

L'ÊTRE HUMAIN, UN PONT ENTRE DEUX MODES D'ÊTRE

Georges CHAPOUTHIER¹

(FRANȚA)

Introduction

Dans son livre « Kant et le chimpanzé », Georges Chapouthier bénéficie de sa double formation de neurobiologiste et de philosophe pour discuter de la place de la morale et de l'art au regard des connaissances de la biologie d'aujourd'hui. L'éthologie moderne montre en effet qu'existent, au sein de l'animalité, les racines même du comportement moral et des choix esthétiques. Ainsi certains animaux utilisent des outils, pratiquent, au sein de leur troupe, une sorte de morale pratique, protègent les jeunes et les handicapés, préfèrent certaines couleurs ou, comme les oiseaux et les baleines, certains motifs de chant. Dès lors, quand nous-mêmes, êtres humains, faisons de la morale ou de l'art, nous comportons-nous comme des philosophes, comme par exemple le célèbre philosophe Emmanuel Kant, ou comme des animaux, comme nos si proches cousins les chimpanzés ? C'est cette difficile question philosophique qui a donné à cet ouvrage, déjà publié également en traduction espagnole et serbe, à la fois son titre et son contenu. Nous reproduisons ici la conclusion de l'auteur « L'être humain, un pont entre deux modes d'être », qui formule une réponse nuancée. Nous remercions vivement les Editions Belin d'avoir permis cette reproduction, dans les colonnes de « Noema », à titre gracieux et rappelons les références de l'ouvrage (*Kant et le chimpanzé – essai sur l'être humain, la morale et l'art*, Editions Belin, Paris, 2009, reproduction interdite)

¹ École Doctorale de Philosophie de l'Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Directeur de Recherche émérite au CNRS.

« Le monde ouvert à ma fenêtre,
Et que je brise ou non la glace,
S'il continue de m'apparaître,
 Que voulez-vous donc que j'y fasse ? »
 Jean Ferrat

De toutes ces réflexions sur nature et culture que conclure finalement sur nous mêmes ? Comment faut-il situer l'être propre de l'homme ? Comment s'articulent, dans cet être propre, deux domaines aussi importants que la morale et l'esthétique ?

J'avais amorcé ce débat par une présentation de la manière dont les civilisations humaines ont répondu à la question de la parenté de l'homme et des animaux. Trois points de vue principaux avaient été retenus : une identification de l'homme et de l'animal, une différence relative entre l'homme et l'animal qui reconnaît à l'homme son animalité sans lui refuser des traits propres, une coupure radicale et absolue entre animalité et humanité. C'est cette dernière position, caractéristique d'une philosophie post-cartésienne, qui a été la plus largement adoptée par l'Occident contemporain. Or c'est la seconde de ces positions qui paraît la plus convenable et qui s'accorde le mieux avec ce que la science peut nous faire savoir de l'animalité. L'animal est un être sensible différent des objets inertes et des systèmes qu'ils peuvent constituer (machines) (Parizeau et Chapouthier, 2007). Il a été soumis à une évolution qui, d'animaux frustes, a amené à l'apparition d'animaux complexes, doués de capacités d'intelligence et d'émotion, dont l'espèce humaine est finalement elle-même issue. Se pose alors la question de savoir ce qui distingue fondamentalement l'être humain de ses ancêtres et de ses cousins animaux. C'est à l'analyse de cette question qu'a été consacrée l'essentiel de cet essai. Issu de la nature, l'homme en partage-t-il certains traits et, si oui, lesquels ? La nature peut-elle être assimilée à l'animalité ou non ? L'homme partage-t-il avec l'animal des traits de culture, et si oui lesquels ?

L'homme, un être de nature

L'homme est fruit de l'évolution des espèces vivantes. En ce sens, il apparaît tout d'abord comme un être de nature. Avant d'être le fruit de l'évolution biologique proprement dite, il est, comme tous les êtres vivants, le fruit d'une longue évolution minérale et prébiotique (c'est à dire antérieure à l'apparition de la vie) qui l'a précédée. Il est donc être de nature parce que, comme ses ancêtres minéraux, il obéit aux lois de la physique comme l'attraction universelle ou la

thermodynamique. Il est aussi être de nature parce que, comme ces ancêtres prébiotiques carbonés, il obéit aux lois de la chimie organique, qu'il doit vivre dans des conditions limitées de température et de pression ou qu'il doit éviter le contact avec certains agents physico-chimiques caustiques (Chapouthier, 1995)

Mais il est aussi être de nature en tant qu'être vivant. Il l'est parce qu'il doit, comme tous les êtres vivants, satisfaire aux contraintes de l'ingestion d'aliments, de la production d'énergie ou de l'élimination de déchets, cette chimie du vivant qu'on appelle le « métabolisme ». Il l'est aussi parce qu'il doit assurer la perpétuation de son mode de fonctionnement, en produisant des êtres plus ou moins semblables à lui, par les mécanismes de la copulation et de la reproduction.

Il est aussi être de nature en tant qu'animal pluricellulaire complexe qui gère sa cognition en relation étroite avec ses émotions. Ainsi l'homme ne diffère pas fondamentalement de beaucoup de ses cousins mammifères, voire oiseaux, dans les relations affectives qu'il entretient avec ses jeunes, dans ses manifestations émotionnelles de joie ou de colère, dans la mécanique de ses relations socio-sexuelles qui se rapprochent, avec quelques différences, de celles des singes, ou dans la plupart de ses mécanismes de mémoire (Chapouthier, 1994, 2006). Cette similitude comportementale se trouve encore accentuée dans les moments de sa vie où il est dépourvu de langage, par exemple lorsque, enfant, il ne parle pas encore, ou lorsque, plus âgé, il est privé de langage par une attaque vasculaire cérébrale qui le rend hémiparétique.

L'homme, un être de culture

Mais également parce qu'il est animal, l'homme participe de cette évolution des animaux les plus complexes vers un mode d'être qui se démarque de la nature et que j'ai appelé « protoculturel ». Nous avons en effet rencontré, chez l'animal, des ébauches de l'outil, de la communication, de la pensée abstraite, des règles, de la morale et des choix esthétiques. En tant qu'animal, parce qu'il est animal, l'homme est, sur un plan existentiel porteur d'un double héritage, celui de l'obéissance aveugle aux lois du monde et à leur mécanique, mais aussi celui d'une rébellion à ces mêmes lois, au nom de la vie qui veut vivre et vise à conserver, autant que faire se peut, son autonomie de fonctionnement face à l'inerte.

Par l'exercice d'un puissant cerveau, certes lui aussi issu de l'évolution darwinienne, mais sans aucun équivalent dans le système solaire, l'homme est également capable d'une activité culturelle

complexe qui lui est relativement spécifique. À cette activité culturelle participent, on l'a vu, des procédés de pensée analytiques, voire scientifiques, qui prennent en général leur origine dans l'hémisphère gauche du cerveau, et des procédés globaux ou synthétiques, qui prennent en général leur origine dans l'hémisphère droit. Mais, ces aptitudes se combinent pour constituer un ensemble harmonieux, à la fois divers et unitaire.

Par cette activité culturelle dont il est fier, l'homme entre dans un monde nouveau de connaissances scientifiques et d'activités artistiques particulièrement original, en même temps qu'il produit une histoire, liée au langage écrit et à la mémoire sociale qu'il permet. En même temps, l'homme transforme, sur un plan culturel, le double héritage de ses ancêtres : l'obéissance aux lois du monde et à leur mécanique est interprétée par la sphère rationnelle de la pensée humaine et se traduit par les connaissances scientifiques, qui sont nécessairement rationnelles ; la rébellion aux mêmes lois se manifeste, dans la sphère imaginaire de la pensée humaine, par la capacité à créer de l'absurde ou de l'impossible, capacité qui culmine dans l'art.

De son activité, culturelle et intellectuelle, l'homme a souvent voulu faire le seul élément de son être propre. Il a souvent voulu couper définitivement ses racines animales. On l'a vu plus haut : la plupart des traditions occidentales, qu'elles soient religieuses ou non, visent justement à couper l'homme de ses origines, à proclamer haut et fort l'existence d'une rupture absolue, d'un fossé infranchissable entre l'homme et les êtres vivants dont il est issu. Ce fossé, que les penseurs des siècles passés situaient entre une nature, assimilée à l'animalité, et une culture, spécifique de l'homme, s'est certes déplacé avec la démonstration de protocultures chez certains animaux. Beaucoup de penseurs modernes maintiennent cependant le caractère purement culturel du fait humain. Selon ce discours, l'animal pourrait être naturel et (un peu) protoculturel ; l'être humain, lui, serait exclusivement culturel. On peut en trouver un exemple extrême dans le discours d'un biologiste moderne comme Alain Prochiantz (Prochiantz, 2001) qui affirme, comme on l'a vu plus haut, que l'homme est « anature ».

Un mode d'être unitaire

Or l'homme est les deux : à la fois animal et non-animal, à la fois nature et, comme l'amorcent certains animaux, opposé à la nature, basculant dans la culture, voire dans l'anti-nature. Mais, au sein de cette tendance à l'anti-nature, même les plus grands esprits humains,

même les sujets les plus (culturellement) distingués, gardent, fort heureusement, au fond d'eux mêmes, une part importante d'animalité. Si Kant n'est pas un chimpanzé, il conserve en lui, comme tout homme, une part essentielle de chimpanzéité. Pour le formuler de manière plus humoristique, il y a toujours nécessairement une part de chimpanzé dans Emmanuel Kant, une part de baleine dans Hans Jonas, une part d'animalité dans tout être humain. L'homme est à la fois animal et non-animal. Animal quand il embrasse ses jeunes ou chérit sa compagne (son compagnon), il devient non-animal, au sens que j'ai donné à ce concept, quand il résout un problème scientifique ou lorsqu'il compose une œuvre d'art. Animal *et* non animal : il faut insister sur le rôle essentiel du «et».

Cette dualité existentielle de l'homme ne doit pas pour autant faire tomber dans un dualisme philosophique, cartésien ou autre. D'abord parce qu'en ce qui concerne la dualité cerveau-esprit, chère à Descartes et à ses successeurs, la science moderne considère que l'esprit ne peut être séparé de l'organe cérébral (Delacour, 1995; Delacour, 1998; Delacour, 2001). La science moderne montre clairement que la dualité cerveau-esprit (qui aurait pu être présentée comme un (mauvais) argument en faveur d'un dualisme fort, d'une séparation radicale entre nature et culture) repose bien fondamentalement sur une base philosophique unitaire (on dit : «moniste»). Ensuite parce qu'il ne semble pas y avoir vraiment opposition entre ces deux facettes, naturelle et culturelle, de l'être humain, et, qu'ici aussi, comme à d'autres occasions, on rencontre une forme de monisme, où, tout en gardant ses caractères propres, la diversité se combine harmonieusement au fonctionnement de la totalité. Les exemples sont nombreux, comme nous l'avons constaté. La métaphore de la mosaïque, que j'ai beaucoup utilisée ailleurs, et qui combine multiplicité et unité, dans une vision philosophique moniste qui n'exclut pas pour autant la diversité, garde, ici aussi, toute sa pertinence.

Puisque l'existence d'ébauches de la culture chez l'animal suggère une continuité plus qu'une rupture, l'homme ne devrait-il pas, plutôt que de chercher à étayer son être propre contre l'animal, plutôt que de toujours vouloir se séparer à toute force de l'animalité, considérer au contraire son humanité comme une suite logique de l'animalité, comme une variante, plus complexe et plus élaborée, de la chimpanzéité de ses cousins? D'ailleurs cette unité de la nature et de la culture, que je défends chez l'homme, trouve, elle aussi, ses racines chez les animaux proches de lui. Comme le remarque, avec d'autres mots,

l'éthologiste Pierre Jaisson (Jaisson, 1993) : « les espèces aux capacités cognitives avancées manifestent une interaction inné/acquis d'une texture plus intégrée ». L'unité de la nature et de la culture qui fait l'homme est, elle aussi, en marche à l'état d'ébauche chez les animaux les plus évolués. Dès lors, s'il est si proche de l'animal, l'être humain ne devrait-il pas se sentir (aussi), comme l'écrit le généticien André Langaney, « animal et fier de l'être » (Langaney, 1991) ? On rejoindrait alors la position qui voit dans la culture l'expression la plus élaborée de la nature, et comme l'écrit le philosophe Dalibor Frioux (Frioux, 2001) suggère que l'homme, par sa culture, pousse « au paroxysme ses traits de nature ». Alors serait définitivement abandonnée la vieille opposition nature-culture au profit d'un monisme fort, au sein duquel la culture est une facette de la nature, où particulièrement la culture humaine et ses productions artefactuelles, sont des facettes de la « nature humaine ».

Le présent essai, qui fait une large place aux bases biologiques de l'être humain (sans pour autant, on l'a vu, nier sa spécificité au-delà de ses racines biologiques), se place clairement dans l'héritage de Darwin, où la culture prend, en quelque sorte, le relais de la nature, où la nature contient déjà les germes de la culture. D'où, malgré leur dichotomie évidente, le caractère finalement unitaire de la relation nature/culture que je défends.

La philosophie de Hans Jonas et l'unité du vivant

Cette position peut sans doute être rapprochée de celle défendue par le célèbre philosophe Hans Jonas dans son livre *Le Phénomène de la vie* (Jonas, 2001). Jonas s'oppose, lui aussi, au vieux dualisme, qui prend ses racines chez Descartes, mais qui, comme il le remarque, se retrouve dans beaucoup de philosophies plus récentes. Ainsi, fait-il remarquer, le nihilisme moderne (nietzschéen), qui témoigne aussi de « cette scission entre l'homme et la réalité totale ». Jonas analyse comment, dans le phénomène vivant, qu'il perçoit comme unitaire, l'esprit prend ses racines dans l'organique et comment les prémisses organiques de la vie contiennent, en germes, les phénomènes mentaux, voire éthiques, puisque : « seule une éthique fondée dans l'ampleur de l'être, non pas simplement dans la singularité ou le caractère sans pareil de l'homme, peut avoir une signification dans l'ordre de choses ». L'homme est le fruit de son histoire personnelle comme de celle de ses ancêtres biologiques et pour définir son être, « l'histoire succède à l'évolution et la biologie cède la place à une philosophie de l'homme ». La vie, dans son évolution, est une échelle de

complexification et une échelle de liberté progressive d'action et « les deux échelles culminent dans la pensée de l'homme ». Dès lors, c'est « dans les sombres remous de la substance organique primitive qu'un principe de liberté luit pour la première fois à l'intérieur de la vaste nécessité de l'univers physique ».

Voici un ensemble de considérations évolutionnistes susceptibles de séduire beaucoup de penseurs modernes de la vie, et qui s'accordent fort bien avec les connaissances actuelles de la biologie comme avec les thèses que j'ai soutenues dans ces pages. D'ailleurs un philosophe contemporain comme Bernard Baertschi (Baertschi, 1993) n'hésite pas à « considérer la doctrine morale de Jonas comme un véritable naturalisme éthique ». Comme le résumant également, dans leur étude sur Jonas, Lories et Depré (Lories and Depré, 2003) : « l'idée-force de la philosophie de Jonas (est que) l'homme surgit de la nature comme d'une longue histoire qui l'a précédé pour mieux le préparer mais avec laquelle il se tient dans une étroite relation de connivence ». Cette idée-force moniste est proche de celle que j'ai défendue ailleurs (Chapouthier, 2001) ainsi que dans le présent essai. Même s'il faut impérativement ajouter que, hélas, je ne peux en aucun cas souscrire aux positions exprimées dans la fin de l'ouvrage de Jonas. Même si les développements métaphysiques que Jonas consacre malheureusement à la fin de son livre à vouloir prouver, par l'évolution de la vie, l'existence de Dieu – un discours extrême que même beaucoup de penseurs religieux d'aujourd'hui n'oseraient plus tenir ! – jettent une ombre particulièrement regrettable sur la conclusion d'un livre si brillamment amorcé!

L'être humain se présente donc comme un pont entre deux modes d'être (Chapouthier, 2004a), entre une nature originelle et une culture surdéveloppée, qui en est l'aboutissement, et dont il s'est fait une spécialité. Un peu aussi comme une plante, si l'on me permet à nouveau cette métaphore botanique, l'être propre de l'homme, tout en conservant son unité, plonge profondément ses racines dans le terreau de la nature et dans une animalité qui, comme on l'a vu, ne se confond pas exactement avec cette nature, puisque certains animaux évolués forment des protocultures. Mais comme ses cousins animaux les plus évolués, l'être humain développe des caractéristiques culturelles. Elles existent déjà à l'état d'ébauches – j'allais dire : de bourgeons – chez les animaux les plus évolués. Elles s'épanouissent en fleurs somptueuses dans les innombrables productions culturelles de l'homme et dans son intense activité normative.

Cette spécificité culturelle, que l'homme pousse à l'extrême, qui est le trait le plus marqué, voire le plus étincelant, de la « nature humaine », ne présente pas uniquement des aspects positifs.

Les fleurs empoisonnées de la culture

Malgré ses extraordinaires succès dans le domaine culturel, l'être humain est loin d'être parfait. S'il est capable, on le sait, de développements théoriques et abstraits, de créations techniques et industrielles nombreuses, d'inventions artistiques originales, qui améliorent la qualité de sa vie et de sa santé, en beaucoup d'occasions son comportement reste souvent, hélas, des plus déplorables. On rencontre ici le piètre succès de notre espèce dans le domaine de la morale, où les fleurs de sa culture s'avèrent souvent empoisonnées. On rappellera ici la suite de guerres, d'atrocités, de tortures, d'abominations que relate l'histoire de l'homme depuis ses origines. On constatera que le siècle écoulé, avec les génocides de l'Allemagne nazie, du Cambodge des Khmers rouges ou du Ruanda, pour ne citer que ces exemples extrêmes, situés sur trois continents, ne suggère pas que l'humanité se soit beaucoup améliorée avec le temps.

Le caractère « culturel », au sens que j'ai donné à ce terme, n'est pas toujours revendiqué par les auteurs des atrocités. Il peut donc être explicite ou implicite. Implicite, comme par exemple dans le cas des nazis qui ont souvent rejeté le qualificatif même de culturel (et ont voulu pousser leur système abominable jusqu'à l'être de nature de l'homme, en se proposant de sélectionner, dans des haras humains, des individus présentant des caractères génétiques déterminant des physiques particuliers, comme les cheveux blonds ou les yeux bleus). Explicite, comme dans le cas de la « Grande révolution culturelle prolétarienne », impulsée par Mao Zedong en 1966 en Chine, et dont on estime le coût en vies humaines à près d'un million. Dans tous les cas, notamment dans toutes les grandes « boucheries » du XXe siècle, d'Hitler à Staline ou à Pol Pot, que le caractère culturel soit explicitement reconnu ou non, il s'agissait de créer un homme nouveau, un homme *culturellement* nouveau.

Mais on ne peut s'arrêter à ces exemples odieux. Le fait qu'au cours de l'histoire, de Robespierre aux Khmers rouges (Sabatier, 2004), beaucoup d'abominables tueurs ont eux-mêmes gardé la conviction qu'ils œuvraient en fait *pour le bien*, doit nous suggérer que les racines du mal sont très profondes. Que ce mal, ces fleurs empoisonnées de la culture, ne sont pas seulement chez « les autres », loin de nous, situées ailleurs dans le temps ou dans l'espace. Quelles sont aussi à l'intérieur même de chacun d'entre nous.

Le mal en chacun d'entre nous

Car l'homme, chacun d'entre nous, tout fasciné qu'il est par ses réalisations prestigieuses d'animal savant, reste aussi, malheureusement, fasciné par le mal. Donnons-en quelques exemples. Dans le panthéon individuel de chacun d'entre nous, les plus grands bienfaiteurs de l'humanité côtoient les plus fieffés voyous. De cette triste fascination des hommes, de nous tous, pour la crapule, qu'il me soit notamment permis de donner deux exemples historiques spectaculaires.

Le plus impressionnant tombeau de France est occupé par Napoléon, un mégalomane sanguinaire responsable de dizaines de milliers de morts. Une autre « vedette » de notre histoire de France est le « Roi Soleil », Louis XIV. Parce qu'il a fait construire Versailles, on oublie volontiers qu'il est, lui aussi, responsable de milliers de cadavres. Il a d'ailleurs, à la fin de sa vie, reconnu lui-même le caractère proprement démoniaque de son comportement : « J'ai trop aimé la guerre ! », a-t-il avoué. Qu'il me soit permis de souligner ici, sous sa brièveté anodine, le caractère véritablement monstrueux de cette affirmation : « aimer la guerre », avec son cortège de sang, d'amputations, de tripes à l'air, de viols ou de morts à petit feu. Une monstruosité qui a, au moins, le mérite de la franchise. Bien entendu, selon la formule consacrée, le regret tardif de ses actes, exprimé ici par le tueur, ne pouvait en aucun cas rendre la vie ou la santé aux victimes qu'il avait fait massacrer ou mutiler ! C'était juste un mot, mais oh combien significatif !

On pourrait bien sûr multiplier les exemples de ce type, dont l'histoire de l'humanité est, hélas, plus que pleine, mais, comme les deux exemples cités me paraissent suffisamment démonstratifs, je m'arrêterai aux cas de ces deux tueurs célèbres, sans poursuivre davantage ma démonstration. Nous admirons donc profondément les tueurs. Notre espèce s'est nommée elle-même « homme savant », « Homo sapiens », ce qui est parfaitement juste quand on considère les capacités scientifiques remarquables dont elle fait preuve ; mais elle aurait pu, tout aussi bien, en fondant la description sur une autre de ses faces, beaucoup plus sombre celle-là, se nommer « homme tueur », ce qui aurait été, hélas, tout aussi pertinent. Les fleurs empoisonnées de notre culture prennent racine très profondément dans la personnalité de chacun d'entre nous.

Certes, on peut faire valoir qu'il existe aussi, comme pour tous les autres éléments de la culture, des racines naturelles à l'agressivité

humaine, à la violence, à la guerre, aux atrocités, que ces racines profondes que je viens d'évoquer ne sont donc pas simplement culturelles, mais aussi largement naturelles. On peut donner des arguments à certaines propensions naturelles de l'être humain à l'agression. Le sexe mâle semble d'ailleurs, à ce point de vue, bien mal loti : l'une de ses hormones caractéristiques, la testostérone, pourrait en effet encourager certains comportements agressifs (Combien de tueurs en série chez les femmes ?). Mais, comme je l'ai montré pour d'autres domaines de la culture, les dispositions biologiques éventuelles sont, chez l'homme, largement intégrées dans une culture qui leur donne leur caractère humain particulier. En l'occurrence, pour la guerre, la capacité à construire des armes, à élaborer des tactiques et des stratégies militaires, à déguiser les tragédies et les horreurs de la guerre par des événements colorés, de beaux habits, des musiques entraînantes, des décorations... Comme je l'ai déjà souligné plus haut, on retrouve ici, pour la guerre, les mêmes « déguisements culturels » que l'on peut trouver dans d'autres actions barbares de l'espèce humaine, tournées vers l'animal celles-là, comme la corrida ou la chasse à courre (Chapouthier, 1992). D'une façon plus générale, on peut affirmer que la violence humaine est largement intégrée au fait culturel.

Ainsi, s'il peut y avoir une part d'agressivité « spontanée » en l'homme, le comportement humain ne se résume heureusement pas à cela. Par l'exercice de sa culture, l'homme peut, au contraire, compenser ces tendances spontanées. La preuve en est que, malgré leur fascination pour le mal, tous les hommes ne deviennent pas, fort heureusement, des tueurs. D'autres mécanismes sociaux viennent compenser cette tendance. Les anthropologues, ethnologues ou sociologues ont élaborées de nombreuses réponses dans ce sens, qu'il n'est pas possible d'aborder longuement. Rappelons simplement ici l'œuvre du philosophe René Girard (Girard, 1990) qui vise à expliquer comment, dans de nombreuses civilisations, ce qu'il appelle la « violence fondatrice » est transposée par les mythes, les cultures, les religions, en des rituels qui imposent à l'homme « ce qu'il faut faire et ne pas faire pour éviter le retour de la violence destructrice ». À l'inverse, on sait que les bouleversements sociaux comme les guerres civiles, les conséquences de catastrophes naturelles ou technologiques, qui rompent les règles culturelles établies, aboutissent souvent à des résurgences locales de la violence. Le superbe roman de Robert Merle *Malevil* (Merle, 1972) en donne une illustration sur une petite population rurale, livrée à elle-même après un accident nucléaire. Finalement donc, dans ce domaine particulier, comme on l'a vu

dans d'autres domaines, les développements de la culture dépassent considérablement les racines naturelles et permettent d'imaginer que l'homme puisse, à terme, par sa culture, dépasser ses prédispositions naturelles agressives. Sur ce point, la culture humaine pourrait devenir, à terme, antidote de la violence.

Il reste donc encore à l'être humain à largement parfaire son humanité. Et ce, particulièrement dans le domaine de la morale, afin d'en éliminer toutes les fleurs empoisonnées de la violence.

Comment traiter les animaux et l'environnement

Ces réflexions sur l'amélioration de la morale humaine nous amènent à une interrogation pratique dans un autre domaine : comment traiter « la nature » dont nous sommes issus, c'est à dire les animaux et l'environnement naturel? Si la morale prend ses racines dans l'animalité tout en laissant à l'homme une large liberté de manœuvre, une liberté de choisir les normes morales qu'il veut, ou, comme je l'ai formulé, « d'opter pour la beauté » s'il le souhaite, en retour jusqu'où les normes morales, créées par l'homme, doivent être s'étendre ? Doit-il moralement prendre en compte la nature dont il est issu ?

Pour beaucoup de nos contemporains, comme pour nombre de grands philosophes classiques, les principes moraux seraient des prérogatives inventées par l'homme pour lui-même, et que l'homme devrait exclusivement réserver aux membres de sa propre espèce, l'espèce humaine. Ces positions s'inscrivent d'ailleurs logiquement dans la conception de l'animal-objet et de la nature au service exclusif de l'homme, qui, comme on l'a vu plus haut, est encore omniprésente dans la pensée contemporaine. Mais, sauf à vouloir s'appuyer sur une métaphysique créationniste, qui affirme que l'homme a été créé par Dieu avec des privilèges moraux particuliers, force est de se demander *au nom de quoi* les normes morales, certes formulés par l'homme, ne pourraient pas être étendues, par lui, à d'autres entités que lui-même, comme cela a d'ailleurs déjà été fait pour des entités abstraites comme les « personnes morales » et comme cela a déjà été proposé pour les animaux (Brunois, 1984) ou pour l'environnement (voir Chapouthier, 1998). Il faut souligner à ce propos que les entités abstraites que sont les « personnes morales », qui bénéficient déjà de droits, ne sont pas des hommes. Montrons-le par un exemple humoristique. Comme beaucoup d'autres organismes économiques ou sociaux, le port du Pirée, près d'Athènes, en Grèce, est une « personne morale » et a des droits. Et qui oserait affirmer ici que Le Pirée est un homme ? (Chapouthier, 2004b)

Les positions qui visent à garantir davantage de respect des animaux ou de l'environnement peuvent être très variées. Elles peuvent être « écocentrées », si elles visent protéger l'ensemble de l'environnement et des milieux naturels, « biocentrées », si elles visent tous les êtres vivants (Goffi, 2001a), « zoocentrées », si elles insistent surtout sur la protection des animaux dans leur ensemble (Goffi, 2001b), « pathocentrée s », si elles limitent leurs préoccupations aux animaux capables de ressentir la douleur, « mammocentrées » si, comme le propose Regan, elles ne concernent que les animaux les plus complexes, les « mammifères normaux d'un an ou plus » (Regan, 1983), « domesticocentrées », si, comme beaucoup de positions des associations de protection animales, elles ne s'intéressent guère qu'aux animaux domestiques, et particulièrement aux chats et aux chiens... Toutes s'opposent, mais de manières très différentes, aux positions traditionnelles « anthropocentrés », qui ne se soucient que de l'espèce humaine.

Deux approches du respect de l'animal : gradualisme et antisécisme

On peut éclaircir la question en opposant des positions gradualistes à des positions non gradualistes. Pour les positions gradualistes, largement fondées sur les différences observées dans l'échelle des êtres vivants et sur les théories évolutionnistes qui les sous-tendent, certes l'homme peut attribuer des droits moraux à d'autres entités que lui-même, mais en tenant compte des besoins et des aptitudes particulières des entités considérées, ainsi que des équilibres naturels de l'environnement. Ainsi, même si, selon ces thèses, le chêne, la fourmi ou le chimpanzé ont, tous les trois, également « droit » à la vie, il s'agit, respectivement, d'une vie de chêne, d'une vie de fourmi ou d'une vie de chimpanzé qui, de par leurs besoins, ne sont nullement équivalentes. La meilleure formulation de ces positions est sans doute fournie par la Déclaration Universelle des Droits de l'Animal (Chapouthier and Nouët, 1997 ; Chapouthier and Nouët, 1998) qui affirme, dans sa version de 1982, que : « Tous les animaux ont des droits égaux à l'existence dans le cadre des équilibres biologiques. Cette égalité n'occulte pas la diversité des espèces et des individus » (Article 1). Un égalitarisme de principe laisse donc cependant la place à un gradualisme de fait, à cause de la diversité des êtres vivants. Dans ce même esprit gradualiste, les « Droits de l'Homme » restent différents des « Droits de l'Animal ». Certes l'homme est un animal (on l'a abondamment souligné plus haut), mais l'exercice de ses capacités

culturelles l'amène, on vient de le voir, à des besoins de liberté et de culture qui lui sont propres.

Les positions non gradualistes, au contraire, visent à donner des droits équivalents à toutes les entités d'une même catégorie. Ainsi en est-il pour les écologistes de la « deep ecology » anglo-saxonne (Larrère, 1997), pour qui les milieux naturels doivent être préservés « pour eux-mêmes », sans référence particulière à la capacité de certains êtres qui les peuplent à éprouver de la douleur ou à l'aptitude de certains autres, comme les êtres humains, à avoir, du fait de la complexité de leur psychisme et de leur comportement, des besoins particuliers de liberté, d'espace... ou de culture.

Ainsi en est-il encore pour certains « antispécistes » extrémistes. L'antispécisme résulte du souhait de traiter moralement toutes les espèces de la même manière, sur un pied d'égalité. Dans la pratique, il faut souvent, au moins en ce qui concerne les mouvements les plus radicaux dont il va être question, lui adjoindre le qualificatif de « mouvement pour l'égalité animale », dans la mesure où les espèces végétales sont rarement concernées. En fait les mouvements qui se définissent eux-mêmes comme « antispécistes » se réclament en général de philosophies morales pathocentrées, c'est à dire, fondées sur le respect de la douleur, des philosophies selon lesquelles tous les animaux capables d'éprouver de la douleur (homme compris) doivent être les objets d'un respect moral semblable. Selon ces thèses, il n'y a pas de raison de donner à l'homme des privilèges particuliers. Rappelons ici, à propos des animaux, la célèbre phrase « fondatrice » de Bentham, qui est, en quelque sorte, le père spirituel de ces thèses antispécistes radicales : « La question n'est pas : peuvent-ils raisonner, peuvent-ils parler ? mais : peuvent-ils souffrir ? » (Bentham, 1970). Pour certains antispécistes modernes, comme le philosophe australien Peter Singer (Singer, 1977; Singer, 2003), qui est probablement le plus célèbre d'entre eux, vouloir donner des droits particuliers à l'homme au détriment de l'animal, et au risque de causer de la douleur à l'animal, est une faute morale, le « spécisme », tout à fait analogue au racisme ou au sexisme à l'intérieur même de l'espèce humaine. Selon ces thèses, l'homme moral doit donc être respectueux de tous animaux capables de douleur, ennemi de l'expérimentation animale et, bien sûr, végétarien. Il ne doit pas, *a priori*, attribuer de privilèges moraux particuliers à ses congénères humains. Ainsi la « libération animale », se situe, pour Singer et ses collègues, dans la suite logique du combat pour les libérations des groupes humains opprimés par le racisme et des femmes opprimées par le sexisme :

(nous) « plaidons... pour un nouveau statut éthique des animaux en partant du principe d'égalité – un principe que l'on applique généralement à toute l'espèce humaine mais pas au-delà » (Singer, 2004). Un tel propos vise donc à réfuter non seulement toutes les morales classiques anthropocentrées. « Kant, comme la plupart des êtres humains, avait un penchant inexcusable pour sa propre espèce », confie d'ailleurs Singer (Singer, 2004), mais aussi les morales gradualistes qui, pour Singer et ses collègues, ne garantissent pas *l'égalité* de toutes les espèces (souffrantes), espèce humaine comprise « comme les autres ».

L'éthologie au secours du gradualisme moral

Mais, souvent, qui trop embrasse, mal étreint. Des principes, excellents dans leurs intentions, peuvent s'avérer difficilement applicables voire extrêmement dangereux dans la vie réelle. Montrons-le sur un des arguments développé par Singer lui-même. Pour assimiler le spécisme au racisme et au sexisme, Singer, doit gommer ce qui pourrait être un gradualisme « naturel » de la morale, qui entraînerait l'homme à se soucier moralement d'abord de ses proches (ses enfants, sa famille), puis, par cercles concentriques de plus en plus grands : de ses amis, de ses concitoyens, de tous les hommes, des animaux sensibles, de l'ensemble des êtres vivants et des milieux naturels... Une telle conception gradualiste, si elle réfute assurément un spécisme extrême, qui ferait de l'homme le seul objet de la morale, est aussi en désaccord avec l'antispécisme extrême de Singer, pour qui l'espèce humaine ne devrait pas être privilégiée par l'homme dans le domaine des droits moraux. Or une telle conception gradualiste s'accorde pourtant bien avec ce que l'on sait, sur le plan de l'éthologie, de la morale naturelle.

Un éthologiste spécialiste des primates comme Frans De Waal (De Waal, 1997) a proposé un modèle des obligations morales qui, en utilisant une autre image, rejoint exactement la thèse des cercles concentriques et conduit à une conception gradualiste des attitudes morales. C'est le modèle dit de la « pyramide flottante ». Écoutons, à ce propos, De Waal : « Le cercle des obligations morales est représenté par l'image d'une pyramide flottante. L'altruisme se manifeste de moins en moins intensément à mesure que l'on s'éloigne de la famille immédiate ou du clan ». Selon les positions morales de chacun, les obligations (c'est à dire la partie émergée de la pyramide) peuvent aller jusqu'à des degrés divers. Le degré le plus élevé de la pyramide est le « moi », qui veut que chaque individu se soucie d'abord de lui-même : « il est difficile de se soucier des autres si on ne s'occupe

pas d'abord de soi-même », nous confie De Waal. « Le cercle de l'altruisme et du devoir moral s'étend ensuite à la famille élargie, au clan, au groupe et jusqu'à la tribu et à la nation ». De Waal parle de pyramide flottante car selon les circonstances ou les individus, plus la pyramide s'élève au dessus du niveau de la surface de l'eau, « plus vaste est le réseau de l'entraide et des obligations morales ».

On conçoit en effet qu'un individu en situation de famine ne se souciera que du niveau supérieur de la pyramide (lui et sa famille proche), les autres degrés de la pyramide étant plongés dans l'eau qui symbolise son inattention à leur propos, alors qu'au contraire, lorsque tout ses besoins seront satisfaits, le même individu pourra porter davantage d'attention aux autres degrés, aux autres groupes sociaux, plus éloignés de sa famille et de lui-même. Il reste que, même en situation d'opulence, le non-respect des degrés les élevés choque souvent : le cas d'une jeune femme kamikaze, par exemple, qui, pour la défense de son groupe, se sacrifie dans un attentat suicide, en laissant derrière elle deux enfants en bas âge, ne rencontrera pas l'agrément de nombreux moralistes. Et combien de fois entend-on dire qu'un grand homme politique ou qu'un grand meneur syndical, voire qu'un homme qui a sacrifié sa vie à sa carrière, « aurait bien mieux fait de s'occuper de ses enfants » ! Ce gradualisme de la morale pratique semble donc bien ancré dans ses (nos) racines biologiques.

Quand les antispécistes extrêmes privéligient cependant leurs copains

Revenons alors aux positions des antispécistes radicaux. Voici comment Peter Singer, que je prends ici comme exemple des positions antispécistes extrémistes, prétend réfuter de telles positions gradualistes. Selon Singer, si l'on adopte, comme on vient de le proposer ci-dessus, ces positions gradualistes, il y aurait logiquement aussi la place, entre l'amour de sa famille et les privilèges accordés à sa propre espèce (l'espèce humaine), pour un échelon intermédiaire pour le racisme, c'est à dire pour une préférence accordée à sa propre race ! Ainsi que le formule Singer à propos de cet argument, qui vise donc à distinguer des degrés dans les obligations morales selon la proximité : « si l'argument est valable à la fois pour le cercle étroit de la famille et des amis et pour la sphère plus vaste de l'espèce, il devrait aussi être valable pour un cas intermédiaire : celui de la race » (Singer, 2003). Ce simple raisonnement lui paraît susceptible réfuter les positions gradualistes et même d'en montrer le caractère social néfaste.

Or ce raisonnement de Singer est, à mon avis, bien fragile. En effet, si le racisme doit être vigoureusement combattu, car la couleur de la peau ne paraît pas devoir être une raison suffisante pour accorder des privilèges à une groupe humain particulier (si tant est que l'on puisse même parler de « races » chez l'homme, car scientifiquement la notion reste contestée), en revanche la notion de « groupes humains intermédiaires » entre le famille et l'humanité, et dotés de droits particuliers, ne semble pas poser, quant à elle, de problème moral de fond dans nos sociétés où elle est abondamment utilisée. C'est le cas, par exemple, pour la nation, comme l'évoquait d'ailleurs De Waal. Et on voit mal les dirigeants d'un état, sans que l'on puisse mettre en cause en quoi que ce soit leur attachement à leur famille, d'un côté, ou à l'humanité et aux droits de l'homme, de l'autre, ne pas défendre d'abord les droits et les intérêts de leurs propres concitoyens !

Pour répondre à cette objection fragile soulevée par Singer, on pourrait aussi, dans la lignée de ce que défend De Waal pour les primates, développer des réflexions similaires à propos d'autres groupes humains intermédiaires entre famille et état : associations, syndicats... On pourrait même élargir ces réflexions au comportement le plus général des êtres humains, primates parmi d'autres primates, qui, comme les autres primates, dans leur vie courante, préfèrent en général les individus qu'ils connaissent bien ou leurs amis : ainsi, de la même manière d'ailleurs que tous les autres penseurs, les philosophes comme Peter Singer, préfèrent citer, dans leurs écrits, leurs collègues ou leurs copains, plutôt que d'autres auteurs. Cette remarque humoristique permet de montrer qu'ils témoignent par-là, eux aussi, sans l'avouer, de cet attachement au groupe proche, qui est selon De Waal, l'une des racines naturelles de la morale chez les primates.

Finalement si l'on soutient un antispécisme raisonnable, contre les nombreuses positions anthropocentrées qui voient dans l'homme le bénéficiaire exclusif de la morale, on doit aussi lier cet antispécisme à une conception gradualiste de la morale pratique, qui laisse leurs spécificités respectives aux droits de l'homme, aux droits des différentes espèces animales ou aux droits des milieux naturels. Ne pas suffisamment distinguer, par exemple, droits de l'homme et droits de l'animal, comme le font les antispécistes les plus radicaux, pourrait conduire, au nom du respect général de tous les êtres souffrants, à un recul de la cause même des droits de l'homme, qui a encore tant de mal à s'imposer de nos jours. On mesure le risque immense d'une telle attitude qui ne garantirait pas, dans son principe, le

respect absolu des droits de l'homme. Mais, sans pour autant refuser un primat moral aux droits de l'homme, on peut (et on doit) tenir compte de l'enracinement de notre sens moral dans la nature, pour, en retour, inclure des éléments de la nature dans nos obligations morales. Comme je l'ai dit plus haut, la position qui ressort de la Déclaration Universelle des Droits de l'Animal, me paraît être, à ce propos, la meilleure formulation actuelle de cette difficile question.

Ainsi une morale, étendue par l'homme au reste du monde, reste clairement ancrée dans une attitude humaniste, dont elle élargit les horizons, sans pour autant faire régresser les acquis des droits de l'homme. Comme le dit Dominique Bourg (Bourg, 1996) : « La place éminente que nous occupons au sein de la nature a bien plutôt pour contrepartie une responsabilité... Nous sommes... en charge... de la biosphère et avons l'obligation... de la protéger ».

Une conséquence humaine du gradualisme moral

Remarquons que les thèses gradualistes, si elles permettent d'inclure, dans les devoirs moraux, le souci des animaux et de l'environnement, permettent aussi au passage une réponse à une vieille question morale qui concerne l'espèce humaine elle-même. Cette question peut être formulée de la façon suivante. Dans la mesure où beaucoup d'êtres humains ont faim ou vivent dans le dénuement le plus total, l'application de normes morales ne devrait-elle pas contraindre tous les hommes à se dépouiller complètement de leurs richesses pour diminuer la misère de l'humanité ? Ne devrions-nous pas, tous, renoncer à notre mode de vie aisé pour aider les plus misérables d'entre nous, les plus misérables que nous ? Pouvons-nous moralement accepter de vivre décemment, de laisser vivre décemment nos enfants et nos proches, alors que d'autres individus de notre espèce ne le peuvent pas et croupissent parfois dans une misère épouvantable ? Comme l'a souligné notamment le philosophe Peter Unger (Unger, 1996), ne devrions-nous pas nous préoccuper d'abord de la misère du monde, cesser d'investir dans des voyages, des livres, des séances de cinéma...qui, les uns comme les autres, semblent, d'une certaine manière, corrélés à la souffrance et à la mort d'êtres humains? Ainsi formulée, l'accusation semble implacable : faute d'être tous des saints, nous sommes tous des assassins.

L'adoption de thèses gradualistes en morale, suggère cependant que la réponse à ces questions est négative. Que, certes, nous devons aider les êtres humains dans la misère, mais pas au prix d'un abandon d'un souci prioritaire autour de nos enfants ou de nos proches. Que

nous devons suivre des obligations morales en fonction de la proximité définie plus haut par les cercles concentriques ou les étages de la pyramide flottante, et attribuer d'autant plus de souci moral que l'entité qui en est l'objet appartient à un cercle plus proche du nôtre. Ou encore : que notre « métier d'hommes » insérés dans une société nous donne une hiérarchie de devoirs parmi lesquels le premier n'est pas nécessairement de soulager toute la misère du monde, d'autant que celle-ci paraît illimitée. Ou enfin : que les obligations morales qui nous lient à notre famille sont plus fortes que celles qui nous lient à notre pays, qui sont elles-mêmes plus fortes que celles qui nous lient à l'humanité toute entière. Même si, bien entendu, il existe des obligations morales, celles qui découlent des droits de l'homme, qui nous lient à l'ensemble de tous nos congénères. Malgré le vibrant plaidoyer de Peter Unger (Unger, 1996), si nous adoptons des positions gradualistes, nous ne pouvons, ni ne devons, limiter nos actes moraux à un traitement rigoureusement identique de tous nos congénères.

La question éthique fondamentale de l'homme

Une question éthique essentielle découle finalement de toutes ces thèses et c'est sur cette question fondamentale que j'aimerais clore cette réflexion sur animalité et humanité : qu'est-ce que l'être humain va faire de sa superbe singularité, de ses aptitudes exceptionnelles à percevoir le beau et le bien? Comme nous avons tenté de le démontrer, la solution ne réside certainement pas dans un choix traditionnel entre nature et culture, ou, pour être plus métaphorique, dans un choix entre Kant et le chimpanzé, mais dans l'acceptation du fait que la culture poursuit, chez l'homme, les prédispositions de la nature, et que, par l'intermédiaire des protocultures animales, Kant s'enracine solidement dans l'animalité. Que nous sommes tous, nous-mêmes, en quelque sorte, Kant *et* le chimpanzé.

Comment répondre alors à cette question lancinante : que l'être humain va-t-il faire de sa superbe singularité, de ses aptitudes exceptionnelles à percevoir le beau et le bien? J'introduirai cette question par une remarque de Flack et de Waal (Katz, 2000), deux éminents spécialistes du comportement des chimpanzés. Certes, seul l'être humain est capable de rationaliser la morale, d'en faire un ensemble discursif élaboré, seul l'être humain peut faire, au sein des arts, des ensembles d'œuvres originales et complexes, ce qui conduit à la différence anthropologique évidente : « les animaux ne sont pas des philosophes moraux ». Les animaux, pourrait-on ajouter, ne sont pas non plus des créateurs artistiques prodigieux, et on vient de voir le lien

qui peut être proposé entre une conception esthétique généralisée et un chemin vers la morale. Les animaux ne semblent pas capables de suivre un tel chemin. On retrouve ici l'idée, abondamment soulignée, que les animaux, même les plus évolués, n'ont, dans ces domaines, que des ébauches de ce que peut réaliser leur cousin humain. Là se situe la différence anthropologique, celle qui, d'une certaine manière distingue l'humanité de cette chimpanzéité, dont elle reste cependant bien proche dans d'autres domaines.

Mais Flack et De Waal font justement remarquer que la capacité qu'a l'homme, de produire, au sein de son espèce, des « philosophes moraux » ne garantit pas nécessairement une excellente qualité de sa morale pratique quotidienne. Ainsi pour un observateur extra-terrestre qui devrait déterminer « le seul animal moral sur terre », il n'est pas du tout certain que « le comportement humain dans toute sa variété, y compris les atrocités occasionnelles, frapperait nécessairement l'observateur comme le plus moral »! Après deux mille ans d'histoire, le bilan de notre espèce sur le plan moral ne paraît pas bouleversant. Et même à une époque récente, on vient de le voir, des exemples comme ceux de Hitler et de Pol Pot déjà cités, pour ne mentionner que les plus spectaculaires, n'incitent guère à un optimisme démesuré. Ce que j'ai appelé plus haut « les fleurs empoisonnées de la culture », occupent encore dans cette dernière une place importante et exhalent dans nos vies leurs relents putrides et nauséabonds.

Alors se pose la question essentielle de la morale pratique : que l'homme va-t-il faire de sa singularité et de ses dons exceptionnels? Lui, l'animal surdoué, qui, seul, peut maîtriser le discours et proposer des valeurs, lui qui, seul, peut analyser le monde, formuler des équations qui prédisent certains phénomènes, créer des œuvres d'art complexes, fonder des systèmes moraux, que va-t-il faire des capacités exceptionnelles de son puissant cerveau? Va-t-il continuer à les utiliser à des guerres, des génocides, des atrocités ou va-t-il (enfin) créer des sociétés plus harmonieuses que celles de ses ancêtres ou de ses cousins animaux, pourtant considérablement moins intelligents que lui?

Faut-il faire confiance aux philosophies humanistes ou aux religions qui voient dans l'homme un être capable d'évolution vers la bonté et la fraternité ? Faut-il adopter la formule du philosophe André Clair (Clair, 2000) : « Si la fraternité est reconnue comme première, l'esprit même des droits de l'homme est transformé, la solidarité de tous est immédiatement posée en référence au genre

humain ». Ou bien, à l'opposé, faut-il suivre l'opinion bien connue, et très pessimiste, d'un autre philosophe, Arthur Schopenhauer (Schopenhauer, 1907), selon laquelle: « Chacun porte en soi, au point de vue moral, quelque chose d'absolument mauvais, et même le meilleur et le plus noble caractère nous surprendra parfois par des traits individuels de bassesse ; il confesse ainsi en quelque sorte sa parenté avec la race humaine, où l'on voit se manifester tous les degrés d'infamie et même de cruauté ».

Bien sûr, seul l'avenir, qu'il nous appartient de construire, et l'évolution culturelle future de notre espèce, permettra de répondre à cette question qui brûle les lèvres. Au terme de cet ouvrage, dont la réflexion se meut dans les frontières de l'humain avec le règne animal, on peut sans doute partager la remarque du philosophe contemporain David Desbons (Desbons, 2003) : « Le vrai problème pourrait être moins celui des frontières entretenues ou à entretenir avec les autres règnes que celui de ce que nous voulons faire de l'homme, de l'homme que nous voulons devenir ». Formons le vœu que les normes culturelles de cet homme à venir évolueront vers le meilleur.

Car un être singulièrement différent peut l'être pour le meilleur... comme pour le pire.

Bibliographie

- [1] Baertschi, B. « Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas » In D. Muller, Simon, R (Ed.), *Nature et descendance – Hans Jonas et le principe Responsabilité*, pp. 17–29. Labor et Fides, Genève, 1993
- [2] Bentham, J. *An introduction to the principles of morals and legislation*, The Athlone Press, London, 1970
- [3] Bourg, D. *L'Homme-artifice (Le sens de la technique)*, Gallimard, 1996
- [4] Brunois, A. « L'animal sujet de droit, Les droits de l'animal et la pensée contemporaine », pp. 41–47, Ligue Française des Droits de l'Animal, 1984
- [5] Chapouthier, G. *Les Droits de l'animal*, Presses Universitaires de France, 1992
- [6] Chapouthier, G. *La biologie de la mémoire*, Presses Universitaires de France, 1994
- [7] Chapouthier, G. « L'évolution de la vie : un déterminisme finalisé par sa construction », *Éthique, la vie en question* 4, 19–27, 1995
- [8] Chapouthier, G. « Can the principles of human rights be extended to animals and the environment? » *Int. J. Bioethics* 9(4), 53–59, 1998
- [9] Chapouthier, G. *L'Homme, ce singe en mosaïque*, Odile Jacob, 2001
- [10] Chapouthier, G. « L'homme un pont entre deux mondes : nature et culture », *Le philosophe*, 2004a
- [11] Chapouthier, G. *Qu'est que l'animal?*, Le Pommier, 2004b
- [12] Chapouthier, G., Nouët, J. C. *Les Droits de l'animal aujourd'hui*, Arléa-Corlet- Ligue française des droits de l'animal, 1997

- [13] Chapouthier, G., Nouët, J. C. « The universal declaration of animal rights, comments and intentions », Ligue Française des droits de l'animal, 1998
- [14] Clair, A. *Droit, communauté et humanité*, Le Cerf, 2000
- [15] De Waal, F. *Le bon singe ; les bases naturelles de la morale*, Bayard, 1997
- [16] Delacour, J. *Le cerveau et l'esprit*, Presses Universitaires de France, 1995
- [17] Delacour, J. *Une introduction aux neurosciences cognitives*, DeBoeck, Paris-Bruxelles, 1998
- [18] Delacour, J. *Conscience et cerveau, la nouvelle frontière des neurosciences*, De Boeck, Bruxelles, 2001
- [19] Desbons, D. « Des manières de fixer des frontières », *Raison présente* 145, 7–15, 2003
- [20] Frioux, D. *Nature et culture*, Armand Colin, 2001
- [21] Girard, R. *La violence et le sacré*, Hachette, 1990
- [22] Goffi, J. Y. « Biocentrisme » In G. Hottois, Missa, J.N. (Ed.), *Nouvelle Encyclopédie de la Bioéthique*, pp. 101–103. De Boeck, Bruxelles, 2001a
- [23] Goffi, J. Y. « Zoocentrisme » In G. Hottois, Missa, J.N. (Ed.), *Nouvelle Encyclopédie de la Bioéthique*, pp. 883–886. De Boeck, Bruxelles, 2001b
- [24] Jaisson, P. *La Fourmi et le sociobiologiste*, Odile Jacob, 1993
- [25] Jonas, H. *Le Phénomène de la vie – Vers une biologie philosophique*, De Boeck, Paris/Bruxelles, 2001
- [26] Katz, L. D. (Ed.) *Evolutionary origins of morality ; cross-disciplinary perspectives*, Imprint Academic, Thoverton (Grande-Bretagne), 2000
- [27] Langaney, A. *Le sauvage central*, Raymond Chabaud, 1991
- [28] Larrère, C. *Les Philosophies de l'environnement*, Presses Universitaires de France, 1997
- [29] Lories, D., Depré, O. *Vie et liberté ; phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Vrin, 2003
- [30] Merle, R. *Malevil*, Gallimard, 1972
- [31] Parizeau, M.H., Chapouthier, G. (sous la direction de) *L'Être humain, l'animal et la technique*, Les Presses de l'Université Laval (Québec, Canada), 2007
- [32] Prochiantz, A. *Machine-Esprit*, Odile Jacob, 2001
- [33] Regan, T. *The case for animal rights*, Routledge and Kegan Paul, London, 1983
- [34] Sabatier, P. «S21», film témoin de l'école du génocide, Libération 10 Février, 6–7, 2004
- [35] Schopenhauer, A. *Parerga et paralipomena – Philosophie et philosophies*, Félix Alcan, 1907
- [36] Singer, P. *Animal liberation*, Avon Books Publisher, New York, 1977
- [37] Singer, P. «Animal liberation at 30», *The New York Review* May 15, 23–26, 2003
- [38] Singer, P. *Comment vivre avec les animaux?*, Les Empêcheurs de penser en rond – Le Seuil, 2004
- [39] Unger, P. *Living high and letting die (Our illusion of innocence)*, Oxford University Press, Oxford (GB), New York (USA), 1996