

Les animaux
dans le monde romain

Philippe Le Doze

Les animaux dans le monde romain

Penser l'anthropocentrisme

Préface d'Éric Baratay



ISBN 978-2-13-089433-9

Dépôt légal – 1^{re} édition : 2026, mars

© Presses universitaires de France, 2026
170 bis, boulevard du Montparnasse, 75014 Paris

« La vraie bonté de l'homme ne peut se manifester en toute pureté et en toute liberté qu'à l'égard de ceux qui ne représentent aucune force. Le véritable test moral de l'humanité (le plus radical, qui se situe à un niveau si profond qu'il échappe à notre regard), ce sont ses relations avec ceux qui sont à sa merci : les animaux. Et c'est ici que s'est produite la faillite fondamentale de l'homme, si fondamentale que toutes les autres en découlent. »

M. Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*, Paris, Gallimard, éd. 1984, p. 421.

« Je maintins longtemps un volatile au centre de ma mire [...]. En lui faisant sauter la tête je pouvais sauver la vie de nombreux gastéropodes, de nombreux céphalopodes aussi, enfin j'introduisais une petite variation dans la chaîne alimentaire, sans y avoir moi-même d'intérêt, ce sinistre piaf était probablement immangeable. Je devais juste me souvenir que j'étais un homme, un seigneur et maître, l'univers avait été créé à ma convenance par un Dieu juste. »

M. Houellebecq, *Sérotonine*, Paris, Flammarion, 2019, p. 237-238.

PRÉFACE

Éric Baratay

Voici un livre important, appelé à faire date et à devenir incontournable, ce n'est pas fréquent.

Il porte sur un sujet fondamental pour qui veut réfléchir aux rapports des humains au monde en général, aux animaux en particulier mais dont le cas est emblématique du fait de leur importance auprès de l'humanité.

Parce qu'elle n'est qu'une espèce parmi ces animaux, avec toutes ses spécificités mais aussi toutes ses limites, et qu'elle n'est donc pas dotée d'esprits absolus à la connaissance objective, cette humanité voit, pense et juge le monde, la nature, les animaux, en maniant un anthropomorphisme et surtout un anthropocentrisme aux conséquences bien plus importantes et profondes que celles du premier aspect.

Paradoxalement, l'anthropocentrisme est encore trop peu étudié en lui-même ou souvent traité trop rapidement, peut-être parce que trop central, trop au cœur des représentations, trop allant de soi ou difficile à questionner. Pourtant, qui pense le monde, la nature, les animaux et leurs relations aux humains doit obligatoirement réfléchir à cet anthropocentrisme, en particulier à sa forme occidentale qui a structuré les théologies, les philosophies, les sciences, les discours politiques, les récits littéraires, les pensées ordinaires et les pratiques quotidiennes de notre civilisation jusqu'à nos

Les animaux dans le monde romain

jours. Et l'on est alors obligatoirement amené à réfléchir à un aspect fondamental du sujet : celui de l'origine, du déploiement, de la structuration progressive de cette tendance aux multiples répercussions concrètes.

C'est là que cet ouvrage prend toute son importance. Il commence par une réflexion majeure, pas seulement pour l'histoire mais aussi pour les sciences humaines *et* les sciences de la nature, où l'anthropocentrisme règne très souvent, ainsi que pour le public cultivé, sur les concepts (anthropocentrisme, anthropomorphisme, spécisme) et leurs définitions. Philippe Le Doze propose d'analyser les positions de telle ou telle culture à l'aide d'un « jeu » d'associations conceptuelles permettant de rendre compte de la multiplicité des cas et de l'originalité de chacun. Jamais menée jusqu'alors, cette approche permet une analyse plus fine, différenciant mieux les diverses situations à l'échelle de l'humanité, comme l'anthropocentrisme romain qualifié d'alliage d'un anthropomorphisme de fermeture et d'un spécisme hiérarchique.

L'ouvrage s'attache à présenter ce cas fondamental, en grande partie aux origines des conceptions occidentales mais aussi de celles d'autres civilisations influencées par la nôtre. Au fil d'une grande qualité de démonstration, précise, nuancée, toujours claire, faisant réfléchir et prendre de la hauteur, Philippe Le Doze nous montre la diversité des représentations romaines, leurs emprunts, leurs divergences. L'auteur a eu raison de remonter aux penseurs grecs antérieurs pour évaluer les héritages, et cela rend son étude encore plus importante car elle rend manifeste que l'anthropocentrisme occidental s'enracine aussi en cette terre et cette période grecques. De même, Philippe Le Doze montre bien que le christianisme est moins important par la nouveauté du discours (en fait largement influencé par les philosophies grecques à partir des Pères de l'Église) que

Préface

par son exigence croissante de quasi-unanimité doctrinale, même si de fortes nuances persistent. La mise en place d'un unanimisme anthropocentrique romain à partir du 1^{er} siècle av. J.-C., renforcé par un unanimisme chrétien à partir du 4^e siècle ap. J.-C., est l'un des points forts de la démonstration. Un autre est de montrer à quel point nombre d'aspects concrets sont déjà bien en place à l'époque romaine, à quel point l'anthropocentrisme occidental est déjà déployé en de multiples facettes.

Donc cet ouvrage fera date, parce qu'il s'agit de la première étude historique d'ampleur sur le sujet, parce qu'il est centré sur un moment originel et parce qu'il constitue ainsi un solide point de départ pour réfléchir ensuite aux évolutions de l'anthropocentrisme occidental. Charge est désormais aux historiens, mais aussi aux anthropologues, aux ethnologues, aux sociologues, aux philosophes de montrer au public les fluctuations en intensité et les transformations au fil des siècles jusqu'à nos jours. En ce sens, ce livre aura un écho bien au-delà des frontières de sa discipline d'origine. On ne peut que se réjouir de ce rayonnement certain et d'un apport fondamental de l'histoire aux sciences humaines et aux sciences de la nature, ainsi qu'au débat sociétal à l'heure du réchauffement climatique et de l'effondrement de la biodiversité, qui nécessiteraient une profonde réflexion sur nos manières de penser le monde et d'agir en lui.

PROLOGUE

Indéfinissable anthropocentrisme...

L'ambition de ce livre est d'interroger, en se fondant sur les leçons du passé, une notion fondamentale, l'anthropocentrisme, laquelle conditionne notre rapport au monde. Or, disons-le sans détour : la prégnance de l'anthropocentrisme dans nos cadres de pensée est, d'une certaine manière, inversement proportionnelle au nombre d'études qui lui a été consacré. Les sciences sociales et humaines peinent à en faire un sujet d'étude propre, même si les références à l'anthropocentrisme, en particulier pour le dénoncer, sont fréquentes. Et alors qu'il est au cœur de l'histoire des sociétés humaines, les historiens l'ont en très grande partie laissé en dehors de leur champ d'investigation. Parce qu'il s'agit d'une notion peu défrichée, parce qu'elle relève dans nos vies quotidiennes de l'impensé, il y a quelque profit à interroger l'anthropocentrisme dans le monde romain, c'est-à-dire à une époque où la pensée occidentale plonge ses racines et pour laquelle nous disposons de suffisamment de sources témoignant des discours et des pratiques en vigueur. L'ampleur du sujet impose toutefois des limites à ce livre et à le restreindre à une des composantes de l'anthropocentrisme : le rapport entretenu par les humains avec les autres espèces animales. À lui seul, le rapport de l'humain à l'environnement nécessiterait une étude dédiée.

Les animaux dans le monde romain

L'ANTHROPOCENTRISME : DES DÉFINITIONS FLOUES

La définition du terme « anthropocentrisme » n'est pas sans poser des difficultés. Sa construction (*anthropo-* + centre) laisse ouverte une variété d'interprétations. La première tentation est de s'en remettre aux définitions données par les dictionnaires, lesquelles ne s'accordent pas pleinement. Celle de l'Académie française présente l'anthropocentrisme comme « une attitude d'esprit consistant à voir dans l'homme le centre de l'univers ». La description est vague mais laisse transparaître la dimension axiologique du mot, le positionnement de l'humain au sein du Tout étant expressément présenté comme prépondérant. Le Larousse diffère quelque peu : « [Anthropocentrisme] : conception, attitude qui rapporte toute chose de l'univers à l'homme. » Cette fois, le mode de relation au monde est privilégié, plus que le positionnement humain au sein de l'univers : les humains ont une perception de leur environnement conditionnée par ce qu'ils sont, jugeant de tout par rapport à eux, n'accordant d'attention et de l'importance qu'à ce qui offre de l'intérêt pour eux et qui ne sera pas nécessairement la même chose pour un moineau, une grenouille, une vache ou une dorade qui tous ont une autre perception du monde, d'autres attentes à l'égard de ce qui existe. Le Petit Robert précise un peu les choses : s'il donne une définition concise du substantif (« Philosophie, vue anthropocentrique »), il se montre plus disert concernant l'adjectif : « Qui fait de l'homme le centre du monde, et du bien de l'humanité la cause finale de toutes choses. » Le finalisme, mode de pensée stipulant que tout existe en fonction d'un but unique, est ici consubstantiel à l'anthropocentrisme : l'humain étant la fin

Prologue

de tout, tout lui est subordonné, la nature, bien sûr, mais aussi les autres espèces. Le finalisme est aussi de mise dans le Littré : « Où l'homme est considéré comme centre des choses. L'erreur anthropocentrique : l'homme motif principal de la création ; tout a été fait pour lui, la terre pour le porter, le soleil pour éclairer ses jours, la lune pour éclairer ses nuits, *Lécuyer*, la Philosophie positive, janv.-févr. 1876, p. 81. Le point de vue anthropocentrique, *P. Janet*, Rev. Philosophique, janv. 1876, p. 37. » Le propos de Bernardin de Saint-Pierre : « La nature est si bonne qu'elle tourne à notre plaisir tous ses phénomènes¹... », résume assez cette propension finaliste, cette inclination à voir en la nature une ressource à exploiter, un espace dans lequel l'humain peut puiser à volonté car il est son premier destinataire, comme si elle avait à dessein été créée à son usage et pour son seul agrément. Cette approche est devenue commune : elle est au cœur d'un article retentissant de William R. Catton et Riley E. Dunlap dénonçant le poids de l'anthropocentrisme (entendu comme le paradigme de l'exception humaine) en sociologie et fonde la définition récemment donnée par le philosophe Charles Martin-Fréville de l'anthropocentrisme :

L'anthropocentrisme consiste à rapporter l'étude de la nature, et notamment de l'animal, à l'intérêt humain. Sa manifestation la plus radicale est le finalisme, la tendance à supposer que les choses de la nature ont été faites en vue de l'homme, dans son intérêt. Les fruits pousseraient pour être cueillis par l'homme, de même que les félins posséderaient une fourrure destinée à être appropriée par l'homme afin de le vêtir et le réchauffer².

1. Bernardin de Saint-Pierre, *Les Études de la nature*, 1784, Étude XII.

2. Ch. Martin-Fréville, *Essai de métaphysique animale*, Paris, 2020, p. 177. Voir aussi W. R. Catton, R. E. Dunlap, « Environmental Sociology : A New Paradigm », dans *The American Sociologist*, 13, 1, 1978, spéc. p. 42-43.

Les animaux dans le monde romain

Cette conception biaisée des rapports avec la nature et les autres espèces, cette disposition à donner à l'humain un statut d'exception (dont le géocentrisme a longtemps été une des conséquences) favorise un échelonnement des valeurs en fonction de ses seuls intérêts et préoccupations. Les écrits savants donnent ainsi, le plus souvent, des définitions de l'anthropocentrisme faisant de l'humain un paradigme et offrant de lui une vision amplifiée.

ANTHROPOCENTRISME NATURALISTE ET ANTHROPOCENTRISME ANIMISTE

Sans doute aurait-on tort d'en rester à ce qui précède. Cette conception de l'anthropocentrisme est en réalité trop restrictive. Pour s'en convaincre, un détour par l'anthropologie est nécessaire. Les quatre modes d'identification des existants (animisme, totémisme, naturalisme, analogisme) relevés par l'anthropologue Philippe Descola définissent un rapport au monde dans lequel l'anthropocentrisme peut s'insérer, sans forcément répondre tout à fait aux caractéristiques précédemment formulées. Le naturalisme (l'ontologie qui, historiquement, a triomphé en Occident) considère que les humains et les animaux ont des physicalités identiques : en dépit de morphologies différentes, ils sont constitués des mêmes éléments (les atomes) et subissent les mêmes lois physiques. Les ressemblances s'arrêtent là car le naturalisme postule l'existence de la nature, un terme qui, suggère Philippe Descola, n'est rien de plus qu'une abstraction, une construction destinée à mettre à distance les humains du reste du monde, une sorte de mot vide conçu pour mettre

Prologue

en valeur une catégorie des existants. D'autres civilisations parlent des arbres, des loups, des montagnes, etc., mais ne les confondent jamais sous un vocable unique. Aussi, en dehors des langues européennes, le mot « nature » est-il le plus souvent absent. Le concept est destiné à être opposé à celui de culture (qui relève de l'acquis et de la transmission), supposé propre aux humains parce qu'ils seraient seuls dotés de raison. En somme, ceux qui ne possèdent pas les savoirs et savoir-faire des humains sont considérés comme des êtres de nature. *De facto*, on ne cherche pas s'ils possèdent ou non d'autres formes de savoirs et de savoir-faire. Il y a là une posture indéniablement anthropocentrée en ce qu'elle prend l'humain comme centre de référence et juge le reste du monde en fonction de sa seule réalité.

L'ontologie animiste, en revanche, rejette l'idée d'une frontière entre l'humain et le reste du vivant et impute à des non-humains une intériorité (la subjectivité, la conscience réflexive, l'intentionnalité) identique à la leur. Ce rapport au monde humanise plantes et animaux, lesquels se comportent selon les normes sociales et éthiques des humains (similarité des motivations, des sentiments et des conduites). Ces ressemblances autorisent, sous certaines conditions, un dialogue entre les différents êtres vivants (par le truchement des songes, des transes hallucinatoires ou de chants, à l'image des anent chez les Jivaros). La différenciation, dans l'animisme, se fait uniquement au niveau de l'apparence : la morphologie propre à chaque espèce conditionne le type d'habitat, les modes de subsistance et d'existence. De fait, l'animisme prend en compte les différences de points de vue, lesquels sont dépendants des corps et des contraintes qu'ils entraînent. Nonobstant cela, tous les êtres vivants sont des êtres de « culture ». La forme corporelle n'est qu'une enveloppe masquant une personne anthropomorphe : l'aspect

Les animaux dans le monde romain

ne distingue pas les animaux des humains mais plutôt différentes espèces d'humains. Il y a bien ici une forme d'anthropocentrisme dans la mesure où le point de vue humain prévaut (« ce sont eux [les humains] qui parlent pour les non-humains ») et c'est bien un « ordre anthropocentrique » que Philippe Descola évoque à propos des Jivaros Achuar d'Amazonie équatorienne dans *La Nature domestique*, parue en 1986¹. Nous sommes ici face à un anthropocentrisme intégrateur, distinct de l'anthropocentrisme occidental par une forme d'universalisme, une vie subjective étant accordée à l'ensemble des vivants qui, tous, ont droit au respect. Les autres existants ne sont pas divinisés ou sacralisés puisque les Achuar les chassent et les mangent, mais les animaux sont dotés d'une dignité, de capacités et sont considérés comme des sujets.

Philippe Descola a, certes, depuis nuancé son approche : dans *Par-delà nature et culture*, publié en 2005, il définit cette fois l'animisme comme « anthropogénique plutôt qu'anthropocentrique² ». En effet, les mythes achuar expliquent qu'à l'origine tous les êtres avaient une apparence humaine. Ce n'est qu'ensuite que les existants différencièrent, non dans leur intériorité mais par leur morphologie. Cette hésitation montre, s'il le fallait, combien les contours de l'anthropocentrisme sont flous. Il est vrai qu'à force de mettre de l'humain partout, celui-ci en arrive à ne plus être le centre de grand-chose. L'humanité est comme diluée, confondue avec l'ensemble des existants. Par ailleurs, cet « anthropocentrisme intégrateur » est si éloigné de la définition la plus commune de l'anthropocentrisme (fondée sur la mise

1. Ph. Descola, *La nature domestique*, Paris, [1986] 2019, p. 147-157 ; *id.*, *Par-delà nature et culture*, Paris, 2005, p. 356 (citation). Pour une présentation de l'ontologie animiste, *ibid.*, p. 183-189.

2. *Ibid.*, p. 355-356.

Prologue

à distance et la hiérarchisation) que l'on peut légitimement se demander si l'on ne parle pas d'autre chose. Néanmoins, parler d'anthropogenèse ne résout rien. La relation au monde des Achuar révèle d'abord et avant tout une difficulté à se décentrer, à penser le monde en dehors du modèle humain. Seules les physicalités, variables, contraignent à penser l'Autre en adoptant son point de vue. On ne saurait non plus invoquer, afin de l'opposer à l'anthropocentrisme, un anthropomorphisme Achuar, les deux termes n'étant pas à placer sur le même plan : le premier (dans son acception ordinaire) relève de la métaphysique, d'une construction de l'esprit, le second, je vais y revenir, du mode opératoire.

L'intérêt de ce pas de côté fondé sur l'exemple Achuar (mais d'autres peuples, hors d'Occident, auraient pu servir d'élément de comparaison¹) vient de ce qu'il alerte sur une potentialité : la diversité des formes prises par l'anthropocentrisme, lequel ne repose pas nécessairement sur une mise à distance et une hiérarchisation mais peut aussi s'entendre comme un arrangement du monde propre à le rendre intelligible, un ordre singulier fondé sur le modèle humain érigé en paradigme. La dimension anthropocentrique de cette relation au monde est corroborée par le fait que « seuls les humains sont des "personnes complètes" (*penke aents*) en

1. Je pense, notamment, aux Aborigènes d'Australie, aux Inuits et aux peuples sibériens, aux Jaïns en Inde, aux Aïnous vivant (principalement) sur l'île d'Hokkaido. Le lien très étroit établi par les Yanomami du Brésil entre les humains et les animaux est, également, très intéressant, particulièrement quand il est question de l'origine du vivant : voir D. Kopenawa, Br. Albert, *La chute du ciel*, Paris, 2010, spéc. p. 121-122. Pour ces Indiens, les animaux étaient, au premier temps, des humains, lesquels sont devenus ensuite des animaux. Du moins en ont-ils l'apparence : « Nous nous attribuons aujourd'hui le nom d'êtres humains, mais nous sommes identiques à eux. C'est pourquoi, à leurs yeux, nous sommes toujours des leurs », précise David Kopenawa.

Les animaux dans le monde romain

ce sens que leur apparence est pleinement conforme à leur essence¹ ». En somme, les Achuar se perçoivent comme la forme la plus aboutie de l'humanité, sans que cela débouche sur l'idée que des vies ont plus de valeur que d'autres. L'anthropomorphisme, entendu comme la projection de caractéristiques humaines sur d'autres existants, n'est que la conséquence de cette appréhension du monde, non la cause. L'ontologie animiste décrite par les anthropologues signale que la notion d'anthropocentrisme trouve à s'exprimer différemment en fonction des espaces géographiques (et donc, sans doute, des temporalités) et incite à la prudence quant à une définition trop assurée à l'heure de se pencher sur des périodes historiques révolues. L'hypothèse de son universalité ne saurait être exclue, seulement masquée par la variété de ses expressions.

ANTHROPOCENTRISME ET SPÉCISME

L'exemple Achuar suggère que la culture occidentale, lorsqu'elle associe dans la même définition l'idée de paradigme humain et celle de finalité, tend à confondre deux notions, l'anthropocentrisme et ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler le spécisme. Le terme a été popularisé par les travaux de Peter Singer et dénonce la propension à attribuer une valeur ou des droits différents aux êtres en fonction de leur appartenance à une espèce. Dès lors que le critère d'appartenance prévaut et implique une valeur morale particulière (une vie ne vaut pas une vie), dès lors aussi que

1. Ph. Descola, *La nature domestique*, Paris, [1986] 2019, p. 147-148.

Prologue

l'on considère que les espèces non humaines, pour la seule raison qu'elles ne sont pas humaines, ne doivent pas voir leurs intérêts propres pris en compte et qu'elles peuvent être exploitées et tuées pour la consommation et les loisirs, il y a spécisme. Le terme répond, de fait, à une logique proche de celle à l'origine du racisme ou du sexisme puisqu'il s'oppose à l'égalité des conditions¹. La nuance entre les deux notions a parfois été soulignée, par François Jaquet en particulier qui parle d'un spécisme anthropocentrique pour évoquer le spécisme le plus répandu, sans préciser toutefois suffisamment l'articulation entre les deux termes². *In fine*, dans le spécisme, seuls les humains ont des droits ; les animaux valent seulement comme ressources (pour l'alimentation des humains, le transport, les loisirs, etc.), quand ils ne sont pas considérés comme des nuisibles lorsqu'ils contrarient les objectifs des humains (ainsi le loup qui s'empare d'un mouton dans un troupeau, le renard qui pénètre dans les poulaillers, le sanglier qui dévaste les récoltes, la pyrale qui détruit les buis, etc.).

La notion de spécisme, dérangeante en ce qu'elle a de discriminant, a permis de nouveaux questionnements portant, en particulier, sur la légitimité de certains comportements. Dans ce cadre, la voix du philosophe Tony Milligan est relativement originale. Non seulement il récuse

1. Y. Bonnardel, Th. Lepeltier, P. Sigler (éd.), *La révolution antispéciste*, Paris, 2018, p. 13. Voir aussi P. Singer, *Comment vivre avec les animaux ?*, Paris, 2004, p. 107 ; T. Regan, *Les droits des animaux*, Paris, 2013, p. 333 ; Ph. Le Doze « L'histoire en écho. Ce que les "chasses" romaines et les "zoos humains" disent de nos mécanismes de pensée », *Revue historique*, 710, 2024, p. 342-348. Pour une présentation de la notion de spécisme, voir V. Giroux, *L'antispécisme*, Paris, 2020, spéc. p. 41-87.

2. Fr. Jaquet, « Spécisme (GP) », dans M. Kristanek (éd.), *L'Encyclopédie philosophique*, 2019. Voir aussi E. Domanska, « Beyond Anthropocentrism in Historical Studies », *Historien*, 10, 2010, p. 118-130.

Les animaux dans le monde romain

le lien entre spécisme et racisme, mais il justifie la préférence donnée à l'humain dès lors qu'elle ne se fonde pas sur le biologique (le fait d'appartenir à l'espèce *homo sapiens*) mais sur l'humanité vécue comme un lien, une communauté de valeurs : reconnaître l'autre comme pleinement son semblable implique qu'il y a des choses qu'on ne peut lui infliger, qu'il a une valeur intrinsèque supérieure à ceux qui sont extérieurs à cette communauté, et que cela suppose un certain degré d'exclusivité en raison d'intérêts communs. Pour autant, cette solidarité n'est pas dirigée *contre* les autres espèces en ce qu'elle n'interdit pas d'agir en faveur de ceux qui sont en dehors de la communauté. Au contraire, Tony Milligan plaide pour une conscience accrue des inévitables dommages causés, en raison d'une préférence de principe pour sa communauté, aux non-humains, ce qui peut, en certaines occasions, permettre de dépasser les intérêts humains¹. Indépendamment de l'adhésion ou non à cette conception du spécisme (qui postule, en outre, une vie humaine plus riche que celle des autres espèces, d'où une valeur accrue), celle-ci a l'insigne mérite de renvoyer à des questions auxquelles il n'est pas simple de répondre : à partir de quand (ou jusqu'où) la préférence donnée à l'humain est-elle légitime ? la préférence donnée au semblable, si elle n'est pas pure discrimination mais un acte de solidarité envers celui vers lequel je me projette, relève-t-elle du spécisme ou bien davantage de l'anthropocentrisme ? Dans ce cas, à partir de quel moment peut-on parler de spécisme au sens que lui donne Peter Singer ? C'est en conservant à l'esprit ces interrogations qu'il faudra aborder le monde romain.

1. T. Milligan, « Speciesism as a Variety of Anthropocentrism », dans R. Boddice (éd.), *Anthropocentrism : Humans, Animals, Environments*, Leyde, 2011, p. 223-243.

Prologue

En se fondant sur l'exemple Achuar, il est possible d'affirmer d'emblée que l'anthropocentrisme, à l'inverse du spécisme, ne présuppose pas nécessairement un comportement discriminatoire, même s'il peut le favoriser. Il peut aussi, en particulier chez les populations animistes, être englobant et, en dépit des différences de formes (les physicalités) être intégrateur et autoriser la construction d'une communauté élargie dans la mesure où plantes et animaux sont des personnes, donc des agents de la vie sociale¹. Dès lors, l'anthropocentrisme a tout de la notion gigogne, ce qui plaide *a priori* en faveur d'une définition aux contours assez larges, à savoir une disposition d'esprit propre à tout analyser en fonction de l'humain et, peut-être, une inclination spontanée à accorder sa préférence au semblable. À ce titre, il fonctionne comme le ferait un biais cognitif, c'est-à-dire comme un raccourci de pensée. Le spécisme, qui établit explicitement une hiérarchie et légitime la domination d'une espèce sur les autres, est alors une des modalités de l'anthropocentrisme, un complément en lui-même dispensable. Là où l'anthropocentrisme est une représentation de l'humanité et une inclination psychique (l'humanité a telle et telle caractéristique et je tends à observer le monde en prenant ces caractéristiques comme référence, par exemple : toute intelligence prend la forme de l'intelligence humaine), le spécisme concerne le rapport des humains aux autres espèces, la place respective de chacun dans le monde, et relève bien davantage de la doctrine.

1. Dans l'absolu, la formulation « communauté élargie » peut s'entendre comme des cercles de respect de plus en plus larges ou résider dans des droits conférés aux autres espèces.

Les animaux dans le monde romain

ANTHROPOCENTRISME ET ANTHROPOMORPHISME

L'exemple amérindien nous incite, par ailleurs, à la prudence au moment d'opposer anthropocentrisme et anthropomorphisme. Chez les Achuar, un comportement commun, calqué sur celui des humains, est imparti à tous les êtres de la nature : plantes et animaux non humains sont anthropomorphisés, d'où des conduites sociales répondant à des règles universelles. Dès lors, considérer l'anthropocentrisme comme une attitude inverse de l'anthropomorphisme est erroné. Ce dernier est pleinement compatible avec l'approche anthropocentrée (entendue comme partant « du point de vue de l'humain », donc comme biais cognitif) en ce qu'il « cherche l'humain dans l'animal », donc à projeter spontanément sur l'autre sa propre intériorité¹. Si la perception d'un tiers se fait à partir de ce que l'humain connaît le mieux, c'est-à-dire lui-même, la connexion entre les deux termes est étroite. Ce qui importe, c'est l'usage fait de l'anthropomorphisme. Le recours à ce dernier peut être la marque d'une ouverture en ce qu'il présuppose un certain niveau de conscience et d'intentionnalité chez l'autre. Il peut alors prendre la forme d'un anthropomorphisme éthique, fréquent dans la relation à un animal de compagnie : cet anthropomorphisme est fondé sur l'empathie et postule que les animaux fonctionnent comme les humains, partageant des émotions et des sentiments similaires, ce qui implique qu'on les traite en prenant en compte leurs affects. Il peut aussi prendre la forme, dans un contexte scientifique, d'un anthropomorphisme critique (parfois aussi dénommé anthropomorphisme

1. D. Lestel, *L'animalité*, Paris, 2008, p. 121.

Prologue

de questionnement, heuristique ou interprétatif) en ce qu'il cherche, à titre d'hypothèse, à retrouver chez les autres espèces des capacités présentes chez l'humain sans présumer qu'elles s'expriment de manière identique et sans refuser de les adapter espèce par espèce¹. Une autre forme d'anthropomorphisme, plus insidieuse, existe, consistant à chercher chez les autres existants des compétences et des capacités en omettant au préalable de les désanthropiser. Cela revient à s'étonner de ne pas retrouver chez les autres espèces des compétences (intelligence...), des sensations (douleur...) ou des sentiments (souffrance, peine...) au prétexte qu'ils ne s'expriment pas de la même manière que chez les humains² (à travers les expressions du visage, les larmes, le sourire, le langage articulé, etc.). Il s'agit, cette fois, d'un anthropomorphisme de fermeture dans la mesure où il use de notions façonnées pour les humains sans avoir établi une définition, par exemple, de l'intelligence tenant compte du fait qu'elle peut prendre des formes multiples et qu'elles ne sont donc pas toutes assimilables à l'intelligence humaine, qui elle-même peut s'exprimer sous des formes variables (intelligence logicomathématique, émotionnelle, kinesthésique, musicale, etc.³). Cette indifférence à ce qui n'est pas

1. J. Dewitte, « L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant : l'apport de Hans Jonas », *Revue philosophique de Louvain*, 100, 3, 2002, p. 437-465 ; C. Sueur, « L'anthropomorphisme entre le bien-fondé et la dérive risquée », dans A. Choné *et al.* (éd.), *Repenser la relation homme-animal*, Paris, 2020, p. 103-120 ; É. Baratay (éd.), *L'animal désanthropisé*, Paris, 2021. Sur la continuité des comportements réactionnels, voir déjà Ch. Darwin, *Expression des émotions chez l'homme et les animaux* (1872).

2. Fr. Armengaud, « L'anthropomorphisme : vraie question ou faux débat ? », dans Fl. Burgat (éd.), *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ?*, Paris, 2001, p. 175.

3. Voir notamment H. Gardner, *Les formes de l'intelligence*, Paris, 1997. Sur l'intelligence émotionnelle, voir plus particulièrement Sl. Masmoudi, A. Naceur (éd.), *Du percept à la décision*, Bruxelles, 2010, spéc. p. 273 sq.

Les animaux dans le monde romain

humain assoit, de fait, son exceptionnalisme : penser le vivant en termes de privations par rapport à l'humain induit une vision hiérarchique et, surtout, dresse des frontières plutôt que de mesurer des distances, d'évaluer ce qui est identique, proche ou similaire. Cette inclination radicalisée fonde l'« anthropodéni », un néologisme imaginé par le primatologue Frans de Waal qui le définit comme la négation *a priori* de toute similitude entre l'espèce humaine et les autres (alors que l'anthropomorphisme pose surtout souci pour les espèces les plus éloignées de l'espèce humaine) : plus une espèce est proche, plus l'anthropodéni, qualifié de « mentalité prédarwinienne », constitue un obstacle à la connaissance¹.

In fine, l'anthropomorphisme est un mode opératoire de l'anthropocentrisme. Ce qui importe, c'est l'intention, laquelle permet de déterminer si l'on est en présence d'une attitude d'ouverture ou de fermeture. Par ailleurs, si l'anthropomorphisme est une manière de mieux comprendre le monde, on peut émettre l'hypothèse qu'il relève au moins autant du biologique que du culturel. C'est en tout cas ce qu'affirment deux biologistes autrichiens dans une étude récente où l'anthropomorphisme est corrélé à des mécanismes cognitifs et étroitement lié à l'évolution : le cerveau humain, ainsi que l'atteste l'imagerie cérébrale, analyse ainsi le comportement d'autres êtres animés de manière à en décoder les intentions (le mouvement semblant traduire

1. Fr. De Waal, *Sommes-nous trop « bêtes » pour comprendre l'intelligence des animaux ?*, Paris, 2016, p. 36-43. Sur l'intérêt de l'anthropomorphisme pour les études interspécifiques, voir en dernier lieu B. Lahire, *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Paris, 2023, p. 270-277 (qui se fonde sur un monde du vivant caractérisé dans ses logiques et mécanismes par un certain nombre d'invariants). Voir aussi D. Guillo, *Les fondements oubliés de la culture*, Paris, 2019, p. 129.

Prologue

une intentionnalité) et réduire, en la matière, les incertitudes. Le processus, parce que rapide et inconscient, conduit à penser qu'il est tôt apparu dans l'ontogenèse humaine. Il semble aussi plus manifeste pour les espèces phylogénétiquement proches de l'humain, les vertébrés plus que les invertébrés, par exemple¹. Par extension, il n'est pas absurde de supposer, comme le propose, à la suite du philosophe américain Brian Keeley, l'éthologue et primatologue Cédric Sueur, un cynomorphisme pour le chien ou un macacomorphisme pour le macaque, ce qui constitue une piste pour mieux comprendre leur comportement dans leurs interactions avec les humains (puisque, dans leur comportement, il faut tenir compte du fait qu'ils envisagent spontanément ces derniers comme ayant un rapport au monde identique au leur, accordant de l'importance aux mêmes choses qu'eux, réagissant de la même manière à un événement, etc. ; ce premier mouvement n'est, cependant, pas incompatible avec un apprentissage progressif de l'autre et la perception d'un rapport au monde au moins en partie différent²). En revanche, s'il est naturel qu'un être vivant se fasse centre de comparaison et projette spontanément sur l'autre ce qui lui est familier (des émotions, une intentionnalité, des capacités cognitives), il l'est moins de réfléchir en termes de supériorité et d'infériorité.

1. E. G. Urquiza-Haas, K. Kotrschal, « The Mind Behind Anthropomorphic Thinking : Attribution of Mental States to Other Species », *Animal Behaviour*, 109, 2015, p. 167-176.

2. C. Sueur, « L'anthropomorphisme entre le bien-fondé et la dérive risquée », dans A. Choné *et al.* (éd.), *Repenser la relation homme-animal*, Paris, 2020, p. 120 ; B.L. Keeley, « Anthropomorphism, primatomorphism, mammalomorphism : cunderstanding cross-species comparisons », *Biology and Philosophy*, 19, 4, 2004, p. 521-540.