BANQUE COMMUNE D'EPREUVES

Concepteur : E.S.C.P. – E.A.P.

CODE EPREUVE :
304
ESCP_ST

ETUDE & SYNTHESE DE TEXTES

OPTIONS : SCIENTIFIQUE, ECONOMIQUE, LETTRES & SCIENCES-HUMAINES, TECHNOLOGIQUE

Jeudi 11 Mai 2006, de 8 h. à 12 h.

Vous présenterez, en 300 mots (tolérance de 10% en plus ou en moins), une synthèse des trois textes ci-après, en confrontant, sans aucune appréciation personnelle et en évitant autant que possible les citations, les divers points de vue exprimés par leurs auteurs.

Indiquez, en fin de copie, le nombre de mots utilisés.

Il n'est fait usage d'aucun document ; l'utilisation de toute calculatrice et de tout matériel électronique est interdite.

Texte 1

S'agit-il finalement de distribuer aux animaux des droits, d'en faire des sujets à leur tour ? Vis-à-vis des animaux, y aura-t-il une fin à la charité ? En ce point, nous abordons la difficulté extrême du discours nouveau de la normalisation, discours qui tourne en rond, autour de la différence entre les bêtes et nous, nous c'est-à-dire dans la logique industrielle l'humanité entière et non plus seulement celle des blancs. Selon la légalité d'aujourd'hui, si les corps humains ont disparu de la catégorie juridique des choses, si l'ordre naturel exclut tout esclavage, cela prouve que la nature elle-même a changé, qu'elle s'est améliorée et qu'on ne voit pas pourquoi, après un tel progrès de la morale, la bonté cesserait de s'étendre. Une thématique en rapport avec l'abolition du droit colonial répand l'idéologie d'un amour sans bornes et qui rendrait la nature encore meilleure ; présenté ici et là sous les rubriques d'une science exquise, un fantasme élabore la mise en scène du monde-des-animaux donné en équivalent d'une société coloniale, justiciable des principes du racisme. Cela se dit et se propose dans des colloques ; il en sort des études, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles emploient les grands moyens, les moyens du délire, pour nous mystifier, un peu plus que la scolastique d'hier, sur la question sacrée de la différence.

Le statut juridique des bêtes ne saurait s'inscrire comme suite textuelle aux insurrections modernes antiracistes, pour la simple raison que la logique de leur mythe interdit aux sujets occidentaux un certain type d'identification. A la base des distinctions élémentaires du droit civil que j'ai sommairement rappelées, se trouve fixé un principe mythique donnant une certaine version de la division humaine et des moyens licites pour faire en sorte que le corps humain imaginairement puisse marcher. Il faut que ce corps tienne debout, que ses morceaux tiennent ensemble, que ça ne se répande pas n'importe comment, et rien n'est moins évident. En particulier, d'après la leçon où se retrouvent les inconscients de ce droit civilisé, nous tenons par l'âme et pas autrement.

Sur ce terrain de l'affaire juridique, il faut noter que le droit d'inspiration occidentale s'en tient strictement au principe qu'*un animal ne sera jamais une personne*. Contrairement à l'esclave, non seulement la bête n'a jamais été admise à recueillir des biens en son nom propre, par exemple sous la forme archaïque du pécule, mais elle ne peut même pas posséder ni même être censée intervenir dans un acte au nom d'autrui. Une bête n'est même pas un incapable. Allons plus loin. Juridiquement, un chien enterré dans le cimetière pour chiens n'a pas de nom, car ça n'a pas d'état-civil, et le statut d'une tombe canine n'est pas celui d'une sépulture. On ne peut même pas dire d'un tel chien, cependant humanisé à mort : il n'est plus. Cet être-là manque totalement de l'être juridique, il n'a jamais été. Il faut des contorsions d'une habileté extrême, pour faire semblant d'établir un droit de l'animal. Finalement, les légistes du XXe siècle, bien qu'animés et armés des meilleurs sentiments industrialistes, se trouvent dans la position de leurs prédécesseurs scolastiques ; ceux-ci professaient l'idéologie inverse : pas de sentiments avec les bêtes, sauf dans la divine circonstance du bestiaire mystique, partie du Texte qui ne touche ni ne tranche les problèmes du droit civil. Mais comment concevoir une excommunication d'animaux, leur adresser des monitoires, monter de toutes pièces un procès contre eux ? Autrement dit, *comment imaginer que les choses puissent payer* ? Les travaux érudits, de von Amira surtout ou de Berkenhoff, ont montré qu'une pareille comédie s'est jouée du côté du droit pénal ; aucun glossateur n'a osé franchir la passe du droit civil, s'aventurer

dans une théorie quelconque de l'animal sujet : il aurait fallu reconnaître à la bête quelque chose pouvant ressembler à un patrimoine, se prononcer sur les bêtes en tant que pères-de-famille, c'est-à-dire admettre en définitive qu'un animal ressemble à un père-de-famille, signifiant extraordinaire en rapport avec le Sexe unique et même avec l'Unisexe. Réfléchissons-y : scolastiquement, un père-de-famille, au sens du droit civil, peut être indifféremment un homme ou une femme, l'un et l'autre s'appelant chez les juristes un homme. Voilà un point remarquable du texte juridique, une notation de farce au fond du mystère humain tel qu'il se dit à l'occidentale : une bête ne possède pas, parce qu'elle ne peut avoir ce que possèdent toutes les espèces d'homme, c'est-à-dire parce qu'elle ne peut s'identifier à la manière homme, que cet homme soit mâle ou femelle. Aussi a-t-il été nécessaire de contourner la question du sujet du droit, en inventant une technique de représentation juridique permettant à des juges de s'ériger en justiciers contre les animaux, de tuer ce qui dans ces choses tient lieu d'esprit, conformément d'ailleurs à la doctrine de l'âme telle que l'ont comprise les glossateurs occidentaux. Le droit pénal des animaux a donc fonctionné sur le même registre que la répression dirigée contre les démons, d'après le fantasme qui fait parler le diable par la bouche d'un avocat spécialisé. En réalité, ces procédures ont pu marcher et faire marcher, en tant que simulacres. Aucun animal n'a jamais répondu en justice, depuis les grandes inventions canoniques, si importantes dans la fixation historique des droits modernes ; la preuve en est, que la responsabilité civile, fondement de notre droit des assurances, a rompu depuis longtemps avec les pratiques d'abandon noxal[1], pratiques abracadabrantes à nos yeux.

Pierre Legendre, « La différence entre eux et nous – Notes sur la nature humaine des animaux »,
in *Critique* n° 375-376, août-septembre 1978

Texte 2

Il faut donc procéder à une révision déchirante du droit naturel moderne qui suppose une proposition informulée, en vertu de laquelle l'homme, individuellement ou en groupe, peut seul devenir sujet du droit. Ici le parasitisme reparaît. La Déclaration des droits de l'homme a eu le mérite de dire : « tout homme » et la faiblesse de penser : « seuls les hommes » ou les hommes seuls. Nous n'avons encore dressé aucune balance où le monde entre en compte, au bilan final.

Les objets eux-mêmes sont sujets de droit et non plus simples supports passifs de l'appropriation, même collective. Le droit tente de limiter le parasitisme abusif entre les hommes mais ne parle pas de cette même action sur les choses. Si les objets eux-mêmes deviennent sujets de droit, alors toutes les balances tendent vers un équilibre.

Il existe un ou plusieurs équilibres naturels, décrits par les mécaniques, les thermodynamiques, la physiologie des organismes, l'écologie ou la théorie des systèmes ; les cultures ont inventé de même un ou plusieurs équilibres de type humain ou social, décidés, organisés, gardés par les religions, les droits ou les politiques. Il nous manque de penser, de construire et de mettre en œuvre un nouvel équilibre global entre ces deux ensembles.

Car les systèmes sociaux, compensés en eux-mêmes et fermés sur eux, pèsent de leur poids nouveau, de leurs relations, objets-mondes et activités, sur les systèmes naturels par eux-mêmes compensés, de même qu'autrefois les seconds faisaient courir des risques aux premiers, à l'âge où la nécessité l'emportait en puissance sur les moyens de la raison.

Aveugle et muette, la fatalité naturelle négligeait alors de passer contrat exprès avec nos ancêtres écrasés par elle : nous voici, à ce jour, assez vengés de cet archaïque abus par un abus moderne réciproque. Il nous reste à penser une nouvelle balance, délicate, entre ces deux ensembles de balances. Le verbe penser, proche de compenser, ne connaît pas, que je sache, d'autre origine que cette juste pesée. Voilà ce qu'aujourd'hui nous nommons pensée. Voilà le droit le plus général pour les systèmes les plus globaux.

Dès lors, dans le monde reviennent les hommes, le mondain dans le mondial, le collectif dans le physique, un peu comme à l'époque du droit naturel classique, mais avec pourtant de grandes différences, qui tiennent toutes au passage récent du local au global et au rapport renouvelé que nous entretenons désormais avec le monde, notre maître jadis et naguère notre esclave, toujours notre hôte en tout cas, maintenant notre symbiote[2].

---

[1] L'abandon noxal consistait, d'après les textes du droit romain commentés en Europe, à abandonner l'animal (ou l'esclave et parfois le fils de famille réputé incapable), auteur d'un dommage, à sa victime. Ainsi, *la bête coupable paye, de son corps, sinon de sa personne.* (Note de P. Legendre)

[2] *Symbiote* : être avec lequel nous vivons en symbiose.

Retour donc à la nature ! Cela signifie : au contrat exclusivement social ajouter la passation d'un contrat naturel de symbiose et de réciprocité où notre rapport aux choses laisserait maîtrise et possession pour l'écoute admirative, la réciprocité, la contemplation et le respect, où la connaissance ne supposerait plus la propriété, ni l'action la maîtrise, ni celles-ci leurs résultats ou conditions stercoraires[3]. Contrat d'armistice dans la guerre objective, contrat de symbiose : le symbiote admet le droit de l'hôte, alors que le parasite — notre statut actuel — condamne à mort celui qu'il pille et qu'il habite sans prendre conscience qu'à terme il se condamne lui-même à disparaître.

Le parasite prend tout et ne donne rien ; l'hôte donne tout et ne prend rien. Le droit de maîtrise et de propriété se réduit au parasitisme. Au contraire, le droit de symbiose se définit par réciprocité : autant la nature donne à l'homme, autant celui-ci doit rendre à celle-là, devenue sujet de droit.

Que rendons-nous, par exemple, aux objets de notre science, à qui nous prenons la connaissance ? Alors que le cultivateur, autrefois, rendait en beauté, par son entretien, ce qu'il devait à la terre, à qui son travail arrachait quelques fruits. Que devons-nous rendre au monde ? Qu'écrire dans le programme des restitutions ?

Nous avons poursuivi, au siècle dernier, l'idéal de deux révolutions, toutes deux égalitaires : le peuple reprend ses droits politiques, rendus parce que volés ; de même les prolétaires rentrent dans la jouissance des fruits matériels et sociaux de leur travail : recherches d'équilibre et d'équité au sein du contrat exclusivement social, auparavant injuste ou léonin, et tendant sans cesse à le redevenir. Tant l'animalité en nous s'acharne à rétablir la hiérarchie, une telle quête jamais ne s'achève ; pendant que nous la poursuivons, une deuxième commence, qui caractérisera notre histoire à venir comme la précédente a marqué de son trait le siècle passé : même recherche d'équilibre et de justice, mais entre de nouveaux partenaires, le collectif global et le monde tel quel.

Nous ne connaîtrons plus, au sens de la science ; nos industries ne travailleront ni ne transformeront la face et les entrailles pacifiques du monde, comme nous le fîmes : la mort collective veille à ce changement contractuel global.

On dirait que le règne du droit naturel moderne commence en même temps que les révolutions scientifique, technique et industrielle, avec la maîtrise et possession du monde. Nous avons imaginé pouvoir vivre et penser entre nous, pendant que les choses obéissantes dormaient, toutes écrasées sous notre emprise : l'histoire des hommes jouissait de soi dans un acosmisme[4] de l'inerte et des autres vivants. On peut faire histoire de tout et tout se réduit à l'histoire.

Les esclaves ne dorment jamais longtemps. Cet intervalle prend fin à ce jour, où la référence aux choses nous rappelle violemment. L'irresponsabilité ne dure que pendant l'enfance.

Dans quel langage parlent les choses du monde pour que nous puissions nous entendre avec elles, par contrat ? Mais, après tout, le vieux contrat social, aussi, restait non dit et non écrit : nul n'en a jamais lu ni l'original ni même une copie. Certes, nous ignorons la langue du monde, ou nous ne connaissons d'elle que les diverses versions animiste, religieuse ou mathématique. Quand fut inventée la physique, les philosophes allaient disant que la nature se cachait sous le code des nombres ou les lettres de l'algèbre : ce mot de code venait du droit.

En fait la Terre nous parle en terme de forces, de liens et d'interactions, et cela suffit à faire un contrat. Chacun des partenaires en symbiose doit donc, de droit, à l'autre la vie sous peine de mort.

M. Serres, *Le Contrat naturel*, Éditions François Bourin, 1990

Texte 3

Les deux difficultés majeures que rencontre l'écologie profonde dans son projet d'instituer la nature en sujet de droit, capable de jouer le rôle d'un partenaire dans un « contrat naturel », peuvent être encore résumées de la façon suivante : la première, celle qui choque par son évidence, est que la nature n'est pas un *agent*, un être susceptible d'agir avec la *réciprocité* qu'on attend d'un *alter ego* juridique. C'est toujours *pour les hommes qu'il y a du droit*, pour eux que l'arbre ou la baleine peuvent devenir les *objets* d'une forme de respect liée à des législations — non l'inverse. Moins évidente est la seconde difficulté : en admettant qu'il soit possible de parler

[3] *Stercoraire* : qui a rapport aux excréments.

[4] *Acosmisme* : système de pensée qui nie l'existence d'un monde sensible ayant sa consistance propre.

par métaphore de « la nature » comme d'une « partie contractante », encore faudrait-il préciser ce qui, *en elle*, est censé posséder une valeur intrinsèque. Les fondamentalistes répondent le plus souvent qu'il s'agit de la « biosphère » *dans son ensemble, parce qu'elle donne la vie* à tous les êtres qui sont en elles ou, à tout le moins, leur permet de se maintenir dans l'existence. Mais la biosphère donne vie tout autant au virus du sida qu'au bébé phoque, à la peste et au choléra comme à la forêt et au ruisseau. Dira-t-on sérieusement que le HIV est sujet de droit, au même titre que l'homme ?

L'objection ne vise pas à légitimer *a contrario* l'anthropocentrisme cartésien, seulement à faire ressortir la difficulté qu'il y a à parler du monde objectif en termes de droits subjectifs : comment dépasser l'antinomie du cartésianisme (qui tend à dénier toute valeur intrinsèque aux êtres de nature) et de l'écologie profonde (qui tient la biosphère pour le seul authentique sujet de droit) ? Nul doute que cette question, sous une forme ou sous une autre, occupera le centre des débats écologiques dans les années à venir. Elle sera au cœur des préoccupations philosophiques touchant le nouveau statut des rapports de l'homme à la nature, mais aussi des projets législatifs qui ne manqueront pas de voir le jour dans les pays industrialisés. Sans prétendre la résoudre, il est d'ores et déjà possible d'indiquer une voie pour la réflexion, analogue à celle évoquée à propos du droit de l'animal.

Si l'animal n'était qu'une machine, comme le pensent les cartésiens, la question de ses droits ne se serait *jamais* posée. Ce qui peut éveiller *à son propos* le sentiment d'une *obligation*, au-delà même de la compassion et de la pitié qui relèvent de la simple *sympathie*, c'est le caractère non *mécanique* du vivant qu'il incarne. Non qu'il s'agisse de disqualifier totalement l'approche *sentimentale* de la question des droits, mais plutôt d'en rechercher, au-delà de la simple description phénoménologique, les éventuels principes de légitimité. Car la sympathie n'est qu'un *fait* qui se heurte à d'autres faits et, comme tel, ne justifie rien : il y a ceux qui aiment la corrida *de facto*, ceux qui la réprouvent *de facto* et si l'on veut trancher *de jure*, il faut s'élever au-dessus de la seule sphère de la factualité pour rechercher des *arguments*. L'un d'entre eux, que j'ai évoqué tout à la fois contre les cartésiens et les utilitaristes pour justifier l'idée d'un certain respect de l'animal, est qu'il nous apparaît relever d'un ordre du réel qui n'est ni celui de la pierre, ni celui des plantes, bien qu'il n'appartienne pas non plus à l'humanité proprement dite. Quoique mû par le code de l'instinct, et non par liberté, il est, *dans la nature*, le seul être qui semble capable d'agir d'après la représentation de fins, donc de façon consciente et intentionnelle. Et c'est à ce titre qu'il s'éloigne du règne du mécanisme pour se rapprocher, par analogie, de celui de la liberté. Il n'est pas un simple automate et sa souffrance, à laquelle nous pouvons et même devons ne pas rester indifférents, en est l'un des signes visibles — parmi d'autres qu'on pourrait évoquer, tels que le dévouement, l'affection ou l'intelligence dont il peut parfois témoigner. Bref, tout se passe *comme si* la nature, dans l'animal, tendait en certaines circonstances à se faire humaine, *comme si elle s'accordait d'elle-même avec des idées auxquelles nous attachons un prix lorsqu'elles se manifestent dans l'humanité.*

Le sens de ce « comme si » doit être précisé : il est l'indice que le jugement de valeur porté à propos de l'animal et de ses droits éventuels n'est ni tout à fait « naturaliste » (comme dans l'écologie profonde) ni entièrement « anthropocentriste » (comme dans le cartésianisme et, à certains égards encore, le kantisme). Car c'est bien *la nature elle-même* qui fait signe vers des idées qui nous sont chères, et non pas nous qui les projetons en elle : à l'encontre de ce que pensent les cartésiens, il semble raisonnable d'admettre que les cris des animaux qui souffrent n'ont pas la même signification que les sons égrenés par le timbre de l'horloge, que la fidélité du chien n'est pas celle de la montre. De là le sentiment que la nature possède bien cette fameuse *valeur intrinsèque* sur laquelle s'appuient les *deep ecologists* pour légitimer leur antihumanisme. Mais d'un autre côté, et c'est là ce qu'ils manquent, ce sont *les idées évoquées* par la nature qui lui donnent tout son prix. Sans elles, nous n'accorderions pas la moindre valeur au monde objectif. Bien plus : c'est parce que la nature, souvent, va à l'encontre de telles idées, parce qu'elle est aussi génératrice de violence et de mort, que nous lui ôtons aussitôt la valeur que nous lui attribuions l'instant d'avant, lorsqu'elle nous semblait belle, harmonieuse, ou même, dans l'animal, intelligente et affectueuse.

Par où l'on voit comment la question du « droit des arbres » devrait être reposée à l'écart de l'anthropocentrisme cartésien (puisque c'est bien *la nature* qui évoque les idées que nous aimons) et du fondamentalisme (il reste que ce sont *les idées*, et non les objets en tant que tels qui sont au principe des jugements de valeurs *que seuls les hommes sont capables de formuler* : les fins *éthiques, politiques ou juridiques* ne sont jamais « domiciliées dans la nature », qui ne connaît que des finalités extramorales). Il faut ainsi faire justice au sentiment que la nature n'est pas de nulle valeur, que nous avons des devoirs envers elle qui n'est pas, pourtant, sujet de droit. C'est aussi dans cette voie qu'on pourrait tenter de définir *ce qui dans la nature elle-même* doit être respecté et ce qui, en revanche, doit être combattu au nom d'un interventionnisme bien compris. Faute d'une telle distinction, l'idée de devoirs envers « LA» nature perdrait son sens, tant il est évident que tout, en elle, ne mérite pas également d'être protégé.

Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique – l'arbre, l'animal et l'homme*,
Grasset, 1992