

# La “dignité de l’animal”

Une intrusion dans la métaphysique du propre de l’homme

Florence Burgat

OUVRAGE COLLECTIF issu d’un colloque qui a réuni, à l’Université de Lausanne les 19 et 20 mai 1999, philosophes, éthiciens, théologiens, juristes, biologistes et médecins afin de réfléchir à la signification, à la pertinence et aux implications éventuelles de la notion qui en constitue le titre, *La Dignité de l’animal* a pour ambition de s’interroger sur le double mouvement (sur les plans concret et conceptuel) qui affecte aujourd’hui le statut des animaux.

En effet, d’une part ces derniers sont plus réifiés que jamais ainsi que l’attestent, entre autres, certaines pratiques expérimentales capables de fabriquer des individus répondant à des finalités qui ne dépendent plus de qualités données mais des qualités acquises, notamment par transgénèse<sup>1</sup>; de l’autre se fait jour l’émergence de réglementations destinées à leur accorder plus de protection au cours des utilisations dont ils font l’objet. Mais un pas de plus est franchi dans cette dernière direction lorsque de nouvelles notions juridiques ouvrent une brèche dans la conception instrumentale de l’animal, au point d’en faire un être hybride: en tant que « meuble » il demeure un bien saisissable – ce qui rend licite son appropriation à des fins diverses –, mais dans le même temps ses intérêts propres tendent de plus en plus à être reconnus dans les législations; par exemple par le rappel réitéré de l’introduction dans le droit français<sup>2</sup> de sa nature d’« être sensible » (loi du 10 juillet 1976). Dans une tout autre optique, notons que parmi les sources du droit européen, la vocation du Conseil de l’Europe à protéger les animaux domestiques par

1. La transgénèse – en l’occurrence l’introduction d’un gène humain – en vue de xénotransplantations en est l’exemple le plus éloquent et le plus étudié dans cet ouvrage.

2. Les modifications introduites dans le nouveau code pénal (1994) et, plus récemment, la loi du 6 janvier 1999 l’attestent. À ce propos, voir Jean-Pierre Marguénaud, « L’animal dans le nouveau code pénal », *Recueil Dalloz Sirey*, 1995, 25<sup>e</sup> Cahier, « Chronique »: 187-191, et Suzanne Antoine, « La loi n° 99-5 du 6 janvier 1999 et la protection animale », *Recueil Dalloz*, 1999, 15<sup>e</sup> Cahier « Chronique »: 167-168.

À propos de Denis Müller & Hugues Poltier, eds, *La Dignité de l’animal. Quel statut pour les animaux à l’heure des technosciences?* Genève, Labor et Fides, 2000, 461 p. (« Le champ éthique »).

la mise en œuvre de « normes éthiques internationales » est explicitement motivée par la conception que cette institution se fait de la « dignité de l'homme qui est indissociable du respect que l'homme doit à son environnement et aux bêtes qui l'habitent »<sup>3</sup>.

Mais ce sont les modifications récentes de la Constitution suisse qui servent de point de départ à cette réflexion collective. En effet, l'introduction de la notion de « dignité de la créature »<sup>4</sup>, dont l'application aux « animaux, plantes et autres organismes » brouille du reste la compréhension par une extension hétérogène, n'en constitue pas moins une invite à fixer des « limites à l'exercice de notre pouvoir sur la nature – et plus particulièrement sur les animaux » (p. 15). En qualifiant les animaux d'« êtres naturels », du fait de la série dans laquelle ils sont ici intégrés, le législateur a finalement porté un coup à son audace initiale (puisque la dignité est, pour la tradition kantienne, le propre métaphysique de l'homme) et rendu obscure la nature de l'injonction. Celle-ci confond pathocentrisme (la souffrance comme fondement de la morale) et biocentrisme (la vie comme fondement de la morale)<sup>5</sup>, rabat la question de l'animal sur celle du végétal, englobe les vivants sans distinction, ce qui a pour conséquence de ruiner les deux démarches : si d'aucuns se plaisent à soutenir que les plantes sont sensibles, elles ne sauraient exciter notre compassion, sauf à parler de manière métaphorique. La compassion, capacité à ressentir la souffrance de l'autre comme s'il s'agissait de la nôtre, englobe le monde animal pour s'arrêter peut-être aux animaux les plus petits avec lesquels l'identification est difficile, voire impossible, et surtout dont l'expérience de la souffrance et de l'angoisse est probablement inexistante. La question de la dignité rencontrerait les mêmes bornes que celle de la compassion : c'est une piste de réflexion liée à l'idée que la dignité prend sa source dans la capacité à souffrir.

Dans le cadre de cet ouvrage, la « dignité de la créature » est volontairement (et salutairement à nos yeux) restreinte à l'animal : « Une telle limitation nous a semblé avoir le mérite de laisser de côté certains aspects de la discussion sur le concept de dignité de la créature qui ont plutôt tendance à brouiller les cartes [...]. Certes, des efforts ont été tentés pour montrer en quel sens il y aurait lieu de parler d'une dignité des végétaux [...]. Avouons que cet usage métaphorique trop large du concept de dignité ne nous paraît guère adéquat pour régler les véritables problèmes des OGM »<sup>6</sup> (pp. 26-27). La question de la dignité ne peut avoir de sens que pour l'animal et à condition de penser ce concept à nouveaux frais. Peut-on en effet aborder et s'inquiéter de la même manière des transformations exercées

3. Discours du secrétaire général adjoint du Conseil de l'Europe lors de la session plénière de la fédération Eurogroup for Animal Welfare, Strasbourg, 23 novembre 1990 (cité dans Eurogroup for Animal Welfare, ed., *Analyse des principales préoccupations de protection animale en Europe*, 1994 : 128).

4. En 1992, le peuple et les cantons suisses acceptaient la validité normative de la notion de « dignité de la créature », venant compléter celle de « dignité humaine » ; cette mention figure désormais dans l'article 120 de la nouvelle Constitution (janvier 2000) (p. 13).

5. Voir à ce sujet la contribution de Klaus Peter Ripe, « Les êtres vivants sont-ils tous de valeur égale ? À propos de la discussion entre le biocentrisme égalitaire et le biocentrisme hiérarchique » (pp. 259-280).

6. On a coutume d'appeler OGM les organismes *végétaux* génétiquement modifiés, et il s'agit en effet ici des plantes ; mais les animaux transgéniques appartiennent aussi à cette catégorie.

sur les animaux, les végétaux et les micro-organismes, sauf, paradoxalement, à se tenir soit dans un monisme matérialiste qui nivelle tous les êtres dans une même structure biologique (on se passe alors fort bien de la notion de dignité), soit dans la conception « biblique » d'une création totalisante qui distingue pourtant l'homme en lui octroyant une dignité particulière par rapport à celle des autres créatures ? Il y aurait dans ce cas deux types de dignité.

On le voit, étendre la dignité à des ordres aussi essentiellement divers détruit la notion, qui devient impropre pour n'être au mieux qu'une métaphore ; du reste, une note de l'introduction nous apprend que la version française du texte a remplacé l'expression « dignité de la créature » par « intégrité des organismes vivants » (n. 2, p. 13). Cette double substitution éradique à la fois la dimension métaphysique et théologique des termes initiaux ; or, c'est bien ce qui en faisait l'intérêt principal. Ce qui donnait à penser était l'utilisation d'une catégorie traditionnellement réservée à l'être humain. Par-delà divers remaniements sémantiques (« dignité » vaut-elle mieux que « valeur intrinsèque », « droits », « intégrité » ou encore « responsabilité à l'égard des êtres souffrants »... ?), l'attention du juriste et du philosophe n'en demeure pas moins retenue par une intrusion qui fait avant tout figure d'alerte : peut-on continuer à persévérer dans la réification des animaux ? Notons que la réflexion sur l'expérimentation occupe une large place, puisque sur les six sections que comporte l'ouvrage, plus de la moitié s'y rapporte. Ainsi, la troisième section s'intitule « Le point de vue de l'expérimentateur »<sup>7</sup> ; la quatrième, « La légitimité de l'expérimentation animale » (elle présente plusieurs articles éclairant, dans le cadre de l'expérimentation, la signification éthique de la notion de dignité et de celles qui lui sont connexes, voire substituables<sup>8</sup>) ; la cinquième, « Le débat sur les xénotransplantations »<sup>9</sup> ; enfin, dans leur façon de considérer les « Conséquences pratiques sur les plans scientifique, médical et éthique »<sup>10</sup>, la majorité des articles qui composent la dernière section relèvent de la même thématique. C'est sur les aspects philosophiques plus que sur ces derniers points que nous nous attarderons ; le débat entre expérimentateurs et éthiciens se rattache d'ailleurs à un ensemble bibliographique spécifique, et vaste en langue anglaise, auquel il est impossible de renvoyer ici.

S'agit-il de dériver la dignité de l'animal de celle de l'homme en fondant la notion sur des éléments communs à l'un et à l'autre ? On est loin, en tout cas, de

7. Ulrich Tröhler, « Le dilemme de l'expérimentation animale dans la médecine d'hier et d'aujourd'hui » (pp. 159-179) ; Françoise Schenk, « Protection et respect de l'animal de laboratoire » (pp. 181-198) ; Regula Vogel, « Aspects légaux de l'expérimentation biomédicale, en particulier dans la neurologie » (pp. 199-223).

8. Cette section comporte un éclairage sur « La douleur animale » (pp. 281-295), dû au vétérinaire Peter Voger, et sur la « Douleur humaine » (pp. 297-305), dû au psychiatre Patrice Guex.

9. François Mosimann, « La xénotransplantation : état de la question » (pp. 309-318) ; Eva-Marie Engels, « Le statut moral des animaux dans les discussions sur les xénotransplantations » (pp. 319-361) ; Alberto Bondolfi, « De la bonne conjugaison des arguments anthropocentriques et zoocentriques dans le contexte d'une législation autour des xéno greffes » (pp. 363-375).

10. Citons Andras Arz de Falco, « Vers une médecine moléculaire ? » (pp. 379-386) ; Lazare Benaroyo, « Éthique, génétique et dignité de la créature » (pp. 387-396), et Brenda Almond, « Breveter l'animal : réflexions éthiques » (pp. 397-413).

l'idée kantienne selon laquelle l'homme porte atteinte à sa propre dignité en maltraitant les animaux, ceux-ci ne pouvant par définition faire partie de l'ensemble des êtres vis-à-vis desquels il est obligé. La notion de dignité est intimement liée à celle de l'humain entendu comme « personne » au sens kantien d'être de raison qui constitue une fin en soi et une valeur absolue, par opposition aux choses qui ne sont que des moyens ou encore des fins relatives (dont les animaux). Kant écrit d'ailleurs que si l'homme n'était qu'*homo phaenomenon*, il serait un « être de médiocre importance » et n'aurait que la valeur vulgaire (*pretium vulgare*) propre aux animaux ; si son entendement le hausse au-dessus d'eux, lui permettant de se donner à lui-même des fins, cela ne lui confère encore qu'une valeur extrinsèque d'utilité (*pretium usus*), à savoir cette valeur qui le rend supérieur à tel autre. Mais ce qui fait de l'homme un *homo noumenon* et lui donne une « valeur intérieure absolue », c'est-à-dire la dignité d'une personne, c'est la raison pratique (celle de la loi morale)<sup>11</sup>. La dignité de la personne réside donc dans l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire la capacité à agir par pur devoir, indépendamment de toute détermination concrète. Évoquer, par conséquent, la dignité de l'animal représentée en soi une sorte d'effraction dans le domaine réservé de la métaphysique, comme le souligne d'entrée de jeu Élisabeth de Fontenay (p. 37).

La notion de dignité de la créature « constitue une sorte de concept mixte et indéterminé entre deux options : d'un côté, nous avons le discours humaniste, davantage centré sur la dignité de l'homme comme telle ; de l'autre, un discours tendant à réintroduire de manière plus ou moins subreptice une vision théologique de la création, mais qui s'est vue peu à peu laïcisée », écrivent Denis Müller et Hugues Poltier (pp. 19-20). Plusieurs contributions s'attachent à éclairer ce terme dans divers contextes philosophiques et éthico-juridiques<sup>12</sup>.

Jacques Dewitte prend, quant à lui, pour point d'appui de sa réflexion sur « la dignité et l'indignité de l'homme » (s'agissant de son comportement vis-à-vis des animaux) l'œuvre du biologiste et directeur du zoo de Bâle puis de Zurich, Heini Heidiger. Il s'attache tout particulièrement au débat qui alimente de longue date l'anthropomorphisme. Selon lui, le rejet de l'anthropomorphisme peut être motivé soit par des raisons épistémologiques, soit par des raisons métaphysiques, au sens où la métaphysique de la subjectivité (à partir de Descartes lu par Heidegger) aboutit à une « idéologie », dans la mesure où la coupure radicale entre l'homme et l'animal qui la caractérise n'est rien d'autre qu'« un décret a priori qui, bien loin d'être le résultat inductif d'une recherche empirique, a

11. Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs* (1797), in *Œuvres philosophiques*, t. 3, Paris, Gallimard, 1986 (« La Pléiade ») : 722-723. Kant distingue les phénomènes (êtres sensibles) et les noumènes (êtres intelligibles). Les phénomènes sont les objets que nous connaissons par nos impressions sensibles, c'est-à-dire la matière, dont l'homme fait partie en tant que corps ; les noumènes sont les choses en soi en tant qu'elles sont pensables mais non connaissables (puisque'il n'y a de connaissable que le monde sensible).

12. Cf. Jacques Dewitte, « Noblesse oblige. Réflexions sur la dignité et l'indignité de l'homme à partir de l'œuvre de Heini Hediger » (pp. 69-88) ; Jean-Yves Goffi, « Des droits à la valeur : la question des êtres de nature » (pp. 249-258) ; Henk Verhoog, « La bioéthique et la "nature" des animaux » (pp. 237-248) ; et, dans le cadre éthico-juridique : Antoine Goetschel, « Où en sommes-nous avec la dignité de l'animal et son statut juridique en Suisse et à l'étranger ? » (pp. 103-125) ; Thomas Luchsinger, « La dignité de la créature en tant que terme juridique – quelle direction prendre ? » (pp. 127-138) ; Walter Lesch, « Au nom de la créature ? Réflexions sur le statut de l'éthicien dans le rôle de défenseur des animaux » (pp. 139-155).

précédé et dirigé celle-ci, l'empêchant de s'engager dans des voies présentées d'emblée comme impraticables ou interdites » (p. 71). On ne s'arrêtera pas sur le rejet dit « empirique » de l'anthropomorphisme par le directeur de zoo (auquel, à notre avis, l'auteur fait la part belle : les intérêts de Heidiger sont loin d'être strictement d'ordre scientifique) pour comprendre en quoi Jacques Dewitte voit au contraire dans le passage par l'auto-expérience humaine « une passerelle, et pas seulement un obstacle » (p. 74) vers la compréhension du comportement animal. Loin qu'il faille se laisser aller à toutes les projections et s'émanciper de toute vigilance critique, il s'agit de saisir dans l'anthropomorphisme la reconnaissance d'une communauté que le monde animal partage avec l'homme et dont celui-ci fait, à sa manière, partie. La défense d'un anthropomorphisme « instruit » fraye alors une voie au concept de dignité de l'animal. Aussi Jacques Dewitte propose-t-il d'étendre aux animaux ce que Paul Ricœur formule à propos des diverses cultures : « Être homme, c'est être capable de ce transfert dans une autre perspective » (cité p. 79), ou encore de cette aptitude, tout humaine, à l'empathie (*Einfühlung*) : cette compréhension intellectuelle distincte de la sympathie où s'introduit une dimension affective.

C'est, enfin, de la non-réciprocité (seul l'homme peut, selon Jacques Dewitte, prendre conscience de « la complicité fondamentale » entre les vivants) que provient la « supériorité, [la] grandeur et [la] noblesse » de l'être humain (p. 82). Voici donc un nouveau propre de l'homme, mais (une fois n'est pas coutume) un propre de l'homme qui *oblige* : l'émergence d'un « lieu » (d'un discours, d'un regard) dans lequel toutes les espèces peuvent être envisagées sur un pied d'égalité, comme ayant une égale dignité » (*ibid.*). En cela, l'auteur se fait le défenseur d'un tout autre humanisme que celui de la métaphysique des Temps Modernes : d'un humanisme qui, loin d'être fondé sur la coupure radicale entre l'homme et l'animal, surgit d'une sorte de fierté mettant en valeur les qualités de réconciliation dont l'humain est capable (aux côtés du pire, ainsi que cela est souligné : il n'y a ici ni aveuglement ni naïveté), bref, d'un « *humanisme critique* » (p. 85) ; ce pourquoi Jacques Dewitte a pu titrer son article « Noblesse oblige ».

Une approche différente est proposée par le juriste Antoine Goetschel, qui voit deux sources à l'émergence de la notion de dignité humaine : celle qui provient de l'humanisme de la Renaissance (Pic de La Mirandole, *De dignitate hominis*, 1487<sup>13</sup>) et celle qui provient du kantisme. L'auteur explore un biais original et fécond pour appréhender le passage de la dignité humaine à la dignité animale : « le respect de la dignité humaine, note-t-il, interdit de ridiculiser autrui » (p.116), évoquant par exemple le fait d'obliger une nouvelle recrue à porter un vêtement qui attirera sur lui railleries et quolibets. Ne peut-on considérer que cette analyse de la dignité bafouée s'applique à certaines pratiques modifiant l'apparence et/ou le comportement des animaux, notamment dans les cirques par un habillement et un dressage destinés à les dénaturer pour le divertissement du public, dans les zoos où l'enfermement engendre de profonds troubles du com-

13. Le lecteur se reportera utilement sur ce point à Jean-Yves Goffi, « Des droits à la valeur... », qui analyse l'acceptation de la dignité chez Cicéron, Pic de La Mirandole et Kant dont l'actuelle tradition est l'héritière.

portement<sup>14</sup> Il convient d'ajouter à ces pratiques les modifications génétiques opérées à des fins esthétiques (animal de compagnie), productivistes (animal de rente : l'exemple, entre autres, du bovin « bleu-blanc-belge » dont la taille est monstrueuse), expérimentales (animal transgénique : un « lapin vert », dont on a beaucoup parlé...). S'ajoute aux souffrances physiques engendrées par ces modifications (de nombreuses pathologies en sont issues, tant pour les animaux de laboratoire que pour les animaux d'élevage) « une atteinte à son intégrité en le rendant ridicule ou violent » (*ibid.*). Conserver à l'autre sa dignité, c'est veiller à ne pas l'avilir, à ne pas le rendre grotesque, à ne pas exciter à son endroit le rire et la moquerie, à ne pas le rendre méconnaissable, le déformer dans son apparence, son comportement, sa forme physique.

Antoine Goetschel nous invite à infléchir la notion d'intégrité du côté de la dignité animale, à les coupler. Cette atteinte à l'intégrité est spécifiée : il ne s'agit pas de l'idée, que la théologie pourrait réprover, d'une modification par l'homme de ce qu'il n'a pas créé (thématique du « *playing God* »<sup>15</sup>), mais bien d'une action de l'homme qui vise à façonner l'animal dans un but esthétique, ludique ou productiviste – certains animaux, dans les domaines évoqués, deviennent des monstres (au sens premier du terme) ou de pauvres choses. Que l'on nous permette à cet égard de citer, parmi tant d'autres qu'elle consacra au sujet, ces quelques lignes de Colette extraites de *L'Envers du Music-Hall* : « Je ne voulais plus les voir là-haut, captifs et sages ; le spectacle de leur résignation m'était devenu intolérable. [...] Je savais [...] que l'ours, surtout, le petit ours, prenait sa tête à deux mains en geignant et pleurait tout bas, parce qu'une courroie très fine, bouclée autour de son museau, lui coupait presque la lèvre. J'aurais voulu oublier ce groupe misérable, harnaché de cuir blanc et de grelots, paré de rubans, ces gueules haletantes, ces haleines âpres de bêtes à jeun »<sup>16</sup>.

Selon Élisabeth de Fontenay, l'art (notamment la littérature), exception faite des pages indépassables des philosophes de l'École de Francfort (Adorno et Horkheimer en particulier), est souvent le plus à même de prendre « en charge le silence, la souffrance et la solitude des bêtes » (p. 40) – par quoi la dignité de l'animal peut être appréhendée. Le commentaire de Marguerite Duras, rapporté par l'auteur (pp. 38-39), des épreuves de tournage de Barbet Schroeder pour la réalisation d'un documentaire exposant le travail conjoint de Francine Patterson et du chimpanzé femelle Koko nous introduit, par le biais de la *tristesse*, au cœur d'une problématique que les philosophies de l'existence ont à leur tour manquée pour ce qui concerne l'animal. Koko, que Marguerite Duras choisit de rebaptiser Afrika, se dit parfois triste : « On lui demande pourquoi “sad” aujourd'hui. Afrika trace “sad” sur son visage, en langage sourd-muet, les deux doigts sur le chemin des larmes » (Marguerite Duras, citée p. 39) – et d'une tristesse dont elle

14. Signalons sur ce point l'analyse convergente de Carmen Velayos Castelo dans son article « La présence des animaux dans l'art contemporain », *Recherches Poétiques*, Hiver-Printemps 1999-2000, 9 : 18.

15. On trouve souvent cette expression dans la littérature de langue anglaise pour exprimer cette forme de démesure.

16. Colette, *L'Envers du Music-Hall* (1913), cité dans *Bêtes libres et prisonnières* (recueil de textes de Colette), Paris, Albin Michel, 1992 : 331-332.

dit ignorer les raisons. Cette « mélancolie au-delà de tout savoir » (*ibid.*), cet abîme dans lequel se sentent parfois plongés les existants, ce sentiment d'être jeté serait le trait existentiel commun aux humains et aux animaux : au moins ceux au sujet desquels la phénoménologie a pu parler d'une structure de moi (Husserl), d'une disposition affective – cet état psychologique qui tient dans la co-modification d'un état intérieur et de la manière dont le monde est chaque fois perçu (Buytendijk) – et d'un monde réplique<sup>17</sup> (Uexküll, Merleau-Ponty). Car – est-il besoin de le souligner ? – nous ne sommes ici ni dans le registre du sentiment (amour des animaux), ni dans celui de l'éthique (traitement des animaux), mais dans celui de l'ontologie (l'être de l'animal), même si ces champs s'articulent philosophiquement les uns aux autres.

Les expériences de tristesse, d'angoisse, de mélancolie sont souvent reliées à la conscience propre à l'homme d'être « en avant de la mort » (Heidegger), d'avoir pour horizon ce fond d'impossibilité absolue qui confère une tonalité particulière à l'activité humaine. Mais pourquoi ne pas envisager celle qui teinte les activités des animaux en fonction des conditions dans lesquelles ils sont plongés, qu'ils soient libres ou captifs ? Des voies ont été ouvertes par la phénoménologie pour penser le monde animal comme un monde d'existants hantés par l'inquiétude propre à la vie : ces êtres ne font pas que vivre, au sens biologiquement plat du terme et suivant l'opposition simpliste entre vie et existence souvent employée pour renvoyer dos à dos l'animal et l'humain, ils sont traversés par des affects. La dignité ne pourrait-elle se penser à partir de la souffrance, quelles que soient les formes qu'elle revêt, commune aux vivants sensibles ? Une voie qui allierait l'éthique pathocentrée à la philosophie existentielle.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : dignité de l'animal, dignité de l'homme / *animal dignity, human dignity* – intégrité psycho-biologique / *biological and mental damage* – existence / *existence*.

17. L'*Umwelt*, défini par Jakob von Uexküll, est, pour chaque espèce, le monde auquel l'animal s'adresse, ou encore le milieu qu'il découpe à sa mesure. Pour Uexküll, les animaux supérieurs sont dotés d'un organisme qui leur permet d'intérioriser leur monde extérieur (il appelle cette reproduction le *Gegenwelt*, « monde opposé » ou « monde réplique »).