

obligés par la justice d'assister à l'exécution de l'animal coupable, peut-être en rappel de leur négligence, mais on en reste là. Le caractère public et quelque peu théâtral de l'exécution de l'animal ne visait probablement pas à inculquer le respect de la vie humaine aux animaux domestiques du voisinage, mais plutôt à afficher l'exemplarité de la justice à laquelle aucun crime n'échappe. Il pouvait aussi servir d'avertissement adressé aux autres propriétaires d'animaux potentiellement dangereux.

Tous ces procès ont lieu pour des actes de maltraitance des animaux à l'égard des humains. Il ne semble pas que les animaux aient été justiciables dans le cas inverse de maltraitance humaine à leur égard. Quoi qu'il en soit, ces procès sous l'ancien régime reconnaissent aux animaux un droit en tant que justiciables et ne les placent pas sous le simple statut de « bien meuble » comme le définira le droit napoléonien. Ils ont une place reconnue au sein de la création qu'il convient de préserver, au besoin en leur dédiant un espace réservé.

PHILIPPE GAGNON

Université catholique de Lille

UNE VOIE MOYENNE ENTRE LES DISCOURS SUR LA « SOUFFRANCE » DES ANIMAUX ET LEUR RÉDUCTION AU STATUT DE BIENS MEUBLES

INTRODUCTION

En vertu de quoi donne-t-on un statut légal à une chose ? À un être vivant ? Y a-t-il entre les deux une différence de degré ou de nature ? Le légal peut-il rejoindre l'ontologique ?

Si l'on reconnaît des dispositions stables, permanentes, ne doit-on pas toutefois dire aussi que celles-ci se mettent en place, et qu'elles sont là à un moment donné en puissance ?

Une certaine hiérarchie ontologique s'est emparée de la question. Selon elle, plus on monte, plus on aurait droit à une reconnaissance d'une valeur.

Si on prenait une autre voie, une voie panpsychiste, on aurait déjà la conscience à tous les niveaux et le problème serait alors de défendre les droits de tous, et à bien y penser cela rendrait la vie impossible.

Nous sommes donc reconduits à chercher un critère qui permette de se pencher sur soi-même en revivant sa souffrance et ses expériences puisqu'il faut qu'il soit désirable d'éviter la souffrance.

Peut-on considérer que la conscience chez l'animal soit une notion dont nous pourrions nous approcher par le biais de la recherche moderne en communication, en comportement social ou en neurophysiologie ? Si l'on tient compte de certaines préférences de choix dans des situations, on pourra s'approcher d'une compréhension d'un inconfort que subirait l'animal.

Nous n'en aurons pas pour autant une connaissance directe, s'agissant de la façon dont l'animal expérimente sa vie, cela est impossible¹. Nous ne pouvons pas non plus nous dire : la conscience – vous comprenez ce que je veux dire, n'est-ce pas ? – et prendre pour acquis que les indications sur le

1. Nicolas MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité*, IV, XI : « ... soutenir que les bêtes sentent [...] c'est dire ce qu'on ne conçoit point ».

comportement seraient *ipso facto* signes d'une conscience éveillée ou attentive (au sens de l'*awareness* en anglais) et pourraient fournir une évidence de l'expérience animale sans plus de qualification.

Il est arrivé que l'on tente de valider une ébauche de définition, même si elle ne saurait être dite opérationnelle, de cette auto-conscience de l'animal comme une capacité d'abstraire et de former une infrastructure conceptuelle de son environnement de façon à voir et à se percevoir soi-même et ses actions en relation à l'environnement.

Le zoologiste Donald Griffin a déjà posé la question dans le même sens : est-ce que les animaux pensent à des images ou représentations du monde externe, est-ce qu'ils les examinent et est-ce qu'ils font des choix sur la façon dont leur comportement pourrait modifier la situation¹ ?

Ou encore, doit-on penser que tous les animaux non humains sont, de façon invariable, dans un état comparable à celui d'un somnambule qui répondrait mécaniquement, même si sa réponse devra se voir jugée comme une réponse adaptée ?

Pour en juger, nous allons interroger deux traditions, l'aristotélico-thomiste, et puis la cartésienne, dont plusieurs études ont remis en valeur les éléments de réponse.

À QUOI RECONNAÎTRAIT-ON LA CONSCIENCE ?

Si l'on pose de grands marqueurs, on verra qu'avec John Broadus Watson, déjà en 1913, en psychologie contemporaine, on a banni tous les mots qui feraient référence à des états subjectifs inobservables, que ce soit chez l'animal ou chez l'homme, et on a donc voulu fonder une science nouvelle sur l'analyse *vérifiable publiquement* d'événements comportementaux. À partir de ce moment-là, le mot « conscience » est devenu inutile et de plus en plus les psychologues se sont comportés comme s'il n'avait aucune signification. Nous aurions à couvrir, pour être exhaustifs, toute l'aventure du béhaviorisme en tant que système d'idées fermé sur lui-même, et nous n'allons pas la raconter ici, mais on peut faire remarquer que la recherche sur l'exploration faite par les animaux a quand même renversé cette situation.

On a montré que le rat, par exemple, qui explore un labyrinthe se sert de « cartes », de conceptualisation, et compare entre des situations, des expériences nouvelles et la connaissance antérieurement acquise pour s'adapter

1. Cf. Donald GRIFFIN, *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience*, New York, The Rockefeller University Press, 1981.

dans son espace¹. On a ainsi un peu damé le pion au béhaviorisme, puisqu'on a montré que l'exploration est précisément une activité à renforcement, si bien que la construction de « représentations » conceptuelles devient un aspect majeur du comportement adaptatif, du moins chez les mammifères.

Le monde de l'expérience intérieure bâti sur les capacités perceptives de l'organisme a été comme chacun sait examiné par Jakob von Uexküll et il est redevenu par ce biais un objet d'investigation, de même que l'étude des performances comportementales². Or la question à laquelle cela conduit est la suivante : pourra-t-on jamais inférer la nature de l'expérience à partir des études sur des performances ? En effet, un missile téléguidé peut faire montre d'une performance « cognitive » processuelle impressionnante, avec des comparaisons basées sur de l'information et une prise de décision ultrarapide et aussi complexe que ce que l'on voit chez un insecte migrateur ou un oiseau migrateur.

De même, le programme d'ordinateur capable de jouer aux échecs et même de battre l'être humain, y va également d'opérations cognitives qui sont, pour une part, aussi fortes que celles d'un joueur humain. Pourtant, nous ne mettrons pas la conscience dans le missile ou dans l'ordinateur ; pourquoi la mettons-nous dans l'animal ?

C'est un point clef que nous devons approfondir pour que cette différence entre *expérience* et *performance* s'éclaircisse encore davantage. Les termes qui désignent l'expérience incluent *conscience*, *éveil*, *sentiments*, et des dérivations de ces termes tels que le *bonheur*, la *tristesse*, la *souffrance* ou la *joie*.

Si l'on passe à des termes qui désignent la performance, nous aurons : la *réponse*, la *réaction*, le *mouvement*, le *geste*, la *posture*, la *parole* et le *langage*³.

Ces mots relatifs à l'expérience sont en principe connaissables seulement par le biais du sujet, alors que les termes de performance se réfèrent à un objet observé par le sujet. Ensuite, les mots dans une de ces catégories ne sont pas vraiment traduisibles les uns dans les autres, ils ne charrient pas la même implication. Ainsi une « réponse » ne va pas nécessairement impliquer un éveil.

L'éveil, au sens de *awareness*, certains diraient la conscience attentionnelle, n'est présent que là où il y a une personnalité connaissant subjectivement une contingence, telle que nous l'aurions par exemple dans la différence entre une piqûre d'abeille et la douleur que cela occasionne dans notre système nerveux qui est immédiate. Si mon compagnon gémit lorsque l'abeille

1. Cf. Edward Chace TOLMAN, *Purposive Behavior in Animals and Men*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1967.

2. Jakob von UEXKÜLL, *Mondes animaux et monde humain*, trad. P. Müller, Paris, Denoël, 1984.

3. Nous empruntons cette liste à John H. CROOK, « On Attributing Consciousness to Animals », *Nature*, n° 303, 5 mai 1983, p. 11-14, que nous suivons parfois de près.

le pique, je pourrai, sur la base d'expériences que j'ai faites également comme sujet, penser qu'il ressent la douleur, mais je ne *saurai* jamais si j'ai raison même lorsqu'il confirme ma suggestion.

Tous les termes d'expérience ultimement font référence à des événements personnels dont il n'est qu'un seul sujet, soi-même ; ainsi, tout usage d'un tel mot à l'égard d'une autre personne constitue une *attribution*¹. Or les termes relatifs à la performance, si les observateurs se mettent d'accord sur leurs référents, peuvent être confirmés publiquement.

Ils sont basés sur la sensation et ils permettent à un enquêteur empiriste d'être en accord ou en désaccord entre les observateurs, ainsi permettent-ils la formation d'hypothèses et l'étude scientifique telle qu'elle a été pratiquée dans la tradition empiriste ou néopositiviste souvent avec une métaphysique réductionniste.

Je pourrai dire : « Je sais que vous avez gémi et que cela est publiquement confirmé ». Des mesures et des statistiques deviennent alors possibles et les dérivés logiques de la théorie scientifique, les construits hypothétiques, les variables interviennent, tout cela pouvant être tissé ensemble dans une logique de l'explication. Chez J. B. Watson, c'était une telle posture empiriste qui permettait le rejet des termes relatifs à l'expérience.

LA POSITION ET SOLUTION ARISTOTÉLICO-THOMISTE

Chez saint Thomas, il y a une volonté de tout ranger dans un cosmos ordonné en référence à la perfection de Dieu, la perfection d'un étant pouvant être mesurée dans sa proximité à la ressemblance divine². Thomas tient donc à ce qu'il y ait une idée de degrés d'être qui soit nécessaire, de sorte qu'en observant la nature des choses nous trouvions, dans la diversité de celles-ci, un moyen de gradation. En nous élevant dans cette hiérarchie des étants du non-vivant au vivant, du vivant végétatif au vivant animalistique, l'élément de liberté et d'autonomie s'accroît³.

Une chose qui est cruciale c'est la liberté de se mouvoir, puisque moins un être est développé plus il est fixe à un seul endroit ; sur cette base, Thomas distingue trois niveaux du vivant : la plante, l'animal et l'humain.

1. J. H. CROOK, « On attributing », p. 12.

2. Oliva BLANCHETTE : « Le Créateur est l'infini négatif, qui contient toute la perfection d'une manière suréminente, et de qui l'univers, précisément en tant qu'univers, dépend comme de sa cause universelle, exemplaire, efficiente et finale tout en un. » (*The Perfection of the Universe according to Aquinas: A Teleological Cosmology*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1992, p. 93) Notre traduction de l'anglais.

3. Voir *Somme contre les Gentils*, IV, chap. 11.

La plante croît, change et meurt en réaction à des forces externes, mais aussi à la forme interne qui opère à un niveau biologique. Avec l'animal, il devient plus difficile de rendre compte de toutes les activités dont il est capable, puisqu'il a cette mobilité en lui. Ce qu'il faut noter, c'est que le plus bas dans les espèces d'animaux a une certaine continuité avec le plus haut dans les espèces de plantes, si bien que l'animal le moins développé, n'aura de locomotion qu'à la manière des plantes, c'est-à-dire pas du tout ou très peu.

Quand la vie animale se développe, le système sensori-moteur qui contient les muscles, les os, le cerveau, le système nerveux et les sens, devient plus complexe et l'animal est de plus en plus capable d'autodétermination. Cette position thomiste, mais aussi péripatéticienne, pourrait sembler fort différente de la position qu'on appelle néocartésienne, mais néanmoins le concept d'*instinct* relie les deux (nous y reviendrons), puisqu'on utilise l'instinct au sens d'un arrangement par lequel la providence assure de l'existence de l'espèce, on en fait donc une poussée mécanique à laquelle on ne peut s'opposer et qui fait ressembler les individus à des machines finalisées.

De fait, Thomas raisonne à l'effet que les œuvres de l'artifice faites par l'homme telle que l'horloge, sont à l'ingénuité humaine, ce que les choses naturelles, c'est-à-dire les animaux, sont à l'art divin. Ainsi, Dieu aurait prévu dans sa providence que les animaux déroulent un processus intriqué interne relatif à leurs inclinations naturelles, de la même façon que l'on peut prévoir ce que fera le plan de l'horloge si on le laisse se développer. Pourtant, saint Thomas étend le terme volontaire aux animaux en tant qu'ils sont mus vers la connaissance d'une fin.

À cet égard, Judith Barad a posé une question fort lucide qui revient à se demander : comment saint Thomas peut-il tenir que les animaux sont à peine plus que des machines, étant les machines de Dieu en quelque sorte, toutes membres d'une même espèce donc toutes agissant de la même façon, et par ailleurs affirmer qu'elles sont capables d'activité volontaire, avec en plus des spécifications relatives à l'estimative et à la cogitative¹ ?

Là-dessus, le propos est quand même nuancé, puisqu'il s'agit d'attribuer l'instinct aux animaux qui sont au plus bas niveau d'existence, et qui ne font que répondre à des sensations immédiates, et d'attribuer une certaine intelligence aux animaux qui sont capables de s'adapter à des circonstances diverses.

Ainsi, s'il s'agit de juger de cet instinct qui serait une opération mécanique et déterminée, elle ne concernerait que les animaux qui sont au plus bas niveau d'existence. Or, de la même façon que nous avions noté une

1. Judith BARAD, « Aquinas' inconsistency on the nature and the treatment of animals », *Between the Species*, Vol. 4, n° 2, 1988, p. 104.

continuité entre la plus haute forme de vie animale et la plus basse forme de vie humaine, on devra noter là aussi une continuité dans la sphère cognitive.

Il y a une continuité entre les plus hautes atteintes de l'intelligence animale, et la naissance inchoative des concepts primitifs chez l'homme. L'essentiel à comprendre est que ce que nous appelons les sens internes donnent naissance à l'imagination, une conscience sensible éveillée, une mémoire et un sens estimatif.

Les animaux doués de mémoire ont quelques connaissances dans leur esprit au-delà des sens. Ayant ainsi une expérience et des sensations, l'animal à des expériences plaisantes et désagréables.

Parmi ces sens dit internes, l'*estimative* est importante, puisqu'en plus de ne pas dépendre seulement de l'apport des sens externes, c'est elle qui est responsable d'une continuité entre l'intelligence animale la plus élevée et l'intelligence humaine la moins développée. Par cette estimative, l'animal appréhende immédiatement les aspects ou détrimentiels ou bénéfiques des objets proposés à ses sens, et il peut par exemple éviter ce qui le met en danger, mais sans expérience adverse préalable.

En résumé, comme saint Thomas impose que l'animal soit capable de participer à la bonté divine d'une manière plus éminente que d'autres étants inférieurs, on devrait considérer que l'animal développé, en ce qu'il est doué de mémoire, de locomotion, d'estimative, a *plus* de valeur intrinsèque, que ce sens de l'estimative le rapproche d'une cognition intellectuelle véritable. Ce qui, pourrait-on penser, donne aux animaux des expériences qui peuvent être comparées à celles d'expériences de l'être humain. Si saint Thomas pose en principe que l'activité d'une chose en son mode est proportionnée au mode de son existence, si par ailleurs l'animal ressemble à l'être humain dans son mode d'activité, il doit ressembler à l'être humain dans son mode d'existence¹.

Pourtant, Thomas, qui pose un contraste entre la créature intellectuelle en tant qu'elle est maître de ses actes, par rapport aux choses qui n'ont pas de domaine sur leurs actes, le fait de manière à montrer que les créatures qui participent moins à cette ressemblance divine ont été prévues par Dieu comme devant être subordonnées aux créatures qui y participent davantage. Il conclura par exemple que l'animal est ordonné à l'usage de l'homme dans le cours naturel des choses². Il n'y a donc aucun péché, aucun mal, ni même aucune incohérence pour l'homme à tuer un animal irrationnel, une bête brute.

La question que tout cela posera, c'est celle de la capacité de l'animal à souffrir de la douleur, et donc l'ouverture concomitante d'une autre

1. J. BARAD, « Aquinas' inconsistency », p. 107.

2. *Somme contre les Gentils*, III, 2, 112. Cf. *Compendium theologiae*, chap. 170 : « Il est manifeste en effet que les plantes et les animaux sont au service de l'homme comme une aide à sa faiblesse, comme la nourriture, le vêtement, les transports, que lui procurent ces créatures. »

question sur la possibilité de le traiter avec cruauté. Là-dessus, du moins dans la lecture qu'elle fait de Thomas, Barad considère que si un homme a une affection pleine de pitié pour l'animal, c'est qu'il reconnaît là comment sa pitié pour son semblable pourrait en être affectée s'il ne connaissait pas ce sentiment¹.

UNE QUESTION SUR LA BONTÉ DE DIEU

Le problème de la souffrance animale présente une facette différente pour le théisme par rapport à ce que l'on considère généralement comme le problème du mal ; en effet, il ne pose pas la question de savoir comment Dieu peut permettre des maux de nature morale ou encore naturelle qui tomberaient sur des êtres humains, il pose plutôt la question de savoir comment un Dieu qu'on revêtirait d'attributs tels que la toute bonté (la bénignité), la toute-puissance et l'omniscience, pourrait permettre des millions d'années de souffrance animale².

On en fera un problème non pas logique, qui montrerait l'incohérence interne du théisme, mais un problème évidentiel, donc ce que l'on voudra montrer c'est que, face à cette immense souffrance répandue dans le monde animal, il vaudrait mieux chercher une explication naturaliste qu'une explication théiste.

Dans *River Out of Eden* on retrouvera par exemple Richard Dawkins, biologiste retraité de l'Université d'Oxford, qui dira que, dans le temps qu'il faut pour écrire une seule phrase, c'est-à-dire pour quelques instants, il y a des milliers d'animaux qui souffrent, qui sont mangés vivants, qui fuient pour conserver leur existence, ou qui sont transis de peur³.

Des présentations pareilles jouent sur une émotivité, mais elles présupposent qu'il y ait bel et bien une souffrance animale, et même si l'on admettait qu'il y ait une douleur animale, ce à propos de quoi nous ne pourrions jamais avoir une certitude définitive, encore faudrait-il que cette

1. J. BARAD, « Aquinas' inconsistency », p. 107.

2. Le philosophe des sciences dominicain Raymond Nogar, après un ouvrage bien utile sur la philosophie de l'évolution intitulé en traduction française *Science de l'évolution* (1965), publia *Le Seigneur de l'absurde* (Éd. du Cerf, 1969, d'un original de 1966, rééd. University of Notre Dame Press 1998), où il argumenta pour une identification de Dieu non plus à l'ordre du devenir cosmologique, qui témoignerait d'un rejet des sacrifiés dans le régime du détail qui distrairait de la vue centrale, mais au contraire comme l'irruption contemporaine d'un sens de l'exister, de l'esse, suspendu à une sorte d'abîme. Voir Patrick MARRIN, « A Spirituality Rooted in Absurdity », *National Catholic Reporter*, 4 déc. 1998, p. 38-39.

3. Richard DAWKINS, *River Out of Eden : A Darwinian View of Life*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1995, p. 132.

douleur puisse avoir sens *pour nous*, et là nous tournons en rond, parce qu'inévitablement nous la transformerons en une forme de souffrance.

PARMI LES SOLUTIONS, LA NÉOCARTÉSIENNE

Une première voie de solution qui nous situe à l'égard de cette question relevant de la théodicée, est celle qu'on pourrait nommer néocartésienne. Situons-la dans le contexte du théisme. Il s'agira d'admettre deux types de solutions : une serait de nier que les animaux expérimentent de la douleur, et l'autre serait de l'admettre, mais en trouvant un moyen de montrer que la douleur animale reste compatible avec la bonté de Dieu.

Descartes au XVII^e siècle a proposé que les animaux étaient des machines, le plus souvent on ne fait que se contenter de répéter cela ; ces machines, elles sont incapables de sensations, c'est-à-dire qu'elles ne vont pas sentir, entendre, voir et, de manière concomitante, elles ne vont pas expérimenter de la douleur.

Or Descartes n'a jamais nié que les animaux soient des êtres vivants, il ne leur a pas dénié la vie, il a nié qu'ils aient une conscience éveillée au sens où nous en avons une, l'*awareness* dont nous parlions.

Comme le dira Peter Harrison, pour Descartes les animaux sont un peu comme des arbres qui se seraient mis à se déplacer¹.

Pierre Bayle avait observé comment cette vision cartésienne avait un avantage du point de vue de la vraie foi, et même si elle peut nous sembler improbable, l'avantage doit nous conduire à l'adopter, et il consiste en ceci : si l'on tient que la misère résulte du péché, ce qu'on appelle la *free-will defence* en anglais, la défense donc de la présence du mal en vertu d'une liberté créée qui l'aurait choisi, alors ou bien les bêtes souffriraient injustement parce qu'il n'y a pas de *free-will* dans leur cas, auquel cas nous devrions inculper Dieu, ou alors les bêtes ne feraient que donner l'apparence de souffrir.

Comme Descartes soutient la seconde possibilité, il se trouve à protéger la bénignité divine. Pareille position, que l'on trouverait aussi chez saint Augustin², n'est pas sans avoir eu ses difficultés, celle du dualisme âme/corps, ainsi a-t-elle donné lieu à certains paradoxes.

1. Cf. Peter HARRISON, « Theodicy and Animal Pain », *Philosophy*, vol. 64, n° 247, 1989, p. 79.

2. Augustin considère la souffrance comme un châtement dû au péché. L'animal ne saurait souffrir, parce que l'idée même d'une souffrance naturelle, argumentera-t-il contre les pélagiens, en particulier contre Julien d'Éclane, signifierait que nous ne pouvons qualifier la création de bonne. De là, c'est-à-dire de l'admission de souffrances naturelles qui ne viendraient d'aucun

On peut dire que la présence croissante d'une théorie de l'évolution a conduit à un désintérêt de la théorie de l'animal-machine ; le modèle évolutionniste, qui est tout entier basé sur les continuités entre le règne des animaux infra-humains et de l'homme, a eu pour effet de jeter dans l'ombre le modèle cartésien, qui mettait l'emphase sur une âme immortelle et sur une position privilégiée de l'homme dans la création.

On ne pourra pas s'étendre ici sur la solution qui invoquerait les anges déchus comme étant responsables des désastres naturels, ainsi que de la souffrance animale, nous nous contenterons de remarquer qu'on peut la défendre, mais nous ne le ferons pas dans cet exposé.

Ce que dit Peter Harrison, dans un texte abondamment commenté, c'est d'abord qu'on ne peut pas mettre sur pied un argument pour ou contre la douleur animale : il est de l'essence même de la douleur d'être et de rester une expérience privée. Pourquoi dès lors a-t-on parfois affirmé que les animaux expérimenteraient de la douleur ? Nous l'avons dit, le modèle de l'animal-machine est tombé en défaveur, et très souvent on croit que la pensée de l'évolution entraîne une vue à l'effet que les différences entre les êtres humains et les animaux seraient quantitatives. De fait, du point de vue tant anatomique que physiologique, on peut le défendre ; toutefois, dans le règne animal on ne trouve rien qui serait équivalent à nos réalisations culturelles¹.

Il en va ainsi parce que, dira-t-on normalement et le plus souvent, nous sommes doués de ces caractéristiques que sont l'intelligence, le langage, l'activité symbolique, la sentience, la créativité, et puis l'éveil.

Harrison propose que les êtres humains sont différents sous trois rapports, premièrement ils ne sont pas assujettis aux vicissitudes de la sélection naturelle dans une étendue aussi grande, deuxièmement, ils font l'exercice de leur liberté de choisir, troisièmement, ils ont une continuité de conscience².

Plusieurs types de douleurs humaines existent parce que nous ne sommes pas sujets aux mêmes types de pressions sélectives que les animaux. Plusieurs des douleurs que nous expérimentons vont bien au-delà de ce qui serait nécessaire pour notre survie, donc de même que la capacité pour expérimenter des douleurs physiques importantes, nous expérimentons toute une étendue de douleurs « mentales » : la tristesse qui suivrait par exemple un

châtiment, il n'y aurait qu'un pas à faire, et l'on se retrouverait à enseigner ce qu'enseignent les manichéens.

1. David BERLINSKI, dans *Science After Babel* (Seattle, Discovery Institute Press, 2023, p. 89-90), insiste fortement là-dessus, en réagissant à une assertion du paléontologiste et vulgarisateur à succès Stephen Jay Gould, faite dans *Ever since Darwin* (*Darwin et les grandes énigmes de la vie* en traduction française), à l'effet qu'il n'y aurait de différence que de degré entre l'homme et le chimpanzé.

2. P. HARRISON, « Theodicy », p. 82.

amour non-réciproque, et la peine de la perte, les dissatisfactions et frustrations de la vie, ces états mentaux ne feraient rien pour augmenter les chances de survie de l'animal.

Les souffrances et douleurs physiques débilitantes qui affecteraient profondément les routines normales de l'animal, ce qu'il a besoin de faire pour survivre et pour se reproduire, sont contre-productives et ne serviraient à rien dans une économie de la sélection naturelle. Pour nous, il y a un coût qui vient d'avoir navigué contre ce qu'impose la sélection naturelle, et ce sont justement ces souffrances.

En fait les douleurs ressenties dans le monde animal dont nous faisons partie, n'auraient de justification par rapport à la sélection que par un avantage adaptatif qui permettrait d'éviter les dommages aux tissus, éventuellement aux organes. Les très rares cas qui existent d'individus insensibles à la douleur montrent les blessures très sérieuses qui peuvent en résulter, donc on peut penser à des douleurs qui serviraient une fonction utile, et l'on pourrait prendre pour acquis que la douleur permet à l'animal d'éviter ces dommages aux tissus.

Nous avons tendance à en conclure que l'expérience de ce stimulus, lorsque l'animal grince de douleur pour ainsi dire comme nous le ferions, est similaire à la nôtre. Toutefois cette analogie spontanée ne tient peut-être pas la route. Il n'y a pas de rapport direct entre stimulus/réponse et douleur, au sens où la douleur peut provenir de n'importe quel type de stimulus.

On peut donc penser que la fonction de la douleur n'est pas d'exprimer un état interne, mais d'adapter l'organisme de façon comportementale à des aspects dangereux pour lui de l'environnement.

Harrison se sert de l'exemple des conduits du système nerveux de type réflexe. Imaginons le doigt qui touche le rond du poêle très chaud : un message passe de façon sensorielle d'un neurone à la colonne vertébrale et il y a un aiguillage avec d'autres neurones, un stimulus électrique part au cerveau, un autre part vers le muscle concerné, réflexivement le doigt est enlevé de la source de dommage aux cellules, à la peau, mais cela *avant* que quelque action consciente soit possible.

Ce n'est seulement qu'après, ou à la limite pendant la réponse, qu'il y a une connaissance consciente de ce qui a lieu. Donc, le message partant au cerveau est du type « pour votre information », et ainsi la réponse appropriée, nous le voyons ici, peut être élicitée sans la nécessité de sentir une douleur ou de prendre une décision consciente.

Si dès lors on se demande pourquoi nous sentirions de la douleur, alors que les animaux ne la sentiraient pas, la réponse est que nous avons une distinction par rapport à eux qui est dans la capacité de choisir, de déterminer nos priorités, et de nous élever au-dessus d'une action simplement non

réflexive¹. Nous sommes libres dans les situations de douleur d'infliger plus de dommages à nos corps pour des valeurs plus hautes, nous avons le choix, puisqu'il y a dans la vie humaine des considérations plus importantes que la seule survie².

Ainsi la douleur nous libérerait de la compulsion d'agir de façon instinctive, elle nous donne des indications graves, mais ce sont des indications qu'on peut aussi ignorer.

Harrison conclut que l'éveil de l'animal est comme celui de la personne qui aurait eu un rêve et qui aurait réussi à l'intégrer dans son expérience consciente, ensuite on peut et on doit penser au moment où il a eu un rêve, s'est réveillé en sueurs, et ne s'est pas mis en situation. C'est donc la partie qu'on pourrait dire dormante. Dans ce cas, on voit qu'il y a la rencontre de stimuli douloureux, il y a réaction à ceux-ci, mais il n'y a aucun lieu où on pourrait vivre la douleur dans la continuité. Donc, l'animal aurait des états successifs de douleur sans qu'il y ait une connexion entre eux, qui en fasse des expériences douloureuses³.

Plus formellement nous aurions :

1. une continuité de l'expérience comme aspect crucial de l'éveil humain à la douleur,
2. les animaux seraient privés de cette continuité d'expérience et donc,
3. les animaux n'expérimenteraient pas la douleur comme nous le faisons⁴.

JUGEMENT SUR LA SOLUTION ARISTOTÉLICO-THOMISTE

La philosophie aristotélicienne, que saint Thomas a modifiée, aura une réponse intéressante à notre problème de la souffrance animale. Thomas d'Aquin n'entend pas l'âme de la même manière que Descartes, pour qui une âme fournit en quelque sorte conscience et rationalité ; pour Thomas,

1. Sur le rapport aux théories HOT (*higher order thoughts*) en philosophie de l'esprit, cf. Trent. DOUGHERTY, *The Problem of Animal Pain : A Theodicy for All Creatures Great and Small*, New York, Palgrave Macmillan, 2014, chap 5.

2. Cf. P. HARRISON, « Theodicy », p. 85.

3. Harrison remarque : « En fait, ironiquement, c'est en partie l'influence résiduelle de la pensée cartésienne qui nous amène à persister dans l'attribution d'une expérience de la douleur aux animaux. Nous séparons la douleur physique d'autres aspects de la souffrance humaine, prenant pour acquis que cela appartient à nos corps alors que d'autres types de douleurs – le deuil, l'anxiété, la frustration – appartiennent à nos esprits. Parce que les animaux ont des corps et pas d'esprit, en tout cas tel nous pensons, nous présupposons qu'ils partagent nos souffrances corporelles, mais non nos souffrances mentales. » (« Theodicy », p. 87). Notre trad.

4. P. HARRISON, « Theodicy », p. 91.

l'âme distingue la vie de la non-vie, c'est un principe qui rend vivant une multiplicité matérielle.

La philosophie hylémorphique d'Aristote est une réponse au problème grec du changement, et à l'illusion atomistique de la substance. Aristote a compris que les vivants sont très différents des non-vivants, pour lui la matière ne peut être une explication du pourquoi de la vie, sinon toute entité matérielle pourrait posséder cette vie¹.

Aristote a donc conclu que c'était la forme qui était la raison pour laquelle une chose est vivante, et pour aller plus loin il a observé les différences majeures entre les types d'entités vivantes, et cela a été la base de sa distinction entre une âme végétative, une âme sensitive et une âme rationnelle. L'âme de l'animal est une âme sensitive, incluses dans cette sensitive sont les capacités de mouvement et de sensation, en plus des capacités qui viennent avec l'âme végétative.

Parmi les puissances de l'âme sensitive, on trouve des puissances extérieures et intérieures, ces puissances sont nécessaires à ce que l'animal puisse s'épanouir dans son environnement. Les cinq sens extérieurs sont la vue, l'ouïe, le toucher, le goût et l'olfaction, et Thomas attribue à l'âme sensitive des puissances intérieures : le sens commun, la *phantasia* c'est-à-dire la capacité de se faire des images, la puissance estimative, puis la mémoire².

Pour la question d'une discussion de la souffrance animale, il y a une pertinence à considérer la *phantasia*, nous l'avons dit c'est la puissance de produire des expériences conscientes à partir des données des sens chez l'homme et chez l'animal. En termes contemporains, on dirait que la *phantasia* produit la conscience phénoménale, là où l'imagination se rapproche de cette *phantasia* qui préserve les espèces sensibles reçues par les sens, il y a une différence en ce que l'imagination et la *phantasia* n'opèrent pas de la même façon, la *phantasia* opérant en conjonction avec les sens, alors que ce n'est pas le cas de l'imagination.

L'*estimative* est une puissance qui est nécessaire pour reconnaître les intentions qui ne sont pas directement perçues par les sens ; par elle, on peut reconnaître si quelque chose est utile ou dangereux, et ce même de la part d'un animal qui perçoit. Cette reconnaissance poussera l'animal à réagir selon les appétits sensibles, qui sont mis en circuit par les données des sens. Cette puissance estimative, on peut la dire similaire au concept d'instinct de survie pour les animaux non humains, c'est donc la source d'une controverse quant à savoir si les animaux ont une forme de rationalité.

1. Voir Aristote, *De anima* 1, 5 ; « Parmi les corps naturels, les uns ont la vie, les autres ne l'ont pas ; la vie telle que je l'entends consiste à se nourrir soi-même, à croître et à déperir. » (*De l'âme*, trad. E. Barbotin, Paris, Gallimard, 1994, p. 39).

2. Cf. *Somme de théologie*, Ia, question 78, article 4, *respondeo*.

Il y a là une question trop difficile pour y mettre un terme ici, puisqu'être rationnel ne s'entend pas que d'une seule façon. En tout cas, elle peut donner l'impression qu'un animal possède une forme de rationalité lorsqu'il accomplit une tâche complexe, et cette estimative, on pourrait la rapprocher d'une forme d'induction empirique, alors qu'il y aurait raisonnement à propos des propriétés physiques des choses et des connexions observables entre des événements.

Cependant, le thomisme n'en infère pas que les animaux non humains raisonneraient, mais plutôt qu'ils en donneraient l'apparence en réagissant instinctivement aux stimuli à travers cette puissance estimative.

JUGEMENT SUR LA SOLUTION NÉOCARTÉSIENNE

En ce qui concerne la vision de Descartes, dont on a dit qu'il ferait des animaux des automates inconscients, bien sûr plusieurs l'ont critiquée en particulier parce qu'ils ont craint qu'avec de telles positions on ouvre la porte aux plus graves atrocités à l'égard de l'animal, et de fait si l'on s'avise de la recherche en biologie, par exemple au XIX^e siècle, nul d'entre nous n'aurait voulu être un chien¹.

D'autres y voient une position incohérente par rapport à nos connaissances sur l'origine évolutionnaire des espèces, alors que d'autres encore mettent plutôt l'emphase sur la neuro-anatomie, au niveau de l'affirmation d'une similarité entre nous et l'animal infra-humain, du moins dans un certain nombre d'espèces.

Si on peut dire que cette vision de l'automate inconscient semble implausible, on peut par ailleurs faire un travail d'enquête qui montre que ce n'est peut-être pas la vision que Descartes lui-même a tenue². Il est clair que Descartes rapproche l'animal de la machine dans un certain nombre de textes, il dira néanmoins dans une lettre à Mersenne de 1640 que dans sa vue à lui, la douleur existe seulement dans l'entendement, et dira plus avant qu'il explique les mouvements externes qui accompagnent cette sensation en nous, et que dans les animaux ces mouvements sont les

1. Cf. William COLEMAN, *Biology in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 140s.

2. Dans « A Brute to the Brutes? »: Descartes' Treatment of Animals », *Philosophy*, vol. 53, n° 106, octobre 1978, p. 551-559, le spécialiste John Cottingham affirme que la thèse n° 7 (qu'il énonce en p. 551 « les animaux sont totalement sans sensations ») n'a aucun appui dans l'étude des textes. Il valide cependant que les animaux soient en revanche pour Descartes machines, automates, sans pensées, sans langage et sans conscience de soi.

seules choses qui se produisent, si bien qu'il n'y a pas là de douleur au sens strict¹.

Les cartésiens, que ce soit Arnauld ou Malebranche, adopteront cette vision et s'en serviront dans une théodicée en argumentant que la bonté divine ne permettrait pas à l'animal de connaître la douleur, que ce que leur comportement nous indique est une méprise de notre part.

Toutefois, si on se pose sur certains textes de la carrière tardive de Descartes on verra qu'il est possible qu'il ait tenu, ou en soit venu à tenir une vision bien plus subtile que celle que lui ont attribuée ses successeurs, mais surtout ses commentateurs. Dans ces textes plus tardifs, Descartes admet la sensation chez l'animal, mais il dénie que l'animal ait des pensées, et là il faut entendre sensation comme une fonction des capacités mentales corporelles, alors que la pensée, elle, serait accomplie par les puissances de la partie matérielle de l'âme, ce que Descartes appellera l'*ingenium*².

Ceci s'accorde d'ailleurs avec ce qu'il dit dans la sixième des *Méditations métaphysiques* où Descartes offre un argument pour la réalité du monde extérieur qui s'appuie sur une psychologie qui reste celle des aristotéliens³. Pour eux, les capacités mentales sont sur un continuum placé entre le sensitif, l'imaginatif et l'intellectuel, au niveau des puissances de l'âme. Les puissances sensitives et imaginatives fournissent un éveil et une facilité à appréhender les particuliers, alors que les puissances intellectuelles fournissent un éveil aux universaux, et une capacité délibérée.

Les aristotéliens attribuaient ces trois types de puissances aux hommes et n'admettaient que la sensitive et l'imaginative comme puissances pour l'animal ; ils argumentaient aussi à l'effet que les capacités et facultés sensitives et imaginatives étaient des puissances corporelles, ce qui signifie que les activités de ces âmes résultaient de l'opération des organes corporels, en ce cas particuliers à travers les facultés sensorielles et le cerveau.

Ainsi, là où les animaux avaient des puissances sensitives et imaginatives, ces puissances s'exerçaient pleinement de par l'activité des organes ou de

1. 11 juin 1640 (Adam et Tannery, *Œuvres de Descartes*, III, p. 85). Plus bas, abrégé en AT.

2. Sur ce, cf. notre « Cartesianism, the Embodied Mind, and What's Best for the Future of Cognitive Research » dans Dirk EVERS, Michael FULLER, Anne RUNEHOV et Knut-Willy SÆTHER, (dir), *Do Emotions Shape the World? Biennial Yearbook of The European Society for the Study of Science and Theology 2015-*, Halle-Wittenberg, Martin-Luther-Universität, « Studies in Science and Theology », n° 15, 2015, p. 225-244.

3. *Méditation VI* (AT VII, p. 81). Voir aussi Michael J. MURRAY, *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 49-52.

l'organe corporel pertinent. Propos, rappelons-le, qui sont ceux des aristotéliens et qu'à certains égards on pourrait méprendre pour une position cartésienne au sens tout juste présenté¹.

Les puissances intellectives n'opèrent pas par le moyen d'un organe, même si l'âme d'un homme peut être ensomatisée, certaines des fonctions de l'esprit humain pourraient être opérées sans l'intervention directe de la composante matérielle de la substance.

Certes, on pourrait s'objecter à tirer autant de ce que dit Descartes dans la sixième méditation, mais si on y regarde de plus près, dans une lettre au marquis de Newcastle de 1645, Descartes dira que toutes les choses que les chiens, les chevaux ou les singes apprennent à faire ne sont qu'expressions de leur sentiment de peur, d'espoir et de joie, et que conséquemment elles peuvent être effectuées sans la pensée². Dans une lettre à Henry More de 1649, Descartes va encore plus loin, il insiste que tout ce qu'il dénie aux animaux c'est la pensée, mais absolument pas la vie ou la sensation³.

Il dira ainsi : j'ometts les autres raisons pour nier la pensée aux animaux, mais prenez bien garde que je parle de la pensée et non de la vie et de la sensation, je ne nie pas la vie aux animaux, puisque je la vois comme simplement présente dans la chaleur du cœur, et je ne nie pas la sensation puisque je la fais dépendre des organes corporels⁴.

Donc, pour Descartes, ce qui manque aux animaux ce ne sont que ces capacités conférées par l'âme intellectuelle, la capacité de penser aux universaux, par exemple de réfléchir sur les états mentaux pour l'homme, de délibérer.

À partir d'une telle compréhension, si l'on pouvait dire que les animaux voient, entendent ou sentent, ils ne sont pas capables de réfléchir à ces états mentaux de premier ordre, et donc ils ne peuvent les considérer comme procurant du plaisir ou non. S'ils entendent une symphonie, ils ne vont jamais se dire « ah ce que c'est merveilleux », puisqu'il leur manque cet éveil qui repasserait par leurs propres états sensoriels.

1. Voir la *Somme contre les Gentils*, II, chapitres 80 à 82.

2. Octobre 1645 (AT IV, p. 326-327).

3. 5 février 1649 (AT V, p. 278 texte latin). Descartes mourra à Stockholm l'année suivante, aussi cette lettre donne-t-elle un état abouti de sa position.

4. « *Reliquas rationes cogitationem brutis adimentes, brevitatis causâ, hic omitto. Velim tamen notari me loqui de cogitatione, non de vitâ, vel sensu : vitam enim nulli animali denego, utpote quam in solo cordis calore consistere statuo ; nec denego etiam sensum, quatenus ab organo corporeo dependet.* » (réf. note précédente).

CONCLUSION

S'il s'agit de réfléchir sur le statut éthique et légal de l'animal, notre contribution aura voulu, d'un point de vue philosophique, marquer une limite à l'attribution d'une souffrance à des étants autres que l'être humain. Ce qui est en cause n'est pas le respect dû à l'animal, et ce n'est pas non plus la compassion qui mettrait en nous de considérer qu'il doit exister une analogie entre un être organisé neurophysiologiquement parfois d'une manière proche de la nôtre et les états que nous-mêmes traversons. Toute la question aura été plutôt de bien marquer qu'une souffrance, en un sens rigoureux, n'existe que pour qui est capable d'intégrer et de réunir les états qu'il traverse, donc de se penser autre que dans le seul présent où l'on éprouve par les sens des impressions et des états concrets préparant à l'action et à une réponse à un stimulus¹.

Ce que nous avons dit du statut ontologique de l'animal, que le thomisme situerait sur un continuum entre des états cognitifs avancés même s'ils sont limités qui rejoindraient l'amorce d'une capacité conceptuelle chez l'homme, sans qu'il y ait un point de césure ou de coupure facilement identifiable, continue à valoir. En d'autres termes, nous croyons qu'un respect et même une dignité doivent être affirmés au sujet de l'animal. Nous aurons suggéré qu'il est probable que les reconstructions courantes de la position de Descartes négligent la subtilité de sa réflexion, en particulier dans certains textes plus tardifs chez lui que nous aurons mis en valeur. Ainsi, même celui qui est resté célèbre pour la théorie de l'animal-machine n'a pas pensé que l'animal était sans vie.

Le problème vient de tenter d'inférer une souffrance identique à la nôtre, et par voie de conséquence un droit du même type que celui que nous concéderions à l'être humain, en vertu de manifestations qui nous semblent obviées de souffrance. Nous pouvons poser la question de la douleur animale, encore que celle-ci n'est pas disponible comme une évidence empirique, par exemple en examinant les hormones ou autres substances dans le flux sanguin d'un animal qu'on aurait mis à mort, ainsi d'un taureau qui aurait été tué à la corrida. Il n'y a pas d'échelle obvie de la douleur qui serait en exacte correspondance avec des niveaux de sécrétions biochimiques. Qui plus est,

1. Fernand Van Steenberghen note à cet égard deux aspects importants : « Rappelons que la conscience de soi est un des indices du caractère spirituel ou immatériel de la pensée et, par conséquent, de son principe substantiel, l'âme humaine. » ; (s'agissant des animaux :) « leur psychisme n'est pas "conscient" comme le nôtre et une douleur "inconsciente" n'est pas une vraie douleur. » (*Études philosophiques*, 2^e éd. rev. et augm., Longueuil, Le Préambule, 1988, p. 259). Dans le même ouvrage, sur la conscience de soi mentionnée dans le premier extrait, cf. les p. 244-246, tout en notant que ce point aussi rapprocherait l'aristotélico-thomisme et le néo-cartésianisme que nous avons étudiés côte à côte.

on peut parfaitement imaginer un robot qui donnerait tous les signes d'une éventuelle expérience de la douleur, qui se lamenterait, qui gémirait, qui pleurerait même, alors que nous savons dans ce cas-là parfaitement qu'il n'y a pas là d'intériorité et qu'il n'y a pas là ou souffrance ou douleur.