

Les animaux dans la conscience humaine. Questions d'aujourd'hui et de toujours

Nicole Laurin

Volume 10, numéro 1, printemps 2002

Les animaux dans la conscience humaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008154ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008154ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Laurin, N. (2002). Les animaux dans la conscience humaine. Questions d'aujourd'hui et de toujours. *Théologiques*, 10(1), 5–25.
<https://doi.org/10.7202/008154ar>

Les animaux dans la conscience humaine. Questions d'aujourd'hui et de toujours

Nicole LAURIN
Professeure honoraire
Département de sociologie
Université de Montréal

Au cours des dernières années, les animaux ont envahi, si on peut dire, les sciences sociales et humaines, et même la théologie. La bibliographie qui accompagne ce numéro de la revue *Théologiques* illustre bien ce phénomène. En effet, un grand nombre d'essais, d'ouvrages collectifs et d'articles consacrés aux animaux, ont été publiés depuis le début des années 1990. Plusieurs revues ont présenté un dossier sur ce thème, notamment les revues québécoises *Frontières*, *Relations* et *Conjonctures*¹.

L'inquiétude pour la vie

Ce renouveau d'intérêt pour un sujet de réflexion au demeurant très ancien, est peut-être, pour une part, le symptôme de l'inquiétude largement partagée au sujet de la vie, aussi bien celle des espèces animales que celle de l'espèce humaine. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple récent, les épisodes de la fièvre aphteuse et de la maladie dite de la vache folle (encéphalopathie spongiforme bovine) ont certainement concrétisé les dangers de l'élevage industriel, sous sa

1. *Les animaux et la mort*, *Frontières*, 10/1 (été 1997); *Nos amies, les bêtes?*, *Relations*, n° 670 (août 2001); *L'âge bête*, *Conjonctures*, n°s 33-34 (2002).

forme actuelle. Depuis longtemps, l'écologie, la biologie et les sciences vétérinaires connaissent ces risques. Sans doute, les images télévisées de la destruction préventive de troupeaux entiers et leur enfouissement dans d'immenses fosses communes, ont-elles ranimé les sentiments contradictoires à l'égard des animaux que les humains éprouvent depuis la nuit des temps. Les animaux sont des alliés, des « amis » mais aussi des adversaires. Ils peuvent être bienveillants pour les humains, ils peuvent être féroces, sans pitié, comme nous le sommes pour eux, selon qu'ils nous sont utiles ou qu'ils nous nuisent, se soumettent à notre volonté ou s'y opposent.

L'inquiétude actuelle pour la vie s'inscrit aussi dans une conjoncture sociale et économique particulière, à l'échelle locale et mondiale. D'une part, la société est marquée par d'importantes inégalités bien qu'elle dispose d'une capacité de production qui n'a pas de précédent dans l'histoire. Des populations meurent de faim et n'ont pas accès aux nécessités de la vie alors que d'autres sont malades parce qu'elles abusent de nourriture. Le mode de vie des pays occidentaux ravage l'environnement et entraîne la destruction des ressources naturelles sur l'ensemble de la planète. D'autre part, le mode de pensée dominant, structuré par la rationalité technique, s'applique aux conditions et aux moyens de reproduction de la vie humaine comme de la vie animale. Toutefois, des voix s'élèvent de tous côtés pour dénoncer cet état de fait, au nom de la solidarité sociale, la justice, le respect de la vie et de la nature, l'harmonie entre les êtres, et d'autres valeurs. La reprise et le renouvellement de certaines grandes questions s'imposent à l'évidence. Que représente le vivant, « l'homme » aussi bien que l'animal ? Sur quelle conception de la vie doit-on fonder les rapports entre les êtres humains et les rapports entre les humains et les animaux ? Dans quel cadre convient-il de situer cette conception : celui de la science, de la religion, de la doctrine morale ou politique ? Et quelles seraient les implications aussi bien pratiques que théoriques de ces choix ?

L'humanité et l'animalité

La question du rapport entre l'humanité et l'animalité traverse la pensée occidentale depuis fort longtemps. Ce rapport implique la reconnaissance d'une continuité entre les deux ordres et la construction des différences qui les séparent ou même les opposent. Deux perspectives en découlent selon que l'accent est mis sur la proximité de l'être humain et de l'animal dans « la grande chaîne de la vie », dans « l'échelle de la création », ou au contraire, sur la rupture, la limite entre humain et non humain. Ce qui constitue cette limite est conçu de manière très variable selon les époques, les cultures et les schèmes de pensée. Aristote, les Pères de l'Église, saint Thomas d'Aquin, Descartes et, parmi les penseurs contemporains, la majorité des philosophes, des juristes, des représentants des sciences humaines, ont eu tendance à privilégier l'approche fondée sur la recherche des différences. Du côté de la continuité, on retrouverait, entre autres, Montaigne, Darwin et une part sans cesse croissante des théories et des problématiques récentes de la biologie, l'anthropologie, la psychologie, l'éthologie. Par ailleurs, il est intéressant d'observer, à l'instar de Ian Barbour, que la délimitation du rapport entre l'humanité et l'animalité s'appuie sur une conception préalable du rapport entre la matière et l'esprit, entre le corps et l'âme, la raison et les émotions, etc.² Or, ces notions sont définies de manière très variable selon que l'on se réfère à l'Ancien Testament, aux écrits de saint Paul, à ceux des Pères de l'Église, aux philosophes médiévaux, aux philosophes classiques ou aux modernes. La mise en opposition de ces notions relèverait toutefois d'une forme de pensée dualiste, dénoncée par différentes critiques. Celles-ci associent le dualisme, selon le cas, à une vision du monde judéo-chrétienne, masculine, blanche ou occidentale. Barbour remarque, en outre, que les robots, produits par les récents développements de l'intelligence artificielle, pourraient bien redonner à cette problématique comparatiste une nouvelle actualité. Toutefois, une tendance différente semble se faire

2. I.G. BARBOUR, *Nature, Human Nature and God*, Minneapolis, Fortress Press, 2002, p. 79-90.

jour ; elle tente de dépasser le dualisme, en inscrivant l'espèce humaine, les espèces animales et les autres espèces vivantes, conscientes ou inconscientes, dans l'ensemble des processus évolutifs qui les unit : le développement pré-biotique, le développement de la vie, de la conscience, de l'esprit, etc.³

« Remplissez la terre, soumettez-la »

La théologie chrétienne, selon Éric Baratay, « aborde bien indirectement le thème de l'animal. Ce n'est pas tant l'animal qui préoccupe le théologien que la place de l'homme dans la création⁴ ». Pourtant, la Bible peut être *relue par les animaux*. Olivette Genest le démontre dans ce numéro de *Théologiques*. « Les animaux, écrit l'auteur, entrent dans la Bible par la première page et y demeurent jusqu'à l'avant-dernière. Y pullulent des animaux du monde naturel, tels que nous les connaissons, et des animaux métaphoriques et symboliques issus de l'imagination des scribes inspirés. » Les discours théologiques mettent en évidence le plus souvent les différences et les oppositions entre l'humain et l'animal bien que parfois, ils les amenuisent. Quoi qu'il en soit, la théologie chrétienne s'est tout de même interrogée, au fil des siècles, sur la place des animaux et leur destin au sein de la création, sur leur relation avec Dieu — avec le diable — et l'humanité. Elle s'est posé et se pose toujours la question de l'âme des animaux, de leur immortalité et de leur salut. Ainsi, par exemple, Eugen Drewermann a tenté récemment de reformuler ces problèmes dans un ouvrage très remarqué⁵. L'auteur met l'accent sur la participation des animaux au salut, dans le Christ, en vertu des souffrances que les humains leur infligent. Sa réflexion ne porte pas seulement sur les animaux « nobles », les plus proches des humains ; il insiste sur le sort des moustiques, des mollusques et autres bestioles

3. Voir, par exemple, H. ATLAN, « L'humanité d'*Homo sapiens* », dans A. TOUATI, dir., *Aux limites de l'Humain*, Paris, Cultures en mouvement, 2003.

4. É. BARATAY, *L'Église et l'animal (France, 17^{ième}-20^{ième} siècle)*, Paris, Cerf, 1996, cité par D. JEFFREY, dans le compte rendu de cet ouvrage, *Les animaux et la mort*, p. 67-68.

5. E. DREWERMANN, *De l'immortalité des animaux*, Paris, Cerf, 1992 (allemand 1990).

sans gloire. Au cours des dernières années, plusieurs auteurs ont privilégié le thème de la souffrance infligée aux animaux, en rejetant la faute sur la tradition judéo-chrétienne ou encore sur la science et la technique modernes⁶. L'accueil favorable qu'ont reçu les thèses de Drewermann de la part de croyants comme de non croyants, témoigne peut-être de l'éveil d'une nouvelle sensibilité, au plan spirituel. Celle-ci pourrait représenter une source d'inspiration dans la discussion éthique en cours sur le sort des animaux.

Le débat millénaire, au demeurant fort ambivalent, sur l'humanité et l'animalité, alimente cette discussion éthique, tout aussi vaste et ancienne. Elle se centre sur les liens et les relations entre les humains et les animaux. Ces rapports sont envisagés sous divers angles : rapports d'échange, de coopération, de cohabitation, de coexistence pacifique ou conflictuelle ; rapports d'appropriation, de domination, d'exploitation, etc. Comment faut-il traiter les animaux et agir envers eux ? Les animaux sont-ils au service de l'humanité ? Avons-nous des devoirs envers les animaux ? Selon quelles modalités et sous quelles conditions est-il légitime de les utiliser, les tuer ? Comment nous protéger des animaux et comment les protéger ? Les termes de cette discussion, la nature des arguments, les enjeux qui la soutiennent, varient beaucoup d'une époque à l'autre. Néanmoins, ces discours troublent. Ils évoquent d'autres discours, étrangement semblables, sur les esclaves, les prolétaires, les femmes, les peuples autochtones... On s'est bien souvent représenté toute cette partie de l'humanité comme inférieure voire dangereuse. En contrepartie, on lui a parfois concédé le droit au respect, à la compassion et à certaines libertés. Micheline De Sève, dans son commentaire de *La ferme des animaux*, de Orwell, se pose cette question pertinente : « Si dans ces animaux presque humains, il fallait aussi reconnaître la condition misérable de la plus grande partie de l'humanité, piégée par la misère et la servitude⁷ ? »

6. Voir en particulier, É. DE FONTENAY, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998.

7. M. DE SÈVE, « Pour ne pas mourir... bêtes de somme, bêtes en somme », *Frontières*, 10/1 (été 1997) p. 60.

Il faut faire une place dans ce schéma aux philosophies et aux religions non occidentales : l'hindouisme, le bouddhisme, les religions de l'Égypte ancienne, les spiritualités amérindiennes et autres. Elles définissent tout autrement le rapport entre l'humanité, l'animalité et la divinité, ainsi que la relation entre les humains et les animaux. La plupart des travaux récents s'y réfèrent mais sans les étudier de l'intérieur. Ils les utilisent comme un moyen pour dénoncer la conception dite occidentale et judéo-chrétienne de la supériorité de l'homme sur l'animal. Elles feraient ressortir le côté instrumental, réducteur et destructeur de cette conception. Celle-ci, de l'avis général, serait fondée sur l'injonction divine, de Genèse 1,28 : « Dieu les bénit et leur dit : soyez féconds, remplissez la terre, soumettez-la ; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre. » Or, on fait assez peu de cas des différences d'interprétation de ce texte au sein même du judaïsme et du christianisme. Cette interprétation varie pourtant selon les époques, selon les traditions religieuses et les courants spirituels. Nous reviendrons plus longuement sur cette question.

Dans ce numéro thématique de *Théologiques* sur les animaux, il nous a semblé impossible de contourner les questions et les débats précédemment évoqués. Nous tenterons toutefois de les resituer dans le contexte actuel, en partant des pratiques à l'endroit des animaux et des discours qu'elles suscitent, dans les champs les plus divers. La situation dans son ensemble est tissée de contradictions ; on ne peut manquer d'en faire le constat. Néanmoins, on s'intéressera aussi à la recherche de solutions.

L'animal du sacrifice

Nous vivons dans un monde où l'exploitation et l'utilisation des animaux se font à une grande échelle, selon les méthodes industrielles et par des moyens techniques d'une redoutable efficacité. L'alimentation des habitants des pays occidentaux — sans parler d'autres nécessités — exige quotidiennement la mort d'un nombre ahurissant de bêtes. En général, les conditions d'élevage de ces animaux nuisent à leur bien-être et contrarient leurs instincts. Ainsi, pour ne donner

que quelques exemples, l'immobilité, le confinement, les méthodes de gavage, la stérilisation n'ont-ils rien d'exceptionnel. Il existe des formes plus cruelles encore de traitement, comme les mutilations. L'expérimentation médicale et pharmaceutique, de son côté, produit une hécatombe de petits et de gros animaux, auxquels sont infligées toutes sortes de souffrances, malgré le respect des normes imposées à la recherche *in vivo*. L'expérimentation sur certains animaux, génétiquement très proches des humains, soulève d'ailleurs, de temps en temps, des scandales auxquels les médias font écho⁸.

D'autre part, l'accroissement de la population, l'expansion de l'habitat humain, l'augmentation de la pollution de l'air et de l'eau causent toutes sortes de maladies animales. Ces conditions ont également produit l'extinction ou l'affaiblissement d'un grand nombre d'espèces. Selon certains auteurs, une espèce disparaîtrait chaque jour. Il est impossible désormais de visiter un zoo, d'entrer dans un sanctuaire d'oiseaux, de regarder un documentaire sur la vie animale sans s'exposer à lire ou entendre un discours des plus alarmants. Ainsi, l'animal s'inscrit toujours dans un système sacrificiel dont l'origine se perd dans la nuit des temps. Toutefois, ce n'est pas aux dieux ou même à Dieu que l'animal est sacrifié désormais, mais exclusivement aux humains : à leur santé, à leur profit, à leurs caprices, à leur mode de vie. On voit mal comment le néo-libéralisme et l'idéologie du développement qui prévalent actuellement permettraient d'échapper à cette logique.

Des membres de la famille

Parallèlement, au sein des sociétés riches, on assiste à l'émergence d'une nouvelle forme d'intimité avec les animaux. Elle est associée à des représentations nouvelles de l'animal et du lien entre celui-ci et les humains. Luce Des Aulniers analyse fort bien ce phénomène

8. Voir à ce sujet, J. PICHETTE, « Les singes nous regardent. Jusqu'où peut-on aller dans l'expérimentation sur les animaux? », *Le Devoir* (lundi 29 novembre 1999) p. B 6.

qui touche essentiellement l'animal domestique⁹. En effet, celui-ci est désormais privé, pour une bonne part, de sa traditionnelle utilité : garder et protéger la maison et ses dépendances, en éloigner les prédateurs et les rongeurs, servir de moyen de locomotion, nourrir les humains parfois même en milieu urbain. Cette fonction utilitaire n'excluait pas un certain attachement entre l'animal et ses maîtres. L'animal domestique, réduit au statut d'animal de compagnie, se retrouve maintenant exclusivement investi, voire surinvesti d'une valeur affective. Cette valeur est très élevée. C'est l'animal enfant dont le maître se considère comme le parent adoptif, l'animal compagnon de vie, l'animal ami, membre de la famille. On lui prête des sentiments, des raisonnements, une personnalité ; il est traité comme un *alter ego*. On lui construit une biographie et on célèbre ses anniversaires. Sa mort est un événement important, l'occasion de rites et de pratiques funéraires, parfois associés à différentes croyances : réincarnation, immortalité, ciel des animaux.

Une industrie florissante, un commerce hautement spécialisé et lucratif de biens et de services répondent aux besoins de l'animal de compagnie et de ses maîtres. Cela comprend, entre autres, l'élevage d'animaux de race, le dressage, le toilettage, les produits alimentaires y compris les aliments dits naturels, les vêtements et autres accessoires, les médicaments, les soins de santé, le gardiennage à domicile ou en pension, les crématorium et les cimetières d'animaux, les magazines spécialisés et les sites d'information. Au rapport intime avec l'animal, on reconnaît de plus des vertus thérapeutiques qu'exploite par exemple la zoothérapie, destinée aux enfants handicapés, aux malades mentaux, aux personnes en deuil et celles qui vivent en institution. Certains animaux de compagnie gagnent leur vie de cette manière.

Malgré les apparences, la condition d'animal de compagnie n'est pas idyllique. En effet, ce sont des enfants jetables, selon l'expression du D^r Danten¹⁰. Parmi eux, un nombre effarant sont abandonnés par

9. L. DES AULNIERS, « Une histoire d'attachement bigarrée », *Frontières* 10/1 (1997) p. 6-13. Nos remarques reprennent plusieurs idées de l'auteur.

10. C. DANTEN, *Un vétérinaire en colère. Essai sur la condition animale*, Montréal, VLB éditeur, 1999. Ce paragraphe s'inspire des propos de l'auteur.

leurs « parents », ou euthanasiés à la demande de ces derniers, parfois pour une raison futile. Une grande partie de ces animaux sont tenus dans un état de dépendance absolu ; ils vivent enfermés et ils ont le plus souvent une existence terne et solitaire. De plus, ils sont soumis dans bien des cas à des traitements cruels, le dégriffage par exemple, et d'autres interventions. Par ailleurs, l'élevage industriel et le commerce des animaux d'agrément (dont certaines espèces exotiques font l'objet de contrebande) sont au cœur d'une exploitation souvent scandaleuse de ces animaux et de leurs futurs propriétaires. L'élevage des animaux de race, en particulier, a créé toutes sortes de maladies génétiques graves, et dans certains cas, des mutations anatomiques monstrueuses.

Dans ce numéro de *Théologiques*, l'anthropologue Marie-Pierre Bousquet analyse une tout autre forme d'intimité entre les humains et les animaux, celle qui prévaut dans les sociétés algonquines du Québec. Pour les Algonquins, comme pour la plupart des Amérindiens, « les animaux sont des “autres-qu'humains”, statut ni inférieur, ni supérieur à celui des humains. Ils font partie intégrante du système social ». Selon les récits de la création, à l'origine, humains et animaux parlaient le même langage. D'ailleurs, on considère encore aujourd'hui les animaux comme des frères, des sœurs, des parents. L'ours, par exemple, est familièrement appelé grand-père ou grand-mère. L'économie, la société, la culture des collectivités algonquines sont imprégnées par les relations d'échange et de coopération avec les animaux. Ceux-ci, comme le montre Marie-Pierre Bousquet, enseignent et protègent ; ils soignent, ils nourrissent. Ils représentent aussi la mesure du temps et de l'espace. Enfin, ils assurent le lien et le passage entre le monde des vivants et celui des morts, l'univers visible et l'invisible. Selon l'auteur, cette relation fondamentale avec les animaux est fondée sur le respect et l'égalité, voire même la réciprocité. Ce qui fait bien ressortir le contraste entre la condition des animaux *indiens* et celle des animaux *blancs*¹¹.

11. L'expression vient de Serge Bouchard comme le signale Marie-Pierre Bousquet.

Une minorité opprimée

Cependant, de manière générale, dans les sociétés riches, la sensibilité, voire l'hypersensibilité au sort des animaux ont augmenté considérablement et elles s'étendent à toutes les espèces. Animaux maltraités, abandonnés, animaux en voie de disparition, animaux malades de la pollution, animaux de boucherie ou de laboratoire sont l'objet d'une inquiétude et d'une sollicitude des plus vives. Ce phénomène ne se résume pas au sentimentalisme. Sous ce rapport, tout se passe dorénavant comme si les animaux formaient une minorité opprimée au même titre que certains groupes humains. Il existe d'ailleurs plusieurs groupes de défense des animaux — on les qualifie parfois de « lobby animal » — dont certains prônent même des moyens d'action terroriste, comme l'*Animal Liberation Front*.

Les animaux se retrouvent ainsi sur la scène publique, portés par de nouveaux discours. Le discours écologiste et le discours éthique s'intéressent aux conséquences nocives pour les animaux du mode de production de la vie sur la planète et, tout particulièrement, de l'exploitation des animaux à des fins industrielles, commerciales et scientifiques. Ces deux discours sont fortement médiatisés et relayés par la culture scolaire. Ils rejoignent et confortent la nouvelle sensibilité au sort des animaux. Le premier représente le versant moral de cette sensibilité. Le second, son versant politique, dont le vocabulaire ressemble parfois à celui de la lutte sociale: prise de conscience, engagement, militantisme; oppression, domination, émancipation, libération des animaux. L'écologisme, dans ses versions radicales, notamment celle de la *deep ecology*, s'articule à la pensée féministe. Dans cette perspective, le patriarcat, avec sa vision du monde dualiste et dominatrice, serait responsable de la destruction de la nature, en particulier de la vie animale. D'autre part, l'écologisme incorpore des croyances religieuses dans sa conception organiciste et égalitaire du rapport entre les humains et la nature. Cette conception s'inspire parfois explicitement des religions orientales, amérindiennes et de certains courants spirituels du Nouvel Âge. De même, le discours éthique, appliqué aux animaux, s'appuie le plus souvent sur des valeurs empruntées aux traditions religieuses :

le respect de la vie et son caractère sacré, le respect de l'autre, la compassion, l'attention portée aux plus faibles, le refus de la violence, etc. L'éthique et l'écologisme rejoignent même certaines problématiques théologiques, par exemple, celles de l'âme, de la faute individuelle ou collective, de la rédemption, qui se lient à la thématique de la vie, la mort et la souffrance des animaux. Enfin, les revendications de l'un et l'autre discours en faveur des animaux interpellent le droit. Leurs partisans exercent une pression sur l'État et sur l'opinion publique pour obtenir la normalisation et la réglementation de différentes pratiques, par exemple, les protocoles d'expérimentation, le clonage, la xénotransplantation, la propriété des animaux transgéniques, etc. Cela va jusqu'à demander la reconnaissance d'un droit des animaux, tout particulièrement pour les singes anthropoïdes.

Au cours des dernières années, cette approche juridique de la question animale a fait l'objet de plusieurs publications, en Europe et en Amérique du Nord. En 1978, l'Unesco a adopté une Déclaration universelle des droits des animaux. Depuis, plusieurs organismes internationaux ou nationaux se sont efforcés d'élaborer diverses réglementations, protocoles et autres conventions touchant l'usage des animaux. L'application de ces dispositions ne se fait pas sans difficulté. Par ailleurs, faire de l'animal ou de certaines espèces d'animaux, des sujets de droit, comme certains groupes le réclament, soulève des enjeux complexes, d'ordre théorique et pratique. Cette démarche repose, cette fois en termes juridiques, la vieille question de la frontière entre l'humain et l'animal. Le débat est ouvert et il prendra sans doute de plus en plus d'importance.

En effet, comme le montre Denis Müller, dans sa contribution à ce numéro de *Théologiques*, deux modèles s'affrontent dans la discussion actuelle sur la relation éthique aux animaux. Le premier place l'accent sur les droits des animaux, le second insiste sur le respect qui leur est dû. L'auteur privilégie le second modèle. Il s'efforce de définir l'attitude de respect en la centrant sur la relation responsable de l'homme avec les autres êtres vivants. Cette *anthropo-relationnalité* permet de dépasser aussi bien le biocentrisme, qui

confère une valeur morale, égale ou hiérarchisée, à toutes les espèces vivantes, que l'anthropocentrisme au sens fort du terme, qui exclut au contraire toute considération morale. Selon Müller, il convient donc de remplacer le langage de la valeur par celui de la dignité de la créature, et de restreindre ce concept de dignité « aux animaux supérieurs (les mammifères avant tout), ce qui est susceptible de renforcer la crédibilité et la plausibilité d'un concept aussi controversé¹² ».

Des animaux supérieurs ?

La biologie, la paléo-anthropologie et l'éthologie animale sont des discours scientifiques très médiatisés et vulgarisés. Au cours des dernières années, ils ont bouleversé à la fois l'idée qu'on se faisait auparavant de la continuité entre « l'homme » et l'animal, et l'idée qu'on se faisait de leurs différences. Ce qui ne fait disparaître ni la continuité ni la différence, mais rend cette question plus angoissante. Or, à l'époque actuelle, la rationalité scientifique a presque toujours le dernier mot. Aussi, les sciences sociales et humaines de même que l'éthique et la théologie se retrouvent-elles bien souvent à la remorque, pour ne pas dire à la merci, des dernières hypothèses des sciences de la vie.

Une fois largement admise l'idée darwinienne selon laquelle « l'homme descend du singe », ce qui n'allait pas sans difficulté, l'identité de l'ancêtre véritable n'a cessé de s'embrouiller. La paléo-anthropologie nous apprend en effet que l'hominisation est un processus si lent et si complexe qu'on ne saurait en marquer l'origine ou la fin. Selon certains chercheurs, il n'y a pas de seuil. On ne saurait considérer l'outil, le feu, l'art, ou même la vie commune et la sépulture des morts comme des signes sûrs du passage des sociétés préhumaines aux sociétés humaines. De cette étape préhumaine, on

12. La question du statut juridique pour les animaux est étudiée sous plusieurs angles dans l'ouvrage de D. MÜLLER et H. POLTIER, dir., *La dignité de l'animal*, Genève, Labor et Fides, 2000.

ne saurait dire d'ailleurs si elle n'est qu'une transition ou si elle représente une rupture avec le monde des primates¹³. D'autres chercheurs affirment, au contraire, que certaines réalisations ne peuvent pas être considérées comme de simples développements, déjà inscrits dans les étapes précédentes de l'évolution. Il en serait ainsi, par exemple, de l'art des Cro-magnons, de l'émergence de la stratification sociale dans certaines collectivités, ou encore de l'apparition de certains indices de l'existence de croyances dans un au-delà.

La question de la spécificité du fait social humain se pose aussi avec une acuité particulière devant la diversité et la complexité des sociétés animales, étudiées par l'éthologie, en particulier celles des primates et des insectes. Ces derniers manifestent une forme collective d'intelligence très développée, comme le montrent, entre autres, les travaux de Rémy Chauvin¹⁴. De leur côté, les chimpanzés observés par Frans de Waal se montreraient capables de compassion et de bonté¹⁵. Ainsi, le regard actuel de l'éthologie animale semble dissoudre tout ce qu'on avait pu considérer comme le privilège exclusif de l'être humain : la technologie, le langage, la moralité, la politique, la notion du temps et peut-être même la conscience de la mort. Ce qui suscite une polémique presque aussi vive que celle de la théorie darwinienne en son temps.

Ces recherches ont des implications importantes notamment pour la philosophie et la théologie, comme le montre Jean-François Roussel dans les pages de ce numéro de *Théologiques*. En effet, à la lumière de travaux scientifiques récents en biologie et en paléo-anthropologie, il questionne la pertinence du discours théologique sur la question de l'homínisation. Sont ainsi soumis à la critique, les

13. P. BRENOT, Philippe, dir., *Sociétés, de l'animal à l'homme*, Paris, L'Harmattan, 1990.

14. Voir entre autres, R. CHAUVIN, *Sociétés animales et sociétés humaines*, Paris, Presses universitaires de France, 1984.

15. F. DE WAAL, *Le bon singe : les bases naturelles de la morale*, Paris, Fayard, 1997 ; IDEM, *Quand les singes prennent le thé : de la culture animale*, Paris, Fayard, 2001.

travaux de Teilhard de Chardin, ceux de Rahner et d'autres théologiens contemporains. Roussel en conclut que l'hominisation ne peut plus être définie de manière « différenciatrice », c'est-à-dire visant à désigner la différence humaine, mais plutôt « sous le mode inclusif et ouvert » car elle recouvre « des processus repérables au-delà de notre espèce ». En effet, les processus qui ont façonné l'humain sont en réalité des conditions du devenir de l'animal. Ainsi, « il y aurait de l'humain ailleurs que chez nos ancêtres », et même chez des espèces très éloignées de la nôtre. Ce qui signifie, pour la théologie, que l'histoire du salut doit devenir celle de la nature et non seulement de l'humanité, le salut de l'humain participant d'un salut plus originel. Selon l'auteur, la théologie doit donc s'efforcer de penser « l'émergence de l'esprit dans l'animalité, la nôtre et celle des autres vivants, ces derniers désormais reconnus comme sujets d'un devenir spirituel, autant dire humain ».

L'abîme du gène

Il demeure néanmoins que la biologie, de son côté, a toujours considéré l'être humain comme un animal sans nier pour autant qu'il possède des traits uniques. Ce qui constitue cette unicité et ce qu'elle représente est cependant l'objet d'incessantes controverses. Par exemple, depuis quelques années, la génétique n'a pas cessé de coloniser la psychologie et les sciences sociales, au point de mettre en question la légitimité de ces savoirs, souvent même de manière explicite. La génétique s'appuie sur des découvertes récentes, qu'elle resitue toutefois dans le cadre des thèses évolutionnistes classiques de la sélection naturelle en fonction de l'adaptation. Le résultat est qu'il n'y a plus de conduites ou de sentiments humains que la recherche n'impute désormais à quelque trait génétique et qu'elle n'évalue selon sa fonctionnalité immédiate ou évolutionnaire. Par exemple, la criminalité, l'homosexualité, la maladie mentale, la créativité, le leadership, la réussite scolaire, professionnelle ou sociale sont analysés sous l'angle du gène. En sociobiologie et en éthologie, certains chercheurs ont recours à la génétique pour justifier l'inégalité entre les classes sociales, entre les femmes et les hommes, ou entre les groupes

fondés sur l'origine ethnique, sur la « race¹⁶ ». Tout serait dans les gènes, même les conduites sociales qui s'inscrivent dans le cadre des institutions économiques, politiques, religieuses et autres. Il en irait ainsi de la coopération, de la concurrence, du conflit, de la domination, de l'altruisme, etc. Or, ces gènes, nous les partageons avec les chimpanzés selon une proportion qui se situerait entre 90 % et 99 %. Doit-on en conclure pour autant que la différence entre les deux espèces est négligeable et insignifiante ? Et même si elle l'était, faudrait-il considérer le langage humain, les institutions sociales et la culture comme de simples épiphénomènes de la structure génétique des individus ? Ceux-ci ne sont-ils pas aussi le « produit » du langage, de l'organisation sociale et de la culture ? L'« intégrisme génétique » heurte de front le principe méthodologique qui fonde les sciences sociales. Pour celles-ci, en effet, les faits sociaux ne sont pas réductibles à la constitution physique ou psychique des individus. Ils constituent un champs de connaissance spécifique.

Le vieux débat entre les sciences humaines et les sciences de la vie, dont relèvent les questions précitées, a fait un retour remarqué dans la philosophie, avec la publication récente de trois essais. Ils ressortent d'un dialogue entre philosophes, théologiens et scientifiques : Paul Ricoeur et Jean-Pierre Changeux ; Luc Ferry et Jean-Didier Vincent ; Jacques Arnould et Jean-Didier Vincent¹⁷. Le débat porte sur la nature humaine — la continuité ou la discontinuité entre celle-ci et la nature animale — mais il pose aussi, en même temps, la question du déterminisme et de la liberté. En effet, le déterminisme est étroitement lié, depuis longtemps, au matérialisme et ce dernier, à la science. Certains de ces auteurs affirment que le propre de l'être humain réside dans le libre arbitre et la capacité de se

16. Voir, par exemple : R.J. HERRNSTEIN et C. MURRAY, *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, New York, The Free Press, 1994 ; R. DAWKINS, *Le gène égoïste*, Paris, Jacob, 1996.

17. J.-P. CHANGEUX et P. RICŒUR, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, Paris, Odile Jacob, 1998 ; L. FERRY et J.-D. VINCENT, *Qu'est-ce que l'homme ?*, Paris, Odile Jacob, 2000 ; J. ARNOULD et J.-D. VINCENT, *La dispute sur le vivant*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

hausser au-dessus de la « nature ». Par exemple, porter un jugement moral ou éthique, s'interroger sur soi-même, aimer, se sacrifier pour autrui. Admettons l'existence de ces particularités, répondent les autres, mais sont-elles seulement le produit d'un programme génétique ou supposent-elles une distance par rapport à ce programme ? Il n'est pas certain toutefois que ce débat ajoute des éléments véritablement nouveaux à la réflexion sur le rapport entre l'humanité et l'animalité, ou entre les humains et les animaux. Les auteurs s'expriment dans le vocabulaire moderne de leurs disciplines mais ils n'évitent pas pour autant le vieil écueil du dualisme. Cet écueil est présent dès qu'on pose le problème en termes de continuité et de discontinuité, de nature et de « surnature », de matière et d'esprit, quelle que soit la relation qu'on établisse entre ces termes.

La vision du monde holistique

Les traditions religieuses ou spirituelles sont rarement prises en compte dans toutes ces discussions. Or, elles constituent un immense réservoir de pensée sur l'univers, sur la vie et sur le vivant. Dans une certaine mesure, elles pourraient servir de contrepoids à la science aussi bien qu'à la philosophie, sans les remplacer pour autant. Ces traditions se fondent, du moins à l'origine, sur une vision du monde holistique. Le cosmos, dans ses différentes composantes, est un tout indivisible. Ordre et harmonie sont conçus comme la loi éternelle de l'univers, la matrice des liens et des échanges entre Dieu, ou les dieux, la nature, l'être humain et les autres vivants¹⁸.

Cette thématique occupe une place centrale dans les religions des sociétés traditionnelles, notamment celles des Amérindiens, de même que dans les religions orientales. Leur conception du sacré s'étend à tous les êtres, au vivant comme au non vivant. Elle implique l'obligation éthique de préserver le cosmos et de vivre en harmonie avec la nature. Au surplus, la conscience doit devenir le miroir de l'uni-

18. Cette analyse de la vision du monde holistique et de ses implications s'inspire, dans une grande mesure, du dossier sur le thème religion et écologie, publié dans la revue *L'Écologiste*, n° 9 (février 2003).

vers, de ce réseau infini de relations entre tous les êtres. Ainsi, pour sa part, le bouddhisme prohibe-t-il la chasse, la boucherie et la vivisection ; il rejette également le concept d'animal nuisible¹⁹. Les Amérindiens, par contre, sont carnivores mais ils ne mettent à mort un animal qu'après avoir justifié leur geste devant ce dernier. Dans les sociétés algonquines, étudiées par Marie-Pierre Bousquet, le respect de l'animal se manifeste tout particulièrement par les pratiques rituelles très élaborées qui entourent la chasse à l'ours de même que la préparation et la consommation de sa viande. D'autre part, on retrouve la notion d'animal tutélaire dans plusieurs cultures amérindiennes. Celui-ci transmet à un individu ses qualités et son expérience, il le protège et à la fin de son existence terrestre, il le guide vers l'au-delà.

On affirme souvent que les religions du Livre — judaïsme, islam et christianisme — sont très éloignées de cette vision holistique du monde. Elle y est pourtant présente mais souvent reléguée au second plan, en particulier au cours de la période moderne. La Bible, en effet, contient de nombreuses références mythiques à l'ordonnement d'éléments cosmiques, comme le montre Robert Murray. Selon lui, le péché, par exemple, y est fréquemment défini comme ce qui perturbe l'harmonie cosmique, entraînant ainsi la destruction. En revanche, le salut passe par la réconciliation des humains avec le cosmos²⁰. Le concept d'alliance, dans l'Ancien et le Nouveau Testaments, peut être rattaché à cette thématique. L'alliance conclue après le Déluge est un pacte éternel avec toutes les créatures et la nouvelle alliance exprime aussi la dimension cosmique du salut. La pensée de saint Paul se fonde sur une véritable cosmologie ; celle-ci donne toute sa signification à l'universalité absolue de l'espérance et du salut dans le Christ. On doit y rattacher le passage, souvent cité, de la lettre aux Romains, sur l'asservissement et la libération de la créa-

19. J. BROUSSE, « Le bouddhisme et la nature », *L'Écologiste*, n° 9 (février 2003) p. 36-38.

20. R. MURRAY, « L'alliance cosmique », *L'Écologiste*, n° 9 (février 2003) p. 47-50.

tion : « Car la création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu : livrée au pouvoir du néant — non de son propre gré, mais par l'autorité de celui qui l'y a livrée —, elle garde l'espérance, car elle aussi sera délivrée de l'esclavage de la corruption, pour avoir part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons, en effet : la création tout entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfantement. » (Rm 8,19-23)

La religion orthodoxe a conservé ce thème de la sanctification de toute la création, notamment dans sa liturgie²¹. Au sein du christianisme, ce sont sans doute les courants mystiques qui ont le plus étroitement associé l'amour de la nature et l'amour de Dieu, s'inspirant largement à cet égard des premiers Pères de l'Église d'Orient. Jean-Marie Pelt rappelle comment jusqu'au XIII^e siècle, on retrouve partout des moines et moniales, des anachorètes et autres mystiques, qui vivent dans un rapport étroit avec la nature, en particulier avec les animaux, même avec les bêtes sauvages²². De Macaire l'Égyptien jusqu'à François d'Assise, en passant par les moines irlandais et par Hildegarde de Bingen, à l'Est comme à l'Ouest, cette forme de spiritualité s'épanouit. Elle aurait disparu toutefois avec l'avènement de la modernité.

La délivrance des animaux

Richard Bergeron, dans ce numéro de *Théologiques*, évoque *Frère François et ses frères les animaux*. Selon l'auteur, la conscience holistique atteint sa plénitude dans la révélation chrétienne du salut. Pour saint François d'Assise, c'est *au centre ultime de soi* que se fait l'expérience de l'unité et de l'harmonie cosmiques. Cette expérience produit la fraternité et la communion avec toutes les créatures. Toutefois, elle ne résulte pas, comme le souligne Bergeron, d'un sentiment naturel ou de convictions écologistes mais bien d'un pro-

21. V. ROSSI, « La cosmologie sacrée. L'exemple orthodoxe », *L'Écologiste*, n° 9, (février 2003) p. 58- 60.

22. J.-M. PELT, « Écologie et christianisme : un dialogue à renouer », *L'Écologiste*, n° 9 (février 2003) p. 51-54.

cessus mystique. Cette expérience s'inscrit dans l'ordre de la grâce. De plus, François croit que le salut est apporté aux animaux comme aux humains. C'est parce que ceux-ci ont besoin de rédemption que la prédication franciscaine leur est adressée. Se fondant sur les écrits de François plutôt que sur sa légende, Bergeron montre que les destinataires du célèbre sermon, immortalisé par Giotto, sont en réalité des *oiseaux de malheur*, des corvidés rapaces et antipathiques. De même, Frère loup, avant sa conversion, est un animal féroce qui terrorise les habitants de Gubbio. Or, selon l'auteur, « dans toutes les rencontres de François avec les oiseaux et les autres animaux, le salut se produit : ou bien les animaux sont délivrés de la méchanceté humaine, ou bien ils échappent à la mort, ou bien ils retrouvent la santé, la sécurité et la liberté, ou encore ils éprouvent de la joie de vivre en paix en compagnie des humains ». Dans tous les cas, l'évangélisation des animaux a ainsi pour fin ultime de les faire entrer, avec toutes les créatures, dans l'adoration et la louange universelle.

La délivrance est le fil conducteur de la relecture de la Bible par les animaux, présentée par Olivette Genest dans les pages qui suivent. L'hypothèse d'un lien entre le sort des femmes et le sort des animaux y apparaît en filigrane. À l'instar des animaux, les femmes sont soumises à l'homme et placées sous sa gouverne. En outre, la distinction rituelle entre les catégories du pur et de l'impur s'applique non seulement aux animaux mais aussi aux femmes, dans certaines circonstances. Comme on l'a vu précédemment, les animaux se trouvent inclus dans l'Alliance, proclamée à la suite du Déluge : « ils portent le serment divin de ne plus jamais être exterminés par un déluge ». Néanmoins, à la sortie de l'Arche, ils sont donnés, livrés explicitement entre les mains des humains. À ceux-ci, en effet, s'adressent l'injonction de Genèse 9,2 : « Soyez craints et redoutés de tous les animaux. » Selon Genest, il en résulte une transformation tragique et inattendue des relations entre le monde humain et animal. Désormais, certains animaux sont purs et d'autres impurs ; d'ailleurs, cette distinction pèsera lourdement sur le devenir du christianisme naissant. De plus, les animaux sont tenus dans la servitude. Ils deviennent « nourriture des humains et matière de leurs offrandes sacrificielles ». Certains passages de la littérature prophétique leur

promettent un avenir meilleur. La vision d'Isaïe, par exemple, annonce une grande paix des animaux, « qui savoureront à nouveau les conditions du paradis retrouvé ». Toutefois, il faut attendre la Nouvelle Alliance pour que la rédemption leur soit enfin offerte.

Jésus, dans une controverse avec les pharisiens au sujet du lavement rituel des mains, affirme qu'il n'y a rien d'extérieur à l'homme qui puisse le rendre impur en pénétrant en lui. Il signifie ainsi à ses coreligionnaires « l'abrogation des interdits alimentaires et, quant aux animaux, la fin de leur classification en purs et impurs ». La fin de leur servitude est annoncée par l'épître aux Hébreux ; c'est « la Bonne Nouvelle proclamée à la gent animale ». En effet, Paul dépouille la mort de Jésus au Golgotha de sa fonction sacrificielle qui correspond à l'ancien régime d'alliance, désormais aboli, subsumé dans la nouvelle alliance. Il sape ainsi les fondements du système sacrificiel d'Israël que les animaux alimentaient de leur vie. Le sang de la mort de Jésus « répandu une seule fois, une fois pour toutes, met fin à l'effusion de celui des animaux ». Dans le discours de Paul — « construit de figures d'ordre cosmique, tissées d'un vocabulaire de rédemption » — le salut des animaux est le fruit du travail d'enfantement d'une nouvelle création. En effet, leur salut participe de cette restauration des rapports entre tout et tous, dans le Christ, que l'on a évoquée précédemment.

La recherche d'Olivette Genest et celle de Jean-François Roussel empruntent des voies différentes. Roussel interprète les découvertes les plus récentes des sciences de la vie dans l'intention de renouveler l'anthropologie théologique. Genest analyse le corpus biblique pour éclairer la réflexion sur les rapports entre les humains et les animaux. Pourtant, leurs conclusions convergent : l'histoire du salut n'est pas seulement celle de l'humanité, les autres vivants sont également sujets d'un devenir spirituel. Toutefois, le terme de ce devenir reste inconnu ; le salut des animaux est encore à l'état de prémices.

« Toutes choses se tiennent »

Au cours de la seconde moitié du xx^e siècle et jusqu'à maintenant, plusieurs mouvements sociaux ont renoué, de différentes manières,

avec des valeurs et des pratiques issues des anciennes traditions spirituelles. Parmi ces mouvements, on peut citer le féminisme, la contre-culture, l'environnementalisme, le mouvement de défense des droits humains et le mouvement pour la paix, de même que d'importantes fractions du mouvement altermondialiste. Tous ont dénoncé la violence et la domination, prôné le respect et la protection de la nature, la solidarité entre les groupes humains, entre ceux-ci et les autres espèces vivantes. Ils ont aussi privilégié la recherche de nouveaux modes de vie communautaires, plus simples et plus égalitaires que ceux qui prévalent actuellement, du moins dans l'hémisphère Nord. On assiste peut-être à l'émergence d'une nouvelle culture qui pourrait évoluer vers une vision du monde holistique. Au sein de celle-ci, le sort des animaux et celui des êtres humains seraient étroitement liés, voire même indissociables. « Car ce qui arrive aux bêtes, arrive bientôt à l'homme. Toutes choses se tiennent. » Ces paroles de la déclaration de 1854 du grand chef Seattle sont si souvent citées par les dissidents et les contestataires qu'elles font désormais figure de principe doctrinal²³. Non sans raison, car on ne peut dissocier la crise écologique et la crise sociale qui menacent l'humanité. Or, il ne suffit pas de gérer ces crises, il faut les résoudre. À cette fin, on doit compter, dans une certaine mesure, sur la science et la technologie mais elles ne sauraient déterminer les fins de l'activité humaine. Ces fins prennent forme dans une réflexion collective. Celle-ci doit s'inscrire dans le débat moral et dans le débat politique. *Elle peut aussi puiser à des sources pérennes de sagesse : les religions, les spiritualités, la philosophie, l'art.* Toute pensée qui reconnaît et révère la beauté du monde est un gage d'espoir. Désormais, l'avenir de la planète, celui des humains et des autres vivants, dépendent de la conscience des femmes et des hommes, de leur volonté de lutter pour sauvegarder la vie²⁴.

23. On trouve la citation de Seattle, par exemple, dans le dernier ouvrage de H. REEVES, *Mal de Terre*, Paris, Seuil, 2003.

24. Nous tenons à remercier Danièle Jodoin, Laure de Biré et Lucie Hervieux pour la révision des textes.