumont. 2021, *Droit général de l'environnement et du cadre de vie*. Université catholique de Louvain.
- Buber, M. [1923] 1969. *Je et Tu*. Cité par Marosan, M. 2021. « De la métaphysique à la question philosophique de l'animal: avec Heidegger et Derrida ». In *Revue Era Novum*. 1 vol. 78-95.
- Chanvallon, S., Héas, S. 2011/4. « L'homme et la nature : en quête/ enquête sensible ». In *Nature Sciences Société*. EPD Sciences. 19 vol. 355-364. <https://www.cairn.info/revue-natures-sciences-societes-2011-4-page-355.htm> (page consultée le 23 juillet 2022).
- Charmetant, E. 2015/4. « Écologie profonde : une nouvelle spiritualité ? » In *Revue Projet*. C.E.R.A.S. n°347. 25-33. <https://www.cairn.info/revue-projet-2015-4-page-25.htm> (page consultée le 22 mai 2022).

- Cléro, J.-P. 2017. « Quelques remarques sur un argument insistant dans le travail éthique de Peter Singer ». In Dardenne, E., Giroux, V., Utria, E. (sous la dir. de). *Peter Singer et la libération animale : quarante ans plus tard*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes. « Essais ». 113-123.
- Dardenne, E., Giroux, V., Utria, E. 2017. *Peter Singer et la libération animale : quarante ans plus tard*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes. « Essais ».
- Dardenne, E. 2017. « Avant-propos ». In Dardenne, E., Giroux, V., Utria, E. 2017. *Peter Singer et la libération animale : quarante ans plus tard*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes. « Essais ». 7-18
- David, V. 2012/3. « La lente consécration de la nature, sujet de droit ». In *Revue juridique de l'environnement*. 37 vol. Lavoisier. 469-485. <https://www.cairn.info/revue-juridique-de-l-environnement-2012-3-page-469.htm> (page consultée le 17 juin 2022).
- Derrida, J. 2006. *L'animal que donc je suis*. Paris : Éditions Galilée.
- Dugal, G. 2022. « Le Marché des Animaux de Compagnie en France en 2022 : Statistiques, Tendances et Faits ». In *Hepper*. Juillet. <https://www.hepper.com/fr/le-marche-des-animaux-de-compagnie/> (page consultée le 30 juillet 2022).
- Enciclopædia Universalis, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/biosphere/> (page consultée le 23 juillet 2022).
- Ferry, L. 1992. *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Éditions Grasset et Fasquelle.
- Giroux, V. 2017. « Peter Singer, la libération animale et la question du droit à la liberté ». In Dardenne, E., Giroux, V., Utria, E. (sous la dir. de). *Peter Singer et la libération animale : quarante ans plus tard*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes. « Essais ». 125-139.
- Goffi, J.-Y. 2004. *Qu'est-ce que l'animalité ?* Paris : Vrin.
- Goffi, J.-Y. 2017. « Contours et courants de l'éthique animale contemporaine : la question d'égalité prise en compte des intérêts ». In Dardenne, E., Giroux, V., Utria, E. (sous la dir. de). *Peter Singer et la libération animale, quarante ans plus tard*. Rennes : Presses universitaires de Rennes. « Essais ». 43-57.
- Grondin, J. 2007/2. « Derrida et la question de l'animal ». In *Cités*, Presses Universitaire de France. n°30. 31-39. <https://www.cairn.info/revue-cites-2007-2-page-31.htm> (page consultée le 29 mars 2022).
- Guichet, J.-L. 2004. *Traité des animaux. Condillac*. Paris : Ellipse. « Philo-œuvres ».

- Haraway, D. 2021. *Quand les espèces se rencontrent*. Trad. Paris : Éditions La Découverte.
- Joly, H. 1877. *L'homme et l'animal*. Paris : Librairie Hachette.
- Jonas, H. [1979] 2008. *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*. Cerf. Cité par Charmetant, E. 2015/4. « Écologie profonde : une nouvelle spiritualité ? » In *Revue Projet*. C.E.R.A.S. n°347. 25-33
- Kant, E. [1943] 2020. 9<sup>e</sup> éd. *Leçon d'éthique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- La Fondation Droit Animal, Éthique et Sciences. *La Déclaration universelle des droits de l'animal*. <https://www.fondation-droit-animal.org/la-fondation/declaration-universelle-droits-de-lanimal/> (page consultée le 26 juin 2022).
- La Fondation Droit Animal, Éthique et Sciences. *Déclaration des droits de l'animal*. <https://www.fondation-droit-animal.org/la-fondation/declaration-des-droits-de-lanimal/> (page consultée le 26 juin 2022).
- Laoureux, S. 2020. *Cours d'anthropologie philosophique*. Unamur. Ce cours étant constitué de mes notes personnelles, aucun numéro de page ne figure dans ce système de référence.
- Leopold, A. [1949] 2000. *Almanach d'un comté des sables*. Flammarion. p. 258. Cité par Charmetant, E. 2015/4. « Écologie profonde : une nouvelle spiritualité ? » In *Revue Projet*. C.E.R.A.S. n°347. 25-33
- Lepeltier, T. 2017. « Peter Singer devrait-il être abolitionniste en matière d'expérimentation animale ? » In Dardenne, E., Giroux, V., Utria, E. (sous la dir. de). *Peter Singer et la libération animale : quarante ans plus tard*. Rennes : Presses universitaires de Rennes. « Essais ». 29-41.
- Marosan, M. 2021. « De la métaphysique à la question philosophique de l'animal : avec Heidegger et Derrida ». In *Revue Era Novum*. 1 vol. 78-95. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03263696/document> (page consultée le 29 mars 2022).
- Midgley, M. s. d. « De nos devoirs envers les îles ». s. l. Cité par Ferry, L. 1992. *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris : Grasset.
- Næss, A. 1986. *The Deep Ecological Movement : Some Philosophical Aspects*. s.l. Cité par Ferry, L. 1992. *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris : Grasset.
- Næss, A. [1974] 2013. « Écologie, communauté et style de vie ». Éditions Dehors. Cité par Charmetant, E. 2015/4. « Écologie profonde : une nouvelle spiritualité ? » In *Revue Projet*, n°347. 25-33.

- de Negroni, B. 2018/2. « Christopher Stone, *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ? Vers la reconnaissance de droits juridiques aux objets naturels*, Le passager clandestin, 2017 ». In *Cahiers philosophique*. N°153. Vrin. 131-135. <https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2018-2-page-131.htm> (page consultée le 17 juin 2022).
- Paccagnella, A., Marchetto, P. 2019. « Animal welfare versus animal abolitionism : a comparison of the theories by peter Singer and tom Regan and their influence on Brazilian federal constitution ». In *Filosofia e teoria geral dos direitos fundamentais*. São Paulo : Universidade estadual paulista « Júlio de Mesquita Filho ». N°2. 251-270. [https://www.researchgate.net/publication/338101420\\_Animal\\_welfare\\_versus\\_animal\\_abolitionism\\_a\\_comparison\\_of\\_the\\_theories\\_by\\_Peter\\_Singer\\_and\\_Tom\\_Regan\\_and\\_their\\_influence\\_on\\_the\\_Brazilian\\_Federal\\_Constitution](https://www.researchgate.net/publication/338101420_Animal_welfare_versus_animal_abolitionism_a_comparison_of_the_theories_by_Peter_Singer_and_Tom_Regan_and_their_influence_on_the_Brazilian_Federal_Constitution) (page consultée le 6 juillet 2022).
- Rousseau, J.-J. [1971] 1992. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Discours sur les sciences et les arts*. Paris : Flammarion.
- Rowe, S. 1989. « Crime against the ecosphere ». In Bradley, B., Duguid, S. *Environmental Ethics*. Simon Fraser University. 2 vol. Cité par Ferry, L. 1992. *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris : Grasset.
- Santayana, G. 1911. « The Genteel Tradition in American Philosophy ». s.d. Cité par Devall, B. et Sessions, G. 1985. *Deep Ecology. Living as if Nature Matters*. Salt Lake City: Peregrine Smith Books, p. 47. Cité par Goffi, J.-Y. 2004. *Qu'est-ce que l'animalité*. Paris : Vrin.
- Serres, M. 1990. *Le contrat naturel*. Flammarion. Cité par Ferry, L., 1992. *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris : Grasset.
- Serres, M. 2008. « Le Mal propre : polluer pour s'approprier ? », Paris, Le Pommier. Cité par Chanvallon, S., Héas, S. 2011/4. « L'homme et la nature : en quête/ enquête sensible ». In *Nature Sciences Société*. EPD Sciences. 19 vol. 355-364.
- Singer, P. 1987. « Animal Liberation or Animal Rights ». In *The Monist*. 70 vol. n° 1. 3-14. Cité dans Giroux, V. 2017. « Peter Singer, la libération animale ». In Dardenne, E., Giroux, V., Utria, E. (sous la dir. de). 2017. *Peter Singer et la libération animale, quarante ans plus tard*, Rennes : Presses universitaires de Rennes. 125-139.
- Singer, P. [1979] 1997. « Questions d'éthique pratique ». trad. 2<sup>e</sup> éd. Marcuzzi, M. Paris : Bayard. Cité par Utria, 2017. « Évolution et problème de la théorie de la valeur ». In Dardenne, E., Giroux, V., Utria, E. (sous la dir. de). 2017. *Peter Singer et la*

*libération animale, quarante ans plus tard*, Rennes : Presses universitaires de Rennes. 73-82

- Singer, P. 2002. « All Animals are Equal ». In Kuhse, H (sous la dir. de), *Unsanctifying Human Life*. Oxford: Blackwell. Cité par Goffi, J.-Y. « Contours et courants de l'éthique animale contemporaine. 2017. In Dardenne, E., Giroux, V., Utria, E. (sous la dir. de). 2017. *Peter Singer et la libération animale, quarante ans plus tard*, Rennes : Presses universitaires de Rennes. 43-57.
- Singer, P. 2006. « Setting Limits on Animal Testing». *The Sunday Times*. Cité par Lepeltier, T. « Peter Singer devrait-il être abolitionniste ? » In Dardenne, E., Giroux, V., Utria, E. (sous la dir. de). 2017. *Peter Singer et la libération animale, quarante ans plus tard*, Rennes : Presses universitaires de Rennes. 29-41.
- Singer, p. [1975] 2012. « La libération animale ». Tr. Louise Rousselle, relect. David Olivier, prés. Jean-Baptiste Jeangène Vilmer. Paris : Petite bibliothèque Payot. Cité par Dardenne, E. 2017. « Avant-propos ». In Dardenne, E., Giroux, V., Utria, E. (sous la dir. de). 2017. *Peter Singer et la libération animale, quarante ans plus tard*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 7-18.
- Stone, C.D. 1972. *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment*. s.l. Environment.
- Utria, E. 2017. « Évolutions et problèmes de la théorie de la valeur et de la théorie déontique de Peter Singer ». In Dardenne, E., Giroux, V., Utria, E. (sous la dir. de). *Peter Singer et la libération animale : quarante ans plus tard*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes. « Essais ». 73-82.
- Visak, T. 2017. « Valeur de la vie : comparaison aux frontières des espèces ». Trad. V. Giroux et E. Utria. In Dardenne, E., Giroux, V., Utria, E. (sous la dir. de). *Peter Singer et la libération animale : quarante ans plus tard*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes. « Essais ». 61-72.
- Wuillème, T. 2011/2. « Tristan Garcia, nous, animaux et humains. Actualité de Jeremy Bentham ». In *Questions de communication*. Paris : Éditions de l'Université de Lorraine. n°20. 401-403.  
<https://journals.openedition.org/questionsdecommunication/2192> (page consultée le 6 juillet 2022).

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN  
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | [www.uclouvain.be/fial](http://www.uclouvain.be/fial)