

Laval théologique et philosophique



CHAMPOUTHIER, Georges, *Au bon vouloir de l'homme, l'animal. Avec en annexe la « Déclaration universelle des droits de l'animal »*

Jean-Yves Goffi

Volume 48, numéro 2, juin 1992

La violence

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400697ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400697ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Goffi, J.-Y. (1992). Compte rendu de [CHAMPOUTHIER, Georges, *Au bon vouloir de l'homme, l'animal. Avec en annexe la « Déclaration universelle des droits de l'animal »*]. *Laval théologique et philosophique*, 48(2), 289–291.
<https://doi.org/10.7202/400697ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1992

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

l'autre thématique — était complémentaire. Mis à part cette réserve — pour ainsi dire extrinsèque —, on ne peut que se réjouir de la parution de l'excellent ouvrage d'Alain de Libera, qui contribuera — il faut l'espérer — à la cause de la philosophie médiévale et fera, tout au moins, les délices des spécialistes dans le domaine, de même que celles de leurs étudiants gradués.

Claude LAFLEUR
Université Laval

Georges CHAMPOUTHIER, **Au Bon vouloir de l'homme, l'animal**. Avec en annexe la « Déclaration universelle des droits de l'animal ». Coll. « Médiations ». Paris, Denoël, 1990, 263 pages.

Si on reconnaît de plus en plus dans les questions de bioéthique une « nouvelle génération » de problèmes éthiques, il semble que ces questions ne reçoivent pas toute la même attention : le débat public autour des procréations artificielles et de l'expérimentation humaine a soulevé une curiosité intense et des contributions de qualité ; mais on a trop souvent l'impression que les questions liées à l'expérimentation animale et, de façon générale, à l'attitude des hommes à l'égard des animaux ne sont susceptibles que de provoquer l'indifférence de la majorité silencieuse ou les invectives des minorités agissantes : les « amis des animaux » semblent mus par une sensiblerie suspecte, les expérimentateurs sont présentés comme des bourreaux, la violence des propos dissimule souvent des intérêts et des pratiques plus que contestables.

On peut donc dire que l'étude de G. Champouthier aborde une « question mortelle » où se croisent ce que l'on appelle (avec un brin de condescendance) les problèmes de société et les interrogations éthiques fondamentales. Ce travail est la version condensée d'un doctorat d'État de philosophie soutenu en 1986, à Lyon III, sous la direction de F. Dagonet. Son auteur est aussi biologiste, chercheur scientifique au CNRS, de telle sorte qu'il a une connaissance directe des problèmes soulevés par l'expérimentation animale.

Le plan de l'ouvrage est particulièrement clair : la première et la seconde partie décrivent un certain nombre de contextes où les hommes et les animaux sont en rapport, ces rapports pouvant prendre une forme éthiquement problématique ; relation avec les animaux domestiques, pratique de la tauromachie, de la chasse, existence des cirques et des zoos, attitude à l'égard des espèces en voie de disparition, alimentation carnée et surtout recherche scientifique et médicale sur l'animal vivant sont les thèmes abordés ici. L'idée essentielle est que si certaines pratiques (chasse, élevage en batterie, destruction ou pillage des animaux dans leur milieu naturel etc.) sont visiblement inadmissibles de par leur caractère irresponsable ou de par leurs effets pernicioeux, le véritable problème concerne l'expérimentation animale ; en effet la recherche scientifique concerne la connaissance pure ; la recherche médicale le bien-être de l'humanité. Or, à tort ou à raison la tradition humaniste et rationaliste considère que l'accroissement de la connaissance et l'augmentation du bien-être sont des activités dignes d'intérêt. On n'est plus ici dans le domaine de l'arbitraire, du caprice ou de la rentabilité à court terme : d'authentiques enjeux philosophiques sont liés à de telles pratiques.

Aussi la troisième partie opère un détour : les grandes traditions philosophiques et religieuses vont être examinées. Quel statut accordent-elles à l'animal ? Ici l'auteur se montre prudent : au sein d'une même culture il faut distinguer entre les pratiques effectives vis-à-vis de l'animal et le statut de ces derniers dans la tradition philosophico-religieuse. Les deux domaines ne se recouvrent pas toujours absolument. Quoi qu'il en soit, l'évaluation est la suivante : globalement, la tradition occidentale ignore le respect de l'animal. En témoignent la faible influence d'une

pensée zoophile dans l'antiquité, représentée essentiellement par Plutarque et Porphyre (on pourrait cependant objecter que la maxime XXXII chez Épicure et les vers 860 sq du livre V du «*De Rerum Natura*» de Lucrèce, témoignent d'une attitude favorable à l'égard des animaux, auxquels l'épicurisme reconnaît la faculté de former des pactes). En témoigne également le caractère relativement marginal de penseurs zoophiles modernes (Montaigne, Bentham, Schopenhauer). En témoigne enfin le fait que ce n'est que tout récemment que les penseurs chrétiens (Schweitzer, Damien) s'intéressent avec sympathie au statut de l'animal (mais là encore, on pourrait objecter que certains textes de saint Thomas d'Aquin — par exemple la question 102, Article 6, solution 8 de la I-IIae dans la «*Somme Théologique*» — ne sont pas si éloignés de textes de la tradition judaïque, où apparaît une véritable sollicitude à l'égard de l'animal — par exemple le § 48 de la troisième partie du «*Guide des Égarés*» de Maïmonide). Il est vrai que la tradition occidentale fait passer le droit du savant avant le droit de l'animal — comme on le voit parfaitement bien chez Claude Bernard — ; mais il est plus discutable de dire — comme P. Singer et comme E. Westerwarck bien avant lui — que la responsabilité en incombe au christianisme. (J. Passmore, par exemple, a montré que c'est à un christianisme fortement teinté de stoïcisme qu'un tel reproche peut être fait). C'est peut-être autant l'hymne à Zeus de Cléanthe que le récit du Chroniqueur qui masque cette séparation radicale, entre l'homme et les animaux.

Quoi qu'il en soit, si les changements d'attitude vis-à-vis de l'animal semblent marquer le passage d'une zoophilie sentimentale à une zoophilie rationnelle — on parle de droits de l'animal et on ne se situe plus seulement dans la perspective d'une communauté d'appartenance à une même nature —, il faut encore fonder cette zoophilie rationnelle sur une anthropologie comparative. Tel est le propos de la quatrième partie du livre.

C'est à l'œuvre de F. Tinland que l'auteur se réfère pour élaborer cette anthropologie comparative; il s'agit d'éviter le piège d'un naturalisme à courte vue qui ferait de l'homme un primate carnivore sans plus, et la trilogie de l'outil, de la règle et de la pensée symbolique semblent bien constituer une authentique «différence anthropologique». L'homme peut donc être défini comme un «producteur conscient de structures» ce qui marque à la fois sa ressemblance par rapport aux êtres organisés (il est structuré comme le sont les machines, et auto-structuré comme le sont les vivants), et sa spécificité: «seul l'homme paraît avoir pour activité principale de produire consciemment de l'information structurée» (p. 161). Il y a en lui, constitutionnellement, une part naturelle et une part artificielle. Or, contrairement à une tradition naturaliste bien ancrée, c'est cette part artificielle qui est valorisée par l'auteur. Cette décision va avoir des retombées concrètes des plus importantes car si l'homme technicien (habilis) puis savant (sapiens) poursuit le mouvement naturel d'exploration du monde où il est, par définition, placé, l'homme capable d'appréciation morale réalise une finalité qui «permet à l'évolution biologique préalable sa poursuite dans la sphère culturelle» (p. 173). Encore faut-il préciser de quelle finalité éthique il s'agit. Sont récusés tour à tour le dogmatisme à coloration religieuse puis l'humanisme traditionnel à dominante anthropocentrique au profit d'un humanisme élargi, qui cherche à préserver non seulement la vie humaine mais la vie sentante comme telle.

Cette trilogie (dogmatisme religieux, humanisme anthropocentré, humanisme élargi) fait inmanquablement penser à celle d'A. Comte; elle s'en distingue toutefois en ce qu'elle concerne comme un acquis la notion de droit — au sens où l'on parle de droits de l'homme —. En l'occurrence, il s'agit d'ailleurs plutôt de droits de l'animal et de devoirs de l'homme, thème de la cinquième partie du livre. On retrouve ici les questions abordées dans les deux premières parties, avec cette différence que le détour opéré dans la troisième et dans la quatrième partie permet d'avancer des éléments de réponse, qui sont d'ailleurs souvent en réalité des propositions concrètes — dont un législateur pourrait éventuellement s'inspirer — ; cette partie de l'ouvrage

est tout à fait remarquable par la fermeté du propos et par le caractère nuancé des conclusions. Il faudrait pouvoir en développer plus à fond le détail, bornons-nous à signaler l'analyse de la notion de souffrance animale (p. 221-228) où est présentée une analyse magistrale du livre de M.S. Dawkins. Ici, l'attention du juriste est attirée sur le fait qu'un être capable de souffrir doit avoir, en un sens, une personnalité juridique (sans doute en vertu de la formule selon laquelle un droit est un intérêt juridiquement protégé). On passe alors d'un problème biologique, celui de la souffrance animale, à un problème juridique, celui de la représentation de l'animal.

Le vocabulaire des droits est souvent employé à la légère; en effet, dire que X a un titre à faire valoir un droit contre Y, c'est dire, au minimum, que Y doit se comporter (volontairement ou sous l'effet de la menace de sanctions) en ce qui concerne X, sous la contrainte de limitations strictes de ses actes. En conséquence, parler sans plus de droits de l'homme, ou de l'animal, ou de la nature, ou des générations futures, c'est ipso facto multiplier les contraintes en ce qui concerne les actions des individus susceptibles d'empiéter sur de tels droits (hommes politiques, industriels, membres de la génération présente, chercheurs etc.). Le danger est donc d'arriver à une situation de paralysie complète de l'action au motif qu'elle violerait les droits de telle ou telle entité; et on ne peut s'empêcher de penser, à entendre les propos de certains nouveaux défenseurs des droits que tel est, en réalité, leur véritable objectif. Aussi, lorsque G. Chapouthier lui-même estime que ses réponses ne sont pas de nature à satisfaire les extrémistes des deux bords, il formule par là-même la meilleure recommandation qu'on puisse imaginer pour son livre: en une «question mortelle», il prouve qu'on peut avancer des propositions susceptibles de traduire, sans démagogie et sans utopisme, une éthique à l'égard du monde animal.

Jean-Yves GOFFI

Éliane Amado LÉVY-VALENSI, **Job: Réponse à Jung**. Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.

Le livre d'Éliane Amado Lévy-Valensi intitulé *Job: Réponse à Jung*, se présente, ainsi que son titre l'indique, comme une réplique à l'œuvre controversée de Jung: *Réponse à Job*¹. Cependant l'auteure insiste pour dire qu'il ne s'agit pas d'une réfutation, mais plutôt d'une mise en perspective, d'un élargissement et d'un approfondissement des intuitions jungiennes. Essentiellement elle reproche à ce dernier de s'être enfermé dans un cadre étroit, où tout le drame qui se joue entre Dieu et l'homme est réduit à deux événements et deux personnages: Job et Jésus. Jung aurait, en bon chrétien et bon occidental, cherché l'unique réponse au problème de l'origine et du sens du Mal (personnel et cosmique), problème posé dans toute son acuité par l'épreuve de Job, dans la destinée non moins tragique du Fils de Dieu mourant sur la croix. L'auteure veut donc élargir l'horizon en replaçant ces données dans le cadre plus vaste de l'histoire du Peuple élu à partir de la Genèse.

Cet ouvrage est très riche comme réflexion sur la signification profondément humaine des rapports difficiles entre Yaveh et son peuple. Il permet de sentir de l'intérieur l'émotion quasi mystique d'une âme juive face à la destinée divine dans laquelle son peuple est engagé, malgré lui, dès l'origine de l'humanité. Il est très instructif pour un occidental chrétien d'être invité à entrer dans la peau d'une fille d'Abraham. Il doit alors se rendre compte que la lecture chrétienne de la Bible a rejeté dans l'ombre, refoulé, dit l'auteure (philosophe et psychanalyste), toute une expérience religieuse, qui est pourtant celle d'ancêtres spirituels dont nous sommes tout aussi bien héritiers. D'ailleurs, sans l'affirmer carrément, l'auteure laisse entendre que le

1. Paris, Éd. Buchet/Chastel, 1984.