

## Autour de l'anthropocentrisme et de l'anthropomorphisme : un débat sur l'animal en continu

YIN Yongda<sup>[a],\*</sup>

<sup>[a]</sup>Associate Professor. Department of French, Tianjin Foreign Studies University, Tianjin, China.

\*Corresponding author.

Received 16 July 2019; accepted 28 September 2019

Published online 26 October 2019

### Abstract

La protection de l'animal est, de nos jours, une cause évidente à laquelle de plus en plus de gens sont acquis, pour ne pas parler de l'antispécisme du journaliste Aymeric Caron. En fait, le mouvement a connu des hauts et des bas dans l'histoire de France. Dans cet article, nous retraçons son évolution, marquée par des personnalités telles que Descartes, Montaigne, Hugo et Zola.

**Key words:** Protection de l'animal; Anthropocentrisme; Anthropomorphisme; Descartes; Montaigne; Zola

Yin, Y. D. (2019). Autour de l'anthropocentrisme et de l'anthropomorphisme : un débat sur l'animal en continu. *Canadian Social Science*, 15(10), 1-13. Available from: <http://www.cscanada.net/index.php/css/article/view/11351>  
DOI: <http://dx.doi.org/10.3968/11351>

« Il entendit un cri sec auprès de lui : c'étaient deux hussards qui tombaient atteints par des boulets ; et, lorsqu'il les regarda, ils étaient déjà à vingt pas de l'escorte. Ce qui lui sembla horrible, ce fut un cheval tout sanglant qui se débattait sur la terre labourée, en engageant ses pieds dans ses propres entrailles ; il voulait suivre les autres : le sang coulait dans la boue. »

*Stendhal, La chartreuse de Parme*

« Il cassa une branche, passa derrière le veau et se mit à vider les bourses de leur pus. Double Échine avait l'air d'avoir très mal et envie de ruer. Mais il n'en avait pas la force. Il leva la patte de derrière et la reposa par terre. Il ne put exprimer sa douleur qu'en tremblant de tout son corps. Maître Du dit sincèrement : 'Petit veau, un peu de patience, c'est pour ton bien ...' [ ...] Maître Du cassa une autre branche d'un sophora avec des feuilles tendres et la lui tendit devant le museau. Le veau en tâta, comme s'il voulait en manger. Et même s'il n'en mangea pas, cela nous excita un peu. 'Bon, s'il reconnaît la nourriture, c'est bon signe. »

*Mo Yan, Le veau*

L'animal est un repère important de l'humanisme de Montaigne. Dans ses *Essais*, il pose les deux pierres d'angle de sa thèse concernant l'animal qui va marquer les générations ultérieures: l'anthropocentrisme et l'anthropomorphisme. C'est autour de ces deux axes que se dérouleront les débats qui seront plus tard consacrés à la problématique de l'animal. Cependant, Montaigne n'est qu'un pionnier dans le domaine et des philosophes et écrivains après lui mèneront des débats en profondeur et de manière beaucoup plus concrète. Et des réflexions générales aux pratiques concrètes, le chemin à parcourir est long et parsemé d'obstacles, théoriques en particulier. Il faut attendre la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle pour que la protection des animaux soit portée à l'ordre du jour. Dans cet article, nous essaierons de retracer les étapes importantes de ce parcours.

### ANTHROPOMORPHISME ET ANTHROPOCENTRISME DE MONTAIGNE

Sur le plan théologique, les doctrines chrétiennes confèrent à l'homme le droit de tuer l'animal. Dans la *Genèse*, Dieu met à la disposition d'Adam et Ève les poissons, les oiseaux et tous les autres animaux de la Terre. Que l'homme soit maître des espèces animales, cela est davantage le cas au Moyen Âge et, philosophes et théologiens médiévaux ont généralement tendance à priver l'animal de la capacité de raisonner. L'animal n'est que le subordonné de l'homme. Si l'animal fournit à l'homme sa viande, son lait et sa fourrure, c'est pour remplir sa fonction créée par la nature. Si l'homme garde l'animal à la maison, cela ne veut pas dire que l'animal est considéré comme membre du foyer, il n'est qu'un symbole de la richesse et de la hiérarchie sociale de son maître (Bekoff, 1998, p.78).

La situation s'améliore sensiblement à la Renaissance avec, par exemple, la substitution généralisée du terme

« animal » au terme « bestia », la vision du monde des intellectuels de la Renaissance ayant évolué et s'étant dépris du monisme et de la monopolisation d'une seule idée fixe. « ANIMAL n.m. est emprunté (fin 12<sup>e</sup> siècle) au latin *animal*, *animalis*, 'être vivant mobile, doté du souffle vital ou anima', substantif dérivé de *anima* [...] Rare et savant au moyen âge, *animal* est repris au 16<sup>e</sup> siècle ; son emploi demeure plus général et plus didactique que celui du mot *bête* (Rey, 1998, p.145.) [...]» En France, les divergences entre Michel de Montaigne et René Descartes s'actualisent sur le champ de réflexions à propos de l'animal. Montaigne s'éloigne plus radicalement de l'enseignement de l'Écriture, tandis que Descartes préfère demeurer dans les limites, plus de bonne foi que par prudence (nous y reviendrons plus bas). Aussi l'Église cherche-t-elle à se réconcilier avec lui. En d'autres termes, Montaigne fait entrer en ligne de compte l'animal dans son humanisme sceptique ; Descartes, au contraire, continue d'insister sur l'absence de l'âme et de toute rationalité chez l'animal et le cloue au statut de machine.

Dans les *Essais*, Montaigne délimite pour les générations à venir les réflexions sur l'animal. « Apologie de Raimond Sebond » est un essai consacré à une comparaison entre l'homme et l'animal, dans lequel l'auteur dénie à l'homme sa supériorité sur l'animal, en soulignant que toute la différence qui existe entre l'homme et l'animal réside dans l'octroi ou non de la grâce par Dieu. Montaigne défie l'homme de lui prouver « par l'effort de son discours » « sur quels fondements » l'homme « a bâti ces grands avantages sur les autres créatures (de Montaigne, 1965, p.152) ». Le philosophe bordelais renoue avec le précepte « Connais-toi toi-même » et affirme que l'ignorance de soi est à l'origine de la présomption de l'homme. « La présomption est notre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et fragile de toutes les créatures, c'est l'homme, et en même temps la plus orgueilleuse. Elle se sent et se voit logée ici, parmi la bourbe et le fumier du monde, attachée et clouée à la pire, plus morte et basse partie de l'univers, au dernier étage du logis et le plus éloigné de la voûte céleste, avec les animaux de la pire condition ; et se va plantant par imagination au-dessus du cercle de la lune et ramenant le ciel sous ses pieds. C'est par la vanité de cette même imagination qu'il s'égale à Dieu, qu'il s'attribue les conditions divines, qu'il se trie soi-même et se sépare de la foule des autres créatures, taille les parts aux animaux ses confrères et compagnons, et leur distribue telle portion de facultés et de forces que bon lui semble. Comment connaît-il, par l'effort de son intelligence, les mouvements internes et secrets des animaux ? Par quelle comparaison d'eux à nous conclut-il la bêtise qu'il leur attribue ? (pp.155-156)»

Montaigne accuse l'homme de vouloir tout modeler sur lui-même et de ne pas vouloir reconnaître de l'intelligence à l'animal et s'inscrit en faux contre l'anthropocentrisme médiéval. Il cite des exemples pour

montrer que l'animal a les mêmes capacités que l'homme. Les animaux sont-ils capables de se communiquer les uns aux autres ? Il répond par l'affirmative, ils sont bien dotés des mêmes facultés que l'homme, qui sait si les animaux n'ont pas leurs propres moyens de communication ? À propos du défaut de communication entre l'homme et l'animal que celui-là impute souvent à celui-ci, Montaigne demande : « Ce défaut qui empêche la communication entre elles [les bêtes] et nous, pourquoi n'est-il aussi bien à elles qu'à nous ? C'est à deviner à qui est la faute de ne nous entendre point ; car nous ne les entendons non plus qu'elles nous. Pour cette même raison, elles nous peuvent estimer bêtes, comme nous les en estimons. ( p.156) » A propos d'autres facultés, il interroge : « Est-il police réglée avec plus d'ordre, diversifiée à plus de charges et d'offices, et plus constamment entretenue, que celle des mouches à miel ? Cette disposition d'actions et de vacations si ordonnée, la pouvons nous imaginer se conduire sans discours et sans prudence ? *His quidam signis atque hæc exempla sequuti, Esse apibus partem divinæ mentis, et haustus Æthereos dixere.* (pp.158-159) »

L'homme aime mieux attribuer à l'instinct les facultés que l'animal possède aussi et qui même semblent supérieures aux nôtres : « Nous reconnaissons assez, en la plupart de leurs ouvrages, combien les animaux ont d'excellence au-dessus de nous et combien notre art est faible à les imiter. Nous voyons toutefois aux nôtres, plus grossiers, les facultés que nous y employons, et que notre âme s'y sert de toutes ses forces ; pourquoi n'en estimons-nous autant d'eux ? pourquoi attribuons-nous à je ne sais quelle inclination naturelle et servile les ouvrages qui surpassent tout ce que nous pouvons par nature et par art ? (p.159) » Ce que Montaigne reproche à l'homme, c'est le discours ignorant et négateur que celui-ci tient à l'égard de l'animal, pour s'en targuer ensuite. Les ouvrages des animaux ne valent rien aux yeux de l'homme, comme s'ils ne requerraient aucun effort. Quand on déclare que les animaux obtiennent tous ces résultats par et grâce à l'instinct, on sous-entend qu'ils agissent comme ils respirent. En ce sens, il n'y a seulement pas de finalité à atteindre, il n'y a que le mécanisme biologique automatique. Dans le même temps, l'homme n'est jamais content et il pleurniche sans cesse. Il se plaint que la marâtre qu'est la nature lui ait ôté ses plumes, sa fourrure et ses griffes. Montaigne répond aux plaintes de l'homme en soulignant que la nature est équitable envers toutes les espèces : « Notre peau est pourvue, aussi suffisamment que la leur [animaux], de fermeté contre les injures du temps ; y a-t-il moins de nations qui n'ont encore goûté aucun usage de vêtements. Nos anciens Gaulois n'étaient guère vêtus ; ne sont pas les Irlandais, nos voisins, sous un ciel si froid. Mais nous le jugeons mieux par nous-même, car tous les endroits de la personne qu'il nous plaît découvrir au vent et à l'air, se trouvent propres à le souffrir : le visage, les pieds, les mains, les jambes, les épaules, la tête, selon que l'usage nous y convie. Car, s'il

y a partie en nous faible et qui semble devoir craindre la froidure, ce devrait être l'estomac, où se fait la digestion. Nos pères le portaient découvert ; et nos dames, ainsi molles et délicates qu'elles sont, elles s'en vont tantôt entrouvertes jusqu'au nombril. (p.161) »

Il n'y a pas de véritable différence entre l'homme et l'animal, et la nature leur attribue les mêmes facultés. Montaigne est ainsi le pionnier de l'anti-spécisme. C'est dans la perception des langages des animaux et de l'homme que se manifeste le mieux l'anti-spécisme montaignien et c'est aussi à ce niveau que l'auteur des *Essais* se démarque des autres philosophes, notamment de Descartes par avance. Il soutient que le langage est une faculté innée aussi bien chez l'animal que chez l'homme, car la nature n'est pas partielle dans la grâce qu'elle alloue à l'un et à l'autre. En plus, il en appelle à Lactance pour mieux se défendre : « Il me semble que Lactance attribue aux bêtes, non le parler seulement, mais le rire encore. Et la différence de langage qui se voit entre nous, selon la différence des contrées, elle se trouve aussi aux animaux de même espèce. (p.164) »

La raison est l'autre faculté que la philosophie montaignienne suppose innée chez l'animal. En évoquant l'exemple du renard de la Thrace, Montaigne conclut qu'« il lui passe par la tête ce même discours qu'il ferait en la nôtre, et que c'est une ratiocination et conséquence tirée du sens naturel. » Le terme « discours », chez Montaigne, désigne souvent la raison. « [...] attribuer cela [cette capacité du renard] seulement à une vivacité du sens de l'ouïe, sans discours, c'est une chimère [...] (p.166) » D'un côté Montaigne fait l'éloge de la raison tant chez l'homme que chez l'animal, de l'autre il insiste sur le caractère « naturel » de la raison de l'animal. Le sens naturel constitue pour lui les fondements du raisonnement ou de la raison (l'analyse du sens, et al, 1968, pp.122-123). En d'autres termes, le sens naturel est le juste milieu auquel l'homme devra apprendre à tenir. La « liberté de l'imagination et le dérèglement de pensées (p.165) » dont l'homme semble se faire fort sont effectivement la conséquence de l'abandon de ce juste milieu, de « cette police (p.165) » de la nature. Cette « liberté de l'imagination » est de toute évidence superfétatoire chez l'homme et est à la source de toute sa misère. De cette « liberté » excessive sont nés « péché, maladie, irrésolution, trouble, désespoir (p.165) ». « Il faut contraindre l'homme et le ranger dans les barrières de cette police, recommande Montaigne. (p.165) » Le naturel ou la nature est donc loin d'être une contrainte et « il est plus honorable d'être acheminé et obligé à réglement agir par naturelle et inévitable condition, et plus approchant de la divinité, que d'agir réglement par liberté téméraire et fortuite ; et plus sûr de laisser à nature qu'à nous les rênes de notre conduite<sup>1</sup> ». Montaigne ne refuse point d'accorder

la liberté à l'animal, bien au contraire (Gontier, 1998, p.66); mais l'animal n'abuse pas de cette liberté, ce qui est tout à fait louable. En un mot, Montaigne préfère alors « le jugement guidé par le simple bon sens naturel (Royé, 2008, p.179) » et le sens naturel est la condition largement suffisante au raisonnement ou à la raison.

Théoriquement, l'auteur des *Essais*, en réfutant point par point Sebond, libère l'animal de la « contrainte naturelle » et lui donne la capacité d'apprentissage, la faculté de choisir librement et même la créativité (Dagognet, 1987, p.40). Il s'agit en fait de ce que nous appellerons l'« anthropomorphisme ». Le terme « anthropomorphisme » a apparu pour la première fois en 1449 dans un livre intitulé *The Repressor of Over Much Blaming of the Clergy* : « The sect of Antropomorfitis, whiche helden that God in his godhede hath hondis and feet and othere suche membris. (Pecock, 1860, p.498.) » Le terme sera plus tard employé dans de nombreux ouvrages scientifiques tels que l'*Essai de sémantique (Science des significations)* de Michel Bréal : « Ce n'est pas seulement l'homme primitif, l'homme de la nature qui se prend pour mesure et pour modèle de toute chose, qui remplit le ciel et l'air d'êtres semblables à lui. La science n'est pas exempte de cette erreur. Prenez le tableau généalogique des langues, comme il est décrit et même dessiné en maints ouvrages : n'est-ce pas le produit du plus pur anthropomorphisme ? Que n'a-t-on pas écrit sur la différence des langues mères et des langues filles ? Les langues n'ont point de filles : elles ne donnent pas non plus le jour à des dialectes. (Bréal, 1897, p.4) »

Ou encore *Le geste et la parole* :

« Le roman populaire chinois, 'Si yeou ki' ou 'Voyage vers l'ouest', rédigé au 16<sup>e</sup> siècle par Wou T'cheng Ngeng, illustre bien cette vision où se superposent l'ethnocentrisme et le dédoublement de l'homme par son jumeau monstrueux. Le bonze voyageur San Ts'ang, accompagné de ses disciples, le roi-singe, le sanglier à corps d'homme et le poisson à forme humaine, traverse le monde pour se rendre au mont sur lequel réside le Bouddha. Pendant de longs épisodes stéréotypés, les héros parcourent des pays dont les habitants sont à peu de chose près calqués sur les Chinois, mais dont les forêts et les monts sont hantés par des monstres qui sont pratiquement tous des animaux humanisés. Le report ethnocentriste du monde chinois sur les collectivités humaines traversées se combine avec le dédoublement monstrueux des habitants des contrées sauvages pour s'opposer aux voyageurs, eux-mêmes dédoublés en un bonze chinois et trois animaux particulièrement riches en symboles obscurs : le singe, le porc et le poissons. (Leroi-Gourhan, 1964, p.13) »

D'une part, André Leroi-Gourhan voit dans le récit chinois une forme d'ethnocentrisme : « Au lieu de placer des hommes, tous identiques en essence, au bout d'une ligne évolutive [...], le penseur présocratique considère comme les hommes essentiels ceux qui constituent son

<sup>1</sup> *Essais II*, p.165.

propre noyau ethnique, au delà duquel, en auréoles de plus en plus lointaines, apparaissent des êtres de l'humanité est moindre et s'accommode d'hybridations de plus en plus étranges. (p.12) ». Je me place au centre du monde et éventuellement je civilise les autres.

D'autre part, l'ethnologue interprète la coexistence des êtres humains et des formes hybrides chez le roisinge et les deux autres disciples de San Ts'ang comme les vestiges de la spatialisation du temps : rappelons-nous que, dans certaines civilisations, l'histoire est, au lieu d'être une notion de temps, celle d'espace ; et les ancêtres ne vivent pas dans un passé lointain mais dans une montagne loitaine (Ephirim-Donkor, 2010, p.15).

Pourtant, ce passage émet un autre message, qui répond le mieux à la croyance chinoise imprégnée de métempsychose. Il s'agit d'un ethnocentrisme élargi ou adouci, à savoir d'un anthropomorphisme. Selon cette théorie de l'anthropomorphisme, l'humanité est un élément neutre ou un stade pur, auquel l'animal pourra avoir accès à certaines conditions. L'humanité n'est pas nécessairement complète chez l'homme ordinaire et ce dernier porte en lui de l'animalité.

Les trois citations correspondent globalement aux deux définitions du mot « anthropomorphisme » données par *Le Grand Robert* : « 1. Tendance à concevoir la divinité à l'image de l'homme ; 2. Tendance à décrire un phénomène en termes humains, à se représenter une réalité comme analogue à la réalité humaine.<sup>2</sup> » C'est la seconde définition qui recoupe l'anthropomorphisme montaignien, dans lequel la frontière entre l'animal et l'homme s'est quelque peu estompée. Abstraction faite de l'argumentation, parfois paradoxale, à laquelle Montaigne a recours pour appuyer sa thèse, Montaigne se trouve à l'avant-garde dans les discussions consacrées à l'animal. Les philosophes d'après, l'ayant pour référence, ne feront que débattre dans les limites de ses écrits, qu'ils soient contre (ce sera le cas de René Descartes) ou pour lui (prenons Condillac pour exemple).

Un autre essai où l'anthropomorphisme s'épanche plus nettement est « De la cruauté ». L'animal et l'homme sont tous les deux des créatures de Dieu et celui-ci est seul maître de toutes ses créatures. Dieu a mis à son service aussi bien l'homme que l'animal dans son palais et ils se doivent le respect réciproque pour mieux servir leur maître commun. Comme d'habitude, Montaigne s'inspire abondamment des philosophes de l'Antiquité, notamment de Pythagore. L'âme dans le corps animal et l'âme dans le corps humain sont essentiellement pareilles, à ceci près que celle-là n'a pas été purgée. Aussi est-elle provisoirement installée dans le corps de ce que l'on appelle l'« animal ». Tout cela dépend de la volonté de Dieu et l'homme n'a pas voix au chapitre. L'homme est là encore apparié à l'animal, ou inversement.

Montaigne ne rejette pas en bloc l'anthropocentrisme pour autant : parfois sa position oscille d'un essai à l'autre et n'oublions pas que les *Essais* ont pour sujet l'homme et non l'animal. Il reconnaît la place centrale à l'homme et, foncièrement, traite de l'animal dans l'intérêt de l'homme. Le général Grammont le rejoindra sur ce point comme sur les devoirs de respect mutuel entre l'homme et l'animal que l'on vient d'expliquer dans le passage précédent.

Dans « De la cruauté », il met en garde l'homme sur son penchant au mal et surtout à la cruauté envers l'animal<sup>3</sup>. Si l'on ne cherche ni à restreindre ni à rectifier ce penchant naturel, l'homme se détruira. En se livrant aux tueries d'animaux, l'homme risque de s'éprendre de combats mortels contre lui-même par exemple. « Après qu'on se fut apprivoisé à Rome aux spectacles des meurtres des animaux, on vint aux hommes et aux gladiateurs.<sup>4</sup> » L'avertissement donné par Montaigne est en effet ceci : quand on ferme les yeux sur le malheur des animaux, la conséquence sera grave dans la mesure où l'on s'acclimatera au malheur tout court et notre penchant au mal sera finalement débridé. « [...] il n'y a point de bête au monde à craindre à l'homme que l'homme.<sup>5</sup> » Là-dessus, Montaigne se rapproche de Xun Zi, philosophe chinois du 3<sup>e</sup> siècle avant notre ère. « L'homme est, par nature, mauvais. Ce qu'il a de bon lui vient d'acquis artificiels, dit Xun Zi (Le Blanc & Mathieu, 2009, p.1172) » Le penchant naturel de l'homme demande également des rectifications artificielles. L'anthropocentrisme des réflexions montaigniennes diffère de celui des militants ultérieurs à ce sujet aussi. Il est également à noter que l'anthropocentrisme montaignien est volontaire tandis que celui des militants du 19<sup>e</sup> siècle représente plutôt un pis-aller. C'est dans le but d'instruire le lecteur que Montaigne tolère le mélange d'anthropomorphisme et d'anthropocentrisme.

Le chemin tracé par Montaigne n'aboutit pas au résultat souhaité et il faut attendre jusqu'au 19<sup>e</sup> siècle pour que le problème de l'animal se pose à nouveau, les savants français étant retard sur leurs confrères anglais et allemands. Ce retard est, à notre sens, dû à l'opposition venant de Descartes (Descartes, 2005, pp.88-125), auteur de la théorie de l'animal-machine. Il conclut de son expérience de vivisection que le corps d'un animal forme un mécanisme automatique. Descartes décharge ainsi les tueurs d'animaux avec sa thèse sur l'animal-machine. « Si les bêtes étaient de pures machines, les tuer serait un acte moralement indifférent [...] ce serait briser une montre. Si elles ont, je ne dis pas une âme fort raisonnable, capable d'un grand nombre d'idées, mais le moindre sentiment ; leur causer sans nécessité de la douleur, est une cruauté et une injustice. (de Moreau, 1768, p.256) » Or, d'après lui, l'unique différence entre l'homme et l'animal réside dans

<sup>3</sup> M. de Montaigne, *Essais II*, op. cit., p.134.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.138.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.434.

<sup>2</sup> *Le Grand Robert*, entrée « anthropomorphisme »

la présence ou non de l'âme et de la raison, celles-ci étant considérées comme la grâce de Dieu réservée à l'homme seul.

Dans une lettre adressée à Newcastle le 23 novembre 1646, il dénie à l'animal la raison, l'entendement, la pensée et la langue. « Pour ce qui est de l'entendement ou de la pensée que Montaigne et quelques autres attribuent aux bêtes, je ne puis être de leur avis. (Descartes, 1953, p.1254)» Si les animaux tels que les pies savent imiter ce que nous leur apprenons, ce n'est que par « passion ». La « passion » de Descartes n'est pas autre chose qu'un mouvement mécanique du corps, en l'occurrence le « mouvement de l'espérance [...] de manger (p.1255)». Thierry Gothier résume à bon droit ce mouvement comme une « passion du corps (Gothier, 1998, p.236) ».

En relisant le *Discours de la méthode*, nous nous rendons compte que l'auteur ne reconnaît pas à l'animal les qualités dites humaines ainsi que Montaigne le fait, probablement pour les raisons suivantes : premièrement, pour légitimer théoriquement son expérience de vivisection sur des poissons, des lapins ou encore des chiens (Descartes, 1897, pp.521-534.) et pour mieux assouvir sa curiosité scientifique ; deuxièmement, pour mieux mettre en pratique son scepticisme et ne se fier à rien dont on ne soit pas sûr ; enfin, pour ne pas choquer les us et coutumes et pour ne pas défier les autorités chrétiennes — encore que les méthodes scientifiques que Descartes retient s'éloignent de la voie chrétienne, il ne rejette pas immédiatement la doctrine de l'Église, le compromis le plus remarquable étant de renoncer à la publication du *Traité du monde et de la lumière* (de Sacy, 1956, p.200). « *Larvatus prodeo*, écrit-il. »

## CARTÉSIANISME ET SENSUALISME : LE DÉBAT PROLONGÉ

La thèse sur l'animal-machine est en position de force jusqu'à l'avènement du siècle des Lumières, où la recherche du rationalisme et la vulgarisation des connaissances amènent à mettre en cause le dualisme cartésien. Parmi ceux qui participent vivement au débat sur la problématique de l'animal, on citera Georges-Louis Leclerc de Buffon, Guillaume Hyacinthe Bougeant et Etienne Bonnot de Condillac.

Buffon n'est pas jusqu'au-boutiste comme un Malebranche, que l'on décrit rapidement en empruntant un portrait brossé par Prével : « Le P. Malebranche paraissait encore plus persuadé que Descartes, son maître, que les bêtes n'étaient que de pures machines. Au sujet de cette forte persuasion du P. Malebranche, M. De Fontenelle conta qu'un jour étant allé le voir aux Pères de l'Oratoire de la rue Saint-Honoré, une grosse chienne de la maison, et qui était pleine, entra dans la salle où ils se promenaient, vint caresser le P. Malebranche et se rouler à ses pieds. Après quelques mouvements inutiles

pour la chasser, le philosophe lui donna un grand coup de pied qui fit jeter à la chienne un cri de douleur, et à M. de Fontenelle un cri de compassion : ' Eh quoi, lui dit froidement le P. Malebranche, ne savez-vous pas bien que cela ne sent point ?' (de Prével, 1768, p.470)» Mais les idées principales de Buffon sont également fondées sur la théorie de l'animal-machine, il parle de la « machine animale (Leclerc de Bouffon, 1853, p.627) », bien qu'il s'agisse certes d'une machine presque parfaite : « [...] que de ressorts, de forces, que de machines et que de mouvemens qui sont renfermés dans cette petite partie de matière qui compose le corps d'un animal. Que de rapports, que d'harmonie et que de correspondance [...] (p. 425) ». Le naturaliste refuse d'attribuer à l'animal la faculté de perception qu'il appelle la « sensation » dans l'*Histoire des animaux* (p. 428), à plus forte raison la faculté linguistique. Si certains animaux arrivent à imiter des mots, souvent très simples, cela ne veut pas dire qu'ils savent vraiment parler, car « la parole ne consiste pas [seulement] dans la faculté de prononcer des mots, [mais encore dans] l'intelligence nécessaire de comprendre leur signification et [de] les dire à propos (Leclerc de Bouffon, 1782, p.lxviii.) ». Les sensations qu'il éprouve ne sont que des réactions mécaniques de son corps, activées par les objets extérieurs (de Condillac, 1766, p.22). À savoir que, pour Buffon, l'animal ne possède pas cette capacité de syntagmatiser les mots, de les organiser et contextualiser comme il faut et quand il veut. Aussi y a-t-il également l'absence de la volonté et du « dessein » chez l'animal, que Buffon prouve en citant l'exemple du singe, animal le plus proche de l'homme : « Quiconque a observé cet animal sans prévention, ne pourra s'empêcher de dire qu'il n'y a rien de libre, rien de volontaire dans cette imitation [...] la similitude des membres et des organes produit nécessairement des mouvemens et quelquefois même des suites de mouvemens qui ressemblent aux nôtres [...] mais se mouvoir de même n'est pas agir pour imiter [...] parité n'est pas imitation ; [l'un] gît dans la matière et l'autre n'existe que par l'esprit ; l'imitation suppose le dessein d'imiter : le singe est incapable de former ce dessein qui demande une suite de pensées, et par cette raison l'homme peut, s'il le veut, imiter le singe, et le singe ne peut pas même vouloir imiter l'homme.<sup>6</sup> »

Le corps d'un animal, privé du souffle divin et des facultés que l'homme seul possède, ne souffre pas. Lorsque l'homme perd toutes les fonctions qui lui sont propres, son corps ne sera plus différent de celui d'un animal et ne souffrira plus. « [...] lorsque les fonctions du corps sont presque nulles, lorsqu'on n'a plus de mémoire, lorsqu'on a perdu l'usage des sens, il reste peu à perdre. Un corps exténué, des organes usés, n'opposent qu'une faible résistance à la mort. Quels regrets, quelle douleur

<sup>6</sup> G. L. Leclerc de Bouffon, *Histoire naturelle des animaux*, t.1, op.cit., p.286.

pourrait-elle causer ?<sup>7</sup> » Il est à souligner que, comme le remarque Thierry Gothier, Buffon échoue à « définir de façon rigoureuse une cohérence philosophique et oscille entre le dualisme strict animal-homme et une conception plus équilibrée<sup>8</sup> ». En effet, théoriquement, Buffon nie, en héritier de Descartes, la souffrance animale ; du moins il tente d'établir une terminologie cohérente quand qu'il écrit des chapitres consacrés aux principes généraux. Pourtant, quand il décrit ses observations et expériences, il ne fait pas l'usage de cette terminologie et les termes comme « souffrir » et « volonté » sont pratiquement appliqués à l'animal. Il n'est pas impertinent de dire que le dogmatisme cartésien est édulcoré et que ses écrits respirent l'empirisme. Là déjà s'annonce le déclin du dualisme cartésien.

Un autre savant chez qui le cartésianisme est en porte-à-faux est l'abbé Bougeant. Il accorde le langage et la connaissance à l'animal (Bougeant, 1739, pp.67-69). Contraint par l'ordre religieux dont il fait partie, il hésite à franchir le pas au sujet du raisonnement et de la faculté de former des idées abstraites que l'animal soit susceptible de posséder (p.86). D'après l'abbé Bougeant, la connaissance dont l'animal est capable semble limitée au strict nécessaire, au besoin et au désir, bien qu'il refuse d'admettre que la langue et la connaissance de l'animal soient purement affaire de l'instinct. John Hildrop n'a pas apprécié sa timidité (Hildrop, 1742, pp.5-20). « He justly and smartly ridicules the unintelligible trumpery of Mechanism, Instinct, Substantial Forms, and what not of the Aristotelian and Cartesian Philosophy, which [...] are hard Words without a Meaning [...] : But what has he advanced in the room of them ? (*Ibid.*, p.5) »<sup>9</sup> Comme on le verra plus bas, John Hildrop devance ses confrères français dans ce domaine et reconnaît l'entendement et la faculté de raisonner à l'animal.

Avant d'examiner le débat entre Hildrop et d'autres savants, arrêtons-nous sur un autre philosophe français inspiré par l'anglais John Locke.

Les empiristes et plus tard les sensualistes pensent que notre pensée n'est point déterminée par nos idées innées mais dépend du contact de nos sens avec le monde extérieur. « [...] les hommes peuvent acquérir toutes les connaissances qu'ils ont, par le simple usage de leurs facultés naturelles, sans le secours d'aucune impression innée et [...] ils peuvent arriver à une entière certitude de certaines choses, sans avoir besoin d'aucune de ces notions naturelles ou de ces principes innés, écrit Locke. (Locke, 2009, p.133) » Les idées ne viennent donc que de

ce contact et « ne sont que des sensations comparées ou des associations de sensations (de Condillac, 1766, p.38) ». L'animal remplit sans faute ces conditions et a aussi des idées, dit Condillac. « [...] tout animal a des idées, parce qu'il a des sensations qui lui représentent les objets extérieurs et les rapports qu'ils ont à lui. (pp.38-39) » De même que Locke<sup>10</sup>, il ne refuse pas à l'animal la raison ou la capacité de raisonner ; seulement, chez l'animal, la capacité de raisonner est loin d'atteindre le même niveau que chez l'homme<sup>11</sup>. L'animal n'est pas doté de la faculté d'abstraction et s'engluie dans « des idées particulières, selon que leurs sens les leur représentent<sup>12</sup> ».

La distinction que l'on fait entre l'écriture et le dessin nous aidera à mieux percevoir la notion d'abstraction. Tel signe, en tant que dessin, est infiniment interprétable et son sens est variable selon le contexte où il s'inscrit. Lorsque ce dessin se voit attribuer une valeur fixe ou que telle valeur monopolise tel dessin, ce dernier deviendra signe d'écriture. Autrement dit, un signe d'écriture, même isolé de tout contexte, est immédiatement attribuable à une signification précise et enchâssable à un syntagme.

L'exemple suivant donné par Alfred Métraux pourra nous éclairer.

« Pour transcrire le nom d'un individu appelé 'Grande-route', un Indien Oglala a eu recours à la combinaison symbolique suivante : des traits parallèles avec des traces de pas font songer à la route, un oiseau peint près de celle-ci évoque la rapidité qui est, évidemment, un des attributs des 'bonnes routes'. (Métraux, 2005, pp.462-463) »

La qualité « grande » est métonymiquement suggérée par la rapidité. Celle-ci est à son tour évoquée par l'association de deux dessins : un oiseau volant et la route. L'image de l'oiseau volant ne veut rien dire si elle n'est pas jointe à celle de la route, car elle n'est pas conventionnellement attribuée à la valeur ou signification « grand ». On pourra bien sûr conventionnaliser la relation image de l'oiseau volant - valeur de « grand », de sorte que, chaque fois qu'on voit l'image d'un oiseau volant, on se réfère sémantiquement à la qualité « grand ». L'image de l'oiseau volant deviendra alors signe d'écriture.

L'évolution du dessin vers le signe d'écriture est en fait un processus d'abstraction, celui de ramener le particulier au général. Cela explique sans doute également pourquoi l'animal n'esst pas arrivé à inventer un système d'écriture.

Si la rationalité de l'homme est supérieure à celle de l'animal, c'est non seulement parce que celle-là est imprégnée de la capacité d'abstraction, mais surtout parce qu'elle contient aussi la capacité de ranger et de combiner les idées selon ses besoins. Une telle rationalité permet à l'homme de projeter pour le futur et pour de nouvelles possibilités tandis que tout ce dont l'animal est capable est

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.lxxxiv.

<sup>8</sup> T. Gothier, *De l'homme à l'animal, op.cit.*, p.293.

<sup>9</sup> C'est nous qui traduisons : « Il ridiculise justement et intelligemment les bêtises sur le mécanisme, l'instinct, les formes substantielles et tout ce qui est des philosophies aristotélicienne et cartésienne, purs papotages abscons [...] : mais qu'est-ce qu'il a proposé en remplacement ? »

<sup>10</sup> J. Locke, *op.cit.*, p.291.

<sup>11</sup> E. B. de Condillac, *Traité des animaux, op.cit.*, p.111.

<sup>12</sup> J. Locke, *op.cit.*, p.291.

au mieux de s'adapter à de nouvelles situations<sup>13</sup>.

Selon Bertrand Russell, Locke tente, avant Condillac, de répartir la raison sur deux plans et de redéfinir ses fonctions : 1) la raison nous permet d'avoir une connaissance certaine de ce monde et de ses éléments ; 2) la raison est indispensable à notre jugement et nous permet de prendre des décisions qui puissent répondre à nos besoins actuels et éventuels (Russell, 1972, p.607). La première fonction recoupe la capacité de comparer et de juger que Condillac reconnaît à l'animal tandis que la seconde est effectivement la capacité d'envisager le futur et d'innover, absente chez l'animal, tant selon Locke que selon Condillac.

Avec Locke, Condillac renverse le dualisme cartésien de fond en comble : « [...] les bêtes ont quelques idées, et ne sont pas de pures machines<sup>14</sup> [...] » Mais, globalement, il ne fait que répéter ou préciser ce que Montaigne a écrit. Certes, le mérite de ce dernier est simplement de discuter sur la capacité à choisir de l'animal. Or, choisir n'engage-t-il pas le présent et le futur ? Pas plus que Montaigne, les sensualistes ne cherchent spécialement à rehausser le statut de l'animal. Le titre « Essai sur l'entendement humain » nous dit tout. Ils étudient l'animal pour mieux connaître l'homme, ainsi que Mencius exerce la compassion (aussi) sur les bêtes juste pour nourrir le sentiment compassionnel mais non pas à seule fin d'aimer les animaux.

Hildrop énonce une série de critiques à l'encontre de Locke et celles-ci s'adressent aussi à Condillac. Selon Locke, les bêtes raisonnent « en certaines rencontres » et « sur des idées particulières ». Si elles raisonnent, c'est parce qu'elles ont aussi les facultés naturelles, à savoir les sens<sup>15</sup>. Sur ce point précis, Hildrop est d'accord avec Locke. « Ideas are Images, excited or impressed upon the Soul by external Objects, thro' the Mediation of the Senses, and the enlarging, comparing, and combining these Ideas, and forming practical Conclusion from them, is the whole Province of Human Reason.<sup>16</sup> » Hildrop reproche à Locke d'imposer une limite à l'entendement des bêtes, de ne pas appliquer le même principe philosophique jusqu'au bout, de ne pas vouloir l'étendre jusqu'aux bêtes. Pourquoi déclarer arbitrairement que les bêtes ne savent pas aussi comparer et combiner des idées particulières ? Le refus de Locke n'est pas bien fondé, dit Hildrop, si ce n'est pour éviter des problèmes de foi. «[...] for fear of allowing them immaterial, and consequently immortal Souls, he frequently insinuates,

that Thought, Rationality or Reflection, is not the absolute privilege of immaterial Beings, but may be communicated by the Power of God to certain Portions of Matter, differently modified [...]»<sup>17</sup> Le matérialisme de Locke insinue que même les bêtes à qui Dieu n'a pas donné d'âme peuvent gagner une certaine dose de rationalité grâce aux sens, d'où l'importance de ceux-ci.

L'attaque envoyée par Hildrop peut bien s'appliquer à Condillac aussi. Pour l'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, l'animal n'est qu'un objet témoin. « L'animal, d'un bout à l'autre, ne sert que de prétexte : à travers lui, on ne traite que de l'homme même et de Dieu, écrit François Dagognet dans *L'animal selon Condillac*.<sup>18</sup> » Frédéric Laupies, dans le *Traité des animaux d'Etienne Bonnot de Condillac Leçon philosophique*, paru la même année, s'oppose à cette idée de prétexte. Si « l'animal ne sert ni de prétexte ni de repoussoir » dans l'observation de Condillac, c'est que le philosophe du 17<sup>e</sup> siècle prend l'animalité, pour ne pas dire l'animal, pour partie intégrante de l'homme. L'animal représente le mieux et le plus purement la corporéité en dehors de laquelle « il est impossible de penser l'homme » (Laupies, 2004, p.133). Aussi entre l'animal et l'homme existe-t-il un rapport de continuité pour Condillac encore que la différence entre eux soit plutôt de nature que de différence de degré, contrairement à ce que Frédéric Laupies avance dans le même livre. Toutefois, l'objectif ultime de Condillac est de connaître l'homme et Dieu. Nous pourrions parler avec Frédéric Laupies d'« une anthropologie via l'animalité » ou d'un « anthropocentrisme (*Ibid*) » tout court.

Or, qu'est-ce que Condillac énonce comme théorie dans ses écrits philosophiques ? Il diffère de Locke en cela qu'il ne reconnaît aucune raison à l'animal mais que l'animal est capable de comparer et juger. Certes, comparer et juger chez l'animal ne se bornent qu'à la phase même où l'habitude instinctive se forme. Pour Condillac, il y a deux moi chez l'animal comme chez l'homme : le moi d'habitude et le moi de réflexion. Le moi d'habitude est ce que l'on nomme l'« instinct ». Le moi de réflexion, comprenant les facultés de comparaison et de jugement, est même indispensable à la formation de l'instinct. Mais quand toutes les habitudes occasionnées par et pour les besoins de l'animal, bornées par ailleurs, sont formées, le moi de réflexion se retire et ne joue plus aucun rôle crucial. Condillac ne cesse d'insister sur ce que les besoins de l'animal soient bornés. Une fois formé, l'instinct ou l'ensemble des habitudes, que le philosophe appelle l'« imagination » dans l'*Essai sur*

<sup>13</sup> E.B.de Condillac, *Traité des animaux*, *op.cit.*, p.105-119.

<sup>14</sup> J. Locke, *op.cit.*, p.291.

<sup>15</sup> *Ibid*.

<sup>16</sup> J. Hildrop, *op.cit.*, p.15. C'est nous qui traduisons : « Les idées sont des images, suscitées ou imprimées sur l'âme par les objets extérieurs, par l'intermédiaire des sens ; et l'élargissement, la comparaison, la combinaison de ces idées, ainsi que la conclusion qu'on puisse tirer de ces idées, constituent la Province de la Raison humaine. »

<sup>17</sup> *Ibid.*, p.16. C'est nous qui traduisons : « Pour ne pas leur accorder les âmes immatérielles et donc immortelles, il insinue volontiers que pensée, rationalité ou réflexion ne sont pas le privilège absolu des êtres immatériels, mais peuvent être communiquées par la Puissance de Dieu, à certaines portions de matières modifiées.»

<sup>18</sup> F. Dagognet, *op.cit.*, p.113.

*l'origine des connaissances humaines* n'obéit plus à aucun commandement ; « [...] à l'occasion d'un objet, [il] réveille les perceptions qui y sont immédiatement liées, et par ce moyen dirige, sans le secours de la réflexion, toutes sortes d'animaux. (de Condillac, 2002, p.36)»

Condillac distingue également la mémoire et la réminiscence. La réminiscence est un retour instinctif à l'origine, au passé, tandis que la mémoire est une activité volontaire : « [...] ce pouvoir n'a lieu qu'autant que par l'analogie des signes que nous avons choisis, et par l'ordre que nous avons mis entre nos idées, les objets que nous voulons retracer, tiennent à quelques-uns de nos besoins présents.<sup>19</sup> » Dans la distinction entre réminiscence et mémoire se cache en effet celle entre involonté et volonté. Or, Condillac se refuse à accorder la mémoire à l'animal sous prétexte qu'elle « ne consiste que dans le pouvoir de nous rappeler les signes de nos idées, ou les circonstances qui les ont accompagnées » et que les signes en question sont des signes d'institution nécessaires à la parole humaine et absents chez tout animal. La réminiscence est un genre d'imagination et la mémoire est une sorte de raisonnement.

Jean-Jacques Rousseau est à peu de chose près de l'avis de Condillac au sujet du rôle de l'animal dans l'anthropologie. Dans *l'Essai sur l'origine des langues*, il nous rappelle : « Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés. (Rousseau, 1990, p.89)» C'est dans l'observation anthropocentrique que Rousseau découvre la souffrance et le sentiment dont l'animal est capable. « L'animal rousseauiste est doté d'une âme dont l'homme peut éprouver les modifications grâce au sentiment de pitié.<sup>20</sup> » Le sentiment de pitié n'est rien d'autre que « ce contact d'âme à âme par l'effusion des sensibilités (Guichet, 2006, p.142.)». Cela ne veut pas dire pour autant qu'il néglige les différences entre l'homme et l'animal : comme Condillac, il pense que l'animal n'est pas capable de l'abstraction et qu'il n'est pas capable de s'acheminer du particulier au général. Il met au clair l'idée condillacienne suivant laquelle la différence essentielle entre l'animal et l'homme consiste en ce que l'animal n'arrive pas à surmonter son handicap biologique. En plus, Rousseau a raison de préciser que, ce qui manque à l'animal par rapport à l'homme, c'est le volontarisme, capacité de « s'arracher [librement] au déterminisme de la nature (Ferry, 2012, p.13) », « à la logique de l'instinct ». Rousseau insiste sur la liberté

de l'homme et d'après lui, ce dernier est doté de cette « qualité d'agent libre (Rousseau, 1759, pp.18-19)». C'est grâce à cette notion de liberté et de volontarisme métaphysique que l'on comprend pourquoi l'animal ne se force pas à se nourrir pour se conserver lorsqu'il a un aphte. A notre sens, le volontarisme n'est pas dissociable de la raison, encore que Luc Ferry exclue la raison des critères rousseauistes qui différencient l'homme de l'animal<sup>21</sup>. Rousseau envisage aussi un « contact d'âme à âme par l'effusion des sensibilités » comme on vient de le mentionner. Rousseau fait également le départ entre deux pitiés : celle dite naturelle et celle dite humaniste, conscient<sup>22</sup>. Nous proposerons d'introduire deux notions pour expliciter les deux formes de pitié : empathie (Einfühlung) et sympathie. L'empathie est, selon Pierre Le Hir, « la sensibilité aux autres » (Le Hir, 2011, p.17) et nous préférons préciser qu'il s'agit d'une sensibilité sans « réflexion<sup>23</sup> », d'une compassion bouddhiste (*karuna*). La sympathie est plutôt un sentiment altruiste (Pacherie, 2004, pp.149-181), moral et conscient. Dans cette partie, nous nous contentons de mettre l'accent sur la pitié naturelle et sur l'état de nature dont Rousseau traite dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Le philosophe, dans cette réponse à la question proposée par l'Académie de Dijon en 1750, d'un côté, adopte une position condillacienne à propos de la différence entre l'animal et l'homme, et de l'autre préconise l'état de nature où l'homme n'est pas éloigné de l'animal ou du moins cherche à éliminer les dégradations que l'on trouve chez l'homme civilisé. Pour lui comme pour Condillac, l'homme diffère de l'animal en ce qu'il est capable des idées générales et ces dernières « ne peuvent s'introduire dans l'esprit qu'à l'aide des mots<sup>24</sup> ». La langue et les signes linguistiques forment ainsi un élément essentiel qui permet à l'homme de se départir de son état sauvage.

Cependant, l'institution n'est pas un état de choses auquel Rousseau est favorable. Pour lui, si l'homme se civilise et quitte l'état sauvage grâce à la langue, ce n'est que de manière arbitraire et contre-nature au sens large du mot. « [...] la perfectibilité, les vertus sociales, et les autres acuités que l'homme naturel avait reçues en puissance ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes, qu'elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître, et sans lesquelles il fut demeuré éternellement dans sa condition

<sup>21</sup> L. Ferry, *op.cit.*, p.12.

<sup>22</sup> J. L. Guichet, *op.cit.*, p.142.

<sup>23</sup> J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes, op.cit.*, p.123 : « Toutes les connaissances qui demandent de la réflexion, toutes celles qui ne s'acquièrent que par l'enchaînement des idées et ne se perfectionnent que successivement, semblent être tout à fait hors de la portée de l'homme fauvage [...] »

<sup>24</sup> J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes, op.cit.*, p.33.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> F. Burgat, « Jean-Luc Guichet, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières* » (compte rendu), *L'Homme* [En ligne], 181 | janvier-mars 2007, mis en ligne le 29 janvier 2007, consulté le 18 juin 2016. URL : <http://lhomme.revues.org/3019>

primitive.<sup>25</sup>» En effet, le contact mutuel entre les hommes n'est pas une nécessité cruciale aux yeux de Rousseau, la Nature a « pris peu de soin [...] de rapprocher les hommes par des besoins mutuels » et a « peu préparé leur sociabilité ». Il s'ensuit que, dans un premier temps, l'usage de la parole n'a pas été facilité par la Nature<sup>26</sup>. Ni l'animal ni l'homme n'a besoin de vivre en société : « la différence d'homme à homme doit être moindre dans l'état de nature que dans celui de société.<sup>27</sup> » Pour mieux tourner l'argumentation, Rousseau parle de la « vie animale et sauvage<sup>28</sup> » en bloc et allègue les exemples du milieu animal afin de faire comprendre au lecteur ce que c'est que l'état sauvage de l'homme. Dans la phrase que nous venons de citer, le verbe « doit » montre que l'homme sauvage n'est pas une notion inventée par le philosophe lui-même. Il l'a découverte avec Lucrèce et Pufendorf (Goldschmidt, 1983, pp.231-234) et toutes les remarques qu'il fait ne viennent pas de ses propres observations immédiates et ne sont que des « conjectures<sup>29</sup> » à partir de ses lectures. Autant parler de la vie animale à la place de la vie d'homme sauvage, sur le plan méthodologique.

Lorsque l'animal est utile à sa thèse, il l'y inclut. Autrement, il en est exclu : c'est exactement le cas des passages consacrés à l'analyse du sexe ou de l'amour dans le *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*. Rousseau fait l'éloge de l'amour physique qui consiste à ne pas choisir son partenaire et ignorer toute préférence n'ayant rien à voir avec le sexe. Voici l'état qui convient à Rousseau : « [Un sauvage] écoute uniquement le tempérament qu'il a reçu de la Nature et non le goût qu'il n'a pu acquérir, et toute femme est bonne pour lui.<sup>30</sup> » Pour le philosophe, seul un tel amour évite aux mâles des tueries mutuelles. Afin de parer aux éventuelles attaques, Rousseau exclut certaines espèces d'animaux, soit à cause d'une proportion déséquilibrée du nombre de mâles et du nombre de femelles, soit à cause des « intervalles exclusifs durant lesquels la femelle refuse constamment l'approche du mâle<sup>31</sup> ». Cela revient à dire que Rousseau sélectionne tel ou tel critère selon son besoin argumentatif et que l'animal n'est qu'une référence dont il fait usage pour mettre en place son anthropologie.

## NOUVELLES RÉFLEXIONS SUR L'ANIMAL AU 19<sup>E</sup> SIÈCLE ?

Nous avons mentionné deux types de pitiés relevées par

Rousseau : empathie et sympathie. Si Rousseau préconise avant tout la pitié naturelle, il ne rejette pas la sympathie, pitié consciente, celle de *l'Essai sur l'origine des langues* et de *l'Emile* selon Jean-Luc Guichet, celle qui « suppose le développement non seulement de la sensibilité, mais aussi de l'imagination, faculté qui nous permet de nous transporter hors de nous-mêmes et d'élargir notre cercle d'existence et d'expérience par le développement de notre capacité de décentrement et d'identification<sup>32</sup> ». Au 19<sup>e</sup> siècle, ce sont les élites de divers domaines qui continuent les réflexions rousseauistes sur l'animal. L'homme ne doit pas se borner à l'empathie, que, par ailleurs, il ne contrôle pas ; il a le devoir d'exercer une réflexion sur le malheur de l'animal, une sympathie. Si la sympathie est prêchée au 19<sup>e</sup> siècle, ce n'est pas par hasard. Premièrement, le siècle d'avant l'a préparé ; deuxièmement, les l'intensification activités humaines rend les animaux plus malheureux que les hommes au moyen âge et leur misère s'expose au grand public. Les animaux sont utilisés et parfois maltraités sur les terrains suivains : dans les guerres, dans la médecine (vivisection et d'autres expériences cruelles), dans l'industrie minière, dans les abbatoirs et dans les loisirs. Au contact des animaux, l'homme est sincèrement frappé par leur souffrance. Les élites, après un siècle de vulgarisation de connaissances sur l'homme et sur l'animal, sympathisent avec l'animal. Il est à noter que c'est un général qui a créé la société protectrice des animaux et qui milite sincèrement pour les chevaux, ces bêtes muettes (Agulhon, 1981, p.82).

En même temps, le 19<sup>e</sup> siècle, marqué par le romantisme qui est fondamentalement une autre forme de l'humanisme, est une époque du retour à la nature et celle où les sensations sont plus que jamais mises en valeurs dans les œuvres littéraires. On ne peut pas nier que ce soient aussi ces écrivains qui exercent une influence importante sur leurs concitoyens. Parmi eux, on pourra citer Vicotr Hugo, Jules Michelet et même Émile Zola.

L'auteur des *Misérables*, par le truchement d'un de ses personnages, dit : « Sois humain. Il faut avoir pitié des animaux. (Hugo, 1967, p.251) » On y contate la manifestation du rousseauisme sur la pitié, sur l'animal et sur le « contact d'âme à âme ». « Pas de bête qui n'ait un reflet d'infini (Hugo, 1859, p.278.) » révèle les réflexions spirituelles faites par les hommes – dont Hugo – sur l'animal. Le geste hugolien ne s'arrête pas à ses activités littéraires ; sur la demande de la veuve et des filles de Claude Bernard, il accepte la présidence de la Ligue Populaire contre la Vivisection créée en 1882. Dans le discours inaugural à la présidence de la Ligue, Hugo prononce la phrase « La vivisection est un crime (Hugo, 2003) ». La famille de Claude Bernard avait surpris les scènes de vivisection et d'autres tortures infligées par le physiologiste. Ce dernier enferme parfois plusieurs chiens

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.55-56.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.33.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.53.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam, *op.cit.*, p.56 : « [...] je ne puis me déterminer sur le choix que par des conjectures. »

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.48.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.50.

<sup>32</sup> J. L. Guichet, *op.cit.*, p.143.

dans un four et leur laisse exprès la possibilité de sortir la tête par un trou, afin d'observer les réactions de ces pauvres animaux. Sa femme et ses filles ne supportent pas la cruauté et tentent quelquefois de le traîner devant le tribunal avec l'aide d'autres militants.

Jules Michelet, quant à lui, est non seulement un ami des animaux et de la nature mais également un animiste. Pour lui, tout être vivant a une âme et les âmes sont riches en sons et langages. Partant à la recherche de l'infini romantique, il a écrit *L'Oiseau, L'insecte, La Mer et La Montagne*. Chez lui, on ne trouve pas le style sec qui caractérise la plupart des naturalistes. Il décrit les merveilles de la nature avec poésie et émotion. Dans *Le Peuple*, il appelle les animaux des « enfants dont une mauvaise fée empêcha le développement (Michelet, 1877, p.179) ». Le romantisme de Michelet s'inspire aussi des croyances orientales selon lesquelles « l'animal est une âme endormie ou enchantée (p.180) » et il ne s'éloigne pas vraiment de Montaigne. Ce dont Michelet rêve, c'est une « fraternité universelle (p.180) ».

Cette « fraternité universelle » se trouve aussi chez Zola. En 1880, l'écrivain naturaliste expose ses méthodes romanesques dans *Le Roman expérimental* et s'en dit redevable à Claude Bernard, ce qui ne l'empêche pas d'être un romantique éprouvant beaucoup de sympathie pour les animaux. Le 24 mars 1896 il publie *L'amour des bêtes* dans le *Figaro* pour acquitter une dette envers un officier italien qui lui avait demandé de prendre la défense des animaux dans un roman qui aurait Rome pour arrière-plan. L'auteur de *Germinal* n'a pas pu répondre à l'appel dans le roman et a l'intention de s'expliquer dans le quotidien. Zola, lecteur de Montaigne, a sans doute sincèrement cette envie de s'exprimer au sujet de l'animal. Dans *L'amour des bêtes*, il entreprend un examen de l'acheminement de l'empathie vers la sympathie. On aime les animaux non seulement par instinct et compassion mais encore par sagesse. L'amour des bêtes est fondamental pour garantir le bonheur universel de l'humanité, pour « un acheminement vers la cité du bonheur futur ».

Deux sentiments sont à distinguer chez Zola.

Le premier est la secousse de cœur provoquée par la vue d'un animal souffrant, d'un chien errant ou d'un chien mourant par exemple, pitié instinctive rousseauiste, ce que Zola appelle la « charité », qu'il a connue lui-même en voyant la scène de mort émouvante d'un de ses chiens. « Des larmes me jaillirent des yeux, c'était un arrachement en moi, écrit-il. »

Le second est un sentiment conscient, pitié consciente et humanisante de Rousseau, ce que Zola appelle l'« amour » : « [...] pourquoi la bête en santé, la bête qui n'a pas besoin de moi, demeure-t-elle à ce point mon amie, ma sœur, une compagne que je recherche, que j'aime ? Pourquoi cette affection chez moi, et pourquoi chez d'autres l'indifférence et même la haine? »

A la fin de l'article, Zola esquisse une réponse à cette

question. On aime les animaux pour nous aimer nous-mêmes. De l'amour qu'il éprouve pour les bêtes, l'homme a beaucoup à apprendre. Il s'agit d'un amour universel, qui ne connaît pas de patrie. C'est de cet amour que l'humanité devra tirer des enseignements et on devra étendre cet amour à tous les êtres humains. L'extension de l'amour va des parents et proches aux étrangers chez Menciüs tandis que Zola en prend le contre-pied. « [...] De cet amour universel des bêtes, par-dessus les frontières, peut-être en arriverait-on à l'universel amour des hommes [...] Des chiens internationaux que tous les peuples pourraient aimer et protéger, en qui tous les peuples pourraient communier, ah! Grand Dieu! Le bel exemple, et comme il serait désirable que l'humanité se mît dès aujourd'hui à cette école, dans l'espoir de l'entendre se dire plus tard que de telles lois ne sont pas faites uniquement pour les chiens ! »

Si, au niveau des deux pitiés, Zola reprend la thèse rousseauiste, il fait référence à Montaigne pour ce qui concerne la finalité : on aime les animaux pour tuer la souffrance « dont vit la nature », pour « empêch[er] les hommes d'être battus ».

Au 19<sup>e</sup> siècle, il y a des médecins qui pratiquent la vivisection, il y a des militaires qui défendent les animaux, ce qui veut dire que l'on est très partagé idéologiquement et que la protection des animaux est loin d'être la cause de tout le monde. Pour s'infiltrer, les militants doivent se coudoier avec les députés de gauche comme de droite. Pour la gauche, le bien-être des animaux ne fait pas partie des urgences tant que l'humanité n'a pas secoué le joug ; l'amour des bêtes est même considéré comme un sentiment trop bourgeois. On peut lire par exemple dans *L'Atelier* du 30 juin 1850 : « Quelques-uns (des philanthropes) viennent de déverser le trop-plein de leur tendresse philanthropique sur les animaux, pour lesquels ils demandent aide et protection contre les mauvais traitements de leurs conducteurs. Nous supplions ces honorables amis des quadrupèdes d'arrêter un instant leur zèle charitable pour le reporter sur des sujets plus élevés et plus dignes d'intérêt.<sup>33</sup> » Des députés de droite, restés fidèles à leurs croyances religieuses, ne tolèrent pas que l'on mette homme et animal sur un même pied d'égalité. Il est aussi prudent de composer avec les physiologistes pour ne pas se faire accuser de réactionnaire.

---

## MOUVEMENT POUR LA PROTECTION DES ANIMAUX ET SA PUSILLANIMITÉ

---

Le mouvement pour la protection des animaux s'institutionnalise progressivement entre 1840 et 1850, avec la création de la Société protectrice des animaux en 1845 et l'adoption de la loi Grammont en 1850. La loi Grammont dispose ainsi : « Seront punis d'une amende

---

<sup>33</sup> Cité in M. Agulhon, *art.cit.*, p.93.

de cinq à quinze francs, et pourront l'être d'un à cinq jours de prison, ceux qui auront exercé publiquement et abusivement des mauvais traitements envers les animaux domestiques. » Le terme « publiquement » en témoigne une certaine pusillanimité ou flexibilité ; on ne cherche pas à défendre la cause animale de manière fracassante, on n'en est pas au végétarisme d'aujourd'hui et le véritable mobile de la loi est habilement dissimulé : officiellement, on prohibe les mauvais traitements publics et abusifs des animaux domestiques, afin de ne pas choquer et traumatiser l'homme *sensible*, ou au mieux afin d'éviter « d'endurcir et de corrompre les spectateurs<sup>34</sup> » et donc de moraliser les masses. Autrement dit, si l'on ne maltraite pas les animaux domestiques en public, on ne risque nullement d'être puni. En même temps, les abattoirs s'industrialisent et se transfèrent en dehors de la ville (Porret, 2008, p.6), ce qui semble rassurer les consommateurs, qui n'auront plus à se préoccuper des souffrances des animaux, désormais ni vus ni entendus.

L'autre prétexte de cette loi est économique. C'est ce que le terme « domestique » laisse entendre. On croit déjà que la qualité des bêtes non maltraitées est supérieure à celle des bêtes maltraitées au niveau de la viande<sup>35</sup>. Ce dernier prétexte permet de se rallier des scientifiques et des chercheurs (zoologues, ornithologues et vétérinaires). Des titres honorifiques leur sont distribués ou nombre d'entre eux deviennent membres de la SPA et jouent un rôle crucial dans la défense de la cause animale. L'adhésion de scientifiques justifie en quelque sorte la lutte de la SPA dans la mesure où leur présence laisse croire que le mouvement mené est sérieux et donc utile à la santé des citoyens. Au lieu de se contenter de discours pompeux et vides de sens, la société, à l'aide de rapports élaborés par ses membres scientifiques au sujet du rapport entre la douleur animale (provoquée par les mauvais traitements et les maladies) et le rendement, réussit à sensibiliser le public de manière scientifiquement plus convaincante.

Les méthodes employées sont ainsi pragmatiques, ce qui manifeste aussi la sincérité du général Grammont. Son ultime objectif est la garantie du bien-être des animaux. S'il est lui-même sincèrement compatissant pour les animaux, tous les membres ne le sont pas. Certains membres continuent à pratiquer la chasse à courre. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire prône même l'hippophagie. Les intérêts de départ, pour Isidore Geoffroy Saint-Hilaire et pour le général Grammont, sont évidemment tout différents. Ne refusant pas de se concilier la performance de ses membres scientifiques, la SPA (le général Grammont) prend même pour sa propre cause

l'hippophagie défendue éperdument par Isidore Geoffroy Saint-Hilaire (Bouchet, 1993, p.187).

Du point de vue religieux, la viande de cheval n'était pas consommable pour les Européens. Seuls les Scandinaves et les Germaniques conservaient la tradition alimentaire anté-chrétienne qui était par exemple de consommer de la viande de cheval. L'Église interdisait de consommer la viande de cheval par souci religieux, de crainte que cette tradition alimentaire anté-chrétienne ne puisse corrompre les croyants. En 732, Grégoire III prohiba formellement la consommation de la viande chevaline en la dénonçant comme une « pratique abominable ». C'est sans doute aussi pour cette raison que cette viande fut considérée comme insalubre à la santé de l'homme pendant longtemps (Schlumpf, 2010, p.117).

Une autre raison qui explique cette rareté est sans doute l'utilité importante du cheval dans les transports et dans les guerres. Sylvain Leteux voit dans la prohibition de la vente de la viande chevaline un souci purement commercial, encore que « les arguments sanitaires [soient] largement invoqués » : « En dénonçant l'hippophagie, ou, plus exactement, ceux qui débitent de la viande de cheval, les bouchers ne cherchent pas à défendre la santé des consommateurs mais leur monopole commercial. Jusqu'en 1791, les bouchers parisiens possèdent une corporation, avec une limitation du nombre des étaux et un système obligatoire d'approvisionnement en bestiaux sur les marchés de Sceaux et de Poissy, qu'on appelle la 'caisse de Poissy'. En échange de ces contraintes, les bouchers ont obtenu le monopole du débit de la viande fraîche à Paris. Si l'hippophagie se trouvait tolérée par les autorités, tout ce système serait à revoir, pour éviter une concurrence jugée déloyale. (Leteux, 2005, p.147) »

Le tabou sur la viande de cheval se maintient jusqu'à aujourd'hui, le Horsegate en 2013 en est la preuve.

Au 19<sup>e</sup> siècle, en France comme dans le reste de l'Europe, les chevaux sont principalement utilisés dans des activités que sont la guerre, l'agriculture et le transport (comme le décrivent Stendhal et Zola respectivement dans *La chartreuse de Parme* et dans *Germinal*). Selon la loi française, les chevaux réformés sont envoyés à l'usine d'équarrissage. En attendant l'équerrissage, ils sont souvent mal nourris et subissent un sort misérable<sup>36</sup>. Bon nombre d'entre eux sont maltraités et crèvent de faim avant l'équerrissage. *L'Encyclopédie des gens du monde* décrit cette activité ainsi :

« Le nombre des chevaux équarris chaque année à Paris dépasse 16,000 et chaque cheval, qui coûte à l'équarrisseur une somme de 15 à 20 francs au plus, lui représente, lorsqu'il est travaillé, une valeur de plus de 60 francs.

C'est un triste spectacle de voir dans Paris la charrette de l'équarrisseur, un ou deux chevaux morts suivis de

<sup>34</sup> B. Cyrulnik, E. de Fontenay et P. Singer, *Les animaux aussi ont des droits*, Paris, Seuil, p.130.

<sup>35</sup> La question a été examinée dans nombre de travaux. Nous renvoyons à la conférence d'Éric Pierre : [http://www.canalu.tv/video/universite\\_du\\_maine\\_pole\\_ressources\\_numeriques\\_prn/la\\_protection\\_des\\_animaux\\_en\\_france\\_entre\\_sciences\\_vulgarisation\\_et\\_morale\\_1845\\_1914.14386](http://www.canalu.tv/video/universite_du_maine_pole_ressources_numeriques_prn/la_protection_des_animaux_en_france_entre_sciences_vulgarisation_et_morale_1845_1914.14386), consulté le 23 mai 2016.

<sup>36</sup> G. Bouchet, *op.cit.*, pp.228-229.

quelques autres, mais si faibles, si décharnés, qu'ils peuvent à peine la suivre. C'en est un plus triste encore que celui d'un enclos d'équarrissage, lieu d'infecte puanteur, où ces malheureux animaux, exténués par la faim et par la souffrance, attendent la mort. On y voit des hommes et des femmes occupés à dépouiller les chevaux morts, à en extraire la graisse et les autres produits, jusqu'à ce qu'il n'en reste plus que le squelette, lequel est attaché à la queue de celui qu'on va abattre et traîné par lui à l'endroit où gisent toutes ces carcasses. (Artaud de Montor, 1837, pp.681-682.) »

La SPA comprend que, si l'on encourage l'hippophagie, les chevaux réformés seront à nouveau mis en valeur. Si l'huile fabriquée à base de chevaux équarris est utilisée pour l'éclairage et les manufactures, leur viande n'est offerte qu'au chien en nourriture (p.681) : on ne se soucie pas tant de la santé des chevaux à équarrir. Si la viande devient nourriture de l'homme, la situation sera autre, on attachera plus d'importance à la santé des chevaux et ceux-ci seront mieux traités et soignés. Le militantisme de l'époque, si militantisme il y a, est fort limité et ne cherche ni à se radicaliser ni à être à couteaux tirés avec les idées reçues et la croyance religieuse. « [...] les idées de Geoffroy Saint-Hilaire [...] rencontrent un bon écho, parce qu'il leur donne une dimension morale qui s'accorde avec la pensée protectrice : tous les animaux se doivent à l'homme, en se soumettant, en lui donnant le travail et la vie, et celui-ci leur doit en retour le respect, la justice et la compassion (Baratay and Hardouin-Fugier, 1998, p.209). » On se contente de soulager la douleur animale pour le mieux. Quand il s'agit d'animaux non domestiques, la SPA « se faisait prudente », « sur les conditions de vie dans les jardins [zoologiques] (*Ibid.*) » par exemple. Grâce à cette résignation, pour ne pas pas parler de la soumission, la SPA est reconnue comme d'utilité publique en 1860.

Tout compte fait, les militants de la SPA s'apparentent en quelque sorte aux jansénistes des *Lettres provinciales* pour autant que ni les uns ni les autres ne font grand cas de la cause qu'ils auraient aimé défendre haut et fort. Dans les *Lettres provinciales*, Blaise Pascal reproche aux jansénistes de ne pas avoir le courage de défendre leurs idées, le philosophe craint que la pusillanimité n'entraîne une grande confusion entre la notion de grâce soutenue par les jansénistes et celle des jésuites et éventuellement une assimilation par l'autre.

## CONCLUSION

Nous avons pu constater que, après Montaigne, les penseurs français n'ont pas réalisé de progrès théoriques décisifs et qu'ils n'ont opéré que dans dans le cadre tracé par Montaigne. Cependant, on ne devra pas passer sous silence les voix (même celle de Descartes) qui ont contribué à la continuité du débat, sans lequel il n'y aurait

eu ni réflexion, ni sensibilisation du public que nous connaissons aujourd'hui. Et il faut même dire qu'ils ont mené des réflexions concrètes en profondeur. Par ailleurs, on ne devra certainement pas négliger d'autres facteurs qui ont favorisé les choses tels que le développement industriel et l'émergence d'une classe sociale relativement aisée, cultivée et surtout indépendante d'esprit (il ne faut pas fermer les yeux là-dessus et cela méritera un autre débat).

## REFERENCES

- Artaud de Montor, A.-F. (1837). *Encyclopédie des gens du monde* (t.9, pp.681-682). Paris : Librairie Treuttel et Wurtz.
- Baratay, E., & Hardouin-Fugier, E. (1998). *Zoos Histoire des jardins zoologiques en Occident* (p.209). Paris : La Découverte.
- Bekoff, M. (1998). *Encyclopedia of animal rights and animal welfare* (p.78). Westport, Greenwood Press.
- Bouchet, G. (1993). *Le cheval à Paris de 1850 à 1914* (p.187). Genève-Paris : Librairie Droz S.A.
- Bougeant, G. H. (1739). *Amusement philosophique sur le langage des bestes* (pp.67-69). Paris : Gissey.
- Bréal, M. (1897). *Essai de sémantique (Science des significations)* (p.4). Paris, Hachette.
- Dagognet, F. (1987). *L'animal selon condillac* (p.40). Paris, Vrin.
- de Condillac, E. B. (2002). *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (p.36). Paris : J. Vrin.
- de Condillac, E. B. (p.22). *Traité des animaux*. Amsterdam/Paris : Jombert.
- de Montaigne, M. (1965). *Essais II* (p.152). Paris : Gallimard.
- de Moreau, P. L. M. (1768). *Œuvres*, II (p.256). Paris : Jean-Marie Bruyset.
- de Prézel, H. L. (1768). *Dictionnaire des hommes illustres* (t.2, p.470). Paris : Lacombe.
- de Sacy, S. S. (1956). *Descartes* (p.200). Paris : Seuil.
- Descartes, R. (1897). *Œuvres Correspondance I* (pp.521-534). Paris : Léopold Cert.
- Descartes, R. (1897). *Œuvres et lettres, op.cit.* (pp.1254, 1080-1083).
- Descartes, R. (1953). *Œuvres et lettres* (p.1254). Paris : Gallimard.
- Descartes, R. (2005). *Discours de la méthode* (pp.88-125). Paris : J. Vrin.
- Ephirim-Donkor, A. (2010). *African religion define a systematic of ancestor worship among the Akan* (p.15). Lamham: University Press of America.
- Goldschmidt, V. (1983). *Anthropologie et politique Les principes du système de Rousseau* (pp.231-234). Paris : J. Vrin.
- Gontier, T. (1998). *De l'homme à l'animal* (p.66). Paris : Vrin.

- Gothier, T. (1998). *De l'homme à l'animal* (p.236). Paris : J. Vrin.
- Hildrop, J. (1742). *Free thoughts upon the brute-creation* (pp.5-20). London: R. Minors.
- Hugo, V. (1859). *La Légende des siècles* (t.2, p.278). Bruxelles : Hetzel.
- Hugo, V. (1967). *Les Misérables* (III, p.251). Paris : Garnier-Flammarion.
- Hugo, V. (2003). Cité par André Hanssens *Réflexions sur le Christianisme* (t.2). Paris : Publibook.
- J. L. Guichet, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Cerf, 2006, p.142.
- J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam, chez Marc Michel Rey, 1759, p.18-19 .
- J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam, *op.cit.*, p.56 : « [...] je ne puis me déterminer sur le choix que par des conjectures. »
- J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Gallimard, 1990, p.89.
- L. Ferry, *Rousseau et Tocqueville : L'invention de la démocratie moderne*, Paris, Flammarion, coll. « Sagesse d'hier et d'aujourd'hui », 2012, p.13.
- Laupies, F. (2004). *Traité des animaux d'Etienne Bonnot de Condillac Leçon philosophique* (p.133). Paris : Presses Universitaires de France.
- Le Blanc, C., & Mathieu, R. (2009). *Philosophes confucianistes* (p.1172). Paris : Gallimard.
- Leclerc de Bouffon, G. L. (1782). *Histoire naturelle des animaux* (t.1, p.lxviii). Paris : Panckoucke.
- Leclerc de Bouffon, G. L. (1853). *Œuvres complètes* (t.1, p.627). Paris : Garnier.
- Leroi-Gourhan, A. (1964). *Le geste et la parole* (p.13). Paris, Albin Michel.
- Leteux, S. (2005). « L'hippophagie en France: La difficile acceptation d'une viande honteuse ». *Terrains et Travaux*, (9), 147.
- Locke, J. (2009). *Essai sur l'entendement humain* (p.133). Paris : Le Livre de Poche,.
- M. Agulhon, « Le sang des bêtes. Le problème de la protection des animaux en France au 19<sup>e</sup> siècle », *Le Romantisme*, 1981, n°31, p.82.
- Métraux, A. (2005). « Les primitifs, Signaux et symboles, pictogrammes et protoécriture ». In M. Cohen (Ed.), *Histoire et art de l'écriture* (pp.462-463). Paris : Robert Laffont.
- Michelet, J. (1877). *Le Peuple* (p.179). Paris : Calmann Lévy.
- P. Le Hir, « Des animaux doués d'empathie » in *Réviser son bac avec Le Monde Philosophie Terminale, série L, ES, S*, Paris, Le Monde, 2011, p.17.
- Pacherie, E. (2004). « L'empathie et ses degrés » in *L'empathie* (pp.149-181). Paris : Odile Jacob.
- Pecock, R. (1860). *The repressor of over much blaming of the clergy* (Vol.ii, p.498). Londres, Longman, Green, Longman, and Roberts. C'est nous qui traduisons : « La secte d'*Anthropomorfitis*, qui soutient que Dieu, en tant que Dieu, a des mains, des pieds et ainsi d'autres membres. »
- Porret, M. (2008). « Abattoirs : le sang des bêtes et la vie des humains ». *Carnets de Bord*, (15), 6.
- Pour l'analyse du sens, de la raison et du jugement, cf. Raymond C. La Charité (1968). *The concept of judgment in montaigne* (pp.122-123). La Haye : Martinus Hijhoff.
- Rey, A. (1998). *Dictionnaire historique de la langue française* (p.145). Paris : Le Robert-Sejer.
- Royé, J. (2008). *La figure du pédant de montaigne à molière* (p.179). Genève : Librairie Droz S.A..
- Russell, B. (1972). *The history of western philosophy* (p.607). New York: Simon&Schuster.
- Schlumpf, E. (2009). « Les traditions autour de la viande ». *Viande Information*, (1), 4. Cf. aussi, C. Ferret (2010). « Hippophiles et hippophages ». *Anthropozoologica*, 45(1), 117.