

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES IMPLICATIONS SOCIOLOGIQUES ET JURIDIQUES D'UNE CONCEPTION  
PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA SUBJECTIVITÉ ANIMALE

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR  
ALEXANDRE LAPLANTE

MARS 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

J'aimerais tout d'abord remercier mon épouse Anne-Marie pour son soutien, son calme et sa détermination, qui m'ont donné la force nécessaire pour stabiliser mon gouvernail lors des multiples tempêtes sous mon crâne au courant de la dernière année. Je dois également souligner le soutien de mon fils Arthur, dont l'écoute attentive et les commentaires pertinents lors de nos marches en revenant de l'école m'ont aidé à faire sens de ce que je lisais à l'automne. Mon second fils Aymeric est né lors de la rédaction du chapitre 2, inspirant plusieurs passages liés à l'ontogenèse, mais me rappelant surtout que la vie est fragile, et que celle-ci doit être respectée. Je voudrais aussi remercier tous les membres de ma famille, mais plus particulièrement mes parents qui ont toujours cru en moi et qui m'ont toujours poussé à être le meilleur de moi-même, tout en m'invitant à suivre la voie qui était la mienne. L'apport de mes sœurs Sophie et Nathalie, de mes beaux-frères Olivier et Hugo, et de mon bon ami et collègue Louis-Gilles doit également être mentionné. Sachez que les discussions que nous avons menées autour de divers feux de camp et sur divers balcons au cours de la dernière décennie ont façonné plusieurs positions adoptées à travers ce mémoire. Je voudrais évidemment souligner l'encadrement phénoménal offert par mon directeur de thèse Jean-François Côté, qui a su me motiver telle une force tranquille, inspirant à la fois rigueur et créativité. Finalement et surtout, j'aimerais remercier du fond de mon cœur ma grand-mère Denise, dont la flamme s'est éteinte au courant de la dernière année, qui m'a transmis son amour et son respect de la nature, valeurs fondamentales sous-tendant mes interrogations

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	vi
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1	
CONTEXTUALISATION DE LA DÉMARCHE ET CADRE THÉORIQUE.....	4
1.1 Problématique .....	4
1.2 Méthode.....	7
CHAPITRE 2 L'ONTOLOGIE ANIMALE.....	10
2.1 Préambule.....	10
2.2 Contextualisation socio-historique.....	11
2.2.1 Les deux faces de l'ontologie naturaliste.....	11
2.2.2 L'âme machinale de l'animal.....	12
2.2.3 La lentille éthologique .....	16
2.2.4 Les paradigmes de l'éthologie contemporaine .....	17
2.3 Les caractéristiques de l'ontologie animale .....	19
2.3.1 Balises ontologiques : la plante et l'animal .....	19
2.3.2 L'environnement animal.....	22
2.3.3 Le vécu comme écart .....	27
2.3.4 Hérité.....	31
2.3.5 L'instinct.....	33
2.3.6 La forme animale .....	35

2.4 La subjectivité animale .....	37
2.4.1 Le mouvement expressif.....	37
2.4.2 Intentionnalité, conscience et animal-sujet.....	40
2.4.3 L'expérience animale comme vécu à la première personne .....	45
CHAPITRE 3 L'ONTOLOGIE HUMAINE .....	50
3.1 Préambule.....	50
3.2 Interprétations biologisantes de la société.....	52
3.2.1 La nature humaine égoïste .....	52
3.2.2 La sélection totalitaire.....	53
3.2.3 La dérive sociobiologique.....	59
3.2.4 Critique de la sociobiologie .....	61
3.3 Parallèles entre ontologie animale et humaine.....	62
3.3.1 Temps et espace chez l'animal et l'homme .....	62
3.3.2 La conscience sensible animale .....	63
3.3.3 Le rapport signalétique animal.....	68
3.3.4 La communication animale.....	70
3.4 Les caractéristiques et l'émergence du rapport symbolique humain .....	72
3.4.1 La sphère symbolique .....	72
3.4.2 Les origines de la culture .....	76
3.4.3 Les origines culturelles de la cognition sociale .....	80
3.4.4 Le langage humain.....	82
3.4.5 La construction sociale du langage .....	86
3.5 Conclusion.....	88
CHAPITRE 4 DROIT ANIMAL ET APPROCHE PHÉNOMÉNOLOGIQUE ..	91
4.1 Préambule.....	91
4.2 Conceptualisation, croyances et désirs chez l'animal .....	93

4.3 Les différents regards de l’humanisme envers l’animal.....	97
4.3.1 L’humanisme tyrannique .....	97
4.3.2 Justification idéologique du traitement de l’animal.....	100
4.3.3 L’humanisme responsable .....	103
4.4 Les conceptions de l’ontologie animale des mouvements de protection des animaux .....	105
4.4.1 L’animal comme sujet moral chez Peter Singer .....	105
4.4.2 Critique de Singer .....	111
4.4.3 L’animal comme <i>sujet-d’une-vie</i> chez Tom Regan .....	115
4.4.4 Approches du bien-être animal et critiques .....	120
4.5 Sensibilité et droit animalier .....	123
4.5.1 Le critère de sensibilité comme fondement du droit animal.....	123
4.5.2 La place de la sensibilité au sein du droit animalier .....	124
4.6 Tentatives de résolution de la contradiction de l’animal comme être sensible appropriable.....	127
4.6.1 Les statuts juridiques de l’animal .....	127
4.6.2 La critique de l’animal comme bien .....	129
4.7 Critique du droit animal et approches alternatives.....	133
4.7.1 L’aplanissement ontologique des défenseurs du droit animal .....	133
4.7.2 La communauté mixte.....	134
4.8 Conclusion.....	137
CONCLUSION .....	142

## RÉSUMÉ

La présente recherche vise tout d'abord à mettre en relief la notion de subjectivité animale telle que théorisée par un courant d'auteurs provenant de plusieurs disciplines qui ont adopté la lentille phénoménologique afin d'interpréter la vie animale. Nous brosserons ensuite un portrait multidisciplinaire des penseurs qui se sont appuyés sur cette tradition phénoménologique afin d'analyser et comprendre l'émergence de la dimension symbolique propre aux humains. Finalement, un survol des variantes théoriques revendiquant une reconnaissance juridique plus poussée de la sensibilité animale permettra de saisir les contributions possibles de l'approche phénoménologique dans le cadre d'une réflexion portant sur le droit animal.

Mots clés : sociologie, phénoménologie, fonction symbolique, droit animalier, mouvement de défense des animaux, ontologie animale, ontologie humaine, ontogenèse.

## INTRODUCTION

Notre conception du mode d'être animal en dit beaucoup sur le traitement réservé aux animaux. Dans le contexte de certaines sociétés primitives, on considérait que plusieurs animaux détenaient les mêmes capacités fondamentales que les humains, on en vénérât collectivement d'autres qui prenaient la forme de dieux, et la mise à mort des animaux consommés était souvent encadrée par des rituels démontrant un respect profond pour les êtres vivants tués. Plus récemment, certaines espèces sont élevées, abattues puis consommées dans le cadre d'une dynamique marchande, tandis que d'autres sont protégées juridiquement. La conception des animaux a ainsi vacillé entre proximité fondamentale et altérité peu signifiante, tandis que le traitement que nous leur avons réservé est passé de la déification à l'exploitation. La conception primitive d'un mode d'être commun partagé par tous les êtres vivants a été remplacée par une scission graduelle opposant un mode d'être humain autonome et une ontologie animale caractérisée principalement par une liberté d'action limitée.

On peut retracer le fondement du questionnement orientant cette recherche dans les considérations de Michel Freitag à propos de l'ontologie animale, en guise de prélude à sa présentation théorique du mode d'objectivation symbolique propre à l'être humain dans le second volume de la deuxième édition de son œuvre *Dialectique et société* (2011). Il trace dans le second chapitre dédié au mode de représentation sensible caractéristique du vivant la frontière ontologique entre le mode d'être propre aux animaux, qu'il juxtapose au mode d'objectivation symbolique permettant le fondement de la société humaine. Freitag y expose les grandes lignes de la dynamique animal-

environnement et démontre que malgré la force considérable des schèmes sensori-moteurs qui orientent le comportement chez les animaux, une composante réflexive de l'action est manifeste chez plusieurs espèces. Il démontre parallèlement que la force qu'exercent les créations sociales sur les individus permet de rendre compte d'un espace de réflexivité permettant à l'humain de se détacher de son expérience sensible par l'entremise de son monde symbolique. La transmission d'une quantité croissante de représentations collectives communes lors de la phylogenèse a ainsi permis à l'humain de se séparer radicalement de sa racine animale par le biais du développement et la reproduction d'institutions sociales progressivement complexes. Freitag utilise donc le concept de mode d'objectivation symbolique pour délimiter les conditions de possibilité de l'existence humaine infiniment ouvertes face aux balises phénoménales plus restrictives qui encadrent le comportement animal.

La tradition théorique sur laquelle s'appuie Freitag lors de son exposé considère l'expérience animale comme l'expression d'un écart entre l'être vivant et son milieu. F.J.J Buytendijk, Jacob von Uexküll, Hans Jonas, Adolf Portmann, Maurice Merleau-Ponty, Martin Heidegger et André Pichot partagent tous avec Freitag une conception phénoménologique du vivant. Ces auteurs démontrent chacun à leur manière que la vie des animaux, même les plus élémentaires, implique la création d'un monde d'objets de la part d'un sujet ayant une sensibilité face à son environnement. Ils comprennent l'ontologie animale comme une séquence de canalisations des relations entre l'animal et son monde extérieur. L'animal est ainsi considéré comme sujet qui construit son monde à l'aide de ses perceptions. Ces perceptions varient selon les capacités sensorielles de l'animal et au fil de ses expériences.

Après un court détour méthodologique qui servira à préciser et mettre en contexte les questionnements qui orienteront nos propos, cette tradition théorique sera confrontée

aux théories mécanistes et behavioristes de l'animal, dans un dialogue permettant d'obtenir une vision d'ensemble des perspectives de la subjectivité animale. Nous synthétiserons ensuite les notions d'environnement, écart, vécu, et expressivité afin de dégager une interprétation approfondie de la notion d'animal-sujet. L'être humain partage avec les animaux un rapport au monde qui est commun, mais qui se distingue radicalement grâce à sa capacité de représentation symbolique hautement différenciée et son habileté à créer et retransmettre la société humaine sous forme symbolique. L'exploration de la pensée d'auteurs qui ont utilisé la notion de l'animal-sujet dans le cadre de leur étude du domaine symbolique humain afin de situer l'écart fondamental entre le mode d'être animal et humain meublera le troisième chapitre de ce travail. Dans le souci d'une présentation exhaustive des positions sur le sujet, les théories sociologiques abordant la sphère symbolique de l'existence humaine seront tout d'abord juxtaposées aux théories du déterminisme strictement biologique du comportement humain. Nous synthétiserons ensuite une série de pôles conceptuels utilisés par sociologues et philosophes afin de distinguer l'ontologie humaine et animale, tels que : espace perceptuel/espace symbolique, signal/symbole, communication animale/langage humain. Nous clôturerons ce chapitre en nous appuyant sur les écrits du psychologue Michael Tomasello concernant les origines culturelles de la cognition humaine, permettant de saisir l'ancrage animal de l'ontogenèse humaine, et le caractère socialement construit de plusieurs habiletés cognitives propres aux humains. Le quatrième chapitre tentera de saisir la portée de la notion de l'animal sujet dans le cadre de la réflexion entourant du droit animal, abordant la conception de l'animal partagée par les théoriciens du mouvement de défense des animaux, parfois coupable d'une description caricaturale de l'ontologie animale. Nous tenterons parallèlement de saisir les nuances entre notre définition de l'ontologie animale, notre conception juridique des animaux, ainsi que leurs traitements concrets dans divers contextes sociaux.

## CHAPITRE I

### CONTEXTUALISATION DE LA DÉMARCHE ET CADRE THÉORIQUE

#### 1.1 Problématique

Nous présenterons ici les pistes de recherche qui guideront les divers questionnements soulevés lors de notre analyse des implications sociologiques et juridiques d'une conception phénoménologique de l'animal. Le biologiste Jacob von Uexküll a posé les jalons théoriques d'une conception holiste et écologique de l'ontologie animale au milieu du 20<sup>ème</sup> siècle en proposant l'idée de l'animal comme sujet de son monde, ayant ses propres perceptions et agissant de manière autonome face à ce milieu. Le psychologue Frederik Buytendijk approfondira la relation dynamique entre l'animal et son environnement à l'aide du concept de situation qui permettra de mieux saisir la richesse des perceptions et des relations que l'animal entretient au sein de son milieu. Chez Buytendijk, le monde de l'animal qui franchit de manière progressivement intense le hiatus, la distance qui le sépare de son environnement, laisse place à la création d'un monde significatif ayant de plus en plus d'objets, auquel il se réfère comme étant une ombre de la connaissance. Le biologiste Adolf Portmann explorera cet écart lors de ses développements au niveau du rôle de la forme dans le cadre de l'expression de l'animal. Le fil directeur de ces analyses constitue la conception phénoménologique de l'activité animale qui guide les propos tenus, considérée comme une activité expressive qui se situe entre l'animal et son environnement. La question

spécifique à laquelle nous tenterons de répondre dans cette partie du mémoire pourrait se résumer comme suit : Quelles sont les caractéristiques principales de la conception phénoménologique de la subjectivité animale ?

Lors de sa définition du mode d'objectivation symbolique propre aux êtres humains, le sociologue Michel Freitag se base sur les écrits du philosophe Raymond Ruyer, qui aborde directement la question de l'émergence de la fonction symbolique au sein de son oeuvre *L'homme, l'animal, la fonction symbolique* (1964). Dans cette œuvre, Ruyer tente de repérer la ligne de démarcation floue entre ontologie humaine et animale afin mieux comprendre ce qui distingue, mais surtout ce qu'ont en commun leurs manières d'appréhender le monde. Ruyer met l'accent sur le développement d'un rapport proto-symbolique au monde sur lequel il s'appuie pour démontrer, comme Freitag, la malléabilité du domaine symbolique humain. Il juxtapose le stimulus-signal animal au signe-symbole humain, afin de démontrer le pas franchi par l'humain lors du développement de son espèce. Comme chez l'épistémologue André Pichot, pour qui la distinction entre la signification du symbole pour l'animal et l'humain se situe au niveau de la capacité humaine à comprendre et réitérer la relation qui les sépare et les unit en même temps. Leur définition de la sphère symbolique propre à l'être humain invite à une certaine responsabilisation politique de la part de l'homme, de par sa capacité à se distinguer symboliquement du reste de son monde. La question spécifique abordée dans cette partie du travail pourrait être formulée ainsi : Comment utilise-t-on la notion de subjectivité animale afin de distinguer le mode d'être animal du mode d'être humain ?

Il sera finalement intéressant de tisser des liens entre la manière dont nous définissons l'ontologie de l'homme et de l'animal ; et le degré de considération morale ainsi que le traitement réservé aux animaux dans divers contextes sociaux. Même si le traitement

de l'animal est de plus en plus fortement encadré d'un point de vue légal, les lois promulguées sont appliquées avec un certain manque de rigueur à cause de pressions socio-économiques valorisant un *statu quo* au niveau de l'exploitation industrielle des animaux. Toutefois, plusieurs philosophes et juristes tentent de proposer différentes solutions afin de protéger de manière plus stricte les animaux. C'est le cas des philosophes Peter Singer et Tom Regan, qui ont exercé une influence majeure au sein du champ du droit animal. Nous nous appuyerons ainsi sur leurs développements théoriques afin d'exposer l'utilisation de la notion d'animal sujet dans le cadre de la justification d'un élargissement de la considération morale et juridique portée envers les êtres vivants sensibles. Même si la justification de l'attribution de droits trouve son fondement dans deux caractéristiques différentes du vivant pour Singer et Regan (la souffrance chez Singer et l'appartenance à la catégorie des sujets-d'une-vie chez Regan, que nous définirons plus loin), ils s'appuient tous les deux sur les caractéristiques du mode d'être sensible chez l'animal afin de fonder des parallèles avec l'expérience humaine et démontrer la nécessité de protéger certaines espèces. Les solutions qu'ils proposent afin de mieux protéger la sensibilité animale de manière juridique se situent entre l'horizon progressiste de Singer visant une amélioration graduelle des conditions de vie des animaux en contexte d'élevage par exemple, et l'horizon plus révolutionnaire de Regan cherchant à abolir toute forme d'exploitation des animaux au sein de la société. Pour justifier leurs fins, certains auteurs qui défendent la cause animale prennent toutefois de dangereux raccourcis, en accordant aux animaux des statuts qu'ils ne méritent pas, selon nous, ou en leur attribuant des capacités qu'ils ne démontrent pas, aplanissant en cours de route la frontière ontologique entre les animaux et les humains. Ce nivellement prend la forme d'une distinction floue entre ontologies humaine et animale réduites à leur dimension sensible, évacuant ainsi l'importance du rapport symbolique au monde. La question suivante sera traitée dans cette dernière portion du travail : Quels sont les liens entre la conception de l'ontologie animale, la considération juridique de l'animal et son traitement concret au sein de nos sociétés?

Dans un premier temps, un survol synthétique des théories abordant l'ontologie animale permettra de considérer les perspectives multidisciplinaires et contrastées portant sur le sujet, fournissant ainsi une vue d'ensemble au lecteur. À partir de ce point de vue panoramique, il sera alors intéressant de considérer comment l'utilisation de la perspective phénoménologique envers l'animal a permis de riches développements théoriques lors de la définition du domaine symbolique propre aux êtres humains. Nous comparerons finalement ces cadres d'interprétation afin d'évaluer leurs implications pour le mouvement de défense des animaux revendiquant une protection juridique plus étendue pour les animaux. L'hypothèse centrale de ce projet pourrait donc se résumer ainsi : La conception de l'animal comme sujet nous permet de mieux comprendre l'ontologie humaine et notre perception sociale des animaux.

## 1.2 Méthode

La méthode de recherche qui orientera les propos tenus dans le cadre de ce travail s'inspire de l'herméneutique telle que définie par Paul Ricoeur, en tant que quête du sens par le biais de l'interprétation :

J'appelle herméneutique toute discipline qui procède par interprétation, et je donne au mot interprétation son sens fort : le discernement d'un sens caché dans un sens apparent. [...] La tâche d'une herméneutique est de confronter les différents usages du double sens et les différentes fonctions de l'interprétation par des disciplines aussi différentes que la sémantique des linguistes, la psychanalyse, la phénoménologie et l'histoire comparée des religions, la critique littéraire, etc.<sup>1</sup>

Plus particulièrement, nous chercherons à approfondir notre compréhension de la conception phénoménologique de l'animal à deux niveaux. Dans un premier temps,

---

<sup>1</sup> Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*. Paris : Seuil. p. 260

nous tenterons de saisir les nuances entre l'interprétation des biologistes, psychologues et philosophes qui ont tenté de saisir l'expérience de l'animal d'un point de vue phénoménologique. Nous poursuivrons ensuite en quête des liens qui unissent et des distinctions qui séparent l'ontologie animale et l'ontologie humaine. Nous clôturerons ce développement en tentant de saisir les implications du regard phénoménologique porté vers l'animal pour les défenseurs du droit animal. Cette tâche de reconstruction du sens se rattache à la sociologie compréhensive de Max Weber, mais plus spécifiquement à la philosophie interprétative herméneutique associée à Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer et Paul Ricoeur, qui cherche à mieux comprendre et raffiner l'interprétation humaine grâce à l'étude dynamique des différentes unités de sens où « le symbole est le plus souvent rattachable à une structure théorique plus vaste »<sup>2</sup>. La multidisciplinarité du corpus analysé fait également appel à une méthode herméneutique dans sa tâche fondamentale de traduction et de compréhension de notions qui ne se prêtent pas facilement à l'interprétation. C'est ainsi la recherche du sens et de la portée de la conception phénoménologique de l'animal qui guidera principalement ce mémoire.

Cette quête de sens prendra la forme d'un survol thématique et s'appuiera également sur une démarche par questionnement dialectique qui permettront parallèlement de dégager l'interprétation la plus exacte de l'objet étudié. Nous adopterons plus particulièrement l'approche du dialogue herméneutique proposée par Gadamer dans *Vérité et Méthode* (1960) synthétisée ici par le commentateur Richard E. Palmer :

In hermeneutical dialogue, then, the general subject in which one is immersed — both the Interpreter and the text — is the tradition, the heritage. One's partner in the dialogue, however, is the text, already in the stark fixedness of written form. Thus, there is a need to find a way through to the

---

<sup>2</sup> Berthelot, J.-M. (2004). *Les vertus de l'incertitude*. Paris: Presses Universitaires de France. p.205

give-and-take of dialogue: this is the task of hermeneutics. Somehow the fixed formulation must be placed back in the movement of conversation, a movement in which the text questions the interpreter and he questions it. The task of hermeneutics is "to bring the text out of the alienation in which it finds itself [as fixed, written form], back into the living present of dialogue, whose primordial fulfillment is question and answer."<sup>3</sup>

Cette approche vise ainsi à engager dans un dialogue structuré entre l'auteur et le texte analysé, sur la base d'un questionnement qui vise à élucider le sens de l'écrit et de clarifier ainsi la compréhension qu'en possède l'auteur. Nous étendrons cette approche au dialogue entre les auteurs considérés afin de pleinement « faire vivre » notre objet d'étude, comme le propose Gadamer.

---

<sup>3</sup> Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Ann Arbor: Northwestern University Press. p.199-200

## CHAPITRE II

### L'ONTOLOGIE ANIMALE

#### 2.1 Préambule

La notion de subjectivité animale approfondie dans ce chapitre et l'analyse du rapport symbolique humain abordée dans le chapitre suivant permettent d'explorer les différents visages de l'ontologie naturaliste qui s'est développée et ancrée lors de la modernité. Comme nous le verrons en exorde, cette manière de concevoir le rapport au monde des êtres vivants, caractérisée par la coexistence d'une multiplicité d'intériorités qui agissent dans un monde physique commun, constitue le paradigme ontologique dominant au sein duquel opèrent la plupart des chercheurs encore aujourd'hui. Nous procéderons ensuite à une contextualisation de l'émergence de la discipline de l'éthologie ; champ d'études un peu plus jeune que la sociologie qui prête son attention au comportement de l'animal au sein de son milieu ; qui permettra de souligner la forte influence du regard phénoménologique au sein de cette branche de la biologie. Les caractéristiques des ontologies animales seront ensuite exposées à l'aide d'une approche thématique permettant tout d'abord de saisir la richesse des mondes animaux plus simples, pour ensuite graduer vers des rapports au monde qui impliquent une dimension psychique primaire. Nous terminerons cette section du travail en soulignant des manières d'être qui démontrent une telle réflexivité qu'elles amènent certains auteurs à parler d'une subjectivité animale.

## 2.2 Contextualisation socio-historique

### 2.2.1 Les deux faces de l'ontologie naturaliste

Dans *Par-delà nature et culture* (2005), l'anthropologue Philippe Descola tisse des liens entre l'émergence de l'ontologie naturaliste et la séparation entre nature et culture qu'elle semble cristalliser. Descola y synthétise de manière éclairante la polarisation socio-historique des concepts de nature et culture, en démontrant que le développement de la perspective linéaire en peinture, la séparation entre l'humain et la *phusis* (nature) chez les Grecs, la distinction entre les lois gouvernant la nature et les forces mystiques de la création dans le domaine religieux, le cantonnement de la nature comme domaine spécifique de considération pour la pensée et l'éclosion du concept de culture ont graduellement mené à la constitution de deux ordres de réalité radicalement séparés, le domaine de la nature régi par des lois universelles et la conceptualisation de la culture comme création autonome subjective propre à l'être humain. Lors de la séparation radicale des différentes dimensions du cosmos qui se prêtent à l'étude qui eut lieu dans le cadre de l'ancrage de l'ontologie naturaliste, prit forme un paradoxe qui constituera la trame de fond sur laquelle s'étaient les réflexions proposées dans ce mémoire. Cette querelle conceptuelle concerne d'un côté le monisme naturaliste qui propose une graduation entre les différentes formes d'intériorité et le dualisme culturaliste qui accentue la séparation particulière de l'homme de toutes les autres à l'aide des concepts de culture, langue et la pensée réflexive, comme l'expose ici Descola :

Face à l'évidence conjointe de similitudes physiques entre les animaux et les hommes et de dissemblances dans leurs dispositions et leurs aptitudes, les voies ouvertes à la spéculation comparative par une ontologie naturaliste sont singulièrement limitées : soit souligner la connexion des humains aux animaux par l'intermédiaire de leurs attributs biologiques – en ajoutant, si nécessaire, une dose plus ou moins grande de facultés internes communes afin que la transition soit plus graduelle –, soit reléguer cette continuité physique au second plan et mettre l'accent au premier chef sur l'exceptionnalité des attributs intérieurs par lesquels l'homme si

distinguerait des autres existants. C'est la seconde attitude qui a longtemps prévalu en Occident, et qui reste encore largement dominante, dès qu'il s'agit de définir l'essence de l'humanité.<sup>4</sup>

Pour Descola, chacune de ces deux voies éclipse en quelque sorte les potentialités de l'autre, créant une sorte de myopie théorique qui limite l'enrichissement potentiel résultant de la rencontre des deux approches. La réduction de l'écart entre l'homme et l'animal mènerait ainsi à un oubli de la culture tandis que l'accentuation de cette distance aurait comme conséquence une minimisation des racines biologiques de l'humain. Tandis que la conception phénoménologique de l'animal détaillée dans le premier chapitre s'inscrit dans une perspective plus gradualiste de l'écart entre les êtres vivants (monisme naturaliste), le second chapitre dédié à la sphère symbolique humaine met plutôt en lumière l'importance du rapport symbolique au monde comme ligne de démarcation entre les animaux et les humains (dualisme culturaliste). Le dialogue entre ces deux pôles permettra ainsi d'explorer les réflexions fécondes émanant de leur rencontre peu fréquente.

### 2.2.2 L'âme machinale de l'animal

Nous débuterons notre survol thématique en abordant la notion d'animal machine, dont la critique constitue un des catalyseurs stimulant le foisonnement intellectuel considérant de manière phénoménologique le vécu animal. Ce concept à connotation initialement religieuse date du 17<sup>ème</sup> siècle et son influence perdure encore aujourd'hui, comme nous le verrons. Le concept a émergé comme tentative d'appréhender le comportement animal à l'aide de la démarche scientifique naissante. La philosophie du mécanisme appliquée au fonctionnement de l'animal s'opposait ainsi à la conception gradualiste d'auteurs qui supposaient, comme Aristote et Montaigne, que les animaux

---

<sup>4</sup> Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard. p.249

étaient dotés d'une sensibilité qui leur était propre. Aristote a même soutenu dans son *Histoire des animaux* (-343) que certains animaux détenaient la faculté de mémoire sans toutefois être capables de remémoration tandis que d'autres pouvaient apprendre. Même s'il possède une vision fixiste du cosmos, on voit ainsi chez Aristote les débuts de manifestation d'un monisme naturaliste, d'une distribution graduelle de la sensibilité parmi les différentes espèces :

Aristote conclut que c'est toujours par une différence insensible qu'on monte d'une espèce à une autre. Car, si le trait commun à tous les vivants réside dans leur reproduction en êtres semblables à eux-mêmes, la disproportion de la sensibilité rend leurs vies très différentes quant à la procréation (qui peut ou non être accompagnée de plaisir), quant à la parturition et à l'éducation des petits. Les plus intelligents des animaux, parce qu'ils sont doués de la faculté de se souvenir, vivent en effet plus longtemps avec leur progéniture et font preuve d'une certaine sociabilité.<sup>5</sup>

Parallèlement, Montaigne parlait d'une « perpétuelle ressemblance » entre les animaux et les humains. Ces auteurs représentaient une vision continuiste minoritaire qui allait se retrouver en position encore plus marginale à la suite de l'émergence de la perspective cartésienne. C'est l'œuvre de René Descartes qui a exercé l'influence la plus notable sur le développement de la théorie de l'animal-machine, mais ce sont les cartésiens qui semblent avoir poussé à sa limite l'interprétation mécaniste, comme nous le verrons avec Malebranche. Le débat portant sur la question de la sensibilité animale à l'époque de Descartes se jouait habituellement au niveau de la conception de l'âme animale habituellement juxtaposée à celle de l'homme. Les caractéristiques attribuées à cette âme animale permettaient ainsi d'entrevoir le type de sensibilité (s'il y en a une) qui était accordée à l'animal. L'âme de l'animal chez Descartes est représentée par son sang, comme âme matérielle présente dans ses veines, lui donnant la vie, perspective fidèle aux enseignements de l'ancien testament. Descartes partage avec plusieurs auteurs de son époque une conception purement corporelle de l'âme animale, en

---

<sup>5</sup> Fontenay, É. D. (2015). *Le silence des bêtes*. Paris: Points. p.120

maintenant un écart essentiel avec les humains afin de justifier l'immortalité de l'âme humaine :

Comme l'âme, conçue clairement et distinctement, ne peut être qu'immortelle, si vous donnez l'âme à une espèce animale, il vous faudra l'accorder à toutes, et une telle inflation spirituelle aura quelque chose d'insensé, outre qu'elle tournera le salut en dérision.<sup>6</sup>

La théorie de l'animal-machine a ainsi émergé dans le contexte d'une cosmologie très différente de la nôtre, impliquant sa part de prénotions et de contraintes idéologiques. Heureux mélange de cosmologie religieuse et scientifique, la pensée de Descartes constitue une application de la rigueur savante en voie de développement qui tente de garder une relative cohérence avec le christianisme. Même si à l'époque, le courant philosophique du mécanisme vise à se détacher des explications spirituelles des phénomènes observables en proposant l'étude matérialiste de la réalité, elle ne fait pas complètement table rase de la place de Dieu comme créateur et ainsi source mystique de tous les êtres vivants et non-vivants. Descartes concevait l'animal comme étant un être compliqué, comme toutes les créatures de Dieu, mais proposait une distinction fondamentale entre les deux modes d'être : la raison comme faculté exclusivement détenue par les humains. Descartes, dans le sillon d'Aristote et saint Augustin, réservait l'âme rationnelle à l'homme, comme ligne de démarcation plus (Descartes) ou moins (Aristote) fondamentale entre animaux et humains. Même si l'animal possédait une complexité structurelle qui allait bien au-delà des machines potentiellement créées par l'homme, pour Descartes, il se devait idéologiquement de concéder l'immortalité à une seule catégorie d'êtres vivants, car conférer une âme à l'animal constituait un non-sens pour lui. La théorie de l'animal-machine permettait ainsi d'expliquer la vie animale à l'aide de lois générales de la nature, tout en maintenant la place de Dieu comme source divine des objets meublant le monde. Élisabeth De Fontenay isole dans *Le silence des bêtes* (2015) la conception de l'automate de Descartes, c'est-à-dire cet ensemble de lois

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.378

naturelles expliquant le fonctionnement du corps de tous les êtres vivants, comme facteur participant à la cristallisation des pôles du dualisme culturaliste :

L'automate représente un modèle qui facilite la distinction entre l'âme et le corps, entre l'homme (union de l'âme et du corps) et l'animal (seulement corps), pourvu qu'on le pose comme moyen terme, ou plutôt comme terme extérieur qui constituera le détour et le délai nécessaires à la pédagogie d'une thèse contrariant des habitudes invétérées. Le fonctionnement de l'automate sera alors comparé à celui de l'animal, puis, l'homologie établie entre eux par une expérience imaginaire, une radicale distinction pourra s'opérer entre la nature spirituelle de l'homme, et la nature matérielle, corporelle, automate, de l'animal.<sup>7</sup>

Le prêtre Nicolas Malebranche est digne de mention dans le cadre de nos propos, car même s'il est cartésien et accorde lui aussi une âme strictement machinale aux animaux, il se démarque de Descartes et se rapproche de saint Augustin en privant l'animal de sensations. Cette position permet indirectement de justifier tout traitement plus ou moins cruel de l'animal qui ne ressent pas la douleur :

Mais l'homme, outre la machine de son corps, a une âme, et par conséquent des sentiments et des mouvements qui répondent aux changements qui arrivent dans son corps : et le chien n'est que pure machine, dont les mouvements sont réglés à leurs fins doivent faire admirer l'intelligence infinie de [Celui] qui l'a construite.<sup>8</sup>

Un thème récurrent chez Descartes et Malebranche consiste en cette analogie entre la mécanique du corps humain et du comportement animal, qui opèrent selon les mêmes lois. L'animal est ainsi cantonné du côté de la nature morte dans le cadre du déploiement de la science moderne, uniquement considéré du point de vue des multiples déterminations qui orientent son existence.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.379-380

<sup>8</sup> Malebranche, N., *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, t. 2, XII, vi, p.110, cité par *ibid.*, p.406

### 2.2.3 La lentille éthologique

Il sera utile à cette jonction de considérer brièvement la mutation des approches face à l'étude du comportement animal afin de permettre une mise en contexte des conceptions actuelles. Au milieu du 20<sup>ème</sup> siècle, la discipline de l'éthologie a émergé à partir du domaine de la zoologie, branche de la biologie qui s'occupait de l'étude de la structure, de l'évolution et du comportement des animaux. L'approche éthologique représentée à ses débuts par Charles Darwin, Nico Tinbergen et Konrad Lorenz, voulait se distinguer de l'analyse behavioriste de l'animal issue de la psychologie comparative, qui tentait de mieux comprendre la psyché humaine à partir du comportement animal analysé en laboratoire. La théorie de la sélection naturelle de Darwin avait mené, au début du 20<sup>ème</sup> siècle, à une prise de conscience de la racine animale de l'homme, et la psychologie comparée tentait de mieux saisir cette part de l'animal qui se manifeste chez l'humain. Selon le zoologiste William Thorpe, la méthode comparative utilisée par Darwin pour appréhender ce soubassement animal de la psyché humaine, dans *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux* (1872), a posé les jalons de l'analyse comparative entre l'homme et l'humain. L'éthologie tentait alors de se distinguer en tant qu'étude du comportement animal (incluant l'être humain) au sein de son milieu. Ce croisement entre biologie et psychologie, qui visait initialement une rupture avec la vision mécanique de l'animal, tentait ainsi d'échapper au réductionnisme général résultant de l'analyse scientifique de l'animal, comme le soulève Bertrand Louart :

Il y a là d'ailleurs une sorte de schizophrénie : d'un côté, les biologistes, en tant qu'êtres vivants eux-mêmes, savent qu'ils ne sont pas des machines ; d'un autre côté, les exigences de la méthode scientifique sont telles que la biologie, le corpus des connaissances accumulées sur les êtres vivants, prend pour modèle la machine. Ce refoulement de leur subjectivité de la part des chercheurs a pour conséquence que cette conception du vivant comme machine demeure inconsciente à la biologie moderne.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Louart, B. (2018). *Les êtres vivants ne sont pas des machines*. Paris: La Lenteur. p.11

Ce qui pourrait sembler comme un forage aux confins des mécanismes innés de l'animal par les premiers éthologues, comme le montre l'étude de l'instinct de Lorenz, a finalement permis d'accentuer le rôle de l'environnement dans le contexte de la manifestation de l'instinct chez l'animal et de mettre en lumière la relation dialectique entretenue entre tout être vivant et son milieu. Cette nouvelle plasticité de forces historiquement utilisées afin de démontrer le caractère automatisé de tout comportement a permis un élargissement des horizons d'analyse du comportement animal, et une mise en perspective de sa complexité. Toutefois, le point de vue de l'animal se trouve encore rarement pris en considération par les spécialistes du comportement animal, comme le déplore ici le zoologiste Donald Griffin : « Comparative psychologists, ethologists, and behavioral ecologists have come to call themselves behavioral scientists, both because they study behavior, and because they avoid considering subjective experiences. »<sup>10</sup> Toutefois, un nouveau paradigme inspiré par les approches phénoménologiques envers l'animal fait du chemin et gagne de la reconnaissance parmi les spécialistes de l'animal.

#### 2.2.4 Les paradigmes de l'éthologie contemporaine

Dans leur article *The Phenomenology of Animal Life* (2014), Lestel, Bussolini et Chrulow abordent le profond clivage au sein de l'éthologie, entre le paradigme prédominant réaliste-cartésien et le paradigme phénoménologique bi-constructiviste dont ils tentent de démontrer la valeur pour la perspective éthologique. Lestel et ses collègues exposent tout d'abord que le paradigme réaliste-cartésien procède à deux réductions consécutives de la vie animale : la première implique la considération unidimensionnelle du comportement dans le cadre de l'étude de l'animal et la seconde aborde l'explication strictement mécanique du comportement analysé. Une telle série

---

<sup>10</sup> Griffin, D. R. (1992). *Animal Minds*. Chicago: The University of Chicago Press. p.6

de réductions affecte évidemment l'image que l'on peut se faire de la vie animale, comme l'explique ici Lestel :

The realist-Cartesian paradigm has reduced the notion of environment to an extremely poor naturalistic ecology. Animals here become organisms deterministically adapted to a set of objective conditions. Their subjective construction of their milieu is effaced. So too is the presence of our own species, and the innervating effects of our technological, architectural and social presences. Only those natural factors operative within a reductive evolutionary framework are admitted to this model of the world, much to its deprivation.<sup>11</sup>

De son côté, l'approche bi-constructiviste intègre la perspective de l'observateur dans le cadre de l'effort de compréhension de l'activité animale et est définie par Lestel comme étant « the science of the human interpretation of animal interpretations »<sup>12</sup>. Le terme bi-constructiviste se réfère au postulat que l'homme interprète une réalité déjà interprétée à un premier niveau par l'animal. Les auteurs proposent également la terminologie complémentaire de multi-constructiviste pour définir ce paradigme, afin de rendre compte du fait que le regard de l'éthologue peut également porter sur des rapports entre plusieurs animaux, mais également sur des rapports avec plusieurs acteurs, impliquant l'étude d'une multiplicité d'interprétations animales et humaines. Au lieu de centrer son regard sur la décomposition du comportement animal par le biais de mécanismes plus ou moins intrinsèques comme l'instinct, le réflexe ou les gènes, comme le fait l'approche réaliste-cartésienne, le bi-constructivisme propose l'adoption d'une sensibilité phénoménologique à l'égard de la vie de l'animal, considérant tout autant le contexte naturel dans lequel se déroule son activité que son rapport à son environnement. Les prochaines pages permettront de parcourir la pensée des auteurs qui ont inspiré l'approche bi-constructiviste qui vient d'être exposée. Ceux-ci ont tenté de saisir le point de vue de l'animal dans le cadre de ses relations avec son milieu. C'est

---

<sup>11</sup> Lestel, D., Bussolini, J., & Chrulow, M. (2014). The phenomenology of Animal Life. (D. U. Press, Éd.) *Environmental humanities*, 5, pp. 127

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.128

l'approche phénoménologique, justement axée sur l'expérience vécue d'un point de vue subjectif, qui permettra d'approfondir cette dimension de l'étude de l'animal délaissée par la science moderne.

## 2.3 Les caractéristiques de l'ontologie animale

### 2.3.1 Balises ontologiques : la plante et l'animal

Nous allons maintenant cerner la définition du concept de subjectivité animale en tentant de reconstituer les différents bonds ontologiques qui permettent de saisir l'émergence d'un animal que nous pourrions considérer comme étant sujet de sa propre expérience. Chaque bond permettra de rendre compte de l'accès à un vécu progressivement riche de l'animal au sein de son milieu. De l'impulsion de la plante, au mouvement instinctif des animaux moins libres, au développement d'un point de vue subjectif chez les animaux plus autonomes, chaque passage permet de rendre compte de la canalisation progressivement différenciée des informations provenant du milieu et de l'autonomie croissante de l'animal au sein de son environnement.

En guise de prélude à la présentation de l'environnement animal, nous aborderons la pensée de quelques auteurs qui ont tenté de délimiter les conditions de possibilité de l'ontologie d'un point de vue phénoménologique. Les systèmes ontologiques qui seront brièvement et partiellement synthétisés ont fortement influencé la phénoménologie animale, mais ont également été en partie forgés par les théoriciens du milieu animal qui ont adopté la lentille phénoménologique. Ainsi, Brett Buchanan a décelé une influence de Jacob von Uexküll lors de la circonscription du Dasein chez Martin Heidegger dans *Onto-Ethologies* (2008), tandis que Florence Burgat a souligné dans *Le phénomène du vivant* (2016) la forte influence de l'anthropologie philosophique de Max Scheler sur Frederik Buytendijk. Heidegger élabore une hiérarchie des formes

d'étants afin de mieux saisir la particularité du mode d'être humain en le comparant aux différents registres de l'être plus ou moins complexes par rapport auquel on peut le situer. Heidegger propose dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (1983) la thèse que les roches sont sans monde, les animaux sont pauvres dans le monde et que les humains forment le monde. Pour William Mc Neill, la pauvreté de l'animal chez Heidegger doit être comprise comme inaccessibilité au monde humain et non comme l'expression d'un être privé de monde. La thèse de la roche sans monde permet justement d'entrevoir que l'animal se situe dans une certaine relation à son monde, même si ce monde n'est pas celui des humains :

On the one hand, the being of the animal, insofar as it is characterized by having access to other beings, is not entirely other than that of humans. Access to other beings, as Aristotle already saw, is a fundamental characteristic of both humans and animals. On the other hand, in this respect neither the human nor the animal have the same kind of being as the stone, which has no access to other beings. Likewise, the sense in which the animal does not have world cannot be understood in the same way as the sheer deprivation or not-having pertaining to the stone.<sup>13</sup>

Heidegger ouvre ainsi la porte à l'existence d'un monde propre à l'animal qui nous est que partiellement accessible, car même si le partage d'une réalité objective commune permet une certaine transposition de l'humain dans le monde des animaux, on ne peut l'accompagner que partiellement dans son monde, car une position intersubjective de surplomb face à son existence ne lui est pas donnée. L'animal nous dévoile ainsi une part de son expérience, selon Heidegger, mais son incapacité à exprimer son état intérieur et à saisir l'être des êtres dans son entourage limite notre accès à son ontologie particulière.

---

<sup>13</sup> Steeves, H. P. (1999). *Animal Others: On Ethics, Ontology and Animal Life*. New York: State University of New York Press. p.216

De son côté, Max Scheler débute son investigation à propos de la particularité de l'être humain dans le cosmos en abordant la notion d'impulsion, qu'il décrit comme étant la poussée vitale qui caractérise tous les êtres vivants et comme force qui est sans conscience, sans sensation et sans capacité de représentation. La croissance et la reproduction des plantes constituent pour Scheler des exemples de cette impulsion, qui est difficile à saisir de la perspective humaine à cause de la lenteur des processus impliqués pour la plante. Essentiellement réduite à la croissance et la reproduction, l'activité de la plante permet de rendre compte d'un premier détachement entre l'être vivant et son environnement. Dans le sillon de Scheler, le zoologiste Adolf Portmann s'aventure probablement un peu trop loin en allant jusqu'à prêter une subjectivité à la plante dans *Essays on Philosophical Zoology* (1974):

The study of plant life will also make us aware that the many-sided answers which plants reveal to us concerning the question of sensitivity can only be grasped as a part of a larger whole if we admit that plants also possess one of the fundamental properties of living things: the subject nature. We see plant life as an actively operating subject inside its environment, even if we must view its capabilities for acting as being much narrower than those with which we meet in animals.<sup>14</sup>

Scheler continue son exploration des différents paliers de l'être en abordant la notion d'instinct qu'il présente comme schéma de l'action, qui se réalise toutefois de manière expressive et non comme une chaîne de réflexes, position que Scheler partage avec Merleau-Ponty dans *La Structure du comportement* (1942) et Konrad Lorenz dans *Évolution et modification du comportement* (1965). Pour Scheler, l'instinct ne constitue pas une réponse individuelle à un stimuli provenant de l'environnement, mais plutôt l'expression d'un comportement typique pour l'espèce lié à une structure anatomique particulière, comportement qui s'exprime dans des conditions particulières au sein du milieu. Nous reviendrons sur la dimension expressive de l'instinct un peu plus loin, mais l'esquisse du cosmos proposée par les auteurs considérés permet de mettre en

---

<sup>14</sup> Portmann, A., & Carter, R. B. (1990). *Essays in Philosophical Zoology*. Lewiston: Edwin Mellen Press. p.49

lumière l'approche empathique de la phénoménologie, qui tente de se mettre dans la peau des êtres vivants afin de comprendre leur expérience non pas à partir du point de vue de l'humain, mais du point de vue qui leur est propre (si point de vue il y a).

### 2.3.2 L'environnement animal

Même si le schéma de l'animal-machine et ses variantes plus contemporaines semble toujours constituer un des paradigmes orientant la compréhension de l'animal, plusieurs auteurs ont tenté de saisir autrement le vécu animal. Ils tentent ainsi de se démarquer de la tradition behavioriste qui nivelle l'existence riche de l'animal ; ainsi, selon Plessner et Buytendijk :

Chaque fois que l'aspect purement physiologique, donc physique, qui certes a pleinement droit à l'existence, devient seul le point de vue déterminant la corrélation du corps et de l'ambiance qui se manifeste à l'imagination, cette symbiose finaliste de l'organisme et du milieu vital, qui fait l'objet d'une expérience plénière et directe, fait place à une relation schématique du stimulant et de la réaction, relation qui n'apparaît qu'indirectement au cours de l'expérimentation.<sup>15</sup>

En soulevant le caractère indéterminé et créatif des rapports entre l'animal et son environnement, ces penseurs provenant d'une myriade de disciplines (biologie, philosophie, anthropologie, psychologie) s'opposent directement ou indirectement aux réductions behavioristes et mécanistes qui ont été présentées précédemment.

Pour Charles Martin-Fréville, la critique de la conception behavioriste de l'animal formulée par Jacob von Uexküll et Frederik Buytendijk permet de saisir les approches complémentaires de l'écologie et de la psychologie envers le comportement animal. Tandis que le Buytendijk le psychologue pose son regard sur les comportements

---

<sup>15</sup> Buytendijk, F. & Plessner, H., *L'interprétation de l'expression mimique* cité par Buytendijk, F. (1952). *Traité de psychologie animale*. Paris: PUF. p.11

expressifs des animaux qui démontrent pour lui une sensibilité très riche, Uexküll le biologiste prête plutôt son attention à la perception de repères significatifs de l'animal au sein de son milieu : « pour Buytendijk, le behaviorisme ne rend pas justice à l'intériorité du sujet ; pour Uexküll, c'est plutôt à son extériorité qu'il ne rend pas justice. »<sup>16</sup> La présentation de la notion de milieu permettra de saisir la dimension écologique du rapport de l'animal à son monde, tandis que les conceptions de l'écart et de l'activité expressive abordées par la suite permettront de mettre en lumière la dimension psychologique de notre objet d'étude.

Uexküll aborde le comportement animal sous l'angle d'un rapport dialectique avec le milieu qui peut se manifester chez diverses espèces, comme l'aborde ici le commentateur Dominique Lestel : « Chaque animal est en contact avec son environnement par l'intermédiaire de [son] monde vécu qui dépend de l'action de l'animal et des perceptions qui leur sont liées. »<sup>17</sup>. Même si la sensibilité envers le monde varie selon les capacités propres à chaque espèce, surtout chez l'homme, le principe d'un rapport dynamique entre l'être vivant et son milieu constitue le moteur de sa conception liant sujet et objet. Il s'agit ici d'une application du modèle théorique phénoménologique à la compréhension du comportement animal. Uexküll utilise deux métaphores particulièrement simples afin de fournir une image de la dialectique être vivant/milieu : la bulle de savon et la symphonie. Il compare tout d'abord les milieux animaux à des bulles de savon dans lesquelles sont contenus les repères significatifs de l'animal situant dans une sorte de néant les éléments du milieu qui sont insignifiants pour lui. Les éléments du milieu qui sont porteurs de signification peuvent également changer selon le contexte et au gré des expériences de l'animal. Pour Giorgio Agamben, qui dédie un court chapitre de son œuvre *L'ouvert* (2002) à Uexküll et au concept

---

<sup>16</sup> Martin-Fréville, C., *Uexküll et Buytendijk : Autour du concept d'Umwelt* dans Burgat, F., & Christian Sommer. (2015). *Le phénomène du vivant*. Paris: MetisPresses. p. 81

<sup>17</sup> Lestel, D. (2001). *Les origines animales de la culture*. Paris: Flammarion. p.241

d'*Umwelt*, le chercheur étudiant le comportement animal doit justement tenter d'isoler quels sont les repères significatifs dans les différents milieux des animaux. Toutefois, ces repères ne doivent pas être considérés autrement que dans le cadre d'une relation dynamique avec l'animal, car ils :

constituent une étroite unité fonctionnelle – ou, comme préfère le dire Uexküll, musicale – avec les organes récepteurs de l'animal chargés de percevoir la marque (Merkorgan) et de réagir à elle (Wirkorgan). Tout se passe comme si le porteur de signification extérieure et son récepteur dans le corps de l'animal constituaient deux éléments d'une même partition musicale, presque deux notes du "clavier sur lequel la nature joue sa symphonie de signification supratemporelle et extra-spatiale" (155) sans qu'il soit jamais possible de dire comment deux éléments aussi hétérogènes aient pu être si intimement liés.<sup>18</sup>

Uexküll utilise également l'image d'une symphonie dans laquelle plusieurs composantes doivent collaborer pour expliquer la vie animale. Pour Buchanan, la terminologie musicale de Uexküll peut être synthétisée de la manière suivante : les cellules collaborent dans le cadre du fonctionnement des organes, l'interdépendance de ceux-ci assure le fonctionnement et la stabilité du corps, qui permet la perception du milieu et la création d'expériences qui structurent la bulle animale. Chaque « musicien » dépend des autres dans l'expression de la mélodie. Inspiré par la perspective du biologiste Karl Ernst von Baer, qui proposait en critique au mécanisme darwinien de la sélection naturelle, que l'organisme se développe en conformité avec un plan propre à chaque espèce et à chaque organisme, Uexküll introduit la notion de *Bauplan* (plan de construction) qui représente l'éventail des potentialités comportementales typiques de chaque espèce. Le concept d'*Umwelt* (environnement) chez Uexküll et le « matérialisme vitaliste » de Baer, sans vouloir contredire le principe de sélection naturelle comme principe lié au déploiement de la vie animale, veulent limiter sa portée au profit d'une vision plus intentionnellement dirigée du comportement animal. L'*Umwelt* constitue donc le monde de l'animal, tel que perçu et

---

<sup>18</sup> Agamben, G. (2002). *L'ouvert: De l'homme et de l'animal*. Paris : Bibliothèque Rivages. p.66

vécu par lui, tandis que son *Bauplan* représente ses manières d'être intrinsèques, propres à son espèce qui permettent d'unifier la forme animale et son comportement. Merleau-Ponty propose de son côté que la notion de *Bauplan* permet de mieux saisir l'ontologie des animaux ayant une existence plus simple, telle que la méduse qui se propulse dans l'eau à l'aide d'un mouvement unique et qui suit de manière très stricte son *plan de construction* :

Il faut rapprocher le finalisme du mécanisme, dans la mesure où l'animal obéit à sa constitution anatomique. Dans cette mesure, nous avons à dire qu'il a un *Bauplan*. Physiologiquement, l'animal n'a pas une unité, il n'a qu'une unité de proche en proche. Seulement, nous avons envie de lui inventer un inventeur. Le *Bauplan*, en effet, assure le mouvement nécessaire pour obtenir la nourriture, sans que les excitants du monde extérieur arrivent à prendre la parole. Il est hors de doute que l'on ne prend en considération le plan de l'animal que lorsque la structure de l'animal est assimilée à la structure d'une machine.<sup>19</sup>

Merleau-Ponty réutilise ensuite d'autres exemples tels que la tique d'Uexküll et le monde de l'oursin afin de démontrer à quel point certains animaux sont en quelque sorte fusionnés à leur milieu, à un tel point qu'ils n'en possèdent pas selon lui : « Les animaux qui semblent exécuter un plan tracé du dehors n'ont pas *d'Umwelt*. Un animal-machine comme la méduse n'écoute que « sa propre pendule ». Plus la fin est imposée du dehors, moins l'animal suit et consulte ce plan. »<sup>20</sup> Le développement de la sensibilité permet aux animaux de se détacher progressivement de l'état fusionnel de leur relation à leur milieu en gagnant une certaine autonomie, un espace de liberté expressive. L'apport fondamental de la théorie de la signification chez l'animal de Uexküll constitue sa démonstration de la richesse de la perception chez l'animal qui a révolutionné la manière dont nous concevons le comportement de ces êtres vivants.

---

<sup>19</sup> Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature: Notes, Cours du Collège de France*. Paris: Seuil. p.221

<sup>20</sup> *Ibid.*, p.230

F.J.J Buytendijk élabore à l'aide de la lentille psychologique la notion de situation afin de représenter le contexte environnemental structurant de manière significative le comportement animal. Il compare cette situation au monde propre à l'humain dans le passage suivant :

L'organisme animal et humain ne fait pas que vivre, il existe, c'est-à-dire qu'il crée une relation avec l'entourage. L'entourage n'est seulement la condition nécessaire au processus vivant intra-organique, mais il existe avec l'animal ou l'homme, pour eux et à travers eux en tant que structure significative. Cet entourage "vécu avec" et formé s'appelle l'environnement de l'animal, le monde de l'homme. Nous serons amenés à reparler de la distinction fondamentale entre les notions d'environnement et de monde. Ce qu'ils ont en commun, c'est qu'ils sont constitués tous deux dans le comportement et qu'ils appellent et façonnent ce dernier. Nous voyons dans cette corrélation indissoluble une parenté entre l'homme et l'animal que nous exprimons par le terme de subjectivité.<sup>21</sup>

Buytendijk considère ainsi la dynamique entre l'être vivant et son environnement comme étant le matériau brut à partir duquel émerge le vécu qui entretient la séparation entre les deux pôles. L'unité du sujet et de l'objet dans laquelle se trouvent menottés les animaux moins autonomes, à cause de l'absence de structure sensorielle, est alors substituée par une distanciation progressive de l'animal face à son milieu, s'approchant de sa forme plus close, permettant la manifestation d'un éventail d'expressions variées. Pour Buytendijk, cette canalisation progressive d'informations de plus en plus variées mènera à des représentations parallèlement différenciées et à un comportement exprimant une autonomie de plus en plus prononcée :

Car l'autonomie d'un organisme ne se réduit pas tout simplement à quelque unité physique et close, à un quelque en-soi local; il y a cela, sans doute, mais, en outre cette unité *suscite et maintient son propre espace*. Certes, ceci vaut d'une certaine façon pour la plante aussi, mais bien plus encore pour l'animal. La situation, la position, la localisation de la vie – le *quelque part* – n'y voyons pas, s'il s'agit de la bête, une notion *statique*, mais un concept *dynamique*. Il ne s'agit plus, comme la plante, d'être, en tant que soi-même, autonome, présent à tel *endroit* donné, mais de se trouver en

---

<sup>21</sup> Buytendijk, F. J., *op. cit.*, p.20

symbiose, en *corrélation perpétuellement variable avec le milieu*, lui-même relativement variable. Or *rester soi-même malgré ce perpétuel changement, c'est accomplir sa vie animale.*<sup>22</sup>

Le concept de situation fait écho à la conception de l'*Umwelt* chez Uexküll, mais Buytendijk centre son regard sur les réponses individuelles de l'être vivant à son milieu, tandis qu'Uexküll se concentre sur les porteurs de signification au sein du milieu. Malgré les désaccords ponctuels entre Uexküll et Buytendijk qui semblent émaner des différentes approches disciplinaires envers leur objet d'étude, les deux perspectives sont en soi complémentaires, dans leur tentative de rendre compte d'une subjectivité animale par le biais de l'étude du rapport entre l'animal et son milieu.

### 2.3.3 Le vécu comme écart

Les notions d'*Umwelt* et de *Bauplan* permettent de saisir la vie animale comme distance, comme séparation, comme écart plus ou moins grand entre l'être vivant et son milieu. Nous verrons que plusieurs auteurs se sont inspirés des recherches d'Uexküll portant sur le monde de l'animal afin de théoriser la vie animale à partir de cette séparation. Comme Uexküll, le philosophe Hans Jonas pose ainsi la relation entre être vivant et environnement comme principe directeur fondamental orientant l'existence de tous les êtres vivants :

Organism and environment together form a system, and this henceforth determines the basic concept of life. Living, then, is the behavior induced by this bipolar system in one of its poles; and the typical patterns of living, the relative stability and specificity of behavior in any given species, represent the equilibrium achieved between the two factors that make up the situation.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.66

<sup>23</sup> Jonas, H. (2001). *The Phenomenon of Life*. Evanston: Northwestern University Press. p.46

Jonas considère ainsi la vie comme l'émanation d'une dynamique bipolaire entre l'être vivant et son entourage significatif. Dans son essai *Évolution et liberté* (1992), Jonas théorise de manière très cohérente et concise à propos de cet écart qui se creuse entre l'animal et son milieu lors de l'évolution des espèces, qui permet la manifestation de comportements progressivement expressifs. Il y propose une corrélation entre la richesse des relations et l'écart séparant l'animal de son environnement :

La liberté fondamentale de l'organisme, par conséquent, consiste en une certaine indépendance de la forme par rapport à son propre matériau. Son apparition dès les commencements de la vie signifie une révolution dans l'ontologie de la "matière" ; et l'évolution, l'accroissement de cette autonomie ou liberté, est le principe de tout progrès dans l'histoire de l'évolution de la vie : cette vie qui dans son déroulement produit d'autres révolutions, chacune représentant un pas de plus dans la direction prise, c'est-à-dire l'ouverture d'un nouvel horizon de liberté.<sup>24</sup>

C'est donc avec l'accroissement progressif de l'écart entre les pulsions internes de l'être vivant et la satisfaction de celles-ci qu'il exprime sa « liberté », son « autonomie » face à son environnement. Pour Jonas, c'est dans cet écart entre pulsion et satisfaction que se fonde la sensibilité animale. Le plus cette sensibilité est développée, le plus l'animal doit être capable de synthétiser dans une certaine unité la multiplicité de sensations ressenties.

André Pichot aborde également le caractère essentiel et distinct du milieu extérieur pour l'animal : « Ce qui importe pour l'être, c'est le milieu extérieur, c'est-à-dire la partie de l'environnement qui, tout en ayant des relations avec lui, évolue de manière disjointe. »<sup>25</sup> Il soulève la discontinuité entre les dimensions biologiques et psychiques de l'expérience, le vivant biologique et le pensé psychique occupant chacun une partie du premier chapitre de sa *Petite phénoménologie de la connaissance* (1991). Il pose

<sup>24</sup> Jonas, H. (2005). *Évolution et liberté*. Paris : Éditions Payot & Rivages. p.41

<sup>25</sup> Pichot, A. (1991). *Petite phénoménologie de la connaissance*. Paris: Aubier. p.23

l'origine biologique comme phase précédant et conditionnelle au développement cognitif. Pichot tient ainsi une position comparable à celle de Jonas en accentuant la séparation entre l'évolution du rapport de l'organisme aux lois biologiques qui encadrent son fonctionnement et l'évolution des réponses cognitives aux stimulations qui émergent dans l'environnement :

C'est l'absence de lois dans ce rapport global (et non local) entre l'être et l'environnement qui entraîne le processus cognitif ; lequel doit encore créer des lois pour pallier ce manque, mais des lois éthiques ou éthologiques, c'est-à-dire des lois de *manières d'être au monde*, des lois de comportement ; la manière de recevoir une action du monde (discriminer ce qui est signifiant de ce qui ne l'est pas) et la manière d'agir sur le monde.<sup>26</sup>

Ce qui vient combler cet écart entre l'être et « ce qui n'est pas lui » constitue son vécu. L'autonomie progressivement développée de la part des espèces au cours de l'évolution permet un développement du vécu toujours plus riche et dynamique chez l'être vivant « compris comme expérience obscure d'un soi et d'un non-soi. »<sup>27</sup> La notion de séparation entre être vivant et milieu est centrale ici comme chez Jonas et von Uexküll. La phénoménologie de Pichot permet donc de faire le pont entre l'ontologie animale et humaine à l'aide du concept du vécu.

Buytendijk emprunte de Plessner les concepts de forme ouverte et fermée afin de décrire la dynamique variable entre les êtres vivants et leur entourage significatif selon leur degré d'autonomie de l'animal : « Plus la bête s'éloigne de la forme végétale « ouverte », plus donc elle s'éloigne de l'immédiate corrélation avec le monde extérieur, plus elle est indépendante à l'égard du milieu, et plus elle manifeste son autonomie. »<sup>28</sup> D'un côté, la forme végétale représente l'être en parfaite

---

<sup>26</sup> *Ibid.* p.30

<sup>27</sup> *Ibid.* p.45

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.65

complémentarité avec son entourage tandis qu'une médiation progressive entre être et environnement s'est développée chez les animaux. Le développement de cette médiation prend la forme d'une opposition progressive entre être et environnement pour Buytendijk :

Toute vie est toujours " située", localisée, c'est-à-dire symbiose, corrélation vitale avec un milieu donné. La plante effectue cette symbiose par un contact direct avec son milieu ; l'animal n'a, par contre, avec cette ambiance, qu'un contact médiat. C'est par le truchement d'organes déterminés, spécialisés, que l'animal subit les impacts de son univers extérieur ; d'autres animaux lui servent à réagir sur ce monde environnant. On se voit donc contraint de dire que, si l'animal voit ou saisit, c'est par le truchement de ses yeux, par l'intermédiaire de sa bouche ou de ses pattes, etc.<sup>29</sup>

Buytendijk propose donc une analyse holiste de la vie animale, considérée comme ensemble de relations plus ou moins complexes entre animal et milieu, variant selon les capacités de perception et le caractère plus ou moins autonome du comportement. L'autonomie gagnée par l'animal dans le processus de cloisonnement de sa bulle existentielle vient toutefois au prix d'une instabilité croissante : « Plus la réussite est grande – c'est-à-dire plus riche le butin, plus ample l'espace vital – plus menaçant est le risque d'échec, plus dangereuse devient, pour la vie de l'individu, sa réaction manquée. »<sup>30</sup> Buytendijk articule ainsi la relation être vivant/milieu en tant que rapport antagonique, comme opposition qui permet la manifestation de comportements plus ou moins flexibles, ayant comme objectif la résolution de problèmes posés par le milieu. La vie animale devient alors aventure plus ou moins périlleuse pour Buytendijk, dans le cadre de laquelle émerge l'« ombre de connaissance » propre à l'animal. Cette connaissance n'est évidemment pas la même que la connaissance humaine, qui est consciente d'elle-même. Pour Buytendijk, l'animal est toujours dans son état, ne peut développer de distance face à celui-ci. La connaissance animale, ou plutôt ombre de

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p.21-22

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.144

connaissance comme y réfère Buytendijk, émerge de ce hiatus entre sujet et objet, qui se manifeste d'abord par le mouvement expressif tel que la crainte, le désir ou l'agressivité, c'est-à-dire la disposition de l'animal qui précède l'action.

#### 2.3.4 Hérité

Nous entamerons maintenant un survol de diverses manifestations du comportement animal qui nous forcent à nuancer entre l'ontologie d'animaux plus ou moins autonomes, expressifs et créatifs au sein de leur milieu. Nous ne réutiliserons pas la terminologie des animaux supérieurs et inférieurs fréquemment utilisée en psychologie comparative et en biologie, mais nous référerons plutôt au degré plus ou moins élevé d'autonomie ou de liberté, afin de marquer l'écart entre la richesse du rapport au monde du lion et la simplicité du mode d'être de la tique. Cette classification basée sur les données objectives à notre disposition permettant de témoigner d'une plus ou moins grande sensibilité, perceptivité et variabilité comportementale des différentes espèces ne témoigne évidemment pas de la valeur de l'espèce, simplement d'une plus ou moins grande corrélation avec le milieu qui lui est propre.

Nous ne pouvons aborder le mode d'être animal sans aborder les notions d'hérité et d'instinct, qui permettent de saisir les structures plus fixes dans le cadre du déploiement de la vie. De son côté, l'hérité permet de rendre compte de la transmission génétique de plusieurs traits physiologiques tels que la couleur des cheveux et le sexe ; mais également de traits liés à la psyché tel que le niveau d'agressivité et d'empathie face aux autres. Même si son œuvre *On Human Nature* (2004) a inspiré un renouvellement de la dérive sociobiologique, comme nous le verrons plus loin, Edward Wilson fait du moins initialement preuve d'une certaine réserve face à la place des gènes dans l'expression du comportement, comme on peut le constater ici :

Thus it is possible, and in my judgement even probable, that the positions of genes having indirect effects on the most complex forms of behavior, there will be no mutations for a particular sexual practice or mode of dress. The behavioral genes more probably influence the ranges of the form and intensity of emotional responses, the thresholds of arousals, the readiness to learn certain stimuli as opposed to others, and the pattern of sensitivity to additional environmental factors, that point cultural evolution in one direction as opposed to another.<sup>31</sup>

Il y a ici l'idée d'effets indirects, c'est-à-dire que l'impression des gènes *au niveau du comportement* est de donner un thème, une couleur, une prédisposition plus grande à l'agressivité, l'empathie etc. Les gènes permettent de saisir les fondations biologiques à travers lesquels on peut lire le comportement, mais on exagère la portée de ceux-ci en étendant le pouvoir des gènes à la direction de tout comportement :

I interpret contemporary human social behavior to comprise hypertrophic outgrowths of the simpler features of human nature joined together into an irregular mosaic. Some of the outgrowths, such as the details of child care and of kin classification, represent only slight alterations that have not yet concealed their Pleistocene origins. Others, such as religion and class structure, are such gross transmutations that only the combined resources of anthropology and history can hope to trace their cultural phylogeny back to rudiments of hunter-gatherers' repertory. But even these might in time be subject to a statistical characterization consistent with biology.<sup>32</sup>

Nous reviendrons plus tard sur le courant de la sociobiologie, mais il convient pour l'instant d'entrevoir qu'une telle analyse des gènes s'inscrit dans la foulée d'un mécanisme contemporain, dont les gènes constituent le nouveau moteur. Il serait toutefois mal avisé de ne pas rendre compte de leur place dans le cadre de l'analyse du vivant.

---

<sup>31</sup> Wilson, E. O. (2004). *On Human Nature*. Cambridge: Harvard University Press. p.47

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.94

### 2.3.5 L'instinct

À part les gènes, le concept d'instinct est fréquemment utilisé par les éthologues afin de circonscrire le caractère fixe du comportement animal qui est habituellement juxtaposé à la plasticité du comportement humain. L'instinct est généralement défini comme une classe de comportements qui se manifestent automatiquement, donc sans apprentissage quelconque, sans imitation, sans intervention directe, c'est-à-dire sans aucune influence des congénères. Un peu comme Freud l'a fait avec la pulsion de vie et de mort, qui permettait d'entrevoir la face cachée de l'activité humaine, la théorie de l'instinct de Konrad Lorenz a permis de saisir le comportement animal comme émanant d'une impulsion, d'une force interne hors de son contrôle. Lorenz voulait se distinguer des explications vitalistes qui proposaient qu'un principe vital transcendant guidait l'action de l'animal et de la décomposition du comportement de l'animal en série de réflexes par les behavioristes. De son côté, l'approche phénoménologique s'est fortement inspirée de Lorenz en creusant les questions de l'inné et de l'acquis, mais surtout les nuances entre ces pôles. Dans *La nature* (1995), Merleau-Ponty pose l'instinct comme impulsion non-consciente orientant l'animal à son insu :

Les "tendances instinctives" ne sont pas des actions dirigées vers un but, même vers un but lointain dont l'animal n'aurait pas conscience. L'instinct c'est une activité primordiale "sans objet", *objektlos*, qui n'est pas primitivement position d'une fin. C'est une activité qui se confond presque avec l'usage de l'organisme. (...) Les espèces animales ont des *patterns* de conduites spécifiques "exactement comme elles ont des dents".<sup>33</sup>

Même si l'élan de l'animal est lié à son plan de réalisation, cet élan suppose une poussée vers quelque chose. C'est ici que Merleau-Ponty permet de faire le pont entre l'élan purement biologique que constitue l'instinct et sa réalisation qui implique la formation d'un monde d'objets propres à l'animal. Comme l'animal n'est pas conscient de la direction de son élan, celle-ci se manifeste sous la forme d'une représentation

---

<sup>33</sup> Merleau-Ponty, M., *op. cit.*, p.249

symbolique orientant le comportement de l'animal : « Le développement de l'instinct en fonction symbolique est inscrit dans la façon dont l'instinct est constitué, parce qu'il est *objektlos* et que, de ce fait, il possède une fonction imageante. »<sup>34</sup>

De son côté, Buytendijk élabore à propos du réflexe et de l'instinct en adaptant ces conceptions à son ontologie basée sur une vision de l'empreinte phénoménale comme ayant un rôle structurant essentiel dans le rapport au monde. Il peint une image malléable des schèmes sensori-moteurs les plus innés, les articulant perpétuellement à l'influence du milieu qui réoriente constamment ceux-ci. Buytendijk propose ainsi une conception des réflexes et des instincts en tant que « cas limites de l'action », c'est-à-dire des comportements qui reproduisent de manière très fidèle le plan d'action pour leur réalisation :

L'examen attentif d'un acte instinctif chez les animaux inférieurs – étoiles de mer, crabes – révèle que les réflexes sont des cas limites des actes qui, dans la nature, manifestent toujours la liaison des formes sensorielles et des formes motrices au sein d'un cercle fonctionnel. Des conditions de vie homogènes, l'apparition de simples ressources techniques – chez la fourmilion, l'oursin – voilà ce qui peut conférer un caractère de réflexe aux relations de la bête et de son ambiance. Car le réflexe est un acte de variabilité minima. On remarque toutefois en général, que les actes instinctifs, eux, sont variables, c'est-à-dire que les processus sensoriels et moteurs le sont, dans le cadre de certaines limites, alors que le résultat de l'acte reste constant. Si l'on comparait à une mélodie les processus moteurs et sensoriels opérant leur synthèse dans le cercle fonctionnel, les composantes variables apparaîtraient comme des variétés au sein du thème persistant.<sup>35</sup>

Ainsi, Buytendijk voit dans le comportement des animaux moins autonomes non pas une série de réflexes réalisant l'instinct, mais plutôt une étroite symbiose entre la perception et l'action. Il maintient la terminologie de l'instinct en conférant toutefois à

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.256

<sup>35</sup> Buytendijk, F.J.J., *op. cit.*, p.205

celui-ci une connotation beaucoup moins rigide que celle des sciences cognitives. Les instincts ont un caractère apriorique, presque naturel pour Buytendijk, mais se manifestent toujours au sein d'une relation dialectique entre l'être vivant et son milieu. Parallèlement, Plessner et Buytendijk développent la notion de *Bewegungsmelodie* (« mélodie motrice ») afin de rendre compte du caractère intentionnel, dirigé du comportement animal vers son milieu : « laquelle mélodie inscrit l'organisme dans son milieu, le mouvement causé par une telle impression étant une partie intégrante de la mélodie du monde extérieur, qui fait aussi résonner la forme des objets dans le monde intérieur. »<sup>36</sup> Cette conception de *Bewegungsmelodie* semble accorder une plus grande marge de subjectivité à l'animal que la notion connexe de *Bauplan* abordée par von Uexküll qui soulève le caractère planifié des comportements innés.

### 2.3.6 La forme animale

Le zoologiste Adolf Portmann traite d'une dimension n'ayant pas été abordée par la plupart des auteurs considérés jusqu'à maintenant ; le rôle symbolique de la forme et de l'apparence chez les animaux : « Observation of animal life, above all experimental research, reveals many characters in the external form which have a meaning in the optical sphere. »<sup>37</sup> Certains de ces traits morphologiques permettent à l'animal de se démarquer tandis que d'autres visent à le cacher. Les fonctions de ces variations de forme sont multiples, allant de la protection de l'espèce à l'expression dans le cadre de rituels sexuels. À ce niveau, Portmann démontre une corrélation entre le niveau de complexité croissante des formes extérieures animales et leur capacité à interpréter ces formes. Pour Portmann, cette complexité se manifeste également au niveau de la dynamique plus ou moins structurée d'attribution de rôles sociaux. Dans *Animals as social beings* (1961), Portmann s'appuie ainsi sur la théorie de la division générale des

---

<sup>36</sup> Burgat, F., *op. cit.*, p.94

<sup>37</sup> Portmann, A. (1967). *Animal Forms and Patterns: A Study of the Appearance of Animals*. New York: Schocken Books. p.207

formes sociales élaborée par l'éthologue Nico Tinbergen afin de démontrer que les rôles se perpétuent de deux manières chez l'animal, plus précisément par différenciation ou par intégration. Dans le cas de la différenciation, Tinbergen attribue le développement de rôles sociaux à des facteurs héréditaires, tandis que ces facteurs sont liés aux apprentissages à la suite de l'éducation de la part des membres de son espèce dans le cas de l'intégration. Portmann constate ainsi une capacité d'expressivité qui se manifeste progressivement au cours de l'évolution, comme le commente ici Merleau-Ponty : « Chez les animaux supérieurs, (...) l'apparence est plus sobre, mais la capacité expressive est plus grande : le corps est tout entier manière d'exprimer. »<sup>38</sup> Par exemple, l'analyse des multiples significations des motifs qui décorent la robe de l'animal ou les ailes de certains insectes de la part de Portmann démontre que l'analyse génétique de la morphologie animale permet de comprendre les circonstances physiologiques de la manifestation d'une certaine forme, mais ne permet pas de saisir le caractère expressif de ces mêmes formes :

Portmann généralise le cas des sporanges des Mycétozoaires à toutes les structures des "dessins épidermiques" des formes animales. Ces structures ne sont, selon lui, ni signalétiques ni cryptiques et leur immense variété dans le monde vivant montre qu'elles correspondent au "sens suprême de l'apparence vivante" (ibid. : 217). Leur sens est de figurer dans l'apparaître. Dans notre interprétation de la valeur originale de l'apparence, ajoute Portmann, cette diversité n'est pas un corollaire fortuit de l'évolution : l'apparence s'intègre dans l'ensemble de l'être en devenir au même titre que les caractères propres aux groupes animaux que représentent les organes du métabolisme, les systèmes de locomotion, les structures nerveuses et sensorielles ou les organes de reproduction.<sup>39</sup>

Dans certains cas, la forme animale peut exprimer l'état de maturation, comme dans le cas de la grosseur des bois des cervidés, ou la robe changeante des cochons sauvages. Dans le cas des animaux plus libres, la forme peut permettre l'expression de l'état

---

<sup>38</sup> Merleau-Ponty, M., *op. cit.*, p.244

<sup>39</sup> Thinès, G., *La forme animale selon Frederik Buytendijk et Adolf Portmann : Une phénoménologie du comportement expressif* dans Burgat, F. (2010). *Penser le comportement animal*. Paris: Éditions Quae.p.123

intérieur de l'animal, comme le visage changeant du lion se préparant à attaquer ou à se défendre, donnant ainsi à l'observateur l'opportunité de saisir de l'extérieur des traces de sa subjectivité. Portmann, tout comme Merleau-Ponty, lie l'instinct à la capacité d'expression de l'animal. Les animaux moins autonomes semblent ainsi détenir une marge de manœuvre limitée face à leurs milieux, restant en quelque sorte liés à leur instinct comme un prisonnier à un boulet de forçat. Chez les animaux plus autonomes, émerge une manière d'exprimer son humeur analogue au comportement instinctif selon Portmann :

What is found in higher animals as a momentary expression of internal conditions has its own particular counterpart in the instinctive actions of some of the simpler forms of animals. The bristling of the hair, the arching of the cat's back and similar defensive or threatening postures remind us in a striking manner of similar warning attitudes of moths such as the eyed hawkmoth, which suddenly displays vividly coloured eye spots, or of the deceptive posture of caterpillars which can instantaneously 'freeze' into little twigs.<sup>40</sup>

## 2.4 La subjectivité animale

### 2.4.1 Le mouvement expressif

L'analyse phénoménologique du mouvement expressif de la part de Buytendijk, considéré comme dynamique « état-situation » dans le cadre de laquelle l'animal exprime sa disposition face à son milieu, permet de saisir l'espace de liberté qui se dessine chez l'animal capable d'expression. Par exemple, l'agressivité démontrée par l'animal dans le cadre d'un rituel de chasse représente pour Buytendijk une prise de position et démontre une attitude face à l'environnement. Cette prise de position

---

<sup>40</sup> Portmann, A. (1967). *Animal Forms and Patterns: A Study of the Appearance of Animals*. New York: Schocken Books. p.198

implique la séparation d'un sujet un d'un monde d'objets pour l'animal, permettant de saisir en quoi on pourrait se référer à une subjectivité animale. Pour Buytendijk, le mouvement expressif est défini de manière analogue au réflexe et à l'instinct, comme étant toujours lié à dialectique entre ambiance et être vivant :

Dans le domaine des rapports vitaux (...) le mouvement expressif a le sens d'une interruption et d'une association, d'une liaison d'un autre caractère. L'expression signifie ("mouvement *expressif*") cette métamorphose de l'existence et de la situation. C'est pourquoi ce mouvement est à la fois *état*, statut, *position*, où le sujet et l'objet sont *posés*, un devant l'autre, et *réflexe*, réverbération, déflexion, comme on dit en optique, *re-jet dé-flexif*, du monde extérieur, ainsi devenu indépendant, qui se présente, se signale et s'impose sous son aspect d'excitant qualitatif. Le sens de l'*image*, en quelque sorte exhibée par le mouvement expressif, n'est pas une réponse à la situation ; ce sens *figure*, représente une réponse : il anticipe sur celle-ci.<sup>41</sup>

Une autre manière d'appréhender concrètement la dimension expressive du comportement animal constitue l'analyse phénoménologique du sommeil et du repos de la part de Buytendijk, dans le cadre de laquelle il distingue le pseudo-repos comme activité subie de la part de l'être vivant et le caractère intentionnel du repos. Dans les deux cas, on réfère à une « absence de mouvement » qui accomplit toujours une certaine fonction. Toutefois, il y a une nuance à faire entre l'état passif auquel l'animal est réduit lors de la digestion ou à la suite d'une maladie et le repos comme activité expressive intentionnelle qui recèle un caractère gratuit, un peu comme le jeu. Selon Buytendijk, on retrouve uniquement le repos comme activité intentionnelle chez les animaux plus autonomes et les humains, qui possèdent le « luxe » de pouvoir se prélasser sans que ce soit lié à une contrainte biologique. La détente intentionnelle, durant laquelle les rapports avec le milieu extérieur sont suspendus, comme durant le sommeil, permet de distinguer le caractère intentionnel du repos « qui ne relève plus du domaine sensoriel »<sup>42</sup>. Cette nuance permet de distinguer entre les schèmes comportementaux plus

---

<sup>41</sup> Buytendijk, F.J.J., *op. cit.*, p.120

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.92

automatisés et ceux qui démontrent un certain détachement subjectif de la part de l'être vivant :

Le repos qui, dans le monde animal, commence par une immobilité extrinsèquement déterminée, tire, chez l'animal supérieur, sa détermination de l'intérieur. Mais, alors, le repos devient plus qu'un processus de restauration après le travail, qu'une adaptation au froid, à l'obscurité, à la digestion. Il s'agit cette fois d'un repos actif, d'un abandon au bien-être, au confort, d'une expression naturelle de l'être possédé en propre, de l'individualité indépendante.<sup>43</sup>

De la construction d'habitats complexes, aux parades sexuelles en passant par l'activité ludique animale, l'observation de l'animal démontre cette plus ou moins grande autonomie de l'animal face à son environnement. Contrairement à la construction de l'habitat et à la parade sexuelle, comportements possédant tous deux une valeur essentielle liée à la survie de l'espèce, le repos et le jeu tels qu'ils se manifestent uniquement chez les animaux plus autonomes constituent pour Buytendijk des activités « gratuites » qui témoignent du déploiement progressif d'un espace de liberté chez l'animal :

Le jeu échappe au domaine de la nécessité biologique et du finalisme utilitaire; il se révèle ainsi comme un signe de liberté dans la sphère du vital, comme une *ombre de liberté*, ce qui n'est pas comme une authentique liberté. L'animal joueur joue avec des images, qui jouent avec lui. Ce faisant, il n'est pas en rapport avec ce qui importe biologiquement – nid, proie, ennemi, obstacle – ni davantage avec ce qui n'appartient pas à sa sphère vitale, avec ce qui lui reste indifférent, avec ce qui ne le touche en rien. L'occupation ludique est une relation de la bête avec ce qui, dans la biosphère, est pour lui sans importance, mais non sans intérêt : du vivant qui se présente à lui, se manifeste à lui, et que par conséquent, en contraste avec les "choses" de l'"univers environnant", j'appelle des "images". Or, celles-ci sont chargées de possibilités secrètes, d'un *sens caché* que le jeu découvre.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p.109

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.132

#### 2.4.2 Intentionnalité, conscience et animal-sujet

Les débats actuels entourant la question renouvelée de la subjectivité animale portent sur l'idée d'accorder ou non à l'animal une certaine forme de conscience. La plupart des auteurs qui abordent l'animal contre-indiquent l'exploration de la conscience pour des raisons méthodologiques (on ne possède pas les outils afin d'appréhender adéquatement cette conscience) et/ou ontologiques (on ne peut adopter la perspective de l'animal). Certains se sont toutefois repliés sur la notion d'intentionnalité du comportement animal face au monde extérieur afin de saisir la richesse de la perspective animale, car on peut rendre compte de celle-ci plus facilement d'un point de vue empirique. À ce sujet, Joëlle Proust débute son œuvre *Comment l'esprit vient aux bêtes* (1997), en distinguant l'esprit-conscience de l'esprit-représentation, comme deux manières différentes de marquer l'écart entre les êtres vivants doués d'esprit et ceux qui ne le sont pas. Dans le cas des tenants de la position de l'esprit-conscience, seulement les êtres capables de saisir réflexivement les objets de leur monde et leurs propres états peuvent faire preuve de conscience et sont conséquemment dotés d'un esprit. Définie comme tel, incluant une position de surplomb que l'animal ne possède pas, on le prive alors de conscience. Proust se range plutôt du côté de l'esprit-représentation : « ce que Brentano a appelé l'intentionnalité des états mentaux, terme qui a été repris, sans doute improprement, pour désigner la propriété distinctive des états mentaux de porter sur des états de choses, de les représenter. »<sup>45</sup> Le rapport symbolique au monde est ainsi fondamental pour Proust, car il permet d'isoler mentalement des objets distincts dans le monde vers lesquels on prête une attention particulière. Proust soulève la particularité d'un état mental, qui doit être ressenti et lié à une intention motivée par une représentation. Pour Proust, le caractère ressenti de l'état mental se réfère à la conscience de l'action, c'est-à-dire une sensibilité liée au traitement cognitif d'informations susceptibles de déclencher un certain rituel, ou

---

<sup>45</sup> Proust, J. (1997). *Comment l'esprit vient aux bêtes*. Paris: Gallimard. p.8

schème comportemental. Le caractère intentionnel de l'action constitue son impulsion, sa direction qui implique une canalisation des sensations déclenchées de l'intérieur ou par l'extérieur.

Il serait maintenant pertinent de juxtaposer la position de Donald Griffin à propos de la conscience et celle de Proust, qui se rejoignent dans leur visée, de démontrer que c'est l'instauration d'un rapport cognitif, dans le cadre duquel l'être vivant traite des informations reçues perceptivement du milieu qui permettent l'orientation intentionnelle de l'action, qui permet de distinguer les animaux pensants de ceux qui ne sont pas dotés de cette faculté :

The most basic and essential aspect of consciousness is thinking about objects and events. The conscious experience may ordinarily limited to what the animal perceives at the moment about its immediate situation; but sometimes its awareness probably includes memories of past perceptions, or anticipations of future events. An animal's understanding may be accurate or misleading, and the content of its thoughts may be simple or complex. A conscious organism must ordinarily experience some feeling about whatever engages its attention.<sup>46</sup>

Donald Griffin a proposé une recension de comportements expressifs qui témoignent d'une certaine conscience perceptuelle selon lui. Il plaide pour une exploration scientifique de la subjectivité animale, dont l'oubli par l'approche strictement behavioriste a fait stagner notre compréhension du comportement animal. Même si la question de la conscience de l'animal est épineuse, Griffin fait preuve de précaution méthodologique en posant que la conscience de l'animal bien différente de celle de l'homme, et que très peu d'outils nous permettent de rendre compte adéquatement des états mentaux des animaux. Toutefois, ces contraintes sévères ne devraient toutefois

---

<sup>46</sup> Griffin, D. R., *op. cit.*, p.3

pas nous empêcher de circonscrire à partir de nos observations une certaine forme de rapport au monde qui se rapproche de notre conception de la conscience :

A conscious organism must ordinarily experience some feeling about whatever engages its attention. Animal feelings, and especially animal suffering, are recognized by most scientists as real and significant. (...) Furthermore, any thinking animal is likely to guide its behavior at least partly on the basis of the content of its thoughts however simple or limited such thoughts may be. Animals obtain most of the information that affects their behavior through their sense organs, including those that signal conditions within their bodies. But some mental experiences are probably based on past sensory input; and some may arise through recombination into new patterns of information already present in the central nervous system.<sup>47</sup>

Griffin nuance ensuite ses propos en distinguant la conscience perceptuelle partagée par certains animaux et l'ensemble des êtres humains, lieu de manifestation des mémoires, anticipations et sensations, de la conscience réflexive, qui renvoie à une position de surplomb face à son existence uniquement détenue par l'être humain. L'animal capable de saisir son monde à l'aide de ses sens détient ainsi une conscience perceptuelle pour Griffin, ce qui représente presque l'entièreté du règne animal. Si certains animaux détiennent cette conscience perceptuelle, il avance que nous devrions faire preuve de précaution en évitant de balayer du revers de la main la possibilité que les animaux puissent faire preuve de conscience réflexive.

Proust critique la perspective de Griffin, la considérant trop libérale car elle étend à certains comportements plus automatisés une certaine conscience qui n'est pas présente selon elle. Pour Proust, la question de la pensée revient à la question de représentation, qui est liée de manière inextricable à l'intentionnalité qu'elle propulse. Proust s'engage

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.3-4

dans la tâche ardue d'une appréhension objective de la notion d'esprit à l'aide des découvertes récentes dans le domaine des sciences de la nature. Elle récuse l'idée que l'accès à l'esprit animal nous est impossible, en démontrant, preuves convaincantes à l'appui, que le point de vue de l'animal qui se forge dans le cadre du processus d'objectivation du monde grâce aux capacités sensorielles progressivement développées revient à la question du traitement d'informations distales et proximales. Cette distinction entre la capacité de l'animal à traiter les informations transmises par ses récepteurs sensoriels (proximale) et les informations portant sur les objets extérieurs à lui (distale) constitue la clé du comportement intentionnel et de l'émergence de ce que l'on pourrait appeler le sujet animal :

L'organisation des représentations autour d'objets et d'événements numériquement distincts permet à l'animal de concevoir un monde objectif (au sens indiqué) pourvu de propriétés diverses, et de planifier son action en partie sur la base de propriétés qu'il attribue au monde sur la base d'expériences passées. Un animal qui ne serait en revanche sensible qu'à des propriétés fluctuantes ou récurrentes de ses entrées perceptives serait incapable de dissocier le monde de l'expérience qu'il en a.<sup>48</sup>

L'intentionnalité de l'animal est ainsi inextricablement liée au point de vue nécessaire lors de la « recalibration » des informations du milieu qui prennent une dimension spatio-temporelle. La notion de point de vue subjectif, partagée par Proust et le psychologue cognitiviste Michael Tomasello, dont la perspective théorique sera abordée un peu plus loin, constituerait ainsi une médiation de second niveau qui se juxtaposerait à la perception sensorielle et permettrait ainsi un enrichissement du vécu animal et une complexification des défis posés par l'environnement et de la différenciation des réponses comportementales/cognitives à ces défis. Proust circonscrit ici la notion point de vue subjectif telle qu'abordée par la philosophie :

Pour pouvoir avoir un point de vue sur le monde, il ne suffit pas d'être situé quelque part et d'avoir une expérience qualitative, il faut encore distinguer, même de manière rudimentaire et primitive, ce qui, dans les entrées

---

<sup>48</sup> Proust, J., *op. cit.*, p.329

perceptives, dépend de l'exploration présente, et ce qui dépend d'objets et d'événements indépendants.<sup>49</sup>

Le point de vue détenu par l'animal n'est donc pas vécu de manière passive, il implique la canalisation active d'informations provenant de lui-même et de son milieu. Parallèlement, Proust distingue trois formes différentes de perception : la perception sensorielle (proximale), la perception objective (distale) et la perception cognitive. La perception sensorielle est essentiellement perception sans représentation, où le sujet et l'objet sont en quelque sorte fusionnés ensemble dans le cadre du vécu animal. De son côté la perception distale permet la construction de représentations et constitue pour Proust la ligne de démarcation entre l'animal doté d'intentionnalité et celui qui ne l'est pas :

ce qui distingue la manière dont des organismes comme l'aplysie ou l'escargot de mer, d'un côté, et les oiseaux ou les mammifères, de l'autre, utilisent l'information, réside dans le fait que les premiers ne traitent qu'une information au contact de leurs récepteurs, tandis que les autres traitent une information qui concerne le monde environnant.<sup>50</sup>

La perception cognitive constitue l'autre point de césure qui permet de situer la capacité de surplomb réflexive qui permet à l'humain de prendre recul par rapport à ses propres idées. On constate chez Proust un traitement rigoureux de la notion d'esprit animal qui permet de critiquer et dépasser les analyses parfois peu appuyées et les explications spéculatives dont font preuve certains éthologues et spécialistes du comportement animal.

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.331

<sup>50</sup> Proust, J. (2000, Mars). L'animal intentionnel. *Terrains*, p.30

### 2.4.3 L'expérience animale comme vécu à la première personne

Dominique Lestel considère que la reconnaissance progressive de l'animal comme sujet représente la quatrième blessure narcissique, après la révolution copernicienne (l'humain n'est plus au centre de l'univers) et les apports fondamentaux de Darwin (l'humain est un animal) et Freud (l'humain n'est pas toujours conscient) à la compréhension du mode d'être humain. Dans *L'animal singulier* (2004), Lestel aborde d'un tout autre angle la question du sujet animal, en défendant la thèse que la capacité humaine à aborder l'expérience de certains animaux comme récit vécu à la première personne permet de justifier qu'on leur attribue le statut de sujet. Lestel soutient que notre conception privative du sujet humain, c'est-à-dire basée sur une série de caractéristiques qui sont propres à l'homme, nuit à notre interprétation des animaux et inhibe le potentiel des communautés animales-humaines. Il soulève à l'appui l'exemple des biographies animales, telles que formulées par Konrad Lorenz mais surtout Shirley Strum, Jane Goodall et Joyce Poole, comme récits de la vie animale qui pourraient permettre de saisir l'expression de l'intelligence animale. Tous ces chercheurs ont côtoyé certaines espèces durant de très longues périodes et ont témoigné de personnalités distinctes chez les individus animaux qui composaient les groupes qu'ils ont observés. Lestel soutient qu'il n'est pas exagéré de considérer certains animaux comme des personnes ou de soulever l'expression d'une personnalité chez certains individus animaux, considérant que l'affront à ces catégories habituellement réservées aux humains constitue une critique de leur dimension opprimante. On doit ici soulever l'anthropomorphisme graduel par lequel la discipline éthologique étend tout d'abord la notion d'individu, et ensuite celles de personne et de personnalité aux animaux. Si l'on réduit la personnalité au tempérament et aux préférences, on pourrait à la limite étendre cette conception aux animaux, et si l'on circonscrit la catégorie d'individu strictement à sa dimension empirique d'unité statistique, on pourrait également y inclure les animaux. Toutefois, ce n'est pas sans une entorse majeure à l'acception normalement attribuée à ces notions que nous pouvons les étendre aux animaux, ce qui met en

lumière la confusion ontologique qui pourrait potentiellement résulter d'une telle extension. Même s'il n'est pas prêt à accorder une identité à l'animal, comme reconnaissance de soi fondée sur des préférences et des valeurs, Lestel propose tout de même l'idée d'une *identité fixe* chez les animaux qui font simplement la distinction entre eux-mêmes et l'altérité de leur monde environnant, et la notion d'*identité positive* chez les animaux capables d'une forme rudimentaire de reconnaissance de soi telle que constatée chez les orangs-outangs et les dauphins par le psychologue Gordon Gallup dans les années 70. Considérant que le récit tente habituellement de saisir l'intentionnalité de l'activité humaine, il serait cohérent, selon Lestel, de pouvoir saisir l'intentionnalité de l'animal de la même manière, de l'extérieur, sans avoir accès à la perspective de l'animal. On pourrait ainsi avoir accès à la subjectivité de l'animal, qui se manifesterait de manière plus prononcée dans un contexte domestiqué :

L'époque de la fin du sujet est d'abord celle de sa prolifération. Les animaux sont effectivement des sujets, certains sont des personnes qui ont une autonomie importante, mais les sujets les plus affirmés restent des "hétéronomes", c'est-à-dire qu'ils ont besoin de l'humain pour acquérir une dimension subjective importante.<sup>51</sup>

L'animal en captivité est libéré de certaines obligations telles que l'alimentation, la construction et l'entretien d'un repère, lui permettant ainsi de produire des comportements atypiques de son espèce qui peuvent être plus ou moins « intelligents » que ceux démontrés au sein du milieu naturel. Malgré le fait que plusieurs éthologues favorisent l'analyse du comportement animal dans son milieu naturel, les réflexions de Lestel nous amènent à considérer la richesse potentielle d'une exploration de la subjectivité de l'animal domestique.

---

<sup>51</sup> Lestel, D. (2004). *L'animal singulier*. Paris: Seuil. p.78

## 2.5 Conclusion

Pour les auteurs adoptant une approche phénoménologique afin d'étudier le vivant, l'augmentation de la complexité de la forme et des aptitudes des espèces lors de la phylogenèse permet de saisir le développement d'une certaine autonomie des êtres vivants par rapport à leurs dispositions biologiques, par l'entremise de leur expérience vécue. Cette expérience caractérisée par une instabilité progressive permet une confrontation à la réalité suscitant des réponses progressivement créatives et différenciées qui déboucheront éventuellement sur un rapport symbolique, comme nous le verrons au prochain chapitre. La sensibilité phénoménologique nous invite donc à concevoir le comportement des êtres vivants comme étant forgé par ses conditions d'existence et non la conséquence de l'influence unique de processus fixés naturellement comme l'envisageaient les approches behavioristes plus réductrices. Cela ne veut pas nécessairement dire que l'être vivant dispose des qualités nécessaires afin de prendre distance face à ce processus dialectique de sorte qu'il puisse orienter ses conditions d'existence comme c'est le cas chez l'homme, mais cette réflexion pose l'idée du caractère créatif et expressif de l'existence des êtres vivants. Le but ici n'est pas de trouver le chaînon manquant entre l'ontologie humaine et animale, mais plutôt de saisir le caractère proto-symbolique de l'expérience animale, tout en marquant à cette étape la césure qui est maintenue entre cet univers proto-symbolique et l'univers symbolique humain.

## CHAPITRE III

### L'ONTOLOGIE HUMAINE

#### 3.1 Préambule

Nous allons maintenant aborder une sélection d'auteurs qui se sont appuyés sur la perspective phénoménologique de l'animal présentée précédemment comme socle théorique, afin de développer leurs interprétations variées de la sphère symbolique propre à l'être humain. Pour tous ces penseurs, c'est la production et la reproduction de la sphère symbolique qui permet l'émergence de la culture propre à l'espèce humaine. Nous tenterons de saisir l'émergence du rapport symbolique lors de l'ontogenèse comme transition d'une canalisation sensible du milieu extérieur que l'on partage avec les animaux, à laquelle se grefferait de manière graduelle, lors des premières années de vie, une canalisation symbolique, ouvrant la voie à un tout nouveau rapport au monde socialement créé, transformé, et partagé, mais également radicalement malléable, comme le souligne Michel Freitag : « la liberté de l'esprit et de l'imaginaire, à laquelle le symbolique offre une place à l'intérieur de lui-même parce qu'elle coïncide avec lui, est ainsi virtuellement infinie. »<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Freitag, M. (2011). *Introduction à une théorie générale du symbolique* (Vol. 2). Montréal: Liber. p.179

Dans *L'animal, l'homme, la fonction symbolique* (1964), le philosophe Raymond Ruyer tente de tisser des liens entre le mode d'être animal et le rapport au monde humain afin d'y repérer des indices nous permettant de mettre en lumière les origines de la fonction symbolique humaine. Même s'il ne se réfère que très sporadiquement à quelques auteurs de la tradition phénoménologique présentés jusqu'à maintenant, sa philosophie adopte assurément l'intuition phénoménologique qui tente de saisir l'expérience animale de l'intérieur. Ruyer débute sa genèse de la fonction symbolique en abordant les deux principaux schémas d'interprétation des origines de l'être humain : l'origine mythique et l'origine magique. Le mythe constitue une explication de l'émergence de l'humain par le similaire, tel que le méganthrope divin, c'est-à-dire un humain primordial à partir duquel toute l'espèce aurait découlé. De son côté, l'explication magique prétend que l'humain aurait émergé de manière spontanée, grâce à une force surnaturelle telle qu'un Dieu, et représente un mode d'être radicalement différent de tout autre être vivant. La théorie de l'évolution, au lieu de supposer une émergence à partir du similaire ou du radicalement différent, propose plutôt une gradation des formes vivantes, qui revient à l'explication magique ou mythique selon Ruyer. Dans le cas de l'évolution guidée par un principe téléologique quelconque, on revient à l'explication mythique, tandis que le principe de l'émergence de l'humain à partir d'une cascade de mutations aléatoires se réduit à l'interprétation magique. Ruyer propose que l'on ne puisse accorder à l'évolution qu'un rôle structurant au niveau du contexte, de la forme et des habiletés des coureurs participant à la « course à obstacles » que représente l'histoire de la vie. La synthèse du rapport au monde symbolique humain présentée dans les prochaines pages tentera d'aller au-delà de ces schémas d'interprétation classiques, en exposant le caractère fondamentalement social, collectif et collaboratif du rapport au monde humain.

## 3.2 Interprétations biologisantes de la société

### 3.2.1 La nature humaine égoïste

Avant de définir la notion du rapport symbolique propre à l'être humain à l'aide d'une approche thématique analogue à celle adoptée dans le premier chapitre, nous débiterons notre exposé en abordant quelques auteurs et courants de pensée qui ont accordé une importance exagérée à l'ancrage naturel/animal de l'esprit humain depuis les Grecs. Ce préambule permettra de circonscrire l'antithèse du rapport symbolique au monde, c'est-à-dire la conception de l'humain comme étant guidé par des mobiles purement mécaniques. Dans *La nature humaine, une illusion occidentale* (2008), Marshall Sahlins élabore une critique à propos de l'idée persistante d'une nature égoïste inhérente à tous les êtres humains, conception qui a été reformulée et justifiée de plusieurs manières au fil du temps, au service de différentes idéologies. Il remonte aux Grecs, plus particulièrement à Thucydide, afin de rendre compte des premières traces de cette conception : « la nature humaine, toujours rebelle à la loi, est devenue son maître ; elle laisse éclater fièrement ses passions débridées, elle se monte au-dessus de la justice et se déclare ennemie de tout ce qui lui serait supérieur. »<sup>53</sup> Dans la foulée des lumières, Sahlins signale ensuite l'influence de Thucydide chez Thomas Hobbes<sup>54</sup> et John Adams, qui ont tous deux épousé une conception de la nature humaine comme disposition naturelle à la défense des intérêts personnels, Hobbes allant même jusqu'à attribuer aux comportements altruistes un fondement égoïste. Afin de maîtriser ce penchant individualiste, tous ces auteurs proposent que la culture doive s'imposer comme maîtrise rationnelle de nos prédispositions tyranniques. Toutefois, chez Thucydide, même la culture humaine se trouve teintée par notre élan narcissique, tendance qu'il constate en se basant sur la dégénérescence du langage et des institutions

---

<sup>53</sup> Thucydide, cité par Sahlins, M. (2008). *La nature humaine, une illusion occidentale*. Villefranche-De-Rouergue: Éditions de l'éclat. p.13

<sup>54</sup> Hobbes a traduit les ouvrages de Thucydide en anglais à son époque.

sociales de son époque. À ses yeux, on ne peut donc pas faire confiance aux humains à cause de leur penchant naturel pour le vice. Sahlins continue son exposé en démontrant que l'idéal démocratique s'est développé en confrontation perpétuelle à la notion de nature humaine égoïste, justifiant la mise en place de monarchies et menant logiquement à l'émergence de tyrannies. On peut ainsi voir le développement d'une tendance à l'œuvre dans l'histoire de la pensée occidentale, c'est-à-dire l'idée d'un fondement naturel incontrôlable au comportement humain.

### 3.2.2 La sélection totalitaire

Nous tenterons maintenant de saisir quelques manifestations plus récentes de cette tendance à la naturalisation du rapport au monde humain en dressant portrait sommaire des dérives sociologiques associées à la fusion entre la biologie et la sociologie. Ce tour d'horizon permettra de mieux saisir la dynamique socio-historique de l'enracinement de la notion de sélection naturelle au sein des sciences naturelles et de son extension aux sciences sociales, plus particulièrement à la sociologie qui semble avoir constitué un partenaire de prédilection pour les biologistes ayant cherché à comprendre la société à l'aide des outils propres à leur discipline. Le courant théorique de la sociobiologie résultant de ce mariage de perspectives tentera ainsi de remplacer les interprétations de l'activité humaine des sciences humaines par des schémas de compréhension biologiques plus solides théoriquement (selon eux), invoquant l'élimination de la notion de société comme entité symbolique socialement créée et reproduite, en substituant à celle-ci l'influence incontrôlable de la sélection naturelle, et ensuite des gènes, sur toute manifestation biologique, mais également sociale : « Ces disciplines prétendent ainsi substituer un nouveau monde à l'ancien : un ordre réputé naturel (biologique) et scientifiquement fondé, là où l'ancien reposait sur la tradition, la religion et tout l'obscurantisme que combattaient le scientisme et le progressisme du

19<sup>ème</sup> siècle. »<sup>55</sup> Ces théories permettront d'entrevoir les conséquences d'une explication des comportements humains qui sous-estime ou qui fait carrément abstraction du caractère symbolique de la société humaine, et mettront en relief l'importance de marquer l'écart entre la sphère symbolique propre à l'être humain et le mode d'être des autres êtres vivants.

Dans le premier chapitre de *La société pure : De Darwin à Hitler* (2000), André Pichot tente de faire sens de l'enchevêtrement théorique entre la biologie et la sociologie qui a pris de l'ampleur à la suite de la parution de l'*Origine des espèces* de Darwin en 1859. Pichot répertorie tout d'abord les principales catégories de théories sociologiques adoptant la lentille biologique élaborées entre le milieu du 19<sup>ème</sup> et le milieu du 20<sup>ème</sup> siècle, telles que synthétisées par Pitrim A. Sorokin :

Parallèlement, nous avons :

1. *L'interprétation organiciste des phénomènes sociaux* ;
2. *L'école anthropo-raciste* qui interprète les phénomènes sociaux dans le langage de l'hérédité, de la sélection et de la variation par sélection ;
3. *L'école darwinienne de la lutte pour la vie*, qui fait ressortir le rôle de ce facteur ;
4. *L'école instinctiviste*, qui considère la conduite humaine et les processus sociaux comme la manifestation de diverses inclinations héritées ou instinctives ;<sup>56</sup>

Malgré leur variabilité considérable, le tronc commun de cet ensemble de théories constitue la naturalisation de la société et des composantes sociales de l'existence résultant de leur application. Pour Pichot, ces théories sociologiques inspirées par la biologie ne représentent qu'une série de réappropriations contradictoires de notions « biologico-darwiniennes » telles que la sélection et la lutte, permettant de justifier parallèlement une attitude de laisser-faire envers la société, comme l'a fait Vacher de

---

<sup>55</sup> Pichot, A. (2009). *La société pure*. Paris: Flammarion. p.35

<sup>56</sup> Sorokin, P.A., *Les théories sociologiques contemporaines*, cité par *ibid.*, p.40

Lapouge, qui prétendait que l'essor des individus supérieurs de la société était inhibé par l'égalisation des chances, ou de justifier l'élimination autoritaire des éléments extrêmes qui pourraient nuire au progrès social, comme l'a fait Otto Ammon : « L'admirable équilibre d'égoïsme et d'altruisme ou, pour parler plus exactement, d'instincts sociaux dans l'humanité, est le résultat du jeu de la sélection naturelle. »<sup>57</sup> Pour l'ensemble de ces biologies sociales, la sociologie change de camp et devient branche des sciences de la nature, tandis que la lutte pour la survie y joue un rôle prépondérant dans le cadre de l'explication des phénomènes sociaux : « Étant une science des tendances et des mouvements réguliers des groupes et des collectivités sociales, la sociologie (...) apprend à connaître la marche de l'évolution sociale qui est conforme aux lois naturelles ». <sup>58</sup>

Pichot présente ensuite les critiques des premières formes de darwinisme social par le biais des écrits du sociologue Jacques Novicow dans *La critique du darwinisme social* (1910), qui centre son argumentation autour du caractère guerrier de l'interprétation sociale teintée de biologie en s'appuyant sur la pensée de Herbert Spencer, Ernest Renan et Walter Bagehot, pour qui la guerre et la violence constituaient le moteur du progrès social. De son côté, Otto Ammon développe cette dimension compétitive et l'étend à deux niveaux : à un niveau local, dans les pays « civilisés », on constate une lutte de tous contre tous, tandis qu'au niveau national, les nations luttent pour la suprématie sociale. Dans ce contexte, la guerre permet non seulement de déterminer les nations les plus méritantes, mais également de départir les humains forts des plus faibles à l'intérieur d'une même nation. On peut entrevoir ici le germe théorique sur lequel pourra plus tard s'appuyer le programme politique impérialiste nazi afin de perpétuer leurs exterminations. On prétend fréquemment que le darwinisme social a

---

<sup>57</sup> Ammon, O., *L'ordre social et ses bases naturelles, esquisse d'une anthroposociologie*, cité par *op. cit.*, p.46

<sup>58</sup> Pichot, A., *op. cit.* p.49

émergé de l'influence de la biologie sur les sciences sociales, ce qui est plus ou moins vrai selon Pichot, qui s'appuie sur Marx pour soulever que cette influence remonte encore plus loin aux théories sociales de la compétition sur lesquelles Darwin s'est basé afin de forger sa conception de la sélection naturelle :

Toute la doctrine darwiniste de la lutte pour la vie n'est que la transposition pure et simple, du domaine social dans la nature vivante, de la doctrine de Hobbes : *bellum omnium contra omnes* et la thèse de la concurrence chère aux économistes bourgeois, associée à la théorie malthusienne de la population. Après avoir réalisé ce tour de passe-passe [...], on retranspose les mêmes théories cette fois de la nature organique dans l'histoire humaine, en prétendant que l'on a fait la preuve de leur validité en tant que lois éternelles de la société humaine.<sup>59</sup>

Cet aller-retour entre conceptions sociales et biologiques de la compétition et de la lutte aura lieu fréquemment au cours de l'histoire, dans les tentatives de voir dans la nature la société et dans la vie sociale l'expression des lois de la nature. La propagation et l'intégration du cadre d'interprétation darwiniste atteignent une telle ampleur au tournant du 20<sup>ème</sup> siècle que l'on considère les conceptions de lutte, concurrence et de sélection comme des explications universelles du rapport entre les êtres vivants et leurs milieux. À cette époque, la notion de lutte sert également à expliquer l'hérédité, la fécondation, l'embryogenèse et le métabolisme ! Pour Novicow, le succès du darwinisme est lié à sa capacité de satisfaire la vaste majorité des courants théoriques et idéologiques de l'époque, tout en écartant les interprétations théistes ou téléologiques qui prétendaient à un principe orientant le vivant. À travers les yeux du darwinisme, les vainqueurs de la lutte et ceux qui cherchent à la gagner peuvent avoir la conscience tranquille, tandis que les vaincus peuvent rationnellement justifier le sort qui leur est réservé, c'est-à-dire celui qui est réservé à toute couche inférieure du vivant. Pour Pichot, la cause du succès du darwinisme se situe plutôt au niveau du contexte social de l'époque, marqué par la naturalisation progressive de la société et le

---

<sup>59</sup> Marx, K. & Engels, F., *Lettres sur le Capital*, cité par *op. cit.*, p.79

développement d'une atmosphère compétitive de tous contre tous, à laquelle on n'avait pas encore trouvé de justification convaincante.

Pour Novicow, les deux principaux arguments formulés contre le darwinisme social sont la fausse naturalisation de la société qu'elle propose, et le fait que l'ensemble des théories constituent des « romans anthropologiques ». C'est-à-dire qu'elles ne possèdent pas de fondement scientifique, mais sont plutôt dotées d'une « aura scientifique » à cause de leur naturalisation :

Le roman anthropologique est une œuvre d'imagination, c'est un scénario historique, renvoyant en général aux premiers temps de l'humanité, qui est proposé comme explication de tel ou tel phénomène social de ce temps ou du nôtre. C'est une sorte de science-fiction à rebours, dirigée vers le passé plutôt que l'avenir.<sup>60</sup>

Pichot utilise comme exemple le cas du sociologue Gustav Ratzenhofer, qui prétend, sans appui, que la lutte pour l'existence peut, dans le meilleur des cas, mener à l'organisation collective efficace de la société, ou dans un contexte défavorable, à la barbarie et la guerre. Ce genre de récit monte ainsi « en épingle » l'évolution sociale à l'aide d'interprétations à portée très vaste qui se basent sur les mécanismes naturels de la lutte, la sélection et de la concurrence.

Pichot aborde ensuite la valeur sélective de la coopération, qui se manifeste surtout chez les humains et les animaux plus autonomes, qui causait problème pour les darwinistes sociaux, car l'entraide ne s'inscrivait pas de manière intuitive dans un cadre d'analyse d'une lutte de tous contre tous. Pour Pichot, la question de l'altruisme a permis le développement de la notion de sélection de groupe qui a rendu compatibles les comportements collectifs et le darwinisme. Un des biologistes ayant tenté d'établir

---

<sup>60</sup> Pichot, A., *op. cit.*, p.88

ce lien est Thomas Huxley, qui prétendait que le développement de la morale, mais également de l'ensemble des facultés chez l'humain, était guidé par la sélection naturelle. Dans le même ordre d'idées, pour l'anthropologue Alfred Wallace, la sélection de groupe se développe chez les humains aux dépens de la sélection naturelle qui perd graduellement son pouvoir. La valeur sélective des habiletés morales remplace ainsi progressivement celle des capacités physiques dans le cadre de l'ontogenèse. Cette place accordée à l'aide mutuelle permet d'humaniser le caractère guerrier du darwinisme critiqué par Novicow, mais ouvre la voie à la notion de sélection de groupes sociaux et aux théories racistes qui se sont développées sur la base de cette notion de mérite étendue aux groupes. Pour Darwin, c'est le développement du raisonnement, de la prévoyance et de l'entraide qui ont fait de la coopération un avantage sélectif. L'équilibre entre égoïsme et altruisme revient fréquemment au début du 20<sup>ème</sup> siècle dans les schémas d'interprétation des biologistes analysant la société. Pour Ernst Haeckel, le dosage entre les devoirs de l'amour de soi (égoïste) et l'amour du prochain (altruiste) représentait l'expression de la loi de nature qui permettait de maintenir son équilibre. Les forces égoïstes permettent ainsi la survie de l'individu tandis que les forces altruistes visent la survie plus générale de l'espèce. On remarque ici une dimension totalitaire du train de la sélection naturelle, dont la logique tend à s'étendre à l'ensemble des phénomènes naturels et sociaux. Même l'anarchiste Pierre Kropotkine est tombé sous le charme de l'interprétation darwiniste : « dans le monde animal et humain, la loi de l'appui mutuel est la loi du progrès, et comment l'appui mutuel ainsi que le courage et l'initiative individuelle qui en découlent, assurent la victoire à l'espèce qui sait mieux les pratiquer. »<sup>61</sup> Pour Novicow, le dénominateur commun de l'ensemble de ces théories qui tentaient de rendre compte du caractère naturel de l'altruisme constitue leur volonté de justifier scientifiquement leurs idées sociales et morales.

---

<sup>61</sup> Kropotkine, P., *La morale anarchiste*, cité par *ibid.* p.106

### 3.2.3 La dérive sociobiologique

Les découvertes liées au génome lors de la première moitié du siècle dernier permettront à la biologie de se dégager de la conception parfois nébuleuse de lutte qui sera remplacée par l'hérédité génétique. On assiste ensuite dans la période de l'après-guerre au développement d'une nouvelle mutation de la perspective biologique appliquée à l'étude de l'humain qui prend la forme de la sociobiologie. Les pères fondateurs de la sociobiologie, Edward O. Wilson et Richard Dawkins, ont comme projet commun de scientifier l'explication des phénomènes sociaux en basant celle-ci sur des concepts biologiques qui pourraient permettre de solidifier les assises théoriques des sciences humaines en devenir, comme le précise ici Wilson :

La sociobiologie est définie comme étant l'étude systématique de la base biologique de tout comportement social. [...] L'une des fonctions de la sociobiologie consiste donc à reformuler les fondements des sciences sociales de manière à permettre leur inclusion dans la Synthèse moderne.<sup>62</sup>

La sélection se trouve ainsi appliquée aux gènes, permettant ainsi aux sociobiologistes d'expliquer les transformations sociales à la lumière de la sélection génétique qui favorise la survie de l'espèce. Edward O. Wilson élabore à propos de cette dynamique dans le passage suivant :

If the possession of certain genes predisposes certain individuals toward a particular trait, say a kind of social response, and the trait in turn conveys superior fitness, the genes will gain an extra representation in the next generation. If natural selection is continued over many generations, the favored genes will spread throughout the population, and the trait will become characteristic of the species.<sup>63</sup>

Ce sont ainsi les gènes qui favorisent la maximisation de l'espèce qui seront ainsi sélectionnés dans le cadre de la reproduction de l'espèce. Richard Dawkins approfondit dans le cadre d'une démarche parallèle l'influence sociale des gènes, dont la

---

<sup>62</sup> Wilson, E.O., *La sociobiologie*, cité par *op. cit.*, p.121-122

<sup>63</sup> Wilson, E. O. (2004). *On Human Nature*. Cambridge: Harvard University Press. p.33

transmission et la manifestation accrue permettrait l'intégration efficace de l'individu contemporain dans la société capitaliste industrielle avancée. Le développement de la cupidité et de l'égoïsme, réduit à leurs composantes "génétiques", serait donc un exemple de la sélection naturelle de caractéristiques favorisant la survie des individus au sein des sociétés contemporaines.

Au-delà du fait qu'elle constitue un cadre théorique permettant d'expliquer l'ensemble des comportements sociaux, la sociobiologie en vient indirectement à considérer les inégalités sociales, l'exploitation salariale et l'individualisme égoïste comme des manifestations naturelles sur lesquelles nous n'avons aucune maîtrise. Pour Edward Wilson, le système nerveux permet de commander l'action la plus souhaitable au niveau de la conservation et de la multiplication des gènes. Ce poste de commande permet de mettre en branle un comportement rationnel (égoïste) ou sentimental (altruiste) selon son impact positif sur la lutte des gènes, menant Wilson à la conclusion que : « Les scientifiques et les humanistes devraient envisager la possibilité que le temps est venu de retirer momentanément l'éthique des mains des philosophes pour la faire passer dans celles des biologistes. »<sup>64</sup>

Pichot isole deux facteurs qui ont contribué à l'essor de l'approche sociobiologique selon lui : l'introduction d'une nouvelle conception de la vie et le caractère irrationnel de cette conception. Dans un premier temps, la sociobiologie représente un effort de conciliation non seulement des comportements animaux, mais également des comportements sociaux avec le darwinisme. Conséquemment, le darwinisme a fini par secouer les fondements de la morale et de la religion de plusieurs manières : en proposant une alternative au cosmos fixe des philosophes de l'Antiquité, en proposant l'émergence aléatoire des espèces et finalement, en soulevant les implications de

---

<sup>64</sup> Wilson, E.O, *La sociobiologie*, cité par *op. cit.*, p.122

l'application de la sélection naturelle aux êtres humains. Pour Pichot, une autre dimension de la sociobiologie qui a collé aux idéologies de l'époque constitue son approche irrationaliste qui s'accordait à merveille avec la pensée conservatrice, pour qui la réalité recèle un caractère fondamentalement irrationnel qu'il ne faut pas chercher à maîtriser. C'est justement la tentative de dompter ce caractère irrationnel à l'aide de la raison qui a mené à l'essor de la décadence morale au sein des sociétés modernes pour le pionnier du conservatisme Edmund Burke.

### 3.2.4 Critique de la sociobiologie

Dans *Critique de la sociobiologie* (1976), Marshall Sahlins remet en question le déni culturel des interprétations sociobiologiques qu'il caractérise comme folklore scientifique visant la reproduction et la légitimation du mythe occidental d'une société industrielle basée sur la concurrence et l'exploitation. Il critique les conclusions de la sociobiologie, postulant que l'activité des individus se trouve guidée par des facteurs hors de leur contrôle. Non seulement ce courant de pensée considère que le comportement humain se trouve presque exclusivement fixé par ses déterminations biologiques, mais les institutions créées par l'humain sont également expliquées par la même dynamique, et donc un esprit critique face à celles-ci devient futile. Considérées d'un point de vue sociobiologique, les habitudes de vie et les croyances reproduites socialement et qui perdurent dans le temps constituent ainsi l'expression de la meilleure voie qui aurait pu être empruntée pour la survie de l'espèce. Sahlins conclut plutôt que les théories sociobiologiques et les théories socio-darwiniennes qui les ont précédées constituent des variantes théoriques justifiant de manière scientifique les différents aspects du mode de production capitaliste et de la pensée libérale.

### 3.3 Parallèles entre ontologie animale et humaine

#### 3.3.1 Temps et espace chez l'animal et l'homme

Nous allons maintenant aborder une série de notions qui permettront de saisir à la fois l'enracinement animal de l'humain, mais surtout les particularités du monde symbolique par lequel il se détache progressivement de son rapport sensible au monde. Nous allons toutefois commencer notre tour d'horizon par des considérations plus générales liées au rapport à l'espace et au temps, tel qu'il se présente chez l'animal et l'homme. Le philosophe Ernst Cassirer a porté un éclairage révélateur sur cette question dans son *Essai sur l'homme* (1944). Lors de son traitement du caractère spatio-temporel du monde humain, il propose une typologie des expériences spatiales et temporelles, qui sont extrêmement différentes selon l'étendue de la conscience de l'être vivant considéré. Cassirer aborde tout d'abord le *temps et l'espace organique*, caractérisant le rapport au monde des animaux démontrant un faible degré d'autonomie, qui constitue également un *espace d'action*, dans le sens que ces animaux possèdent dès la naissance des capacités comportementales qui ne requièrent aucun enseignement. À ce stade, l'animal n'oriente pas son comportement par le biais d'idées ou d'images, mais par des forces plutôt pulsionnelles, qui demandent quand même un certain degré d'adaptation. Ensuite, Cassirer traite de l'*espace perceptuel*, qui renvoie au monde sensoriellement différencié des animaux détenant des capacités plus raffinées de traitement du milieu extérieur, enrichissant ainsi l'expérience de cet ensemble d'êtres vivants d'odeurs, de sons et d'images meublant leur *Umwelt*. Cassirer vient boucler sa typologie avec l'*espace symbolique*, qui se situe aux frontières des humains et des animaux, et qui renvoie à un *espace abstrait* qui se construit graduellement chez les premiers humains :

Man's outstanding characteristic, his distinguishing mark, is not his metaphysical or physical nature – but his work. It is this work, it is the system of human activities, which defines and determines the circle of

humanity. Language, myth, religion, art, science, history are the constituents, the various sectors of this circle.<sup>65</sup>

Dans une entrevue accordée à la revue *Conjonctures*, Freitag élabore à propos de la distinction entre le souvenir et la mémoire qui permet de délimiter l'écart entre les animaux et les humains. Il y a ainsi pour Freitag une différence entre la mémoire d'un évènement et la capacité de situer chronologiquement dans un flux temporel un souvenir qui implique de casser ce flux afin de pouvoir s'y déplacer à son gré. Même si certains animaux possèdent une grande mémoire, cette dernière ne leur permet pas de s'extraire de la continuité dans laquelle ils sont emprisonnés, contrairement au souvenir propre aux humains :

pour l'animal, le passé n'est pas un autre temps, radicalement distinct du moment présent, puisqu'il séjourne dans la continuité de la durée et dans les rythmes qui ne cessent de s'y entrelacer. Il faut à l'être humain tout le détour du langage, des mots, des histoires et de l'enquête pour aller chercher la première occurrence d'une expérience, et pour ne la retrouver alors que disparue à jamais, tout en étant capable néanmoins de la recréer dans l'absolu savoir de l'idée.<sup>66</sup>

Malgré les rapprochements que l'on peut faire entre le mode d'être animal et le mode d'être humain, la question du rapport au temps permet de mettre en lumière l'écart considérable entre ces deux expériences.

### 3.3.2 La conscience sensible animale

La notion de conscience sensible, telle que synthétisée dans les prochaines pages, permettra de situer un des fils d'ariane liant l'ontologie animale et humaine. Nous aborderons tout d'abord le sujet par la voie des écrits de Raymond Ruyer, dont les intuitions à propos des origines de la fonction symbolique propre aux humains ont

---

<sup>65</sup> Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man*. New York: Yale University Press. p.68

<sup>66</sup> Freitag, M. (2001, Automne). Actualité de l'animal, virtualité de l'homme. *Conjonctures*, p.128

fortement influencé la définition du mode d'objectivation symbolique dans l'œuvre de Michel Freitag, qui sera abordé par la suite. Pour ces deux auteurs, le rapport symbolique reflète et se construit à partir de son fondement sensible, qu'il permet de surplomber. Lors de son préambule à la présentation du mode d'être symbolique chez l'homme, Ruyer réitère à maintes reprises l'importance de trois notions fondamentales qui permettent de saisir le rapport au monde animal : la conscience, l'unité domaniale et la thématique. L'unité domaniale permet de saisir le caractère unitaire de tout comportement, qui ne peut être réduit à une séquence d'opérations, et qui implique toujours une situation dans laquelle se trouve l'animal et une perception globale de cette situation, un écart entre l'être vivant et son milieu au sens d'espace de liberté tel que théorisé par Hans Jonas. Cette séparation qui est impliquée lors de tout mouvement implique une conscience de la situation de l'être vivant, aussi simple que soit son plan de réalisation. L'être vivant en mouvement se déplace ainsi dans un domaine d'espace-temps qui implique une synthèse plus ou moins rudimentaire du milieu extérieur menant à une connaissance de ce milieu, permettant le déploiement du domaine de la conscience première, certainement pas consciente d'elle-même, mais entièrement consciente comme le propose Ruyer, c'est-à-dire totalement engagée dans l'orientation de l'action, sans possibilité de surplomb réflexif. Il soutient que la conscience constitue ainsi une dimension au fondement de l'expérience de tout être vivant, et que celle-ci est liée à l'unité domaniale requise lors de la synthèse de données extérieures. Ruyer rattache alors la conception de l'être au domaine de l'espace-temps qu'il implique, tandis qu'il associe la conception de la connaissance au domaine de la conscience :

Par définition, si un domaine d'espace-temps est vraiment une étendue unitaire, et non une pure multiplicité de substances distinctes, il est, par définition, "vue de lui-même", forme donnée à elle-même "ici-maintenant" absolu, c'est-à-dire indissolublement, être et connaissance, domaine d'espace-temps et domaine de conscience.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Ruyer, R. (1964). *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*. Paris: Gallimard. p.75

Pour Ruyer, cette étendue unitaire peut être considérée comme une médiation organique, à laquelle se rattache la médiation cérébrale qui permet le traitement psychique du milieu et l'extension du domaine de la conscience. Ce traitement psychique du milieu n'est pas considéré comme le propre de l'humain chez Ruyer, mais bien comme l'émergence d'un nouveau mode d'être face au milieu dans le cadre duquel les informations sensorielles deviennent « signifiantes et conscientes ». La notion de thématique vient jouer le rôle d'un élan vital, non pas au sens d'un principe téléologique tel que l'entendait le philosophe Henri Bergson, mais plutôt comme poussée interne biologique orientant l'action. Il s'agit d'une conception qui se rapproche du caractère pulsionnel de l'instinct, mais qui se réfère plutôt au fait que tout comportement s'inscrit dans le cadre d'un état d'esprit, d'une disposition particulière face au milieu. Le comportement de la course peut ainsi prendre place lors de la fuite, l'agression ou la chasse, impliquant une adaptation résultant en plusieurs différentes séquences de comportements selon le contexte. La thématique représente ainsi la situation dans laquelle prend place une action significative pour l'animal, qui permet de mettre en lumière l'objectif visé qui le pousse à agir : « Tous les organismes sont, non des amas de molécules, mais des ensembles d'organes ayant une fonction, un thème de constitution et d'action, et la conscience cérébrale ne fait qu'appliquer au monde perçu, la thématique inhérente à l'organisme. »<sup>68</sup>

Freitag s'appuie sur les éléments de la pensée de Ruyer présentés précédemment afin d'appréhender le soubassement sensible de la dimension symbolique de l'existence humaine. Dans le second chapitre du second volume de son *Introduction à une théorie générale du symbolique* (2011) dédié au vivant, Freitag distingue la conscience symbolique de la conscience sensible en tant que rapports qui diffèrent, mais qui coexistent et qui prennent racine dans l'existence phénoménale :

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p.85

Nous partageons *grosso modo* avec les animaux supérieurs les mêmes médiations sensibles (vision, toucher, odorat...) et c'est ce qui nous permet de nous représenter, par analogie, les grandes formes de leur expérience sensible d'un point de vue phénoménologique, c'est-à-dire du point de vue du sujet, en nous mettant à leur place. On procède d'ailleurs de la même manière analogique dans toute description phénoménologique de la conscience des êtres humains sauf que, cette fois ci, cela s'opère par le partage apriorique des mêmes formes culturelles-symboliques.<sup>69</sup>

De son côté, la conscience sensible constitue le mode d'être caractérisant l'ensemble des êtres vivants. Même si l'animal démontre une certaine autonomie subjective selon le degré de séparation qu'il entretient avec son environnement, il n'a toutefois pas la capacité d'agir de manière réflexive et de prendre position par rapport à celui-ci grâce à la conscience symbolique qui se manifeste uniquement chez les humains. Freitag prépare ici le terrain de sa théorie du symbolique, mode d'objectivation du monde propre aux êtres humains, en abordant la plupart des auteurs considérés jusqu'à maintenant. Il ancre la capacité de l'homme à prendre une position de recul face à son existence dans sa sensibilité animale à partir de laquelle ce surplomb émerge.

Pour Freitag, l'existence animale recèle donc un caractère individualiste et morcelé, composée de moments que l'animal ne peut synthétiser dans une perspective d'ensemble, en une vision unifiant les « inter-résonances » de son monde. Seulement l'humain arrive à rassembler les moments de sa vie dans un ensemble cohérent grâce au partage collectif et à la reproduction de formes symboliques. Un autre fil conducteur entre les mondes animaux et le monde humain constitue l'intentionnalité créatrice qui oriente les actions et permet de dépasser à un premier niveau les fonctions physiologiques plus mécaniques auxquelles se plient tous les êtres vivants. Cette intentionnalité se manifeste dans le contexte de la dialectique entre l'être vivant et son milieu. Toutefois, Freitag distingue l'intentionnalité « focalisée » chez l'animal de l'intentionnalité réflexive par le caractère diffus de l'expérience animale. Il y a ainsi

---

<sup>69</sup>Freitag, M., *op. cit.*, p.90

indifférenciation entre les dimensions cognitive, normative et esthétique chez l'animal, chez qui ces sphères de l'existence sont entremêlées dans le cadre de la conscience sensible. C'est le rapport symbolique propre aux humains qui permettra de graduellement départager les nuances de l'expérience grâce au rapport au monde progressivement raffiné permis par la communication gestuelle, les symboles, le langage et ensuite l'écriture.

Pour Freitag, les réactions considérées comme instinctives ont toutes un fondement d'abord intentionnel, et se cristallisent ensuite en *modèles comportementaux de l'espèce*. Il précise que le comportement devenu instinctif est vidé de son intentionnalité, mais est toutefois vécu, ressenti de manière subjective, à travers la conscience sensible. La vie de l'animal est ainsi ponctuée par la réalisation de schèmes sensori-moteurs se succédant de manière diachronique, au sein desquels l'animal se projette entièrement :

Un schème consiste en la coordination interne par l'animal d'une pluralité ou d'une complexité d'éléments particuliers d'activités sensori-motrices, qu'il accomplit tantôt seul, tantôt en coordination avec les autres membres de son groupe de vie. Cette coordination a été réalisée, à travers le procès de développement phylogénétique et ontogénétique, autour de l'objet réel qui représente en même temps le foyer à partir duquel a été réalisé le développement des schèmes comportementaux impliquant une distanciation progressive, et l'objectif de la réappropriation pratico-cognitive impliquée dans la continuation et la reproduction de la vie.<sup>70</sup>

La conception du schéma de la représentation sensible animale chez Freitag permet ainsi de saisir la médiation entre l'animal et son environnement, et permet de souligner le caractère unitaire du comportement animal de manière un peu plus précise que la conception d'unité domaniale chez Ruyer. Cette notion sert également à mettre en lumière le caractère fondamentalement intentionnel de tout comportement animal. Pour

---

<sup>70</sup> *Ibid.* p.84

Freitag, les schèmes dont l'animal dispose afin de faire face à son milieu restent toujours ouverts, c'est-à-dire prédisposés à être modifiés, interrompus, ou même éliminés selon la situation dans laquelle se trouve l'animal. Le schème de représentation sensible permet ainsi de situer l'intentionnalité comme étant fondamentale dans le cadre du rapport au monde de tout être vivant, qui doit fréquemment réorienter son action selon les circonstances :

L'unité intentionnelle d'un schème comportemental comporte la mise en jeu de moments comportementaux (sensorimoteurs) multiples, et diversifiés {a,b,c, ...}, dont l'association dans l'accomplissement de chaque comportement existentiel effectif contient un certain degré de liberté, c'est-à-dire de réflexivité aussi bien adaptative que créative. Ici, la synthèse empirique actuelle de ces éléments (qui appartiennent pourtant à priori à un même schème) dans la réalisation existentielle de l'intentionnalité comportementale comporte donc en elle-même la virtualité d'une multitude de variations au niveau de leur combinaison, de leur ordre de succession, de l'accent stratégique mais aussi expressif mis sur certains d'entre eux au détriment des autres, etc.<sup>71</sup>

Avant d'entrer progressivement dans le monde symbolique, c'est essentiellement cette conscience sensible qui servira de médiation entre le nouveau-né et ce qu'on pourrait appeler de manière légitime son *Umwelt*. Nous verrons que le monde symbolique s'imposera progressivement comme médiation principale qui ne supplantera jamais, mais qui se greffera plutôt à ce fondement sensible au monde.

### 3.3.3 Le rapport signalétique animal

Le rapport signalétique de l'animal est fréquemment utilisé comme pôle de comparaison avec le rapport symbolique humain par les philosophes, psychologues et sociologues qui ont abordé les origines de la fonction symbolique. Il permettra de contraster le caractère thématique de l'existence animale au fondement symbolique de

---

<sup>71</sup> *Ibid.* p.107

l'ontologie humaine. Dans *La genèse des formes vivantes* (1958), Raymond Ruyer approfondit la notion de stimuli-signal en soulevant en guise d'introduction que : « Depuis des siècles, les chasseurs, pêcheurs et éleveurs humains, et depuis des millions d'années, les animaux prédateurs, utilisent des imitations de stimuli-signaux pour manœuvrer et tromper leur proie. »<sup>72</sup> Effectivement, quiconque ayant tenté d'attirer un canard en reproduisant le plus fidèlement possible ses vocalisations, ou ayant essayé de susciter une réaction d'agression chez un poisson à l'aide d'un leurre différent selon l'heure, la saison et la température, peut affirmer avoir utilisé un signal pour déclencher un certain schème comportemental chez l'animal. Afin de clairement circonscrire son objet, Ruyer fait la distinction entre les stimuli-signaux, d'ordre psycho-biologique, qui impliquent le traitement d'une information perçue invoquant une réponse comportementale pouvant être potentiellement mémorisée, et les signes, qui relèvent plus exclusivement de la psychologie, et qui sous-tendent une référence à un monde partagé dans le cadre duquel s'opère la conciliation de perspectives différentes sur un même objet :

Communiquer par signes, c'est compter, chez le correspondant, sur une conscience, une compétence de même nature que la compétence qui répond aux signaux, mais qui n'est plus uniquement mnémique et qui comporte une grande part d'improvisation compréhensive, en réponse à l'improvisation analogique de l'émission. (...) Un signe, ou un message par signes, à la différence d'un signal, n'est pas seulement une information, il a un contenu propre d'information et il doit être perçu, cette fois au sens propre du mot.<sup>73</sup>

Ruyer classe la danse circulaire des abeilles indiquant une source de nourriture à proximité de la ruche découverte par Karl von Frisch dans la catégorie des stimulus-signaux, tandis qu'il considère que les danses indiquant une source au-delà de cinquante mètres constituent des « vrais signes », car elles indiquent des paramètres approximatifs tels que la direction et l'éloignement de la ruche. Contrairement à la danse circulaire qui interpelle une réaction plus directe et évite les difficultés

---

<sup>72</sup> Ruyer, R. (1958). *La genèse des formes vivantes*. Paris: Flammarion. p.109

<sup>73</sup> *Ibid.* p.115

d'interprétation, les danses plus complexes constituent de véritables messages à décoder, à déchiffrer. Ces danses représentent des communications intentionnelles dirigées vers un objectif précis, qui se sont cristallisées et ont pris une forme ritualisée qui peuvent donner une apparence de comportement réflexe sans toutefois en être. Ruyer soulève la nature psychique du rapport au signal, qui dans les cas des instincts se sont développés dans un rapport « thématique » à l'environnement et non comme le fruit d'une évolution purement biologique :

L'animal essaie toujours en réalité, de faire quelque chose de spécifique : construire un nid, nourrir ses petits, regagner son habitat normal. Cette action d'ensemble et signifiante, se décompose souvent en réponses stéréotypées à des signaux précis, encore que l'animal reste d'ordinaire capable de régulation et qu'il subordonne des moyens variables à une fin unique.<sup>74</sup>

Cette fin unique représente justement la thématique qui oriente le comportement impliquant l'enchaînement d'une série d'actions qui, considérées séparément en laboratoire, prennent la forme de manifestations bêtes complètement vidées de leur caractère thématique/significatif. Autrement dit, et comme nous l'avons vu chez Buytendijk, Lorenz et Merleau-Ponty : l'instinct pour Ruyer constitue une sorte de cas-limite de l'action, dans son aspect cristallisé et stéréotypé, mais qui se manifeste toujours dans le cadre d'un rapport psychique signifiant.

### 3.3.4 La communication animale

Dans *Problèmes de linguistique générale* (1966), Émile Benveniste soulève les parallèles, mais également le fossé incroyable qui sépare la communication animale du langage humain. Comme Ruyer, Benveniste s'appuie sur l'exemple précédemment cité de la danse des abeilles afin de délimiter les caractéristiques du langage des abeilles

---

<sup>74</sup> *Ibid.* p.126

qui manifestent une dimension symbolique et celles qui nous empêchent de considérer ce type de communication comme un réel langage. Benveniste ne trace pas la même délimitation entre le caractère signalétique de la danse circulaire lorsque la source de nourriture est située près de la ruche et l'aspect référentiel des danses plus complexes indiquant direction et distance, comme le fait Ruyer, mais n'hésite pas à parler d'une forme de protolangage qui partagerait certaines caractéristiques avec le langage humain :

Ces procédés, mettent en œuvre un symbolisme véritable bien que rudimentaire, par lequel des données objectives sont transposées en gestes formalisés comportant des éléments variables et de signification constante. En outre, la situation et la fonction sont celles d'un langage en ce sens que le système est valable pour une communauté donnée et que chaque membre de cette communauté est apte à l'employer ou à le comprendre dans les mêmes termes.<sup>75</sup>

Toutefois, la communication des abeilles se distingue tout d'abord du langage humain par son caractère gestuel, n'impliquant aucune vocalisation. Également, la réaction de l'abeille ne constitue pas un réel dialogue selon Benveniste, car le comportement stimulé par la danse ne constitue pas une réponse linguistique. De surcroît, le message ne se substitue pas à l'expérience de l'abeille, qui doit avoir quitté la ruche pour s'approvisionner en pollen afin de pour pouvoir transmettre le message à son tour. Finalement, le « langage » des abeilles se réfère aux informations objectives recueillies lors de l'expérience, ce qui peut être le cas du langage humain, mais qui n'est pas son fondement :

la conduite qui signifie le message des abeilles dénote un symbolisme particulier qui consiste en un décalque de la situation objective, de la seule situation qui donne lieu à un message, sans variation ni transposition possible. Or, dans le langage humain, le symbole en général ne configure pas les données de l'expérience, en ce sens qu'il n'y a pas de rapport nécessaire entre la référence objective et la forme linguistique.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Benveniste, É. (1966). *Problèmes de linguistique générale* (Vol. 1). Paris: Gallimard. p.60

<sup>76</sup> *Ibid.* p.61

Pour Ruyer, la différence fondamentale entre le langage humain et la communication animale se situe au niveau du caractère signalétique des échanges inter-subjectifs entre animaux en comparaison avec l'abstraction considérable permise par la création et la manipulation de symboles. Ainsi, la matrice symbolique du langage permet de maîtriser le monde à l'intérieur, mais également à l'extérieur de ses manifestations directes : « le langage permet non seulement de signifier le monde des objets usuels, d'un homme à l'autre, objets usuels accessibles tantôt à l'un, tantôt à l'autre, il permet de représenter le Monde total, le Cosmos visible et invisible »<sup>77</sup>.

Chez Freitag, le langage des animaux ne peut que représenter des situations et non des idées. Certains animaux en contexte expérimental ont accédé au monde des idées à l'aide des humains et d'autres ont démontré la capacité de transmettre des développements techniques à leurs congénères dans certains contextes sans nécessairement partager un monde de culture, un monde de sens qui dépasse la phénoménalité brute du monde. Pour l'animal, les choses existent seulement à travers leur ancrage dans l'expérience sensible, selon Freitag.

### 3.4 Les caractéristiques et l'émergence du rapport symbolique humain

#### 3.4.1 La sphère symbolique

Ruyer considère que la culture humaine représente un édifice symbolique structurant mais parallèlement structuré par l'activité humaine : « L'homme, comme créateur de culture, se meut dans une sorte de milieu nouveau, dans une nature, ou surnature, qui n'est sans doute pas étrangère à la nature tout court, mais qui semble obéir aussi à

---

<sup>77</sup> Ruyer, R., *op. cit.*, p.109

d'autres lois, et qui a son unité propre. »<sup>78</sup> Il fait ressortir ici le caractère *sui generis* de la culture, construction créée par l'humain. C'est ainsi la fonction symbolique de la culture comme médiation de l'existence humaine qui représente pour Ruyer le point de démarcation entre les humains et les animaux. C'est donc le rapport symbolique au monde, comme rapport référentiel à un monde partagé entre plusieurs sujets qui transmettent et modifient ce monde à l'aide de la communication symbolique, qui permet graduellement à l'humain de se détacher de l'immédiateté des communications et du rapport au monde de l'animal :

*Le pas décisif vers l'humanité est franchi, lorsque le signal-stimulus devient signe-symbole, c'est-à-dire lorsqu'il est compris non plus comme annonçant ou indiquant un objet ou une situation voisine ou prochaine, mais comme pouvant être utilisé en lui-même, pour concevoir l'objet même en absence de l'objet. (...) Ce n'est donc pas le langage, au sens général du mot, c'est le langage-en-tant-que-système symbolique, permettant les conceptions et pensées "inactuelles", qui est à la fois l'instrument et la marque du niveau humain. (...) L'humanité a commencé quand, par un changement fonctionnel d'apparence insignifiante, par une mutation mentale qui n'impliquait pas la moindre mutation organique, ou qui ne demandait aucune animation nouvelle et miraculeuse, un pré-homme a utilisé un signal comme signe, et a parlé à quelqu'un, ou d'abord à lui-même, de quelqu'un, ou de quelque chose, par des énoncés ou des gestes symboliques.*<sup>79</sup>

Ruyer juxtapose ainsi l'immédiateté du rapport au monde animal à la virtualité de la communauté d'idées chez l'humain, qui permettent de transcender le rapport signalétique au monde et de saisir de manière intemporelle les catégories signifiantes qui meublent son existence.

Ruyer entame alors un survol de certaines particularités de la culture, sur lesquelles il s'appuie pour mettre en lumière le fossé qui sépare humains et animaux. Il soulève

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p.11

<sup>79</sup> *Ibid.* p.94-95

d'abord le caractère précaire de la culture, qui doit constamment être remémorée afin d'être maintenue en vie. La conscience historique dont le mouvement permet la retransmission de l'héritage des générations antérieures permet ainsi d'éviter l'oubli ou l'incompréhension pouvant mener à la désuétude de nos œuvres symboliques. Également, la distance qui sépare le stimulus-signal du symbole pour Ruyer constitue une distance psychique. Plus précisément, l'étendue gagnée par la création d'un rapport symbolique permet la « mise en parenthèses » des objets du monde humain, une « communion sans communication » qui s'opère grâce au caractère transcendant des signes-symboles qui permettent à la fois la référence collective à des conceptions/objets/actions représentés symboliquement et la suspension dans le temps et l'espace d'un cosmos symboliquement partagé :

La société humaine est un système d'actions en convergence, ayant un sens, visant des buts valables, et s'exprimant dans un système de symboles. Elle n'est pas, eu principe, une sorte de puzzle de comportements inter-ajustés. C'est pourquoi elle est dans l'avenir autant que dans le présent, tandis qu'une société d'abeilles est dans le présent, même quand elle amasse ses provisions pour l'hiver. [...] En principe, toute action proprement humaine est orientée par un but, par une valeur au moins entrevue, elle n'est pas commandée, comme le comportement instinctif, par de simples "valences", dynamisant spécifiquement certains objets, certaines situations, ou certaines attitudes des congénères.<sup>80</sup>

Donc contrairement à l'humain qui détient la capacité à projeter ses actions et soi-même dans l'avenir, l'animal reste pris dans le moment, motivé par des objectifs et des sensations dont il est incapable de se détacher.

De son côté, Freitag circonscrit le mode d'objectivation symbolique propre aux humains en présentant les sphères de l'existence qui sont niées à l'animal dans le cadre de son rapport sensori-moteur au monde :

l'animal n'acquiert pas de vue unitaire sur l'ensemble de son propre champ objectif, qui pourrait comprendre pour lui la totalité des objets de ses divers

---

<sup>80</sup> *Ibid.* p.130

comportements virtuels. L'animal vit sans cesse "près des choses" et non pas "dans le monde", c'est-à-dire en face d'un monde situé, virtuellement devant lui et autour de lui. Les choses qui font l'expérience et de la conscience animale n'ont pas d'horizon commun.<sup>81</sup>

Comme Ruyer, Freitag met ainsi en lumière la notion de virtualité des idées humaines, c'est-à-dire la capacité de l'homme de se soustraire de l'immédiateté de son environnement grâce à celles-ci. Pour Freitag, ce qui distingue le monde animal du monde humain constitue essentiellement le monde des idées, la « superstructure symbolique » qui nous permet de surplomber, de catégoriser, et de faire des liens entre les différents éléments de notre monde vécu. Par l'entremise du rapport symbolique, de la pensée conceptuelle, et du langage, l'homme s'est progressivement détaché de son enracinement dans le monde, de l'actualité de son existence avec le fleurissement de sa pensée réflexive qui a permis à ce dernier d'être toujours plus conscient et libre par rapport à ses actions. Freitag synthétise ici la question du passage à la conscience humaine :

Il s'agit d'une nouvelle forme de la conscience, réfléchie, mais elle ne peut exister en dehors d'une conscience sensible première qu'elle ne fait que surplomber et réfléchir. Je pense qu'il y a effectivement une différence [...] mais cette différence n'est pas un gouffre. Il y a eu un passage entre les deux : celui de la création du langage conceptuel et l'institution de la culture symbolique. Par définition, ce sont certains animaux qui l'ont effectué, ce passage, ce passage entre les deux conditions animale et humaine.<sup>82</sup>

La culture et le langage permettent donc de séparer le sens de la signification, deux composantes du rapport au monde humain qui ne sont pas différenciées chez l'animal, se confondant dans un rapport d'immédiateté, une actualité de laquelle seul l'homme parviendra à se soustraire :

La "signification", c'est la différence significative, la spécificité ; le "sens", c'est l'union de cette différence à toutes les autres, son appartenance au

---

<sup>81</sup> Freitag, M., *op. cit.*, p.145-146

<sup>82</sup> Freitag, M. (2001, Automne). Actualité de l'animal, virtualité de l'homme. *Conjonctures*, p.6

tout : le tout de l'expérience comme unité du sujet et de l'objet, le tout du monde comme totalité des objets et des phénomènes possibles, leur lien en soi, le tout du symbolique comme champ global de l'expérience significative humaine, comme unité du "fond" auquel renvoient toutes les significations particulières, toutes les différences, l'harmonique au sein duquel toutes les notes se répondent.<sup>83</sup>

La création de symboles et l'amalgame de ceux-ci en structures qui font sens aux humains permet ainsi de mettre en lumière l'émergence d'un monde des idées qui a son germe dans le mode d'être animal et qui permet à l'homme de jouir d'une liberté sans précédent face à son environnement.

### 3.4.2 Les origines de la culture

Nous allons maintenant tenter de saisir plus précisément le caractère émergent du symbolique à l'aide des écrits du psychologue Michael Tomasello, qui approfondit la question de l'origine de la culture humaine dans *The Cultural Origins of Human Cognition* (1999), œuvre au sein de laquelle il met en lumière les rapports cognitifs et sociaux qui ont permis à l'humain de se détacher de son ancêtre commun le plus rapproché il y a environ 2 millions d'années, lors de l'émergence de l'espèce *homo*. On estime actuellement que la démonstration d'un écart significatif au niveau cognitif entre les humains et leurs ancêtres s'est manifestée il y a environ 250 000 ans, lors de l'émergence de l'espèce *homo sapiens*. D'un point de vue évolutionniste, cette quantité de temps pose problème pour Tomasello, car elle ne permet pas de rendre compte du développement de l'incroyable quantité de capacités cognitives que l'on retrouve aujourd'hui chez l'humain. Ainsi, il soumet l'hypothèse que la plupart de ces habiletés cognitives se sont développées et reproduites grâce à mécanisme propre à l'humain qu'il nomme l'« effet clé à cliquet » (ratchet effect) :

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p.31

what happened was that some individual or group of individuals first invented a primitive version of the artifact or practice, and then some later user or users made a modification, an "improvement", that others then adopted perhaps without change for many generations, at which point some other individual or groups of individuals made another modification, which was then learned and used by others, and so on over historical time in what has been dubbed "the ratchet effect".<sup>84</sup>

La créativité requise afin de modifier ou améliorer un artéfact et la transmission culturelle nécessaire afin d'assurer que les innovations et modifications ne tombent pas dans l'oubli constituent deux qualités essentielles qui distinguent le rapport au monde propre aux humains, selon Tomasello. On reproduit cette culture grâce à plusieurs formes d'apprentissage culturelles telles que l'imitation, l'instruction et la collaboration. Toutes ces formes de développement de la connaissance impliquent que l'individu puisse comprendre les intentions de l'individu avec, ou « à travers » lequel, les nouvelles habiletés ou notions sont acquises. Tomasello soutient que les premiers humains étaient dotés d'une aptitude prononcée à l'identification aux autres individus, catalysant le développement de plusieurs nouvelles capacités cognitives qui ont été reproduites culturellement. Entre autres, cette identification accrue a graduellement permis aux humains de se saisir mutuellement comme acteurs intentionnels, ayant des visées précises qui doivent parfois être déchiffrées à l'aide d'un renversement de perspectives, lors duquel le sujet doit se mettre dans la peau de son interlocuteur afin de saisir adéquatement son but. Le langage symbolique est d'une importance capitale à ce niveau pour Tomasello, car il facilite la communication en organisant le monde en catégories qui constituent des synthèses de multiples perspectives et qui permettent de se référer à des objets, situations et personnes à l'extérieur de la situation immédiate. Comme pour Freitag et Ruyer, Tomasello, conçoit l'émergence du rapport symbolique propre à l'humain comme construction de la réalité qui permet de penser et d'agir en considération concrète du passé et en prévision de l'avenir. La cognition humaine

---

<sup>84</sup> Tomasello, M. (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge: Harvard University Press. p.5

représente donc une faculté qui s'est construite dans le temps, dont la caractéristique première constitue la capacité de maîtrise de l'intentionnalité des congénères, facilitant la production et ensuite la reproduction de symboles et de structures symboliques qui seront reformulées jusqu'à la fin des temps.

Si l'on se penche justement sur la mutation sociohistorique des cultures humaines, on en vient à constater une accumulation des pratiques, habitudes et manières d'appréhender le monde au fil du temps qui ont permis à certaines sociétés de se reproduire de manière stable, pour de très longues périodes. Pour être transmises de manière efficace, les pratiques et techniques partagées par une même société doivent être reproduites par apprentissage imitatif et par éducation directe, selon Tomassello. La portée incroyable du processus d'« évolution cumulative de la culture », synonyme de l'« effet clé à cliquet », est non seulement tirée de sa fonction de cristallisation des idées humaines dans le temps, elle vient des nouvelles habiletés de cognition sociale qu'elle engendre, menant aux innovations, adaptations et différenciations de ces mêmes formes symboliques. Tomassello nuance toutefois sa position en présentant également les conclusions de Boyd et Richerson, qui proposent que certains animaux démontrent des capacités d'apprentissage par imitation, mais qu'ils ne possèdent pas de structure sociale permettant la reproduction de ces habitudes de manière culturelle, ce qui inhibe leur retransmission. L'apprentissage imitatif, condition préalable à l'éducation directe, impliquant la capacité humaine à comprendre les autres comme agents intentionnels, constitue la clé de la reproduction des sociétés pour Tomassello :

Imitative learning (with or without active instruction), enables the kind of faithful transmission that is necessary to hold the novel variant in place in the group so as to provide a platform for future innovations – with the variations themselves varying in the degree to which they are individual or social/cooperative.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> *Ibid.* p.39

Tomassello distingue dans ce passage deux formes de sociogenèse qui permettent de mettre en relief les différents mécanismes sociaux responsables pour les mutations de la société : l'« effet clé à cliquet » et l'interaction dialogique. Il précise alors que l'« effet clé à cliquet » se réfère à la réappropriation et adaptation d' « artéfacts culturels » de manière individuelle dans le cadre d'un nouveau contexte, tandis que l'interaction dialogique suppose qu'il y a intériorisation de la suggestion d'un autre individu, ou échange de solutions lors de la confrontation à un problème menant à la création d'un nouvel artéfact symbolique. Tomassello emprunte ensuite au psychologue Lev Vygotski la distinction entre les voies de développement individuelles et culturelles lors de l'ontogenèse, qu'il propose comme pôles se substituant au dualisme inné et acquis. Les voies de développement individuelles font référence aux situations lors desquelles la connaissance se trouve acquise sans aide extérieure quelconque à l'aide d'outils cognitifs dont dispose l'individu; tandis que les voies de développement culturelles regroupent les contextes d'apprentissage qui nécessitent la maîtrise et la transposition vers la perspective de l'autre. Tomassello pose que ces deux manières d'apprendre s'entremêlent très tôt lors de l'ontogenèse, et que l'enfant développe ainsi des stratégies cognitives afin de pouvoir lui-même découvrir le monde. L'aller-retour entre développement individuel et culturel permet ainsi de saisir la tension dialectique entre le respect des conventions sociales et la voie créative.

Pour Tomassello, l'écart entre les humains et les animaux relève tout d'abord d'une petite différence cognitive toutefois fondamentale à laquelle Tomassello se réfère perpétuellement dans *The Cultural Origins of Human Cognition*; c'est-à-dire la capacité de compréhension des autres comme agents intentionnels qui se développe chez les bébés d'environ neuf mois. C'est sur la base de cette habileté nouvellement acquise que l'héritage de l'humain ne devient plus uniquement biologique, mais également culturel :

Human cultural inheritance as a process rests on the twin pillars of sociogenesis, by means of which most cultural artefacts and practices are created, and cultural learning, by means of which these creations and the human intentions and perspectives that lie behind them are internalized by developing youngsters<sup>86</sup>

C'est ainsi la combinaison des processus créatifs permettant la production de nouvelles formes symboliques, et la socialisation permettant d'intégrer ces formes qui assurent la reproduction de la culture humaine.

### 3.4.3 Les origines culturelles de la cognition sociale

Tomasello aborde également le processus par lequel cette capacité de saisir les intentions des autres se développe non pas par une série de prédispositions internes, mais plutôt par les biais des interactions sociales. L'apport fondamental de la pensée de Tomasello se situe justement au niveau du caractère socialement construit de la majorité de la cognition propre à l'être humain, là où plusieurs psychologues cognitivistes voient uniquement des processus mécaniques. Sa théorie permet d'éclairer la sociologie, en démontrant à quel point les lois, normes, pratiques, habitudes et idéologies partagées par les individus forment non seulement le rapport social, mais également le rapport cognitif au monde. Tomasello commence son explication des origines de la cognition sociale humaine en abordant les protoconversations des nouveau-nés, lors desquelles l'attention d'un proche aidant et d'un bébé convergent lors d'un partage expressif d'émotions. Cependant, il soulève les découvertes contrariantes des psychologues Meltzoff et Moore qui ont tenté de démontrer que certains enfants étaient capables de mimétisme à partir de six semaines de vie. Toutefois, Tomasello ne considère aucun des exemples sur lesquels ces auteurs s'appuient comme étant de réels échanges intersubjectifs, car dans chacun des cas, le tout petit n'appréhende pas son interlocuteur comme agent intentionnel. Il s'appuie sur

---

<sup>86</sup> *Ibid.* p.54

les intuitions de Dilthey et Mead, entre autres, afin d'exposer le caractère fondamentalement référentiel, et donc intersubjectif, de l'expérience humaine, qui ne peut être réduite uniquement à des manifestations objectives, afin d'expliquer le développement du mode d'être propre aux humains qui bourgeonne quelques mois avant le premier anniversaire.

À l'âge de neuf mois, l'enfant commence à démontrer la capacité de suivre un objet ou un individu du regard, et est capable de pointer un objet de manière impérative lorsqu'il veut l'obtenir ou de manière déclarative lorsqu'il veut qu'on lui porte attention. Le processus d'objectivation symbolique se construit ainsi à partir d'un rapport référentiel entre l'adulte, l'enfant et les objets du monde, dans le cadre duquel les individus impliqués se comprennent comme agents intentionnels. Tomasello définit un agent intentionnel comme : « animate beings who have goals and who make choices among behavioral means for attaining those goals, including active choices about what to pay attention to in pursuing those goals. »<sup>87</sup>

Pour Tomasello, la dynamique par laquelle un bambin se réfère aux autres comme agents intentionnels est analogue à sa propre expérience comme agent intentionnel : « when infants come to a new understanding of their own intentional actions, they use their "like me stance" to understand the behavior of other persons in the same way. »<sup>88</sup> Il démontre ainsi qu'à 9 mois, l'enfant est capable d'atteindre un même objectif à l'aide de moyens variés, et d'utiliser le même moyen dans plusieurs contextes, démontrant la capacité à différencier conceptuellement l'objectif des moyens disponibles pour l'atteinte de celui-ci. Tomasello soutient ensuite que l'enfant se base sur cette manière fondamentale de comprendre le monde pour saisir ses congénères de manière analogue.

---

<sup>87</sup> *Ibid.* p.68

<sup>88</sup> *Ibid.* p.72

Pour Tomasello, les jeunes doivent bénéficier d'un environnement social adéquat afin de pouvoir se développer socialement et sur le plan cognitif. La culture, mais plus particulièrement les habitus, tels que théorisés par Bourdieu, influencent fortement le développement du mode d'être propre aux êtres humains :

The particular habitus into which a child is born determines the kinds of social interactions she will have, the kinds of physical objects she will have available, the kinds of learning experiences and opportunities she will encounter, and the kinds of inferences she will draw about the life around her. The habitus thus has direct effects on cognitive development in terms of the "raw material" with which the child has to work<sup>89</sup>

Toutefois, Tomasello soulève que chaque culture ne s'y prend pas de la même manière pour élever ses enfants, particulièrement au niveau de l'encadrement offert par l'adulte, constituant une sorte d'échafaudage cognitif qui s'opère par la modélisation, l'assistance et l'instruction directe offerte aux enfants. Nous pouvons ainsi supposer de manière légitime que l'expérience que les humains font du monde est ainsi canalisée par une conscience symbolique qui diffère passablement d'une culture à l'autre.

#### 3.4.4 Le langage humain

Pour Freitag, le mode d'être humain implique le passage à une nouvelle manière de faire exister les éléments présents à soi rendue possible par la création et le partage collectif de catégories conceptuelles qui les lient entre elles, permettant de construire et maintenir le sens au sein de notre monde. Ce passage ne s'est toutefois pas produit du jour au lendemain, il implique un long processus où le langage humain émerge, ne ressemblant en rien à la forme qu'il prend aujourd'hui comme l'explique ici Freitag :

---

<sup>89</sup> *Ibid.* p.79

les expressions symboliques ne désignent pas directement des choses, des actes et des évènements, ni des perceptions ou des sentiments actuels, mais une idée générale, une sorte de modèle idéal de toutes sortes de choses, actes, évènements. Et [l'individu] ne les saisit pas selon leur présence actuelle ou même virtuelle, mais selon leurs différences, leurs relations entre elles ou eux.<sup>90</sup>

Freitag conçoit ainsi le langage comme se développant à partir d'un pôle central de sens où les objets et les idées se sont graduellement spécifiés avec la complexification du rapport au monde humain. La superstructure symbolique émerge ainsi du foyer d'une représentation collective qui se distingue progressivement de l'expérience sensible du monde. Le langage animal exprime donc cette expérience sensible du monde, elle traduit une angoisse, une disposition qui doit être exprimée au groupe. Le langage humain n'existe que pour être partagé, selon Freitag, et il se réfère donc à des états d'âme collectifs avant de pouvoir exprimer des sentiments individuels. Pour que le langage devienne humain, ce dernier doit pouvoir prendre une existence dans le temps qui lui est propre, qui dépasse l'immédiateté dans laquelle s'exprime l'animal. Pour Freitag, l'idée permet d'arrêter le temps en quelque sorte et de sortir de cette immédiateté pour pouvoir nous permettre de dialoguer avec le monde, de questionner le sens et de le refaire à notre guise. C'est donc par l'autonomisation du concept face à sa possible représentation concrète, en défiant celle-ci, que s'instaure cette dimension virtuelle occupée par le symbolique. Freitag soumet comme hypothèse que ce langage symbolique humain aurait pu naître lorsque le langage simiesque a un jour été utilisé de manière inactuelle pour représenter une disposition collective dans le but de faire plaisir ou faire peur. En représentant ces états d'âme collectifs sous la forme de mythes qui prennent une existence intemporelle, s'est ainsi cristallisée « une réalité inactuelle faite d'expériences, de sentiments »<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> Freitag, M., *op. cit.*, p.7

<sup>91</sup> *Ibid.* p.9

De son côté, Tomasello aborde le développement ontogénétique du langage en s'appuyant tout d'abord sur la gestuelle des enfants, tel que le signal universel pour se faire soulever, qui consiste à se mettre les mains par-dessus la tête, afin de relever leur caractère *dyadique* et ainsi signalétique (et non symbolique) d'un tel geste se référant à un congénère, mais sans rapport à un objet extérieur. Tomasello juxtapose ce signal au symbole de pointer, qui implique la capacité à saisir l'intentionnalité de l'autre :

an intersubjectively understood communicative device can only be created when the child first understands the adult's intentionally communicative intention, and then identifies with that communicative intention herself as she produces the "same" means for the "same" end.<sup>92</sup>

Cette ouverture graduelle sur le point de vue d'autrui, lors de laquelle l'enfant prend conscience qu'il est vu par les autres comme il les perçoit lui-même, permet à l'individu de se connaître lui-même à travers les autres, par transposition de leur point de vue.

Tomasello aborde ensuite les conditions d'acquisition du langage, qui s'élabore graduellement à partir de la capacité fondamentale de reconnaissance de l'intentionnalité des autres, telle qu'exposée préalablement. Cette position diffère passablement de l'hypothèse de Freitag à propos du contenu des premiers échanges communicationnels chez les humains, même si les deux auteurs s'entendent sur la dimension socialement construite du langage humain. Chez Tomasello, l'émergence du langage humain est fondée sur la capacité à saisir les intentions des autres, tandis que ce même langage se différencie graduellement à partir d'un « noyau de sens » partagé collectivement chez Freitag. Pour Tomasello, le caractère unique du langage symbolique humain tient au fait qu'il est partagé collectivement, qu'il exprime une certaine perspective sur les objets du monde et qu'il est utilisé dans des circonstances

---

<sup>92</sup> Tomasello, M., *op. cit.*, p.88

spécifiques, lors de scènes d'attention conjointe (« joint attentional scenes ») définies comme : « social interactions in which the child and the adult are jointly attending to some third thing, and to one another's attention to that third thing, for some reasonably extended length of time. »<sup>93</sup> Ces scènes permettent à la fois de situer le contexte (acteurs, objets ou activités en présence) dans lequel se déroulent des interactions intersubjectives, et de mettre en lumière le caractère unifié de la perspective des enfants de moins de neuf mois et des primates dont l'observation ne témoigne pas d'une différenciation entre les conceptions de soi, d'autrui et des objets du monde qui sont en quelque sorte entremêlées dans le flux de leur existence. Tomasello dresse ensuite une courte liste de conditions permettant l'acquisition et l'usage du langage symbolique :

- understand others as intentional agents;
- participate in joint attentional scenes that set the social-cognitive ground for acts of symbolic, including linguistic, communication;
- understand not just intentions but communicative intentions in which someone intends for her to attend to something in the joint attentional scene; and
- reverse roles with adults in the cultural learning process and thereby use them what they have used toward her – which actually creates the intersubjectively understood communicative convention or symbol.<sup>94</sup>

Nous avons déjà abordé l'habileté à appréhender autrui comme agent intentionnel et les scènes d'attention conjointe, mais il serait important d'aborder avec plus de détail les deux dernières conditions présentées. Dans un premier temps, le langage symbolique peut seulement être intériorisé et manipulé si l'individu saisit les intentions communicationnelles de la personne avec qui il discute. Le symbolique permet ainsi de se représenter le monde et de l'organiser, mais la fonction plus concrète du symbole est d'attirer l'attention de l'interlocuteur sur un objet ou une activité quelconque dans

---

<sup>93</sup> *Ibid.* p.97

<sup>94</sup> *Ibid.* p.107

le cadre d'une scène d'attention conjointe, selon Tomasello. S'ajoute à ce de décryptage intentionnel l'habileté à renverser les rôles entre soi-même et son interlocuteur afin de pouvoir s'approprier le symbole et l'utiliser dans le même sens que lui. De manière analogue à Ruyer, Tomasello soutient que le passage du signal au symbole a lieu quand le signal s'insère dans un rapport de médiation symbolique et non seulement sensori-moteur :

The process of understanding communicative signals – as in chimpanzee and some prelinguistic infant gestural communication – is very different in that each participant understands its own role only from its own inside perspective. But even in the case of nonlinguistic gestures, if the learning process involves the understanding of communicative intentions and the execution of role- reversal imitation inside a joint attentional scene, then the product will be a communicative symbol.<sup>95</sup>

#### 3.4.5 La construction sociale du langage

Tomasello aborde ensuite le caractère socialement construit de l'acquisition du langage en critiquant la théorie de Gleitman et Markam, qui soutiennent que nous possédons des contraintes internes d'apprentissage du langage qui nous guident naturellement vers les intentions de notre interlocuteur. Tomasello réfute cette position en proposant plutôt que les humains apprennent graduellement à saisir ces intentions dans le flux des interactions quotidiennes. Il s'appuie sur une batterie d'études démontrant que les jeunes enfants d'environ un an dont la mère enseigne le langage en abordant des objets qui sont d'intérêt pour l'enfant ou dans son champ d'attention construisent un vocabulaire plus riche, plus rapidement.

---

<sup>95</sup> *Ibid.* p.106

Pour Tomasello, le langage symbolique permet donc la représentation d'une multiplicité de perspectives que l'on peut utiliser pour traiter les objets de notre monde. Après l'acquisition primaire du langage à l'âge d'environ un an et demi, l'enfant apprend ensuite à cibler plus précisément une dimension particulière d'un même référent, selon le contexte, et à utiliser le même référent dans des situations différentes. Pour Tomasello, cette utilisation plus nuancée du langage résulte de la capacité de distinguer les différentes expressions linguistiques associées à une même situation, qui constitue une composante essentielle liée à l'apprentissage de mots nouveaux. Un autre processus par lequel l'enfant acquiert de nouveaux mots se nomme le « syntactic bootstrapping », qui se réfère à la décomposition de la phrase afin de dégager le sens des mots nouveaux qui s'y retrouvent. On peut facilement rendre compte de ce type de stratégie d'apprentissage par essai et erreur fréquemment utilisée lors de la lecture de nouveaux mots dans un texte. L'adulte en présence de l'utilisation de nouveaux mots dans de nouvelles circonstances peut également encadrer cet usage en mettant en lumière toute utilisation erronée d'un nouveau mot. Le langage symbolique permet ainsi de surplomber le rapport sensori-moteur au monde et d'instaurer un rapport collectif au monde :

as the child internalizes a linguistic symbol – as she learns the human perspectives embodied in a linguistic symbol – she cognitively represents not just the perceptual or motoric aspects of a situation but also one way, among other ways of which she is aware, that the current situation may be attentionally construed “by us”, the users of that symbol. The way that human beings use linguistic symbols thus creates a clear break with the straightforward perceptual or sensory-motor representations, and it is due entirely to the social nature of linguistic symbols.<sup>96</sup>

Tomasello juxtapose ainsi le caractère direct des représentations sensori-motrices qui manifestent les états internes de l'être vivant, en comparaison avec le caractère médié

---

<sup>96</sup> *Ibid.* p.126

des représentations symboliques qui sont plutôt créées, comprises et partagées, collectivement.

### 3.5 Conclusion

À partir de la perspective naturaliste des manifestations sociales exposée par le biais des sociologies biologiques et ensuite des biologies sociologiques, nous avons tenté de saisir en creux, une à la fois, les différentes canalisations de l'expérience humaine ayant comme fondement un rapport sensible que nous partageons avec les animaux. Nous avons ensuite procédé à juxtaposer ces canalisations en les abordant séparément chez l'animal et l'homme, afin de ne pas perdre de vue l'unicité de chacun de ces modes d'être. Le prochain chapitre permettra d'explorer de quelle manière le regard porté sur les particularités de l'ontologie animale et humaine abordées lors des deux premiers chapitres peut être confronté aux conceptions de l'animal qui guident le mouvement de libération des animaux, et parallèlement, les défenseurs du droit animal. Ce développement à portée exploratoire permettra de proposer des pistes d'analyse sociologique qui pourraient être éventuellement creusées dans le cadre d'analyses ultérieures.

## CHAPITRE IV

### DROIT ANIMAL ET APPROCHE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

#### 4.1 Préambule

Les deux derniers chapitres de ce mémoire ont permis de tracer les contours de l'existence animale et humaine, portant un éclairage particulier sur les conditions d'émergence et les caractéristiques principales de la dimension symbolique du rapport au monde humain, dont la malléabilité et l'aspect intersubjectif ont permis le développement d'une série de capacités cognitives permettant aux humains de profiter des connaissances, manières de faire et de penser de ceux et celles qui ont foulé le sol avant eux, leur conférant également l'immense pouvoir de créer leurs propres constructions symboliques, dénotant un nouveau rapport au monde profondément réflexif lorsqu'on y juxtapose la rationalité limitée dont disposent même les animaux dont l'expérience nous semble la plus riche. Considérée du point de vue phénoménologique, l'existence de tout animal possède un caractère significatif, peu importe la richesse de ses perceptions, son degré de développement cognitif ou la complexité de sa forme :

Quand on monte (...) le long de la ligne sans hiatus, qui part du vivant planifié, quasi-machine, en passant par celui qui se planifie, mais dont l'instinct est capable de fonctionner à vide, que voit-on, sinon l'animal s'élever vers un environnement, un milieu d'événements qui ouvre un champ spatial et temporel, de moins en moins orienté vers un but et consistant de plus en plus en interprétation de symboles et en relations inédites ? Il y a donc une échelle des vivants, selon la nature ou le degré d'organisation.<sup>97</sup>

De la même perspective, et selon les enseignements de Jacob von Uexküll, tous les animaux possèdent un *Umwelt*, un milieu significatif au sein duquel l'animal s'exprime dans un rapport spatio-temporel permettant l'expression d'une liberté, d'un esprit-représentation tel que défini par Proust au premier chapitre, d'une conscience primaire que l'on peut minimalement accorder aux êtres dotés de capacités perceptives, peu importe la complexité et la forme caractérisant la dynamique par laquelle les informations provenant de leur milieu extérieur sont traitées. Un bref retour sur l'état actuel de nos connaissances portant sur l'étendue de la subjectivité animale permettra de mettre en lumière les incohérences et le flou généralement associés à l'interprétation du comportement animal par les défenseurs du droit animal qui élèvent dans certains cas les prouesses ontologiques de certaines espèces ou du règne animal entier au-delà des capacités réellement observées sur le terrain. Nous verrons également comment les philosophes occidentaux cherchant à saisir le propre de l'homme se sont paradoxalement servis d'une interprétation floue du comportement animal du type opposé, afin de rabaisser l'animal au statut d'un bien pour justifier son exploitation dans le cadre de l'élevage industriel. La perspective phénoménologique et son souci de l'expérience vécue du point de vue de l'être vivant permettront ainsi d'éviter un excès ou une trop faible partition ontologique aux différentes espèces dans le cadre des réflexions multidisciplinaires visant l'attribution de droits aux animaux. Un regard sur la place du critère de sensibilité au sein de la législation visant la protection des animaux permettra également de comprendre la tendance contemporaine à fonder

---

<sup>97</sup> Fontenay, É. d., *Les animaux considérés* dans Cyrulnik, B., Elisabeth de Fontenay, & Peter Singer. (2013). *Les animaux aussi ont des droits*. Paris: Éditions du Seuil. p.111

l'attribution de droits aux animaux sur des critères scientifiques observables tels que le degré de souffrance ou de perception. Des considérations critiques à propos de la pensée des auteurs les plus influents liés à la défense de la cause animale déboucheront finalement sur la présentation d'approches théoriques et de réflexions pratiques qui permettront de « déverrouiller le débat juridique » entourant l'animal, comme l'a formulé Jean-Pierre Marguénaud.

#### 4.2 Conceptualisation, croyances et désirs chez l'animal

Comme nous l'avons vu avec Joëlle Proust, un grand nombre d'animaux, mais pas tous, sont capables de représentation, capacité nouée à l'intentionnalité démontrée par certains animaux, définie par Proust comme étant la : « capacité d'utiliser l'information sur le monde extérieur et de la stocker dans des représentations pour l'appliquer à des situations nouvelles et ajuster le comportement au cours des choses. »<sup>98</sup> Certains éthologues soutiennent que les animaux détenant un haut degré d'organisation et une capacité hors du commun à traiter les informations perçues du milieu extérieur, tels que ceux capables de communiquer à l'aide d'une forme ou une autre de langage animal orientent leur comportement à partir de leurs représentations. Peut-on toutefois parler ici d'une capacité de conceptualisation ? Proust distingue alors la perception du concept qui implique des inférences qui démontrent la présence d'une forme embryonnaire de rationalité. Proust semble reconnaître la limite des capacités de l'animal en s'appuyant sur la notion de concept et de triangulation chez Davidson qui demeurent inaccessibles à l'animal :

l'utilisateur de concepts doit nécessairement être capable de se représenter que le concept qu'il applique à un individu dans des circonstances données (...) peut être employé à tort, incorrectement. Pour y parvenir, il lui faut pouvoir partager son application de concept avec un autre sujet, et tirer de

---

<sup>98</sup> Proust, J. (2000, Mars). L'animal intentionnel. *Terrains*, p.3

l'échange une ratification de son emploi du concept, ou au contraire une contestation rationnelle de la légitimité d'un tel emploi.

Cette pratique de la triangulation (sujet-objet-interprète), comme la nomme Davidson, paraît impossible dans le cas de l'animal parce que, faute d'un langage symbolique partagé, il est privé de l'accès à l'intersubjectivité. C'est dans la communication intersubjective que deux locuteurs se mettent d'accord sur un objet et sur ses propriétés ; c'est à l'occasion de cet échange rationnel que les concepts gagnent leur aspect normatif (chaque concept a des conditions d'applications précises qui déterminent la vérité du jugement correspondant), ainsi que leur détermination propre.<sup>99</sup>

Toutefois, Proust n'est pas prête à exclure complètement l'accès à la conceptualisation aux animaux et leur accorde une sorte de proto-conceptualisation<sup>100</sup> qui prendrait la forme d'une différenciation des relations qui ont lieu au sein du milieu et une classification rudimentaire des objets significatifs avec lesquels l'animal entretient un rapport quelconque :

Il n'est pas extravagant de supposer que certains animaux non humains puissent former des concepts leur rendant intelligibles les aspects de l'environnement les plus importants pour eux. Il est possible que les animaux sociaux (chiens, primates, etc.) disposent de théories sur l'organisation des relations sociales incluant les concepts de dominants, de subordonnés, d'immatures, d'ennemis, d'alliés, ainsi que les liens inférentiels et associatifs entre ces catégories pour le partage de la nourriture, la protection contre un prédateur, la recherche d'un partenaire, etc.<sup>101</sup>

Cette supposition implique parallèlement que les animaux soient ainsi capables d'éprouver des croyances et des désirs. Toutefois, Proust étend de manière abusive le concept de théorie aux animaux, réduisant celui-ci à la formulation d'une idée vague plutôt qu'à la contemplation et la spéculation historiquement associées à la réflexion théorique. Pour la philosophe, c'est bien une chose de pouvoir former vaguement une conception des relations et des objets de son monde, c'est une chose complètement

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p.12

<sup>100</sup> Il s'agit de ma terminologie et non de la sienne.

<sup>101</sup> Proust, J., *op. cit.*, p.13

différente de pouvoir se saisir soi-même et de saisir les autres autour de soi comme agents intentionnels dont les états mentaux peuvent être interprétés, comme l'a soulevé Michael Tomasello. Selon Proust, l'éthologie contemporaine adopte une grille d'interprétation du comportement animal qui accorde la possibilité d'une reconnaissance de la conscience des autres, capacité qui va au-delà des habiletés animales constatées empiriquement. Elle invite également à nuancer entre les comportements sociaux qui impliquent la transmission culturelle d'habitudes et de techniques constatées chez les animaux, et l'action d'enseigner qui implique la saisie de soi-même et des autres comme agents intentionnels, qui demeure inaccessible même aux animaux les plus développés: « Dans la mesure où les primates ne se représentent pas l'état des connaissances des autres individus, on estime généralement qu'il est impropre de parler d'enseignement à propos de comportements coopératifs. »<sup>102</sup> Proust interprète également la tromperie chez les singes anthropoïdes comme une manipulation de signaux dont seul l'animal qui exécute la modification semble avoir la clé. Seule l'objectivation symbolique par le biais de la triangulation rend possible l'apprentissage et la modification de constructions symboliques communes qui permettent aux humains d'exprimer leurs états mentaux et d'accéder aux états mentaux des autres individus de manière nuancée. Pour Proust, certains animaux détiennent la capacité à se représenter mentalement le rapport avec leur environnement tandis que d'autres n'ont pas l'équipement physiologique pour le faire :

Les animaux non-humains sont capables de catégoriser le monde en fonction d'objets et d'événements pertinents pour leur survie, et de stocker en mémoire un grand nombre d'épisodes de leur expérience passée. Ils peuvent ainsi prédire dans une certaine mesure les états du monde, et construire une carte mentale de leur territoire pour orienter leur recherche de nourriture de manière informée. Les mammifères, les serpents et les oiseaux peuvent former des représentations sur la base de la perception d'objets et d'événements distincts. Les grands primates se représentent le monde physique d'une manière voisine de celle d'un sujet humain qui n'aurait pas reçu de formation scientifique ni n'aurait hérité de son groupe

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p.24

une théorie dite naïve. Mais les pongidés eux-mêmes n'ont pas du tout la même façon de se représenter l'information mentale que les humains, faute de pouvoir former une théorie des états mentaux, ou de pouvoir conjoindre dans la même opération de pensée une représentation factuelle à la représentation d'une situation simplement possible ou entièrement imaginaire. Ils ne représentent pas l'information mentale comme mentale, mais comme une information comportementale.<sup>103</sup>

On doit soulever ici les multiples contradictions au sein de la position de Proust, coupable d'un nivellement ontologique par moments, en comparant les singes anthropoïdes aux humains sans formation scientifique, tout en soulevant de manière très juste et nuancée que les animaux ne peuvent enseigner. Nous reverrons fréquemment de tels exemples de partition ontologique caricaturale qui a tendance à brouiller notre compréhension de conceptions typiquement associées aux êtres humains chez les auteurs revendiquant des droits pour les animaux. On reconnaît également dans ce passage la grave erreur commise lorsque l'on parle « des animaux » comme classe uniforme composée à la fois d'êtres dont le rapport au monde peut aisément être comparé au nôtre, du moins au niveau perceptuel, et d'autres avec qui même une application minutieuse de l'approche phénoménologique n'arrive pas à percevoir la manière dont ils vivent au sein de leurs mondes. Nous pouvons voir cette simplicité d'organisation comme invitation à considérer ces êtres comme de simples objets dont on peut se servir à sa guise, ou nous pouvons faire preuve de précaution et de sensibilité face à la reconnaissance de l'animal comme sujet d'une expérience digne de considération.

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p.26-27

### 4.3 Les différents regards de l'humanisme envers l'animal

#### 4.3.1 L'humanisme tyrannique

Dans un texte nommé *l'Impropre*, tiré de la collection d'essais *Sans offenser le genre humain* (2008), Élisabeth de Fontenay tisse plusieurs liens entre la quête du propre de l'humain qui eut lieu dans le cadre du développement de la pensée humaniste et l'inconsidération générale de l'animal résultant de cette opération. Ce détour permettra de mieux saisir les différentes approches philosophiques qui ont abordé les caractéristiques distinguant l'espèce humaine et comment ces débats ont parallèlement cantonné l'animal au rôle de serviteur, disposition qui a évidemment influencé la considération légale qu'on a pu lui porter par la suite. Dans un premier temps, De Fontenay met en garde contre la fusion des questionnements à propos des origines des humains et du sens de la vie humaine, car elle en viendrait à perdre de vue la démarcation importante entre les humains et les animaux :

on ne peut laisser les recherches des paléanthropologues et des primatologues, les découvertes de la biologie moléculaire et de la génétique détruire sans reste l'affirmation de la rupture en quoi consiste la singularité anthropologique.<sup>104</sup>

De Fontenay critique ensuite l'attribution d'un sens moral aux animaux basé sur l'altruisme démontré par certains animaux dans leurs habitats naturels. Selon elle, il s'agit d'un excès d'interprétation de la part des auteurs en question, qui dressent des parallèles très peu fondés entre la nature biologique et les manières d'être façonnées par les humains :

Il appartient à l'approche matérialiste de maintenir ce minimum de rigueur qui consiste dans l'adéquation d'une méthode à son objet, de ne pas

---

<sup>104</sup> Fontenay, É. d. (2008). *Sans offenser le genre humain: Réflexions sur la cause animale*. Paris: Michel Albin. p.45

succomber aux réductionnismes physicalistes et aux éliminationnismes, de ne pas confondre le fait avec la norme, la nature avec l'histoire, de ne pas raser le relief tourmenté et souvent imprévisible des rapports des hommes avec les hommes.<sup>105</sup>

Pour De Fontenay, on doit ainsi s'écarter des définitions de l'humain qui se basent sur les capacités cognitives qui le distinguent de l'animal, pour éviter d'exclure certains individus du règne de l'humanité pour différentes raisons : niveau de développement cognitif, dégénérescence cognitive, handicap, maladie... Elle s'en tient plutôt à une définition plutôt simpliste, qui a certainement l'avantage d'être inclusive : « un être humain est un être né de l'union, naturelle ou artificiellement provoquée, d'une femme et d'un homme. »<sup>106</sup> Cette définition essentiellement biologique permet de cerner l'être humain vidé de son humanisme oppressif, mais elle n'aide en rien à saisir la condition humaine. De Fontenay retrace les fondements de la conception moderne du propre de l'homme qu'elle repère chez les Grecs, plus particulièrement chez Sophocle, qui aborde de manière critique la domination de la nature exercée par l'homme et chez Aristote, qui considère que le langage et la faculté de jugement distinguent les *zoon politikon*, puis enfin chez Socrate par le biais de Platon, qui considère que cette recherche pour une ligne de démarcation entre les humains et les animaux mène à deux erreurs :

la première relève d'une défaillance méthodologique consistant à précipiter l'inclusion des espèces dans les genres; la seconde, d'ordre moral, consiste à pratiquer communément une séparation qui subjectivise et anéantit la pratique de dichotomies – du coup, elle n'atteint pas les classifications réelles et témoigne seulement de l'autoglorification du sujet classificateur qui, imbu de lui-même, se met à part de tous les autres êtres vivants.<sup>107</sup>

De Fontenay utilise l'exemple du terme « bar-bar » (*barbaros*) utilisé par les Grecs ou les Hellènes, pour cantonner dans un ensemble homogène tous les autres êtres vivants

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p.46

<sup>106</sup> *Ibid.*, p.49

<sup>107</sup> *Ibid.*, p.55

différents d'eux, afin de cerner l'ethnocentrisme quasi implicite au processus de hiérarchisation des êtres vivants selon une caractéristique ou une autre :

Cette partition aberrante réside en effet dans le logos, dans la même faculté de raisonner et de parler, et dans l'auto-vénération inhérente à celui qui parle : le sujet se campe et se drape dans l'unicité de son espèce, et la conscience de soi du classificateur lui fait rejeter à l'extérieur le fatras de tous les autres.<sup>108</sup>

Dans sa contribution à l'ouvrage collectif *Qui sont les animaux?* (2010), Florence Burgat partage une analyse similaire à celle d'Élisabeth De Fontenay, soulevant que la délimitation du propre de l'homme qui s'appuie sur une définition du champ général des animaux comme rassemblant tous les êtres vivants qui ne partagent pas les caractéristiques supposément spécifiques aux êtres humains; c'est-à-dire une conception privative de l'animal défini comme être uniquement déterminé de l'extérieur par les lois de la nature; délaisse ainsi la composante subjective de son expérience : « C'est bien sûr l'idée même de l'individualité et de l'autonomie animales qui est invalidée d'emblée. »<sup>109</sup> Burgat constate ensuite que le droit positif a été fondé sur la division entre personnes et choses, séparation lourde de conséquences pour les animaux qui se sont trouvés rangés aux côtés des tables et des roches d'un point de vue légal. Pour Burgat, cette manière de considérer, ou plutôt de ne pas considérer les animaux, en conjonction avec leur consommation quotidienne, limite passablement la manière de définir ceux-ci au niveau juridique. Toutefois, une révision graduelle de la définition de l'animal et du statut moral découlant de cette révision permet de mettre en lumière ce que Marie-Angèle Hermitte nomme la *personnification substantielle* de l'animal à l'œuvre dans la sphère juridique. Cette personnification est basée sur la reconnaissance de la sensibilité de l'animal, comme on peut en témoigner en France par l'abrogation de la loi du 10 juillet 1976 au tournant du 21<sup>e</sup> siècle stipulant

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p.56

<sup>109</sup> Burgat dans Burgat, F., Leroy, J., & Marguénaud, J.-P. (2016). *Le droit animalier*. Paris: Presses Universitaires de France. p.67-68

dorénavant que : « Tout animal étant sensible doit être placé par son propriétaire dans des conditions compatibles avec les impératifs de son espèce. »<sup>110</sup> Une contradiction majeure émerge toutefois au sein du système légal à la suite de la reconnaissance du caractère sensible de toute vie animale, aveu qui coexiste à partir de ce moment avec le classement des animaux dans la catégorie des biens.

#### 4.3.2 Justification idéologique du traitement de l'animal

La considération légale des animaux est ainsi reliée de manière fondamentale aux circonstances sociales lors desquelles nous interagissons avec eux, aux usages que nous en faisons au sein de la société et aux manières par lesquelles nous justifions ces interactions et ces usages. Nous verrons toutefois que les animaux ont longuement été négligés d'un point de vue légal, et que leur exploitation progressivement abusive au gré de leur marchandisation nous pousse à aménager un espace légal de considération permettant de les protéger plus adéquatement. Dans *Le droit animalier* (2016), Florence Burgat cite les propos de Georges Canguilhem qui tisse un lien entre la conception cartésienne de l'animal comme possession de l'homme sur le point d'être dépassée par l'approche darwinienne à son époque, et l'utilisation que l'on faisait des animaux au sein de la société à ce moment :

La mécanisation de la vie, du point de vue théorique, et l'utilisation technique de l'animal sont inséparables. L'homme ne peut se rendre maître et possesseur de la nature que s'il nie toute finalité naturelle et s'il peut tenir toute la nature, y compris la nature apparemment animale, hors lui-même, pour un moyen.<sup>111</sup>

Dans un rapprochement analogue à celui de Canguilhem, mais adapté au contexte actuel, le sociologue David Nibert explique le rapport entre l'exploitation des animaux

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p.19

<sup>111</sup> Canguilhem, G., *Machine et organisme*, cité par *ibid.*, p.17

et l'idéologie qui « fait sens » de cette exploitation, qu'il nomme la *domesecration*, mot-valise à portée critique résultant de la fusion de domestication et de profanation (*desecration*) qu'il définit de la manière suivante :

Domesecration is the systemic practice of violence in which social animals are enslaved and biologically manipulated, resulting in their objectification, subordination and oppression. Through domeseccration, many species of animals that lived on earth for millions of years, including several species of large, sociable Eurasian mammals, came to be regarded as mere objects, their very existence recognized only in relation to their exploitation as “food animals” or similar socially constructed positions reflecting various forms of exploitation.<sup>112</sup>

Dans *Animal Oppression and Human Violence: Domesecration, Capitalism and Global Conflict* (2013), Nibert tente ainsi de démontrer que le développement sociohistorique du rapport à certains animaux basé sur l'exploitation a constitué le fondement de l'objectification générale des animaux. Il aborde de la même perspective macroscopique le lien entre l'exploitation des êtres humains entre eux et le traitement des autres êtres vivants au sein de son autre ouvrage antérieur *Animal rights/Human rights : Entanglements of Oppression and Libération* (2002). Plus particulièrement, Nibert mentionne que :

the oppression of varied devalued groups in human societies is not independent or unrelated; rather, the arrangements that lead to various forms of oppression are integrated in such a way that the exploitation of one group frequently compounds the mistreatment of others.<sup>113</sup>

Ainsi l'oppression des humains entre eux et envers d'autres formes vivantes constitue un cercle vicieux qui ne fait que perpétuer la non-considération de la vie de ces formes vivantes selon Nibert. Ce raisonnement s'inscrit dans le sillon du mouvement égalitariste qui a émergé aux États-Unis à la suite de la Deuxième Guerre mondiale et

---

<sup>112</sup> Nibert, D. A. (2013). *Animal Oppression and Human Violence: Domesecration, Capitalism and Global Conflict*. New York: Columbia University Press. p.12

<sup>113</sup> Nibert, D. (2002). *Animal Rights / Human Rights*. Oxford: Rowman & Littlefield. p.4

qui s'est cristallisé grâce à la promulgation de la Déclaration universelle des droits de l'Homme et à la création de l'ONU. Il représente ainsi une extension des arguments valorisant l'égalité de tous les humains à l'ensemble des espèces animales. Nibert continue son analyse en mettant en lumière les rapports entre les formes d'oppression des animaux et la dynamique de développement du capitalisme basée sur l'exploitation. Il stipule ainsi que l'ensemble des mouvements de libération (femmes, minorités ethniques, groupes défavorisés) devraient coordonner leurs efforts et se considérer mutuellement dans leurs démarches de libération car ils ont tous un objectif commun : la réforme de la dynamique fondamentalement inégalitaire à l'œuvre dans la société capitaliste. Il semble assez paradoxal qu'une société militant de manière véhémement afin de faire valoir les fondements du mode de production capitaliste, catalyseur d'inégalités sociales, constitue également le terreau d'un discours militant pour l'égalité de tous, discours qui est maintenant étendu aux animaux. Nibert offre ainsi une lecture similaire du mouvement de défense du droit animal à celle de Singer et Regan, qui ancrent également la destinée du mouvement à celui plus général de défense des droits humains.

Dans le même ordre d'idées, Florence Burgat soulève la rupture entre les deux angles d'approche scientifique qui ont été adoptés lors de la modernité afin de comprendre l'animal dans l'ouvrage collectif *Qui sont les animaux ?* (2010). Dans le cas de l'animal cantonné à la catégorie des biens dont on peut disposer, on pose la question « Que sont les animaux ? », tandis que la prise en considération de la sensibilité animale est liée à un nouveau type de questionnement visant à élucider « Qui sont les animaux ? ». Selon Burgat, cette reformulation à portée critique permet de mettre en lumière la discrimination systémique à laquelle font face les animaux et de souligner une nouvelle manière de les approcher en général :

Par le déplacement radical qu'elle opère, cette question nous alerte, nous arrête, nous interrompt, ou devrait nous interrompre, dans l'évidence de nos habitudes de consommations qui sont, pour nombre d'entre elles, des consommations animales, sous une forme invisible ou dont la visibilité est si banale et si intégrée à notre paysage perceptif que son existence n'apparaît pas. C'est effet en tant que choses, biens, séries ou spécimens, c'est-à-dire en éléments interchangeable d'une série, modèle expérimental, "viande sur pied", selon la désignation des professionnels du secteur boucher, que les animaux sont appréhendés et traités.<sup>114</sup>

Burgat mentionne que la tradition phénoménologique synthétisée lors du premier chapitre constitue un exemple de questionnement centré sur la sensibilité animale, tandis que l'approche cognitiviste qui décompose le comportement animal sous un angle plus mécanique considère plutôt ce dernier comme cobaye, comme bien, ou comme objet.

#### 4.3.3 L'humanisme responsable

Dans son ouvrage *L'homme, point culminant de l'évolution* (2005), le paléontologue Pascal Picq remet en question la prétention humaine à trôner sur l'ensemble de la nature à cause des caractéristiques propres à son espèce. Afin de proposer des alternatives à cette prétention, Picq reprend la notion d'hominisation conceptualisée par le prêtre Pierre Teilhard de Chardin, se référant à l'évolution physique par laquelle l'humain se distingue matériellement de ses ancêtres. Au lieu d'inscrire dans cette évolution un laissez-passer donnant libre cours à l'appropriation et l'exploitation de la nature et des animaux qui en font partie, Teilhard de Chardin propose d'y fonder une responsabilité envers l'ensemble des êtres vivants :

---

<sup>114</sup> Burgat, F., *À quoi la question « qui sont les animaux? » engage-t-elle?*, dans Birnbaum, J. (2010). *Qui sont les animaux?* Paris: Gallimard. p.139

L'hominisation signifie qu'une espèce prend conscience de sa place dans l'histoire de la vie et qu'elle devient responsable du devenir de la biosphère. Cela oblige un autre regard sur la biosphère. Cela oblige à un autre regard sur notre évolution et sur les autres espèces issues de cette même évolution. (...) Être au sommet de l'évolution n'est pas un fait de nature, mais une exigence éthique.<sup>115</sup>

Plus récemment, Élisabeth De Fontenay cherche à déconstruire l'humanisme moderne tout en critiquant les variantes excessives de l'animalisme et du gradualisme en soulevant la responsabilité morale qui incombe aux humains face aux animaux qu'ils ont symboliquement anéantis :

L'homme fait partie des espèces animales, certes, mais en tant que législateur, il appartient au monde de la culture et à une histoire qui n'est plus seulement l'histoire naturelle. Il y a là une mutation, un saut qualitatif, une émergence, une déviation qui atteste de l'autonomie de l'histoire humaine.<sup>116</sup>

Comme nous l'avons constaté au chapitre dernier par le biais des écrits de Michael Tomasello, cet espace d'autonomie s'est développé à partir de la capacité à saisir les autres comme agents intentionnels nouée à la socialité prononcée de nos ancêtres, puis grâce au langage symbolique qui a permis de saisir, nuancer, créer et adapter les objets du monde menant au foisonnement d'idées et d'états d'âme de plus en plus nuancés. C'est cette marge d'autonomie et de réflexivité qui permettra aux humains de prendre conscience de leurs affinités avec les animaux, et du fait qu'ils sont les seuls qui peuvent réellement parler en leur nom, comme le constate Corine Pelluchon dans son essai *Vers un nouvel humanisme. Repenser le droit des animaux et la justice*. (2015) :

---

<sup>115</sup> Picq, P., *L'homme, point culminant de l'évolution ?*, dans Birnbaum, J. (2010). *Qui sont les animaux?* Paris: Gallimard.p.87

<sup>116</sup> Fontenay, É. d., *Les animaux considérés* dans Cyrulnik, B., Élisabeth de Fontenay, & Peter Singer, *op. cit.*, p. 104

L'intérêt que l'on porte aux animaux, le fait que l'on s'inquiète vraiment de leur sort, que l'on est même l'otage de la question animale, tient en partie au fait qu'ils ne peuvent se défendre tout seuls. Seuls des hommes qui peuvent parler et formuler des critères nouveaux de la justice sont en mesure de prendre en compte leurs intérêts dans toute une série de négociations. Leur sort est entre nos mains.<sup>117</sup>

D'un point de vue sociologique, le droit peut ainsi nous servir de fenêtre permettant de comprendre comment une société conçoit et protège « ses animaux » comme le formuleraient Descola, mais peut également servir d'espace institutionnalisé permettant d'aménager les responsabilités humaines envers les animaux. Nous verrons ainsi que le droit enferme les animaux en quelque sorte, mais que cette institution sociale pourrait également représenter la voie de leur « émancipation ». Nous allons maintenant aborder quelques approches philosophiques particulièrement influentes et/ou intéressantes concernant l'attribution de droits aux animaux permettant de comprendre la riche histoire et le caractère vivement polémique entourant la question du droit animal.

#### 4.4 Les conceptions de l'ontologie animale des mouvements de protection des animaux

##### 4.4.1 L'animal comme sujet moral chez Peter Singer

Dans *Animal Liberation* (1975), ouvrage fort influent au sein du mouvement de libération animale, le philosophe australien Peter Singer aborde les fondements religieux de l'attitude spéciste qui a graduellement pris racine en Occident au courant de la modernité. Cette disposition envers les animaux constitue une forme de

---

<sup>117</sup> Pelluchon, C. (2015, Février). Vers un nouvel humanisme. Repenser le droit des animaux et la justice. *Sens-Dessous*, p.84

discrimination qui s'apparente à toutes les autres formes de discrimination dont peuvent être victimes les êtres humains :

Racists violate the principle of equality by giving weight to the interests of members of their own race when there is a clash between their interests and the interests of those of another race. Sexists violate the principle of equality by favoring the interests of their own sex. Similarly, speciesists allow the interests of their species to override the greater interests of members of other species. The pattern is identical in each case.<sup>118</sup>

On peut ici constater un glissement au niveau de la définition de la discrimination sous la plume de Singer, qui passe d'un traitement inégalitaire basé sur une caractéristique personnelle telle que le sexe, la couleur de la peau, la religion, l'orientation sexuelle ou l'âge, entre autres, à un traitement inégalitaire fondé sur l'appartenance à une espèce autre que la catégorie *Homo sapiens*, qui n'est pas aussi identique qu'il aimerait le prétendre. Cette anthropomorphisation de la notion de discrimination mènera à des dérives qui affecteront la légitimité du mouvement de libération des animaux, comme nous le verrons un peu plus loin.

Afin d'exposer les premières traces de l'attitude spéciste, Singer s'appuie sur des passages de la Genèse qui donnent le feu vert à l'exploitation de la nature; qui constitue un cadeau de Dieu en quelque sorte. En Grèce antique, même si Pythagore était végétarien et, comme plusieurs autres penseurs de son époque, prêchait un respect profond des animaux, c'est la perspective d'Aristote envers les animaux qui fût retenue, qui voyait ceux-ci comme des « instruments vivants ». Le mouvement de libération des animaux s'en prend de manière véhémente à la tradition philosophique occidentale abordée lors du premier chapitre, qui a écarté l'animal de toute forme de considération morale. Le mouvement épouse ainsi une perspective antispéciste, critiquant la

---

<sup>118</sup> Singer, P. (1975). *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*. New York: Harper Collins. p.9

discrimination morale dont ont été victimes les animaux, et proposant un traitement plus équitable de l'animal au sein des sociétés humaines :

Désignant une discrimination fondée sur l'espèce et l'absence de prise en compte des intérêts des non-humains, utilisés comme de simples moyens au service de nos fins, ce terme [spécisme] suggère que la violence repose sur des préjugés et qu'elle est illégitime. L'antispécisme, à l'opposé, requiert l'égale prise en compte des intérêts des non-humains et des humains, il n'implique pas l'égalité des traitements entre les humains et non-humains et même entre les différentes espèces animales.<sup>119</sup>

Dans un entretien rapporté dans le livre *Les animaux aussi ont des droits* (2013), Singer soulève que la distinction entre le mouvement de défense animale qui a émergé au tournant du 20<sup>e</sup> siècle et le mouvement de libération qu'il a contribué à forger à partir des années 70 constitue le caractère critique du mouvement de libération qui remet en question l'exploitation des animaux, ce qui n'est pas le cas du mouvement de défense à ses origines. Singer adopte une philosophie utilitariste, variante de l'approche conséquentialiste, comme principe orientant sa conception des rapports entre humains et animaux, qu'il synthétise de la manière suivante :

les conséquences les plus élevées de nos actes sont celles qui apportent plaisir et bonheur, et que nous devons chercher à les optimiser et à minimiser leurs contraires, c'est-à-dire douleur et souffrance. Lorsqu'on a affaire à un choix, c'est l'action qui produit le plus grand surplus net de bonheur et de plaisir et le moins de souffrance et de misère que nous devons choisir.<sup>120</sup>

La considération des animaux chez Singer n'est donc pas ancrée dans une reconnaissance de leur subjectivité, mais plutôt dans leur capacité à souffrir. Cet accent mis sur la souffrance constitue un élément clé de son extension de la pensée utilitariste à la protection des animaux que Bentham avait déjà entamée quelques centaines d'années auparavant :

---

<sup>119</sup> Pelluchon, C. (2017). *Manifeste animaliste*. Paris: Alma .p.21

<sup>120</sup> Singer, P., *Les animaux libérés*, dans Cyrulnik, B., Élisabeth de Fontenay, & Peter Singer, *op. cit.*, p.23

La capacité de souffrir et d'éprouver le plaisir est un prérequis pour avoir des intérêts, une condition à remplir avant de pouvoir parler sensément d'intérêts. (...) C'est ainsi que la limite de la sensibilité (...) constitue la seule limite valable au respect qu'il nous faut accorder aux intérêts des autres.<sup>121</sup>

Il y a ainsi chez Singer une relation tripartite entre la notion de souffrance, d'intérêt et de considération morale. Toutefois, les fâcheuses conséquences d'une telle perspective émergent quand il refonde la catégorie des personnes en y incluant les chimpanzés, mammifères supérieurs, considérant conséquemment une gigantesque proportion d'êtres vivants comme n'ayant pas d'intérêts à protéger. Nous voyons dans ce déplacement de la frontière ontologique entre la notion de personne et non-personne une forme de spécisme différé, accordant une considération morale variable basée sur une caractéristique en particulier, qui se trouve à être la souffrance dans le cas de Singer.

Singer soulève que les premiers mouvements sociaux défendant l'extension du droit de vote, le droit des femmes et le traitement digne des détenus ont été formés dans une certaine mesure grâce à l'influence de la philosophie utilitariste, telle qu'approfondie en Angleterre par Jeremy Bentham et John Stuart Mill, entre autres, qui partageaient tous les deux une empathie prononcée envers les animaux. Bentham a même comparé le traitement des animaux à son époque à l'esclavage. Toutefois, l'inclusion des animaux lors de l'application de l'équation utilitariste mène à un rejet du caractère sacré de la vie humaine, pour le moins préoccupante :

c'est précisément cette idée du "sacré" qui oppose radicalement l'homme et l'animal. Elle suggère que toute vie humaine, quelle qu'elle soit, possède une valeur plus élevée que les animaux. Or, toute vie humaine inclut aussi ceux dont la condition génétique à la naissance est telle que leur cerveau ne se développera même pas au point qu'ils puissent reconnaître leur propre

---

<sup>121</sup> Ferry, L. (1992). *Le Nouvel Ordre écologique: L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle. p.72-73

mère, tâche dont nombre d'animaux sentants<sup>122</sup> savent s'acquitter. Ce n'est donc qu'en vertu d'un flagrant spécisme que l'on peut affirmer que la vie de ces handicapés aurait plus de valeur "sacrée" que celle des animaux possédant un plus grand développement mental.<sup>123</sup>

Singer représente ainsi une des variantes particulièrement intransigeantes de l'anti-humanisme incarné par les théoriciens défendant le droit animal, soutenant que l'on accorde de manière injustifiée de la dignité à certains humains qui ne remplissent pas les critères ontologiques pour être considérés comme tels, tandis que certains animaux qui démontrent ces caractéristiques sont privés d'une telle considération morale.

Singer enracine l'extension des droits humains à certains animaux dans leur capacité à souffrir, expérience qui démontre la présence d'intérêts qui doivent être protégés. Il place donc certains animaux dans la catégorie des agents moraux qu'il considère comme étant : « celui dont les actions, bonnes ou mauvaises, peuvent prêter à une évaluation morale, alors que le patient moral est celui dont seul le traitement peut être sujet à une évaluation morale. »<sup>124</sup> Singer propose ensuite les catégories de personnalité et d'individualité afin de départir les animaux qui mériteraient le statut d'agents moraux de ceux auxquels on accorderait uniquement un statut moral fondamental :

Un individu qui se voit exister dans le temps, qui se rappelle d'un "soi" dans le passé et se projette en tant que tel dans l'avenir peut être considéré selon moi comme une "personne", qu'il s'agisse d'un animal ou d'un humain. On est quasiment certain de constater cette capacité chez les éléphants, les grands singes, certains cétacés, peut-être aussi les canidés et les cochons. Puis il y a les animaux, dont il est clair qu'ils ne possèdent qu'une individualité, c'est-à-dire des caractéristiques qui les distinguent

---

<sup>122</sup> De Fontenay utilise ici l'adjectif sentant comme traduction de l'expression anglaise sentient qui réfère aux êtres sensibles et conscients.

<sup>123</sup> Singer, P., *Les animaux libérés* dans Cyrulnik, B., Élisabeth de Fontenay, & Peter Singer, *op. cit.*, p.27

<sup>124</sup> *Ibid.*, p.54

d'un autre de leur espèce, mais qui ne possèdent pas pour autant cette conscience développée d'un "soi" existant à travers le temps.<sup>125</sup>

Même si la notion de personnalité permet de rendre compte des individus animaux qui pourraient être dotés d'un « soi », c'est vraiment la capacité à ressentir la douleur et la souffrance qui permet de catégoriser en dernière instance les sujets moraux pour Singer. Encore ici, on peut constater la tendance à Singer à élever ontologiquement l'animal au-delà de ses capacités reconnues lorsqu'il attribue aux animaux le statut de personnes. Singer ne se soucie pas trop des caractéristiques ontologiques de l'animal au sein d'*Animal Liberation*, abordant toutefois en profondeur la douleur et la souffrance vécue par les animaux dans divers contextes sociaux tels que l'expérimentation et l'élevage. Le regard phénoménologique synthétisé au premier chapitre permet ainsi d'éclairer et de nuancer les différents modes d'être que Singer considère en bloc, tandis que la réflexivité considérable acquise lors du développement du mode d'être symbolique humain abordée au deuxième chapitre permet d'éviter la confusion entre un animal et une personne humaine capable de saisir l'intentionnalité d'autrui au sein d'un monde symboliquement construit. La reconnaissance d'une personnalité chez certains animaux amène Singer à se dresser contre la considération des animaux comme propriété, position assez consensuelle chez les défenseurs du droit animal, qui y voient un mécanisme idéologique favorisant la répression des animaux. Singer s'oppose toutefois à la conception du droit animal développée par le philosophe Tom Regan, qui est fondée sur un droit intrinsèque à la vie, comme nous le verrons un peu plus loin, s'opposant moins à l'idée de droits animaux en tant que tels qu'aux catégories d'animaux auxquelles les droits sont attribués et aux manières de procéder afin d'implanter une telle législation. Pour Singer, la priorité est de considérer les animaux sensibles comme des sujets moraux, attitude qui pourra graduellement être adoptée envers les animaux à la suite d'une prise de conscience à l'égard de la souffrance et la douleur qui leur est infligée. La population sera alors plus encline à accepter et surtout

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p.55

appliquer des lois protégeant les animaux impliquant un changement au niveau de leurs habitudes de vie et de leurs manières de penser en lien avec les animaux.

#### 4.4.2 Critique de Singer

Singer s'inscrit au sein d'un courant philosophique accordant une importance exagérée aux schémas d'interprétation naturalisant l'ensemble des comportements humains, énonçant que notre mépris des animaux serait en partie génétique, et que « Nous sommes des êtres plutôt égoïstes au départ, mais que nous avons une étonnante prédisposition à l'altruisme. »<sup>126</sup> Singer réfère même à une « impulsion morale originelle »<sup>127</sup>, force instinctive qui serait partagée avec certains animaux supérieurs, dont les singes anthropoïdes qui démontrent un altruisme plus prononcé que les humains dans certaines circonstances... Nous voyons d'un œil très critique cette notion de moralité intrinsèque qui s'inscrit dans le courant de la sociobiologie que l'on peut interpréter à toutes les sauces, car on ne décrit pas ici de phénomènes à l'œuvre dans la nature, mais on transpose des catégories de compréhension humaines à l'interprétation de l'animal. La notion de l'animal comme agent moral est également problématique selon nous, car elle accorde à l'animal un statut dont il ne possède pas les caractéristiques essentielles. Que ce soit au niveau de la pensée réflexive considérée comme capacité d'abstraction, ou au niveau du caractère délibératif et critique de la conscience morale, l'animal ne possède aucune des qualités essentielles historiquement utilisées afin de définir un sujet moral. Voilà selon nous quelques-unes des apories qui guettent le nivellement ontologique entre l'homme et l'animal.

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p.84

<sup>127</sup> *Ibid.*, p.66

De son côté, Élisabeth de Fontenay propose une critique de l'antispécisme de Singer en s'attaquant à la naturalisation du droit qu'elle semble engendrer :

Je refuse de déduire une obligation (de traiter les animaux au même titre que les hommes, être antispéciste) d'une donnée scientifique (la parenté de différentes espèces confirmée par la théorie synthétique de l'évolution). Je fais mien à cet égard le mot du philosophe Paul Ricoeur (1913-2005) à Jean-Pierre Changeux : « Ce n'est pas dans votre champ que l'on sait ce que signifie évaluer ou normer. »<sup>128</sup>

Comme nous l'avons vu plus tôt chez Émile Benveniste et Michael Tomasello, le langage animal peut définitivement comporter une composante symbolique, c'est à dire l'idée d'un message à décoder transmis de manière intersubjective qui sert de médiation entre une intention communicative et un deux êtres vivants. Toutefois, comme le soulignent Tomasello et Proust, les animaux ne se saisissent pas comme des êtres intentionnels, limitant ainsi leur capacité d'abstraction. Ce n'est donc pas l'utilisation du langage comme tel qui démarque les humains, mais plutôt l'organisation du langage en formes symboliques logiques qui varient selon l'objectif visé par l'échange :

ce qui manque en fin de compte aux animaux, c'est tout ce qui a trait à la croyance, à la persuasion, à l'adhésion, à la rhétorique donc. S'ils usent d'une certaine capacité de raisonner, ils ne disposeront jamais du discours, de la possibilité de prendre la parole. C'est là un registre où logique et linguistique s'articulent pour constituer l'espace public et humain de la délibération. En fait, ce serait l'éthico-rhétorique plus que le rationnel qui ferait la spécificité de l'humain.<sup>129</sup>

De Fontenay repousse ainsi le critère de la raison dans la cour des animaux, frontière classique clôturant le mode d'être humain et animal, mettant plutôt l'accent sur la création, la transformation et la reproduction collective de ces formes symboliques, comme l'on fait Freitag, Cassirer et Ruyer. Elle soulève deux particularités du langage humain qui permettent de saisir la singularité humaine selon elle :

---

<sup>128</sup> Fontenay, É. d., *Les animaux considérés* dans Cyrulnik, B., Élisabeth de Fontenay, & Peter Singer, *op. cit.*, p.97

<sup>129</sup> Fontenay, É. d., *op. cit.*, p.72

La première consiste dans le fait de chercher une explication à l'origine des choses et de soi-même. La seconde à se donner une représentation globale des principes d'organisation de la société, ce qui permet aux humains non seulement de vivre en société, mais de créer de la société pour vivre, c'est-à-dire de produire de nouvelles matérialités et de nouvelles idéalités.<sup>130</sup>

De Fontenay propose que l'attribution de droits aux animaux devrait être différenciée selon les dispositions sensibles de l'animal, qui varient considérablement d'une espèce à l'autre. Les paramètres du droit animalier ne peuvent donc pas être fixés adéquatement si l'on considère la catégorie beaucoup trop générale d'animal. Pour De Fontenay, les nuances du rapport au monde de l'animal doivent se rapporter au niveau du droit qui ne peut considérer les droits de la tique et ceux du cochon à l'aide de la même démarche :

Il existe une hiérarchie animale, et ce n'est pas penser en féodal mais en réaliste que de le reconnaître. Cette graduation et cette diversité dans la complexité, le fait que certains êtres vivants ont été construits avec une plus grande quantité d'informations mémorielles, sont le résultat de l'évolution des espèces. Cette reconnaissance, fondée sur la science, devrait, dans l'attribution des droits, justifier un différentialisme.<sup>131</sup>

Comme nous l'avons constaté en détail, la perspective phénoménologique permet de saisir de manière holiste le comportement animal, non pas dans sa dimension uniquement instinctive, mais également comme rapport à un environnement particulier, qui échappe les prédéterminations génétiques et se déploie de manière plus ou moins libre face à l'exécution d'un plan de réalisation, qui prend des voies plus ou moins variables et flexibles selon l'espèce. Cette sensibilité phénoménologique qui inspire De Fontenay, cette empathie prononcée envers les conditions de vie de l'espèce pour les individus de l'espèce, permet de comprendre l'ontologie animale telle qu'elle est vécue

---

<sup>130</sup> Fontenay, É. d., *Les animaux considérés* dans Cyrulnik, B., Élisabeth de Fontenay, & Peter Singer, *op. cit.*, p.100

<sup>131</sup> *Ibid.*, p.103

par les animaux, et de saisir la richesse de leur rapport au monde, qui constitue une des trois raisons pour lesquelles on pourrait leur attribuer des droits :

D'abord, parce que les animaux les plus organisés sont doués de subjectivités corrélatives de mondes qui interfèrent avec le monde humain. Ensuite, parce qu'ils sont conscients et sensibles : le mot anglais *sentient* possède ces deux sens. Enfin, parce que celui qui ne s'aperçoit pas et ne s'émeut pas de ces vies nues ne me semble pas tout à fait un humain digne de ce nom.<sup>132</sup>

De Fontenay fonde ainsi l'attribution de droits aux animaux non seulement sur le critère classique de la sensibilité, mais elle y ajoute la dimension du partage d'un monde commun, évidemment pas au sens d'un horizon symbolique commun, mais plutôt comme domaine spatio-temporel que nous partageons plus ou moins consciemment et à divers degrés avec les animaux. Elle combine cette transposition de perspective phénoménologique avec une compassion philosophique héritée d'auteurs qui formulent la considération morale portée aux animaux comme une forme de devoir fondé sur la pitié et l'empathie, telle que formulée entre autres par les philosophes Arthur Schopenhauer, Michel de Montaigne et Jean-Jacques Rousseau. Lors d'un entretien avec Nadia Taïbi, la philosophe Corine Pelluchon en appelle de manière analogue à la conception de la pitié telle que formulée par Jean-Jacques Rousseau afin d'asseoir une considération de base envers les animaux :

Il convient ici de prolonger la réflexion de Rousseau sur la pitié comme une forme d'identification prélogique, pré-rationnelle. Je m'identifie à un être sensible avant de me dire : ce n'est qu'un animal et moi je suis un être humain. La pitié n'est pas la morale, mais son moment originaire.<sup>133</sup>

Toutefois, pour plusieurs philosophes, la pitié est une disposition beaucoup trop subjective pour y fonder à elle seule des droits inaliénables qui doivent plutôt être accordés sur les assises solides des sciences naturelles.

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p.116

<sup>133</sup> Pelluchon, C., *op. cit.*, p.83

#### 4.4.3 L'animal comme *sujet-d'une-vie* chez Tom Regan

L'autre théoricien éminent lié à la cause animale que nous considérerons sera le philosophe Tom Regan, qui défend de son côté une position abolitionniste du droit animal, c'est-à-dire une position qui accorde des droits inaliénables aux animaux impliquant l'élimination de toute forme de domestication et d'exploitation des animaux, malgré toute utilité générale qui pourrait être retirée de telles pratiques. Il s'agirait entre autres de prohiber les loisirs impliquant les animaux, les ingrédients de source animale au sein de nos paniers d'alimentation, les tissus et matériaux de source animale dans nos placards et toute utilisation d'animaux dans un contexte de recherche médicale. Regan fonde son abolitionnisme sur la notion de *sujet-d'une-vie*, qui renvoie à la richesse de l'expérience des êtres vivants sensibles dotés d'intentionnalité. Il aborde la notion du *sujet-d'une-vie* lors de son traitement de la question épineuse de la conscience animale dans les deux premiers chapitres de *The Case for Animal Rights* (1983). Il s'appuie sur quelques auteurs abordés jusqu'à maintenant, dont Donald Griffin, afin de démontrer, de manière parallèle à l'effort d'analyse de Joëlle Proust dans son essai *L'animal intentionnel* (2000) abordé un peu plus tôt, que certains animaux sont capables d'éprouver des croyances et des désirs. Pour Regan, c'est tout d'abord le caractère intentionnel de l'activité animale qui permet de saisir sa dimension consciente, comme nous l'avons constaté au chapitre 2 : « To recognize the status of mammalian animals as intentional agents paves the way for recognizing that they should also be viewed as self-conscious. »<sup>134</sup> Regan étale ensuite son argumentation sur des bases différentes de celle de Proust<sup>135</sup>, en abordant la conceptualisation pré-langagière des enfants qui semble être partagée avec certaines espèces ayant des

---

<sup>134</sup> Regan, T. (2004). *The Case for Animal Rights*. Los Angeles: University of California Press. p.75

<sup>135</sup> Il est important de mentionner que le texte de Proust date de 2000 tandis que la première édition de *The Case for Animal Rights* remonte à 1983, écart durant lequel plusieurs découvertes liées à la richesse de la subjectivité animale ont eu lieu.

ressemblances physiologiques avec les humains, si l'on se base sur les observations des éthologues sur le terrain, et en soulevant le fait que la dispersion de la capacité de conceptualisation au sein du règne animal est cohérente avec la perspective évolutionniste. Il procède ensuite à une démonstration méticuleuse qui rend compte de la présence de désirs et de croyances chez les animaux qui peint un portrait assez similaire à celui de Proust concernant la vie mentale chez les mammifères :

Perception, memory, desire, belief, self-consciousness, intention, a sense of the future – these are among the leading attributes of the mental life of normal mammalian animals aged one or more. Add to this list the not unimportant categories of emotion (e.g., fear and hatred) and sentience, understood as the capacity to experience pleasure and pain, and we begin to approach a fair rendering of the mental life of these animals.<sup>136</sup>

Toutefois, même si certains animaux détiennent des états mentaux, selon Regan, cette situation ne justifie pas l'attribution d'un statut de sujet moral comme chez Singer, car l'animal est incapable de comprendre la contrainte morale et d'agir en prenant en considération ce repère qui est de l'ordre du symbolique. Regan propose ainsi l'attribution de droits inaliénables aux « patients moraux » que sont les animaux, afin d'assurer un respect de leur sensibilité et de protéger leur vulnérabilité. Regan distingue clairement entre le sujet moral, qui peut orienter son comportement à l'aide de sa « boussole morale », et le « patient moral » qui en est incapable :

Moral agents are individuals who have a variety of sophisticated abilities, including in particular the ability to bring impartial moral principles to bear in the determination of what, all considered, morally ought to be done and, having made this determination, to freely choose to act as morality, as they conceive it, requires. (...) In contrast to moral agents, moral patients lack the prerequisites that would enable them to control their own behavior in ways that would make them morally accountable for what they do. A moral subject lacks the ability to formulate, let alone bring to bear, moral principles in deliberating about which one among a number of possible acts it would be right to perform.<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup> Regan, T., *op. cit.*, p.81

<sup>137</sup> *Ibid.*, p.152

Parmi les droits moraux universels qu'il accorde aux animaux, se situe au premier chef le traitement respectueux qui se base sur la valeur inhérente de tous les *sujets-d'une-vie*. La notion de *sujet-d'une-vie* a le mérite d'étendre la considération morale des animaux au-delà du seuil de la souffrance posé par Singer, tout en évitant de considérer l'animal comme un sujet moral :

all moral agents and patients are intelligibly and non arbitrarily viewed as having a distinctive kind of value (inherent value) and as having this value equally. All moral agents and patients must always be treated in ways that are consistent with the recognition of their equal possession of value of this kind.<sup>138</sup>

Le droit animal défendu par Regan prend la forme d'une extension des droits universels de l'homme tels que formulés dans la foulée du mouvement de défense des droits humains vers les *sujets-d'une-vie*. Comme l'on fait Singer et De Fontenay, Regan se rattache à la tradition cherchant à exposer et reconnaître la richesse du vécu animal inaugurée par l'écrivain Henry Salt, qui a rédigé un ouvrage intitulé *Animal Rights* (1892) au tournant du 20<sup>e</sup> siècle, dans lequel il s'appuie sur l'argumentation justifiant l'élimination de l'esclavage à son époque afin de fonder la reconnaissance de droits chez l'animal. Tout comme Bentham avant lui et Regan par la suite, Salt tisse ainsi un lien entre le mouvement des droits humains revendiquant la protection légale de tous par le biais d'un élargissement de l'encadrement légal dont bénéficient les humains et une extension de cette protection aux animaux :

[The] notion of the life of an animal having 'no moral purpose,' belongs to a class of ideas which cannot possibly be accepted by the advanced humanitarian thought of the present day—it is a purely arbitrary assumption, at variance with our best instincts, at variance with our best science, and absolutely fatal (if the subject be clearly thought out) to any full realization of animals' rights. If we are ever going to do justice to the lower races, we must get rid of the antiquated notion of a 'great gulf' fixed

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p.327

between them and mankind, and must recognize the common bond of humanity that unites all living beings in one universal brotherhood.<sup>139</sup>

Afin de rendre compte de ce lien commun qui unit tous les êtres vivants que Salt qualifie de manière un peu trop généreuse de « fraternité », Regan s'appuie sur certaines caractéristiques communes au mode d'être humain et animal qui dénotent la présence d'une forme plus ou moins poussée de perception et/ou de raisonnement élémentaire. Il dresse une liste imposante de ces caractéristiques qui peuvent être détenues en bloc ou séparément afin de considérer un animal comme étant le *sujet-d'une-vie* digne de considération morale :

individuals are subjects-of-a-life if they have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference and welfare interests, the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experiential life fares well or ill for them, logically independently of their utility for others and logically independently of their utility for others.<sup>140</sup>

Regan finit toutefois par exclure les êtres vivants ne remplissant pas au moins un de ces critères de la « confrérie universelle des êtres vivants » comme s'y réfère Salt. Élisabeth De Fontenay partage la position de Regan, soulevant parallèlement de son côté que la différence fondamentale entre la moralité des humains et l'amoralité des animaux rend nécessaire une protection légale pour tous les êtres vivants qui sont incapables de se défendre eux-mêmes, incluant les animaux :

Les animaux ne peuvent être de agents moraux, car ils sont irresponsables : ne disposant ni de raison ni de volonté, ils n'ont pas la capacité de choisir. Mais comme on le fait pour les enfants, les handicapés mentaux et certains vieillards, on doit les considérer comme patients moraux, c'est-à-dire leur accorder des droits.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> Salt, H. (2000). *Animal's Rights: In Relation to Social Progress*. Alicia Editions. p.8

<sup>140</sup> Regan, T., *op. cit.*, p.243

<sup>141</sup> De Fontenay, É. d., *Les animaux considérés* dans Cyrulnik, B., Élisabeth de Fontenay, & Peter Singer, *op. cit.*, p.118

Pour récapituler, Tom Regan considère que tous les êtres vivants sensibles dotés d'intentionnalité sont des *sujets-d'une-vie*, dotés d'une valeur inhérente qui doit être reconnue au même titre que la valeur inhérente propre aux êtres humains. Regan propose ainsi l'attribution de droits inaliénables aux *sujets-d'une-vie*, impliquant une cessation de toutes les activités considérées comme empiétant sur leur droit à la vie. Chez Regan, l'aplanissement ontologique est d'un autre ordre que celui résultant de la considération de l'animal comme sujet moral chez Singer, omettant de son côté l'importance symbolique de la mort chez les humains, et toute la ritualisation associée au décès, conférant à la vie et à la mort une importance sans égal chez les animaux. On peut ainsi se demander si le fait d'accorder une valeur inhérente à la vie de chacun de ces êtres a un sens si l'importance que l'on accorde à cette vie constitue une représentation symbolique commune aux humains à laquelle les animaux n'ont pas accès...

Si l'on tente de saisir les principaux points de comparaison entre ces deux auteurs fondateurs, on doit d'abord soulever que la considération morale de l'animal chez Singer est fondée sur le critère de la souffrance, tandis que l'attribution de droits animaux de la part de Regan s'ancre dans le statut de *sujet-d'une-vie*, limitation qui englobe une plus grande quantité d'êtres vivants que la barrière de la souffrance posée par Singer. Au niveau des droits tels quels, l'attribution de droits inviolables telle que proposée par Regan relève d'une incompatibilité trop importante avec la disposition actuelle de la population à remettre en question plusieurs habitudes de vie selon Singer, qui propose plutôt la promotion du statut de l'animal comme sujet moral en vue d'une considération plus grande qui mènera éventuellement à une attribution de droits.

#### 4.4.4 Approches du bien-être animal et critiques

Toute une branche du mouvement de défense du droit des animaux se préoccupe plutôt au bien-être des animaux, position beaucoup moins lourde d'implications sociales que celle que nous venons de considérer, car elle ne défend pas de droits aliénables pour les animaux et la série de prohibitions et de transformations sociales qu'une telle position implique. L'approche *welfariste* propose plutôt une série de réformes plus ou moins contraignantes permettant d'améliorer graduellement les conditions de vie des animaux avec lesquels nous entretenons des rapports variés. C'est ce type de réforme qui faisait généralement l'objet des revendications du mouvement de droit des animaux qui a pris énormément d'ampleur aux États-Unis dans les années 70. Les orientations des principales œuvres de charité visant la protection des animaux s'alignent avec ce type de position, comme l'a souligné le philosophe Gary Francione. Toutefois, Francione et Tom Regan ont mené conjointement une bataille féroce au sein du mouvement de protection des animaux au tournant du millénaire en faveur de la position abolitionniste que nous avons présentée précédemment. Dans son texte *Reflections on Tom Regan and the Animal Rights Movement that Once Was* (2018), Francione peint un portrait limpide de la scission interne au sein du mouvement de défense des droits animaux quant au rapport dialectique entre la théorie et la pratique. Certains abolitionnistes s'entendaient pour dire que l'appui envers des campagnes qui faisaient la promotion de réformes des conditions de vie des animaux permettrait éventuellement d'atteindre la visée abolitionniste, mais Francione et Regan y voyaient une contradiction majeure au niveau des principes valorisés par l'approche des droits qu'ils défendaient conjointement. Francione définit ainsi cette nouvelle variante de *welfaristes* qui revendiquent en même temps l'abolitionnisme: "I coined the term "new welfarism" to describe the phenomenon of animal "rights" advocates who promoted

welfare reform campaigns and conventional single-issue campaigns supposedly as some sort of means to an abolitionist end.”<sup>142</sup>

Toutefois, l’approche du bien-être animal tel qu’on s’y réfère habituellement est plutôt liée à la perspective utilitariste chez Singer, qui permet un certain degré d’exploitation et d’utilisation des animaux si ces actions mènent à la considération des intérêts du plus grand nombre d’individus. Singer s’inscrit ainsi dans un sillon plus progressiste du mouvement de protection des animaux, tandis que Regan et Burgat adoptent une position plus révolutionnaire. Cette vision à plus long terme chez Singer l’amène à constater qu’un recul graduel de la violence interhumaine a permis une extension de notre « cercle de considération morale », s’étendant d’abord aux minorités sociales et ensuite à l’environnement, pour maintenant s’ouvrir sur une ère de considération des animaux :

Notre époque se préoccupe du bien-être d’animaux comme en d’autres temps on s’est inquiété du sort réservé aux humains réduits en esclavage. Même chose concernant l’antiracisme, le féminisme, le mouvement gay et les droits des enfants. Ces engagements marquent de réelles évolutions, des étapes sur la voie du progrès de l’humanité. Nous assistons là à l’élargissement progressif de notre sensibilité morale, en tant qu’espèce. Le mouvement animal est en phase avec ces autres grands mouvements d’émancipation que je viens d’évoquer.<sup>143</sup>

Parallèlement, le neuropsychologue Boris Cyrulnik considère que les découvertes récentes et à venir dans le domaine de l’éthologie permettront de saisir de plus en plus clairement le monde vécu des animaux, menant à une prise en considération de plus en plus poussée de leurs intérêts :

---

<sup>142</sup> Francione, G. (2018, Spring). Reflections on Tom Regan and the Animal Rights Movement that Once Was. *Between the Species*, p.10

<sup>143</sup> Singer, P., *Les animaux libérés* dans Cyrulnik, B., Élisabeth de Fontenay, & Peter Singer *op. cit.*, p.81

Je continue donc de penser que plus nous découvrirons et accepterons l'existence d'un monde mental sophistiqué chez les animaux – et l'éthologie ne cesse d'en apporter les preuves -, plus notre empathie va nous contraindre à ne plus faire n'importe quoi avec eux. Il est en effet très ennuyeux de découvrir que l'animal possède par exemple des émotions et un monde intimes comparables aux nôtres, car cela limite notre pouvoir sur lui, il devient difficile de commettre des actes de violence sur lui...<sup>144</sup>

Comme Regan et Francione, Florence Burgat soulève la portée assez limitée des droits animaux visant les animaux en contexte d'élevage, si l'on ne fait que considérer la limitation de la souffrance dans une situation où l'issue ultime est la mort de l'animal dont on vise la protection :

Pourtant, le fait que cette protection soit le plus souvent prescrite au cœur d'opérations mutilantes ou de mise à mort et que sa portée soit limitée aux "souffrances inutiles" à la finalité de ces opérations la rend bien aussi souvent infime qu'inapplicable. [...] Comment ceux qui effectuent ces sanglantes besognes peuvent-ils entendre, prendre au sérieux, les injonctions de "respect des animaux", d'attention à leur "bien-être", alors que leur tâche consiste à porter le fer à des cadences toujours plus élevées contre eux, à les égorger dans des lieux réservés à cet usage où, passant de vie à trépas, ils sont confondus avec de la viande?<sup>145</sup>

Même si l'approche du droit animalier adoptée par les juristes vise à se distinguer des positions parfois trop contraignantes ou moralement répréhensibles du mouvement de libération des animaux en mettant l'accent sur les lois déjà instituées et des règlements passés, elle permet de constater que l'encadrement légal actuel de l'animal est fondé sur sa qualité d'être sensible capable de souffrance; selon Jean-Pierre Marguénaud :

Protection de tous les animaux domestiques ou sauvages qui souffrent, protection des hommes qui souffrent de les voir souffrir, protection contre la souffrance de tous les êtres vivants doués de sensibilité, tels sont les principaux enjeux juridiques du droit animalier.<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> Cyrulnik, B., *Les animaux révélés*, dans Cyrulnik, B., Élisabeth de Fontenay, & Peter Singer, *op. cit.*, p. 197

<sup>145</sup> Burgat dans Burgat, F., Leroy, J., & Marguénaud, J.-P., *op. cit.*, p.75

<sup>146</sup> Marguénaud dans Burgat, F., Leroy, J., & Marguénaud, J.-P., *op. cit.*, p.88

## 4.5 Sensibilité et droit animalier

### 4.5.1 Le critère de sensibilité comme fondement du droit animal

Dans *Le droit animalier* (2016), Florence Burgat critique le caractère anthropocentriste de la notion kantienne selon laquelle un devoir indirect de considération bienveillante des animaux s'impose aux humains. Elle juxtapose à cette conception du droit celle Schopenhauer, qui fonde la considération morale sur la sensibilité commune à tous les êtres vivants :

Le critère de sensibilité persiste à fonder la moralité, qui s'exerce dans la compassion. Celle-ci, quoique imparfaitement partagée, atteste la présence, d'une part, et les effets moraux, d'autre part, de la qualité de sensibilité chez un individu. Avant Joël Feinberg ou Tom Regan, Schopenhauer jugeait que la limitation morale aux seuls êtres de raison signe son défaut essentiel. Ainsi, la "compassion illimitée pour tous les êtres vivants est en effet la garantie la plus solide et la plus sûre pour une conduite moralement bonne [...]. Il est certain que celui qui en est rempli ne causera tort à personne." <sup>147</sup>

La pitié et la compassion qui sont sollicitées de la part des humains par Schopenhauer sont toutefois plutôt de l'ordre de la bienveillance qu'une réelle empathie envers le vécu de l'animal, envers l'expérience que cet individu animal peut faire du monde que nous partageons, du moins à un certain degré, comme le constate Élisabeth De Fontenay qui s'inspire plutôt de la perspective de Husserl à ce sujet : « La compréhension des psychismes animaux relève, dit-il, d'une *Einfühlung*, d'une empathie opérant sur le mode d'un "comme si", procédant analogiquement mais qui n'a rien des facilités naïves de l'anthropomorphisme. » <sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> Burgat dans Burgat, F., Leroy, J., & Marguénaud, J.-P., *op. cit.*, p.71

<sup>148</sup> Fontenay, É. d., *Les animaux considérés*, dans Cyrulnik, B., Élisabeth de Fontenay, & Peter Singer, *op. cit.*, p.134

#### 4.5.2 La place de la sensibilité au sein du droit animalier

Nous allons maintenant brosser un portrait de l'évolution du droit animalier en France, en Angleterre et au sein de l'Union européenne de manière plus générale, car il s'agit des endroits les plus avant-gardistes en Occident concernant la protection légale des animaux. Florence Burgat définit le droit animalier comme étant : « l'ensemble des dispositions légales et réglementaires actuellement en vigueur portant sur les animaux. »<sup>149</sup> Cette jurisprudence et législation entourant la question animale est évidemment bien distincte des conceptions philosophiques qui revendiquent les droits d'animaux que nous venons tout juste de synthétiser. Les premières lois visant l'animal en France protègent les propriétaires d'animaux domestiques de sévices envers leur animal de compagnie, c'est-à-dire qu'elles protègent l'animal comme propriété et non l'animal en tant que tel. La première loi visant directement la protection des animaux est *le Martin's Act* promulgué en 1822 en Angleterre, qui ciblaient les actes de cruauté envers le bétail. On soulève également habituellement l'emblématique loi de Grammont votée en France en 1850, visant la protection des animaux domestiques d'abus en public, clause qui sera étendue à toutes les circonstances lors d'une réforme de la loi en 1959. Il est intéressant que le critère de publicité des torts commis ait été un des premiers à être interdits dans le cadre d'une loi protégeant l'animal, car c'est justement le caractère privé de l'exploitation animale industrielle qui permet, dans une certaine mesure, sa perpétuation actuelle. Pour le juriste Jacques Leroy, ni le *Martin's act*, ni la loi de Grammont ne protègent l'animal en tant que tel. De son côté, le *Martin's act* concerne encore la protection de la propriété privée tandis que la loi de Grammont réfère à la sauvegarde de la moralité publique. Ce n'est vraiment qu'avec la modification du Code rural en France en 1976 abordé précédemment que l'on commence à reconnaître les animaux comme des êtres dotés d'une sensibilité ayant des besoins et intérêts qui leur sont propres et qui se doivent d'être protégés d'un point de

---

<sup>149</sup> Burgat dans Burgat, F., Leroy, J., & Marguénaud, J.-P., *op. cit.*, p.23

vue légale. C'est justement la question de la sensibilité qui semble avoir permis la reconnaissance la plus poussée des animaux du point de vue juridique, selon Leroy :

Respecter la sensibilité d'un animal c'est non seulement ne pas le faire souffrir mais aussi satisfaire ses besoins propres à son espèce, et tenir en compte des sensations qu'il peut éprouver dans un environnement donné, ce qu'on appelle le bien-être. Il y a là à la fois une obligation et une obligation d'action à la charge de l'homme.<sup>150</sup>

Dans le dernier quart du 20<sup>e</sup> siècle, on constate une effervescence de signatures de traités et d'accords de toutes sortes qui visent la protection de certaines espèces et d'écosystèmes entiers ciblés par des groupes et instances gouvernementales visant la protection des animaux. Plusieurs de ces accords impliquent le Canada, dont l'accord avec la Russie signé en 1973 concernant la protection de l'ours blanc, animal emblématique qui figure parmi les espèces protégées à cause de la menace qui pèse sur la reproduction de cette espèce. À ce sujet, Philippe Descola juxtapose quelques variantes culturelles du rapport à l'animal dans son texte *À chacun ses animaux* (2010), nous aidant à saisir le lien entre l'importance symbolique accordée à certaines espèces et la considération réservée à ceux-ci au sein des sociétés. Il s'appuie sur le cas du peuple autochtone Noongar en Australie qui utilise le mode d'identification du totémisme, associant certaines espèces à des caractéristiques partagées avec l'humain. Il relate également le cas des Achuar en Équateur, qu'il a longuement étudiés, pour qui certaines espèces, dont le toucan, partagent une âme analogue à celle des humains. Il met ainsi en lumière que la dizaine d'espèces visées par les regroupements qui veulent libérer les animaux constituent les espèces élevées, les espèces domestiquées, les espèces en voie de disparition dont l'existence précaire est considérée comme une « perte symbolique », et les espèces qui peuplent nos zoos et nos réserves fauniques :

Ce sont là les espèces dont on se soucie, parce qu'elles partagent notre intimité ou vivent à notre périphérie immédiate, parce que nous nous alimentons, parce que leur observation dans les zoos ou les cirques nous

---

<sup>150</sup> Leroy dans Burgat, F., Leroy, J., & Marguénaud, J.-P., *op. cit.*, p.30

divertit. Lorsqu'une dimension morale du rapport à l'animal est évoquée, c'est toujours de ces espèces-là qu'on parle, non des bactéries, des tiques ou des harengs. Bref, ce sont *nos* animaux à nous, les citoyens des pays riches.<sup>151</sup>

Il y aurait donc propension à privilégier certaines classes d'animaux au détriment d'autres dans ce processus de protection plus ou moins aléatoire qui dépend évidemment de la perception sociale des animaux considérés. Ainsi, la disposition à protéger un animal perçu comme une nuisance ou comme un être négligeable par la majorité de la population tel qu'une araignée sera moins forte que celle à défendre les intérêts d'un animal faisant partie des espèces communément domesticables comme le chat par exemple.

Parmi les efforts récents les plus considérables afin de protéger les animaux d'un point de vue légal sont ceux déployés par l'Union Européenne par le biais du Traité de Lisbonne, qui encadre les activités au sein de cette confédération. On y retrouve un enchâssement assez précis des conditions d'élevage au sein de l'union d'États :

Lorsqu'ils formulent et mettent en œuvre la politique de l'Union dans les domaines de l'agriculture, de la pêche, des transports, du marché intérieur, de la recherche et développement technologique et de l'espace, l'Union des États membres tiennent pleinement compte des exigences du bien-être des animaux en tant qu'êtres sensibles, tout en respectant les dispositions légales ou administratives et les usages des États membres en matière notamment des rites religieux, de traditions culturelles et de patrimoine religieux.<sup>152</sup>

La première partie de cette clause semble offrir une réelle considération aux intérêts des animaux avant que celle-ci ne soit complètement étouffée par la seconde partie qui permet toutes les exceptions possibles à ce traitement respectueux.

---

<sup>151</sup> Descola, P., *À chacun ses animaux*, dans Birnbaum, *op. cit.*, p.169

<sup>152</sup> Leroy dans Burgat, F., Leroy, J., & Marguénaud, J.-P., *op. cit.*, p.44

## 4.6 Tentatives de résolution de la contradiction de l'animal comme être sensible appropriable

### 4.6.1 Les statuts juridiques de l'animal

Dans la collection d'essais *Qui sont les animaux ?* (2011), Jean-Pierre Marguénaud propose des moyens par lesquels nous pourrions déverrouiller le débat juridique entourant l'animal, qui est difficilement dépassable à cause de leur statut d'objet appropriable, comme l'a soulevé Florence Burgat précédemment. Un des moyens de déverrouiller le débat juridique constitue « l'extraction des animaux de la catégorie des biens », qui représente une forme d'institutionnalisation de notre disposition historiquement insouciantes envers eux ; selon Marguénaud :

Les animaux sont tombés dans la mauvaise catégorie, ou plutôt dans la catégorie qui les dépouille le plus brutalement de leurs caractéristiques propres, et tout spécialement de leur sensibilité, afin que leur exploitation économique et scientifique et leur assujettissement culturel soient les plus efficaces possible y compris et d'abord par leur mise à mort. Cette survivance codifiée de la théorie des animaux-machines est, à l'évidence, le plus sûr moyen de verrouiller le débat juridique : si les animaux ne sont que des choses, ils ne méritent pas mieux qu'un chapitre du droit spécial des meubles, comme l'automobile ou les valeurs mobilières.<sup>153</sup>

Marguénaud n'est certainement pas le premier à lier la question de la considération de l'animal comme bien à son exploitation abusive, mais soulève de surcroît l'influence sournoise de la tradition philosophique occidentale qui permet de mieux saisir les liens entre les idéologies, les normes et les pratiques sociales. Élisabeth De Fontenay aborde la question d'un autre angle, en abordant le paradoxe entre la reconnaissance de la sensibilité animale et leur appropriation qui implique une forme d'anéantissement :

C'est pourtant une sorte de non-sens que des animaux, tenus pour des êtres vivants et sensibles, constituent des objets de transactions. Ils sont sensibles

---

<sup>153</sup> Marguénaud dans Burgat, F., Leroy, J., & Marguénaud, J.-P., *op. cit.*, p.161

mais appropriables, appropriables mais sensibles, comment faire face à cette contradiction dans les termes, à cette incompatibilité ? L'animal apparaît comme le seul être au monde à ne pouvoir être traité ni comme un objet.<sup>154</sup>

Parallèlement, pour Cyrulnik, les animaux se verront uniquement accorder une protection qui ne nuira pas trop au fonctionnement de la société actuelle : « La loi protège un peu mieux les animaux qu'auparavant, mais il faut reconnaître qu'elle n'est accordée à l'animal que dans la mesure où elle ne dérange pas l'homme dans ses actions et ses projets. »<sup>155</sup> Marguénaud propose que la personnification juridique des animaux qui se développe graduellement par la voie de la reconnaissance légale de la sensibilité animale soulevée au préalable permettrait de déverrouiller le débat juridique. Cette reconnaissance est présentement à un stade embryonnaire, mais plusieurs penseurs proposent qu'il est tout à fait possible d'améliorer de manière significative la condition des animaux sans nécessairement les extraire de la catégorie des biens. C'est le cas de Suzanne Antoine, qui propose de classer les animaux dans une catégorie séparée des biens. Toutefois, Marguénaud demeure perplexe face à l'influence d'un tel remaniement, qui laisserait quand même place à une interprétation de l'animal comme un bien de la part des juges. Il propose ainsi l'attribution d'une personnalité juridique technique qui ne constitue ni une extension des droits humains aux animaux, ni une attribution de droits réservés aux mammifères qui se rapprochent le plus des êtres humains, mais une reconnaissance similaire à celle accordée aux regroupements collectifs :

S'ils ne peuvent pas être revêtus d'une personnalité juridique anthropomorphique qui leur irait comme guêtres à un lapin et qui présenterait décidément trop de péril de l'étouffement de l'humanité, il reste à leur octroyer une personnalité juridique purement technique calquée sur le modèle de celle qui est accordée aux personnes morales, associations, syndicats, sociétés qui sont,

---

<sup>154</sup> Fontenay, É. d., *Les animaux considérés*, dans Cyrulnik, B., Élisabeth de Fontenay, & Peter Singer, op. cit., p.139

<sup>155</sup> Cyrulnik, B., *Les animaux révélés*, dans Cyrulnik, B., Élisabeth de Fontenay, & Peter Singer, op. cit., p.207

depuis longtemps, des personnes dont l'existence n'a jamais choqué qui que ce soit.<sup>156</sup>

Comme plusieurs auteurs qui défendent une extension de la protection présentement offerte aux animaux au sein du droit animalier, Marguénaud propose de tisser un lien entre l'attribution d'une personnalité juridique aux collectivités et organisations structurées et orientées symboliquement, et l'attribution de droits aux animaux. Toutefois, tout comme les auteurs qui ont tendance à interpréter de manière plus ou moins anthropomorphe les prouesses des animaux afin de leur conférer une personnalité ou de les considérer comme faisant partie de la fraternité des humains, Marguénaud utilise le symbolique contre lui-même en anéantissant la dimension qui nous distingue d'eux à la faveur de leur protection. À force de vouloir imposer l'idéologie égalitariste dans tous les azimuts sans trop de nuance ontologique, en incluant aux animaux<sup>157</sup>, on risque de perdre de vue l'humanité qui nous permet de parler en leur nom.

#### 4.6.2 La critique de l'animal comme bien

Dans un autre essai de la collection *Sans offenser le genre humain* (2008) intitulé *Entre les biens et les personnes*, De Fontenay critique les approches naturalisant le comportement de l'humain, telles que les multiples variantes de la sociobiologie abordées au second chapitre, qui mélangent le descriptif et le prescriptif, opération qui peut avoir des conséquences non négligeables dans le cas du droit animal fondé sur des capacités cognitives quelconques :

---

<sup>156</sup> Marguénaud, P., *Déverrouiller le débat juridique*, dans Birnbaum, *op. cit.*, p.164-165

<sup>157</sup> On pourrait également étendre cette analyse aux paramètres et orientations de l'encadrement légal des plantes et des écosystèmes.

Les droits ne sauraient être inférés à partir de faits scientifiques : ou bien ils sont consacrés et proclamés par l'État à partir d'une conception métaphysique, transcendante-immanente du droit naturel, ou bien ils ont à être inventés, institués, déclarés, proclamés, ils procèdent de l'histoire des hommes.<sup>158</sup>

Pour De Fontenay, on embarque ainsi en territoire éthique miné lorsqu'on attribue aux animaux des droits sur la base de leurs dispositions naturelles, plutôt que de reconnaître notre responsabilité envers eux. Toutefois, une nouvelle garde de penseurs, qui troquent l'utopie pour une perspective plus pragmatique, cherchent à développer une vision bienveillante de l'animal :

Des scientifiques, des philosophes, des juristes réclament des mesures inédites, moins prométhéennes, plus inquiètes, plus soucieuses de prudence quant à l'avenir et de considération envers ces vivants qui auront été au cours de l'histoire, de simples objets d'appropriation.<sup>159</sup>

De Fontenay critique ensuite les analyses utilitaristes, plus particulièrement les écrits de Singer et de Paola Cavalieri qui favorisent dans certains cas la considération d'animaux sensibles par rapport à des humains qui ne rempliraient pas les critères cognitifs de l'humanité. De Fontenay propose en contrepartie de déconstruire le schéma moderne de la définition humaniste de l'humain par exclusion, afin d'éviter d'avoir à faire le choix entre un animal et un humain :

Oui, c'est par les affects de respect et de pitié auxquels nous forme l'expérience de l'histoire et non par une foi rationnelle-universelle a priori, que nous nous trouvons à l'époque postmoderne obligés de nous en tenir à cette croyance indéfectible et minimale selon laquelle chaque être humain est porteur d'une singularité, celle de son être unique, et fait partie, à égalité avec tous les autres, de l'humanité.<sup>160</sup>

De Fontenay voit ainsi d'un œil critique le projet d'attribution de droits aux grands singes anthropoïdes mené par Paola Cavalieri, Peter Singer et même Tom Regan, entre

---

<sup>158</sup> De Fontenay, *op. cit.*, p.89

<sup>159</sup> *Ibid.*, p.90-91

<sup>160</sup> *Ibid.*, p.92-93

autres, nommé *Great Ape Project. Equality beyond Humanity*, car il implique une déclassification des humains qui ne sont pas considérés comme des personnes, objectif juridique que De Fontenay propose de remplacer par un droit gradualiste dont les dispositions varieraient selon le mode de vie et l'expérience considérée :

Il convient de leur accorder des droits, *comme* – et non pas *puisque* – on en accorde aux êtres humains incapables de consentement éclairé, mais des droits qui ne soient pas maladroitement mimétiques. (...) Ne faudrait-il pas (...) proposer une sauvegarde spécifique et individuelle des grands singes et l'octroi d'un statut moral qui ne constituerait pas un appendice caudal aux droits de l'homme, mais le début solennel d'une codification éthique internationale en faveur des vertébrés ou, plus étroitement, des mammifères?<sup>161</sup>

Cette position n'est évidemment pas épargnée de ses propres contradictions, comme De Fontenay est elle-même prête à l'admettre, mais elle a le mérite de refléter les avancées actuelles au niveau de la protection des animaux dans le cadre des droits positifs, qui encadrent par exemple les conditions de vie des porcs d'élevage, qui doivent respecter au moins certaines caractéristiques du milieu naturel. Quand on pense que cette protection prend la forme d'une réglementation plus stricte de la taille des cages dans lesquelles grandissent et meurent très rapidement ces cochons exploités pour notre alimentation, il devient plus facile de saisir l'insatisfaction qui pousse certains auteurs à formuler des propositions plus contraignantes et révolutionnaires.

De Fontenay aborde ensuite deux des points d'ancrage susceptibles d'aider à surmonter la contradiction du statut juridique de l'animal selon elle : les notions de « patient moral » et droit-créance. Dans un premier temps, la notion de « patient moral » s'inscrit

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p.106-107

dans une perspective pathocentriste, c'est-à-dire axée sur l'expérience subie et la souffrance :

L'instance pathocentriste permet en effet d'établir, sans brutalité inutile à l'égard des humanismes métaphysique et juridique, que la communauté morale n'est pas constituée uniquement d'"agents moraux", capables de réciprocité, susceptibles de contracter en toute connaissance de cause, mais aussi de "patients moraux", dont font partie certaines catégories d'êtres humains et les animaux.<sup>162</sup>

De Fontenay soulève ensuite la distinction entre les droits-libertés, tels que les principes et valeurs orientant la société formulés par les révolutionnaires de la Révolution française et les droits-créances, comme les protections providentielles assurées dans la Déclaration des droits de l'homme. Seule une défense des droits animaux comme droits-créances, comme ensemble de protections, peut adéquatement assurer auspice aux animaux sans mener à une confusion ontologique pour De Fontenay :

La tentative qui paraît à cet égard la plus réfléchie et la plus responsable est celle de Joel Feinberg, philosophe américain du droit, qui, refusant la confusion entre les droits-libertés et les droits-titres ou droits-créances, réclame exclusivement cette seconde sorte de droits pour les animaux, comme du reste pour tous les vivants qui, n'ayant pas la capacité d'être des sujets juridiques, sont cependant susceptibles de ce qu'il appelle une "vie conative", faite d'impulsions, d'instincts inconscients, de visées, de buts qui peuvent être favorisés ou entravés.<sup>163</sup>

La philosophe en arrive à la conclusion qu'il est impossible de faire *tabula rasa* de toute forme d'anthropocentrisme lors de notre considération juridique des animaux, qui n'est pas nécessairement un gage de domination, mais plutôt la clé de la prise de conscience de l'exploitation animale et de la responsabilisation subséquente des humains face aux conditions d'existence des animaux.

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, p.114-115

<sup>163</sup> *Ibid.*, p.115

## 4.7 Critique du droit animal et approches alternatives

### 4.7.1 L'aplanissement ontologique des défenseurs du droit animal

Dans son essai *Le Nouvel Ordre écologique* (1992), Luc Ferry aborde d'un autre angle la question du respect des animaux et de l'environnement, dont les mouvements de protection et de libération témoignent d'un aplanissement des frontières ontologiques entre l'humain et l'animal. Il débute son exposé de manière assez cocasse en abordant les procès intentés contre les animaux au Moyen-Âge, lors desquels les juges épiscopaux, qui considéraient certains animaux comme des créatures de Dieu et d'autres comme représentants sataniques, rendaient leurs jugements selon le statut théologique de l'animal. Dans ce contexte, les huissiers étaient envoyés dans les pâturages et granges pour délivrer aux animaux accusés de délits leur assignation en cour, ceux-ci ne se présentant évidemment jamais à leur rendez-vous. Ferry utilise cet exemple afin de contraster cette conception de l'animal comme personne juridique à la conception moderne de l'animal envers qui toute forme d'attribution de droits relevait de l'hérésie. Toutefois, cette porte fermée par l'humanisme moderne est maintenant entrouverte par les mouvements revendiquant des droits aux écosystèmes et à l'ensemble des êtres vivants. Afin de démontrer cette réouverture de notre considération légale envers la nature, Ferry utilise l'exemple de l'avocat Christopher D. Stone qui a rédigé un article intitulé *Les arbres devraient-ils avoir un statut juridique ? Vers la création de droits légaux pour les objets naturels* (1972) en réponse au procès opposant l'entreprise Walt Disney, qui avait l'intention de construire un complexe similaire à Disneyland dans la sierra Nevada, au Sierra Club, club écologiste qui contestait ce projet car il pouvait menacer l'équilibre de l'écosystème de la vallée de Mineral King où la construction était prévue. Pour Stone, l'attribution de droits à la faune et la flore s'inscrit dans la dynamique d'extension providentielle des droits humains aux individus qui ne les détenaient pas autrefois, comme les Noirs, les femmes

et les enfants. Pour Ferry, le côté avant-gardiste de cette attribution de droits aux êtres vivants non-humains revient à une confusion des genres telle qu'elle se présentait au Moyen-Âge : « Ces penseurs qui se veulent, au sens propre, "postmodernes", philosophes ou juristes de l'"après-humanisme", ne communient-ils pas étrangement dans une vision pré-moderne du monde où les êtres de nature retrouvent leur statut de personnes juridiques? »<sup>164</sup> Nous pouvons corroborer dans une certaine mesure cette position par le biais des largesses accordées aux animaux par Singer, Salt et Marguénaud qui, chacun à leur manière, ont tendance à caricaturer l'ontologie animale dans le cadre de leur défense du droit animal.

#### 4.7.2 La communauté mixte

Dans son essai *La communauté mixte*, Mary Midgley adopte la sensibilité phénoménologique, sans nécessairement s'en réclamer, afin d'analyser la complexité des relations entretenues entre les humains et les animaux. Elle propose la notion de communauté mixte afin de mettre en lumière le tissu de relations significatives qui se forment entre les êtres humains et non-humains dans le cadre de l'élevage (et non l'exploitation industrielle), la domestication et les loisirs, qui permettent de saisir le respect et l'empathie avec laquelle certains humains traitent les animaux. Fait intéressant, la plupart des contextes soulevés lors de l'argumentation de Midgley ne seraient pas tolérés par les abolitionnistes, mais permettent de reconsidérer les relations entretenues avec les animaux selon une autre perspective :

Ils ont été apprivoisés, non pas seulement par peur de la violence, mais parce qu'ils ont montré qu'ils étaient capables de nouer des relations individuelles avec ceux qui les ont apprivoisés, en comprenant les signaux

---

<sup>164</sup> Ferry, L. (1992). *Le Nouvel Ordre écologique: L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle. p.21

sociaux qui leur étaient adressés. Ils ont appris à obéir aux êtres humains à titre personnel. Et si les animaux ont été capables de le faire, ce n'est pas seulement parce que les personnes qui les ont apprivoisés sont des êtres sociaux, c'est parce qu'eux aussi le sont.<sup>165</sup>

Midgley soulève ensuite le fait que nous ne partageons pas avec toutes les espèces cette habileté à partager les signaux et manières d'être, comme en témoignent les apprentissages spectaculaires pouvant être proférés aux chats et aux chiens par leurs maîtres. Approchées comme rapports inter-espèces plutôt que rapports nécessairement basés sur la discrimination et l'exploitation, les relations humaines-animales peuvent ainsi être considérées d'une manière qui rend mieux compte de la réciprocité et des bienfaits communs retirés lors de tels échanges :

Les personnes qui réussissent à dresser les animaux ne le font pas du haut de cette supériorité abstraite et quelque peu magique qui est censément la leur, mais plutôt en entrant dans un rapport d'interaction sociale avec eux – en leur prêtant attention et en s'efforçant de comprendre comment les choses apparaissent du point de vue qui est le leur.<sup>166</sup>

Lorsque saisi du point de vue du jockey, de l'éleveur et même du chasseur, le vécu animal prend toute la richesse et la complexité que nous avons tenté de lui conférer au premier chapitre. Même si plusieurs défenseurs du droit animal critiquent vivement la domestication, la chasse et l'élevage, très peu d'entre eux semblent reconnaître l'effort de décryptage des humeurs, des états et des intentions de l'animal déployé lors des échanges avec les animaux dans ces contextes. Leur perspective peut toutefois nous être utile car on voit difficilement comment un de ces acteurs pourrait considérer l'animal comme un bien, anéantissant ainsi son expérience et la considération inhérente associée à celle-ci :

---

<sup>165</sup> Midgley, M., *La communauté mixte*, dans Afeissa, H.-S., & Jean-Baptiste Jeangène Vilmer. (2010). *Philosophie animale*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin. p.282

<sup>166</sup> *Ibid.*, p.283

Tout bon cavalier doit savoir répondre à son cheval en prenant compte sa singularité; il doit être capable de suivre le cours de ses sentiments; il doit pouvoir se servir de son imagination pour comprendre de quelle manière les choses peuvent l'affecter, l'effrayer, l'attirer - comme devrait le faire celui qui chercherait à contrôler des êtres humains.<sup>167</sup>

Midgley soulève alors l'effervescence des rapports inter-espèces et de l'ouverture aux autres caractérisant l'enfance, qui suscite des rapprochements qui permettent de saisir la socialité commune à certaines espèces. Ces rapprochements ont fréquemment lieu dans un contexte de jeu, lors duquel on adopte et on manipule de manière plus souple les signaux et schèmes comportementaux propres à l'espèce comme nous l'avons constaté, et entre des espèces qui partagent une ontologie relativement similaire :

Seules les espèces qui entourent de soins leurs propres enfants peuvent être sensibles à des signaux infantiles – et encore faut-il que l'écart qui s'ouvre entre les différentes espèces ne soit pas trop profond pour que le message puisse arriver à destination.<sup>168</sup>

Chez les humains, cet horizon de socialité commune avec les animaux se referme graduellement à mesure que l'attention accordée à ceux-ci lors de l'enfance s'estompe, pour être éventuellement perçue comme signe d'immaturité chez les adultes qui entretiendraient des liens considérés comme étant trop serrés avec leurs compagnons animaux. L'empathie que l'humain témoigne envers les autres espèces est liée à deux facteurs, selon Midgley : d'abord, les bébés humains sont en plus grande sécurité que les bébés à statut précaire de la plupart des espèces, laissant libre cours à des rapprochements plus fréquents avec les animaux, et ensuite, la sympathie et la curiosité que l'on retrouve uniquement lors de l'enfance chez les espèces qui en font l'expression, s'étend lors de l'âge adulte chez les humains. Ce principe par lequel une disposition s'étend de l'enfance à l'âge adulte se nomme la néoténie. De manière similaire à Michael Tomasello, Midgley soulève ainsi l'effervescence des moments d'attention

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, p.284-285

<sup>168</sup> *Ibid.*, p.294

conjointe durant la jeunesse qui permettront graduellement d'apprendre à maîtriser, utiliser et éventuellement façonner les formes symboliques propres aux humains.

#### 4.8 Conclusion

Selon les dernières données disponibles des Nations Unies publiées en 2017 et recueillies en 2014, 61 milliards de poules, 1.5 milliards de cochons, plus de 500 millions de moutons, un peu moins de chèvres et environ 300 millions de bœufs sont tués à chaque année afin de subvenir aux besoins des humains. Force est d'admettre que même si le cercle de considération morale s'agrandit et a progressivement tendance à inclure les animaux, la question de la valeur inhérente des *sujets-d'une-vie* soulevée par Tom Regan est essentielle afin de reconnaître qu'il y a finalement très peu d'êtres vivants dont nous reconnaissons la valeur inhérente, incluant les êtres humains. Même si l'humanisme moderne semble avoir plongé les animaux dans un fossé ontologique qui constitue un frein considérable à l'élargissement de leur reconnaissance, la dimension bienveillante de ce même humanisme pourrait constituer une des clés de l'exclusion de l'animal de la catégorie des biens. Une chose est certaine, la revendication de droits animaux devrait s'effectuer de concert avec une lutte pour une application des droits humains déjà en place, qui sont bafoués un peu partout dans le monde. Elle ne peut avoir lieu en silo, tout comme la considération de l'environnement, mais doit plutôt être pensée et concrétisée dans le cadre d'une critique et une réorganisation des institutions politiques et du mode de production répondant à nos besoins sociaux. Le paradoxe par lequel nous avons la prétention d'être des amis de certains animaux que nous traitons comme les nôtres, tandis que d'autres sont consommés, dans un rapport duquel la mise à mort est tronquée physiquement et mentalement, se doit d'être soulevé, tout comme les bidonvilles relégués, dans la mesure du possible, hors de vue des centres touristiques afin d'éviter de choquer ou de répugner les clients :

Tout a été fait pour que s'installe ici une distance entre les animaux et nous afin que soit déniée la culpabilité de l'acte de tuer et de consommer. Aujourd'hui, un morceau aseptisé et informe de la bête sous cellophane vendu dans les rayons des supermarchés nous fait ignorer tout ce qui précède, sa vie d'être autant que les conditions de sa mort. On peut donc consommer sa chair sans se sentir honteux. Le meurtre a été différé, il est admissible et consommable jusque dans les publicités qui transforment généralement l'animal en un sympathique petit personnage de dessin animé heureux d'être sacrifié après avoir vécu une vie agréable en plein air au milieu de ses congénères.<sup>169</sup>

Les inégalités et l'exploitation engendrées par le mode de production actuel, en conjonction avec la mondialisation d'une économie libre de contraintes légitimée par l'idéologie néolibérale n'ayant aucune considération pour les êtres vivants ou même non-vivants, se développent plus souvent qu'autrement à notre insu, et la prise de conscience de celles-ci est habituellement repoussée ou niée afin de mieux accepter et intégrer la société contemporaine, participant à la dissonance cognitive des individus cherchant à faire sens de leurs croyances et pratiques. Clôturons avec un passage savoureux de Florence Burgat qui ouvre un horizon de réflexion intéressant, en s'appuyant sur les intuitions du philosophe Nicolas Delon portant sur la valeur inhérente de la vie :

C'est en grande partie la confusion entre les différents plans de conscience qui est à l'origine de l'aveuglement qui entoure la mise à mort des animaux : confusion entre le plan métacognitif, d'une part, et le plan du vécu d'autre part, pour dire les choses vite. L'équipement conceptuel et linguistique n'est pas ici requis; aussi Nicolas Delon en appelle-t-il à une "analyse déflationniste du réquisit cognitif pour avoir un intérêt à rester en vie." La mort est mauvaise y compris pour les animaux qui ne conçoivent pas la continuité temporelle de leur existence : elle les prive d'expériences qu'ils auraient eu un intérêt à vivre. La poursuite de la vie, le fait même de vivre, est la fin de toutes les préférences conscientes qui sous-tendent le comportement. On pourrait dire que ce n'est pas la vie "en tant que telle",

---

<sup>169</sup> Cyrulnik, B., *Les animaux révélés*, dans Cyrulnik, B., Élisabeth de Fontenay, & Peter Singer, *op. cit.*, p.235-236

l'*eidos* de la vie, qui importe à l'individu, mais le *fait* de vivre. L'être-là de sa vie, une vie unique et irremplaçable.<sup>170</sup>

---

<sup>170</sup> Burgat dans Burgat, F., Leroy, J., & Marguénaud, J.-P, *op. cit.*, p.181-182

## CONCLUSION

Il semble maintenant plus clair pourquoi un ensemble si épars de connaissances a été mobilisé lors de notre quête visant à rendre compte des implications sociologiques et juridiques d'une conception phénoménologique de l'animal. Même si le regard phénoménologique porté à l'animal date du milieu du siècle dernier, plusieurs penseurs ont tenté d'aller au-delà des paradigmes ontologiques plus ou moins réducteurs de la vie animale qui marquaient leur époque bien avant cette période, se permettant de proposer une autre interprétation de la vie animale qui considérait leur sensibilité. Toutefois, comme nous l'avons constaté, une telle investigation implique une grande dose de précaution et de soin afin de ne pas tomber dans le panneau d'une trop grande ou d'une trop faible partition ontologique des animaux qui peut avoir des conséquences majeures quand vient le temps de considérer l'attribution de droits aux animaux. La perspective phénoménologique de l'animal, permettant de rendre compte à la fois des canalisations plus ou moins complexes par lesquelles l'animal reçoit et organise son monde, et des nuances entre le mode d'être et les formes d'expression des diverses espèces, saisit la vie animale comme rapport dynamique entre l'être vivant et son milieu, et non comme succession de réflexes ou d'instincts. Toutefois, la perspective phénoménologique ne semble capable à elle seule de « déverrouiller » le débat entourant la question du droit animal. Elle permet évidemment de saisir la richesse de la vie animale, l'intentionnalité et la subjectivité qui se manifestent par le biais de relations intersubjectives plus ou moins complexes, telles que celles impliquées lors de la communication animale ou lors de certaines activités telles que la chasse ou même la transmission d'habiletés. Toutefois, dans le cadre d'une réflexion visant

l'élargissement de la considération morale et légale envers les animaux, plusieurs auteurs ont soit été séduits par leur sujet, les amenant à développer un biais affectif gonflant l'ontologie animale à des proportions inacceptables, ou étant trop fixés sur leur objet, les poussant ainsi à réduire une institution humaniste en son essence comme le droit au respect d'une condition ontologique fixée par les sciences naturelles. C'est ici que nous devons prendre au sérieux l'écart qui nous sépare des animaux, tel que formulé au Chapitre 3. Cet écart nous classe non seulement dans une espèce et une catégorie complètement séparée des animaux; elle nous impute d'une responsabilité collective envers les animaux, les êtres vivants et même la matière. Il semble que malgré les attraits d'une position abolitionniste qui évite toute confrontation ou débat à la faveur d'une cessation complète de l'exploitation animale, celle-ci accorde à la vie une importance démesurée si l'on peut s'exprimer ainsi, dans le sens où l'importance que nous accordons à la vie animale n'est jamais une importance en soi, mais plutôt une importance que l'on accorde symboliquement, que nous formulons à travers notre propre lentille symbolique humaine, qui n'a finalement rien à voir avec la vie de l'animal telle qu'elle est vécue par l'animal, pour qui la vie n'a pas besoin de faire de sens. Les mesures sanitaires que nous devons respecter dans le cadre de la pandémie actuelle et le deuil collectif que nous vivons parallèlement, permettent facilement de constater que la vie humaine est d'une importance qui ne peut être mise sur un pied d'égalité avec celle des animaux que nous élevons et que nous tuons dans le cadre de l'élevage industriel. Toutefois, il ne s'agit pas non plus de se mettre socialement sur un piédestal aussi haut que l'Everest, tel que c'est le cas présentement. Un changement majeur au niveau des mœurs, normes et des pratiques liées à l'animal semble ainsi s'imposer au nom des animaux qui demeurent muets devant les atrocités auxquelles nous les soumettons, autant que pour maintenir notre dignité en tant que bergers de la biosphère, n'impliquant pas ici une volonté de maîtrise, mais plutôt celle d'une cohabitation bienveillante permettant un traitement respectueux des roches, des plantes, des animaux, mais surtout des humains! Le cercle de considération morale proposé par Singer et Cyrulnik semble s'étendre à tous les registres d'êtres vivants sans réellement

assurer un plus grand respect de l'ensemble des ressources, êtres vivants et humains cohabitant sur la planète. Tout comme la réappropriation capitaliste du mouvement environnementaliste, qui paraît avoir anéanti toute dimension contestataire et potentiellement progressiste associée à l'idéologie écologiste, il semble que l'élargissement de notre considération morale et légale pour les animaux puisse se faire tranquillement, sans remettre en question le flux de nos activités quotidiennes. Encore ici, nous sous-estimons la malléabilité de nos institutions sociales, dont nous avons le pouvoir d'orienter collectivement les vocations, qui pourraient, si nous le voulions, baliser de manière très stricte l'exploitation des animaux, des plantes et de toute ressource naturelle se trouvant sur la planète. Ainsi, c'est la dimension symbolique, parfois considérée à tort comme un fantasme humaniste par les auteurs coupables du biais affectif auquel nous nous sommes référés plus tôt, couplée à la lentille phénoménologique qui constitue la clé de voûte permettant d'aménager le débat entourant le droit animal. Ce retour synthétique a permis de souligner à quel point la conception de l'animal-sujet, telle qu'approfondie par l'approche phénoménologique, permet d'analyser d'un autre angle l'ontogenèse humaine telle que définie, entre autres, par la sociologie. Tout en exposant la richesse de la subjectivité animale, la lentille phénoménologique permet de saisir l'ampleur de la dimension symbolique et les potentialités ouvertes par l'espace réflexivité gagné par le développement progressif du mode d'être humain. Cet effort de nuance inhérent à la perspective phénoménologique a finalement été d'une aide inestimable dans le cadre de nos réflexions portant sur le droit animal, aidant à éviter la partition ontologique aberrante dont sont coupables plusieurs auteurs ayant abordé la question de la protection des animaux. Ces constats permettent ainsi de corroborer dans une certaine mesure notre hypothèse de départ, proposant que la notion d'animal-sujet, telle que circonscrite par la phénoménologie, permet de mieux comprendre l'ontologie humaine et notre perception sociale des animaux. D'ailleurs, il serait intéressant d'étendre les interrogations qui nous ont préoccupées pour le dernier tiers de notre recherche à d'autres branches de la sociologie. Autrement dit, l'approche phénoménologique

envers l'animal pourrait également déboucher sur une conception renouvelée des relations humaines-animales dans le cadre de la domestication, ou même dans le cadre de la chasse ou la pêche, dont les tendances commerciales tendent à être progressivement axées sur des tactiques et techniques très peu respectueuses du vécu de l'animal.

## BIBLIOGRAPHIE

Afeissa, H.-S., & Jean-Baptiste Jeangène Vilmer. (2010). *Philosophie animale*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

Agamben, G. (2002). *L'ouvert: De l'homme et de l'animal*. Paris : Bibliothèque Rivages.

Arendt, H. (1978). *The life of the Mind*. New York: Harcourt.

Benveniste, É. (1966). *Problèmes de linguistique générale* (Vol. 1). Paris: Gallimard.

Bergson, H. (2007). *L'évolution créatrice* . Paris: Quadrige.

Berthelot, J.-M. (2004). *Les vertus de l'incertitude*. Paris: Presses Universitaires de France.

Birnbaum, J. (2010). *Qui sont les animaux?* Paris: Gallimard.

Buchanan, B. (2008). *Onto Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*. New York: State University of New York Press.

Burgat, F. (2010). *Penser le comportement animal*. Paris: Éditions Quae.

- Burgat, F., & Christian Sommer. (2015). *Le phénomène du vivant*. Paris: MetisPresses.
- Burgat, F., Leroy, J., & Marguénaud, J.-P. (2016). *Le droit animalier*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Buytendijk, F. (1952). *Traité de psychologie animale*. Paris: PUF.
- Buytendijk, F. J. (1965). *L'homme et l'animal: Essai de psychologie comparée*. Paris: Gallimard.
- Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man*. New York: Yale University Press.
- Colonna, F. (2007). *Ruyer*. Paris: Les Belles Lettres.
- Cyrulnik, B. (1983). *Mémoire de singe et paroles d'homme*. Paris: Hachette Littératures.
- Cyrulnik, B., Élisabeth de Fontenay, & Peter Singer. (2013). *Les animaux aussi ont des droits*. Paris: Éditions du Seuil.
- Darwin, C. (2009). *The Origin of Species*. New York: Simon Shuster.
- Dawkins, R. (2005). *The Ancestor's Tale*. New York: First Mariner Books.
- Dawkins, R. (2009). *The Greatest Show on Earth*. New York: Free Press.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

- Dionne, B. (2013). *Pour réussir: Guide méthodologique pour les études et la recherche*. Montréal: Chenelière éducation.
- Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis*. Oxford: Oxford University Press.
- Dumais, A. (1972). Herméneutique et sociologie. *Recherches sociologiques*, 3(2), pp. 163-180.
- Espinas, A. V. (1877). *Des sociétés animales: Étude de psychologie comparée*. Paris: Librairie Germer Baillière et Cie.
- Ferry, L. (1992). *Le Nouvel Ordre écologique: L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle.
- Fitzgerald, A. J. (2019). *Animal Advocacy and Environmentalism*. Cambridge: Polity Press.
- Fontenay, É. d. (2008). *Sans offenser le genre humain: Réflexions sur la cause animale*. Paris: Michel Albin.
- Fontenay, É. D. (2015). *Le silence des bêtes*. Paris: Points.
- Francione, G. (2018, Spring). Reflections on Tom Regan and the Animal Rights Movement that Once Was. *Between the Species*, pp. 2-41.
- Franklin, A. (1999). *Animals & Modern Cultures: A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity*. London: SAGE.

- Freitag, M. (2001, Automne). Actualité de l'animal, virtualité de l'homme.  
*Conjonctures*, pp. 99-154.
- Freitag, M. (2011). *Introduction à une théorie générale du symbolique* (Vol. 2).  
Montréal: Liber.
- Gibson, K. R., & Tim, I. (1993). *Tools, language and cognition in human evolution*.  
Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffin, D. R. (1992). *Animal Minds*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Huxley, J. (1971). *Le comportement rituel chez l'animal et l'homme*. Paris: Gallimard.
- Jacquard, A. (1991). *L'héritage de la liberté*. Paris: Seuil.
- Jonas, H. (2001). *The Phenomenon of Life*. Evanston: Northwestern University Press.
- Jonas, H. (2005). *Évolution et liberté*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Lestel, D. (2001). *Les origines animales de la culture*. Paris: Flammarion.
- Lestel, D. (2004). *L'animal singulier*. Paris: Seuil.
- Lestel, D., Bussolini, J., & Chrulew, M. (2014). The phenomenology of Animal Life.  
(D. U. Press, Éd.) *Environmental humanities*, 5, pp. 125-148.
- Lorenz, K. (1965). *Evolution and Modification of Behaviour*. Chicago: The  
University of Chicago Press.
- Louart, B. (2018). *Les êtres vivants ne sont pas des machines*. Paris: La Lenteur.

- McGrew, W. C. (1992). *Chimpanzee Material Culture: Implications for Human Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature: Notes, Cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *La structure du comportement*. Paris: Quadrige.
- Nibert, D. (2002). *Animal Rights / Human Rights*. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Nibert, D. A. (2013). *Animal Oppression and Human Violence: Domestration, Capitalism and Global Conflict*. New York: Columbia University Press.
- Paillé, P., & Muchielli, A. (2016). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris: Armand Colin.
- Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Ann Arbor: Northwestern University Press.
- Pelluchon, C. (2015, Février). Vers un nouvel humanisme. Repenser le droit des animaux et la justice. *Sens-Dessous*, pp. 77-88.
- Pelluchon, C. (2017). *Manifeste animaliste*. Paris: Alma .
- Pichot, A. (1983). *Étude théorique des rapports du biologique et du psychologique chez l'animal et chez l'homme*. Belgique: Cabay.
- Pichot, A. (1991). *Petite phénoménologie de la connaissance*. Paris: Aubier.

- Pichot, A. (2009). *La société pure*. Paris: Flammarion.
- Picq, P. (1999). *Les origines de l'homme: l'odyssée de l'espèce*. Paris: Points.
- Portmann, A. (1961). *Animals as Social Beings*. New York: Harper Torchbook.
- Portmann, A. (1967). *Animal Forms and Patterns: A Study of the Appearance of Animals*. New York: Schocken Books.
- Portmann, A., & Carter, R. B. (1990). *Essays in Philosophical Zoology*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- Proust, J. (1997). *Comment l'esprit vient aux bêtes*. Paris: Gallimard.
- Proust, J. (2000, Mars). L'animal intentionnel. *Terrains*, pp. 22-36.
- Regan, T. (2004). *The Case for Animal Rights*. Los Angeles: University of California Press.
- Richerson, P. J., & Boyd, R. (2005). *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*. (Seuil, Éd.) Paris.
- Rifkin, J. (1992). *Beyond Beef: The rise and fall of the cattle culture*.
- Ruyer, R. (1958). *La genèse des formes vivantes*. Paris: Flammarion.
- Ruyer, R. (1964). *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*. Paris: Gallimard.

- Sahlins, M. (1976). *The Use and Abuse of Biology*. Cambridge: University Press.
- Sahlins, M. (2008). *La nature humaine, une illusion occidentale*. Villefranche-De-Rouergue: Éditions de l'éclat.
- Scheler, M. (2009). *The Human Place in the Cosmos*. Evanston: Northwestern University Press.
- Singer, P. (1975). *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*. New York: Harper Collins.
- Singer, P. (2009). *Animal Liberation*. New-York: Harper Collins.
- Steeves, H. P. (1999). *Animal Others: On Ethics, Ontology and Animal Life*. New York: State University of New York Press.
- Thorpe, W. H. (1979). *The origins and rise of ethology*. New York: Heinemann Educational Books.
- Tinbergen, N. (1967). *La vie sociale des animaux*. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- Tomasello, M. (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tomasello, M., & Call, J. (1997). *Primate Cognition*. Oxford: Oxford University Press.
- Uexküll, J. v. (1965). *Mondes animaux et monde humain*. Paris: Denoël.

Wilson, E. O. (2004). *On Human Nature*. Cambridge: Harvard University Press.