

Chapitre 2

Une pragmatique de la souffrance animale

VÉRONIQUE SERVAIS

La question de la souffrance des animaux relève traditionnellement de la philosophie et de la biologie. Ici je vais tenter de l'aborder dans les termes des processus de communication inter-espèces qui permettent à l'humain de percevoir – ou de croire ? – que l'animal souffre. Face à un animal qui paraît souffrir, peut-on se fier à sa perception ? Peut-on croire ce que nous disent nos sens et/ou notre cœur ? Si la question se pose déjà au sujet des êtres humains¹, elle devient d'autant plus problématique face à des organismes dont les modes perceptifs et expressifs ne sont pas les nôtres.

L'argument qui sera développé est le suivant : dans nos sociétés, la perception de la souffrance animale se trouve prise dans une alternative entre deux positions extrêmes, dont aucune ne peut valablement fonder une éthique : l'aveuglement de la neutralité scientifique, d'une part, et l'illusion anthropomorphique, d'autre part. Dans un premier temps, chacune de ces positions sera examinée en termes de processus de communication inter-espèces. Ensuite, en m'appuyant sur un petit livre du neurophysiologiste Francisco Varela consacré à l'éthique² ainsi que sur mes propres recherches sur les interactions

¹ Les cliniciens semblent penser en effet que l'expression de la souffrance dépend d'abord des récompenses sociales (l'attention d'autrui par exemple) dont bénéficie celui qui exprime sa souffrance. C'est pourquoi les mimiques faciales et les positions corporelles exprimant la souffrance ne sont pas considérées comme des reflets fidèles de ce qui est « réellement » éprouvé. L'éthologie humaine commence toutefois à envisager que l'expression de la souffrance chez l'humain puisse être en partie sous contrôle biologique, dans la mesure où cela a pu favoriser la survie en mobilisant l'attention et les soins du congénère (voir Williams, 2004). Afin de ne pas opposer explications biologiques et apprentissage social, il conviendrait de prendre en compte à la fois une possible organisation biologique de l'expression de la souffrance et son incorporation dans des modèles de relation (cf. Ingold).

² Varela, 2004. L'auteur y compare la tradition occidentale, où l'éthique est affaire de règles et de raisonnements théoriques, à la tradition orientale (et en particulier bouddhiste et taoïste) où la « véritable vertu » est issue d'une longue pratique au cours de laquelle l'apprenant développe sa compassion ainsi que sa perception intelligente des situations.

entre visiteurs et primates captifs en zoo, je chercherai à esquisser les conditions interactionnelles favorisant des formes d'empathie susceptibles de constituer un fondement mieux assuré à la perception de la souffrance animale.

Neutralité et lien social

D'un point de vue purement objectif les émotions animales, parce qu'elles « ne s'aperçoivent pas directement par les sens » mais doivent être inférées ou déduites à partir de l'observation, sont par nature inconnaissables. Cela fut clairement établi par l'épistémologie cartésienne : « Ainsi, vous ne devez point m'apporter comme une chose que vous ayez aperçue dans les bêtes, ni la joie que vous vous imaginez être dans un chien quand il vous caresse, ni la colère ou d'autre semblable passion, que vous lui attribuez en d'autres rencontres : car toutes ces choses-là ne sont point du tout sensibles, et ne s'aperçoivent point par les sens. »³ À un détracteur qui lui oppose l'argument selon lequel, pour qu'un chien se porte vers un morceau de pain et dédaigne une pierre qu'on lui présente, il lui faut quelque connaissance, le cartésien répond : « – Le mot de dédaigner vous a échappé, car dans la précision où nous sommes, il ne fallait pas dire dédaigner mais seulement ne pas se mouvoir. Mais pensez-vous qu'il y ait de la connaissance dans un morceau de fer, pour faire qu'il se meuve vers l'aimant, et qu'il ne se meuve pas de même vers un caillou qu'on lui présente ?

– Que me direz-vous du cri que fait un chien lorsqu'on le frappe, n'est-ce pas au moins une marque qu'il sent quelque douleur ?

– Non monsieur, car le son ou le bruit que font des orgues, lorsqu'on les touche en certains endroits, est beaucoup plus grand que le cri d'un chien, et cependant ce n'est point une marque qu'il y ait de la douleur dans les orgues. »⁴ Ce qui est argumenté dans ce passage est l'absence de lien nécessaire entre un ressenti et l'expression de ce dernier ; c'est aussi que des sons acoustiquement comparables (le cri d'un chien, le bruit d'un orgue), lorsqu'ils sont envisagés isolément, peuvent renvoyer à des phénomènes extrêmement différents. Dans ces conditions, l'inférence d'un état interne ou d'un ressenti à partir de la perception du comportement externe est donc invalide.

D'une manière ou d'une autre, nous sommes tous familiarisés avec l'argumentation de ces textes qui semblent fonder, à plus d'un titre, le behaviorisme moderne. Ce dernier fixera lui aussi l'interdiction d'inférer un état mental ou une émotion à partir de l'observation du comportement, en même temps qu'il présupposera que les émotions animales, la joie comme la souffrance, sont non démontrables. On trouve également dans cet extrait une opération qui sera cruciale pour l'avènement de la psychologie scientifique au XX^e siècle : la réduction du comportement aux déplacements (de parties du corps ou du corps entier), et donc l'élimination du sujet⁵. Le dialogue cité paraît caricatural, mais il constitue pourtant une trame, un modèle de raisonnement qui nous permet de continuer à penser que la souffrance animale est indémontrable. Et même si

³ Rohault, 1674. *Entretiens sur la Philosophie*, Le Petit M., Paris. Cité Par Pol-Pierre Gossiaux, 1993, *L'homme et la nature*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles. 238sq.

⁴ *Ibid.*

⁵ C'est l'argument de Georges Thénès (1977) pour qui la psychologie du XX^e siècle s'est construite sans prendre la peine de définir le comportement.

nous avons le sentiment que l'argument est fallacieux, il possède une certaine force de conviction, sinon comment comprendre qu'il ait acquis tant de scientifiques à sa cause ? Il convient donc d'explicitier les bases du raisonnement permettant d'affirmer que, si je marche sur la patte d'un chien et qu'il crie, je ne sais pas s'il souffre « vraiment ». Sur quoi repose le raisonnement qui permet de considérer les signaux animaux comme non fiables et, donc, la souffrance animale comme « ne s'apercevant point par les sens » ? Plus précisément, quelles sont les structures interactionnelles et relationnelles au sein desquelles une telle croyance se trouve validée ?

Se couper de l'interaction

Pour être capable de ne rien savoir de l'animal qui crie, la première opération, et peut-être la plus importante, consiste à se couper de la participation à l'interaction. Le résultat de l'opération est brillamment illustré par cette citation de Plutarque : « [...] et nous pensons que les cris qu'ils [les animaux] jettent de peur ne sont point articulées, qu'ils ne signifient rien, là où ce sont prières, supplications et justifications de chacune de ces pauvres bêtes qui gémissent [...] ». ⁶ Pour analyser ce processus d'aveuglement volontaire du point de vue de la communication, il est intéressant de se référer à la distinction établie par Gregory Bateson (1963), sur la suggestion du neurophysiologiste Warren Mc Culloch, entre deux aspects de tout message. Tout message possède en effet un aspect « ordre » ou « stimulus », qui correspond à la dimension émotionnelle et relationnelle de la communication, et un aspect « rapport sur un événement passé » qui correspond à ce que l'on entend généralement par contenu informationnel. L'aspect « ordre » d'un message, c'est celui qui nous « dit » comment agir autant que celui qui nous *fait* réagir. Envisagé sur le plan de l'histoire naturelle, le phénomène est plus général que la dimension pragmatique du langage, car il concerne l'ensemble de la communication dans le monde vivant, y compris – et c'est l'exemple de Mc Culloch – à l'intérieur de notre système nerveux. Pour pouvoir réagir à un message, nous devons posséder une certaine information sur ce que notre interlocuteur nous « veut » ou sur ce que le message nous « fait ». Ce caractère injonctif des messages définit les contingences relationnelles et assure la dynamique interactionnelle de la communication. Il permet aussi de différencier la communication dans les organismes vivants de la transmission d'information dans les machines.

Or, ce que Plutarque dénonce, c'est précisément l'opération mentale consistant à se retirer de la participation à l'interaction pour devenir insensible à cette dimension relationnelle des messages. On n'entend plus un animal qui « demande de l'aide » ou dont le cri nous pousse à lui venir en aide, mais un cri qui « signale » un événement, une douleur. Du coup le cri devient à la fois insensé et sujet à questionnement purement théorique. On pourrait se demander d'ailleurs si, dans la manière dont fonctionnent les processus de communication, ce n'est pas *parce que* nous nous sentons incités à venir en aide à l'animal que nous « savons » que son cri « exprime » de la souffrance... Toujours est-il que, envisagée en tant que processus de communication, la neutralité peut se décrire précisément comme une insensibilité acquise à l'aspect « stimulus » des messages animaux pour les envisager uniquement dans leur dimension de « rapport ».

⁶ Plutarque, 1992, 109.

Être « neutre » revient à ne pas se considérer comme récepteur des signaux de l'animal : « ce n'est pas à moi que l'animal s'adresse, il ne me « dit » rien, et je ne suis en rien touché par ses cris ou son comportement. Entre lui et moi, il n'y a pas de lien. » Il s'agit, bien sûr, d'une forme d'aveuglement volontaire.

Sur le plan de la recherche, celle-ci entraîne des conséquences qui concernent autant l'épistémologie que l'éthique. Car les tentatives du chercheur pour se tenir dégagé de tout lien social n'impliquent pas que sa personne et son appareillage expérimental soient indifférents à l'animal. Il se pourrait même, comme l'ont démontré un certain nombre d'éthologues et de psychologues (Davis and Balfour, 1992 ; Despret, 2002), que le fait de réduire autant que possible le lien entre le chercheur et les animaux qu'il étudie (c'est-à-dire la recherche de la neutralité au sens habituel du terme) *augmente* l'impact du scientifique sur leur physiologie et leur comportement, c'est-à-dire sur les mesures. L'inverse est parfois tout aussi vrai : comme dans la démarche ethnographique, la maximisation du lien augmente la familiarité et minimise l'impact de l'observateur ou de l'expérimentateur sur l'animal étudié. Toutefois, ignorant la dimension relationnelle de la communication, beaucoup de chercheurs travaillant sur le comportement ou la cognition ont tendance à considérer les résultats expérimentaux comme de purs « rapports » sur les capacités cognitives des animaux (par exemple) et à ignorer le fait qu'ils sont aussi le produit de la manière dont l'animal appréhende, c'est-à-dire se relie, à la situation dans laquelle il se trouve. Une situation au cœur de laquelle travaille bien entendu le scientifique. L'éthologie cognitive d'inspiration phénoménologique qui se développe aujourd'hui en France (cf. Delfour et Carlier, 2004 ; Dubois *et al.*, 2000) a montré que des primates ou des ongulés ne réagissent pas à des objets comme à des stimuli possédant des caractéristiques perceptives déterminées mais qu'au contraire ils traitent ces objets selon le type de relation au travers de laquelle ils les appréhendent. Ceci est d'autant plus vrai que les « objets » sont des situations sociales ou des objets-problèmes présentés dans une situation de test. Dans une expérience réalisée au zoo de Bâle, Heini Hediger (1981) avait observé il y a longtemps qu'un chimpanzé dressé à répondre à des instructions simples ne répondait pas aux ordres qui lui étaient donnés par un haut parleur en l'absence de son dresseur. En sa présence en revanche, et même s'il restait muet, le chimpanzé répondait aux instructions données par le diffuseur. Ceci montre toute l'importance de la relation : l'animal n'obéit pas parce qu'il entend des ordres mais parce que quelqu'un le lui demande dans le cadre d'une relation à laquelle il est à même d'attribuer du sens. Ignorant ce type de fait, beaucoup d'expériences sur les compétences sociales ou cognitives de primates supérieurs, faites en captivité, souffrent d'un manque de réflexivité. Elles manquent d'un cadre réflexif permettant d'interpréter les résultats en tant que réponses de l'animal à une situation de test dont la signification sociale doit être explicitée. La neutralité du chercheur est souvent une situation de carence sociale qui, en plus d'entraîner un état dépressif chez des organismes fondamentalement sociaux, n'est évidemment pas neutre. Dans la mesure où elle suppose la coupure du lien social entre observateur et observé, la neutralité entraîne des conséquences éthiques et épistémologiques se générant mutuellement.

Une étude que nous avons réalisée sur les « effets thérapeutiques » de dauphins captifs sur des enfants avec autisme⁷ offre un exemple de la manière dont une position

⁷ Voir Servais, 1999a.

de neutralité modifie le regard du chercheur. Le but de notre étude était de savoir si, en présence de dauphins, les enfants réalisaient de meilleurs apprentissages qu'en classe. Dans un premier temps, nous avons attentivement observé les réactions des enfants aux différentes étapes de la procédure que nous mettions en place, afin de l'adapter à leurs difficultés spécifiques. Une fois ceci réalisé, la procédure fut standardisée et nous sommes alors devenus « neutres ». C'est-à-dire que nous avons cessé de voir le comportement des enfants comme des *réponses* à ce que nous leur faisons, les privant ainsi de la possibilité de nous dire quelque chose sur ce que nous leur faisons. Nous avons cessé de croire (ou de percevoir) que leurs actions « s'adressaient » à nous, et nous n'y avons plus vu que les effets de variables internes ou de situations extérieures. Nous sommes donc devenus aveugles à la dimension « stimulus » de leur conduite. En même temps, notre manière de contrôler leur comportement s'est considérablement modifiée : nous n'avons plus perçu dans leurs actions que ce qu'il fallait corriger pour atteindre la norme fixée. Ce « but conscient »⁸ a certainement favorisé notre aveuglement et celui-ci a introduit la potentialité d'une dangereuse faille éthique dans notre étude⁹. Bien sûr, les enfants n'ont pas été maltraités ; mais l'aveuglement dans lequel nous nous étions engagés en devenant « neutres » fut tel que le comportement d'une petite fille, qui était très attirée par les dauphins et avait un grand plaisir à les regarder évoluer, a été perçu comme *un problème* car il rendait la standardisation difficile. Nous étions tout simplement devenus insensibles au potentiel thérapeutique que la situation comportait pour cette enfant...

La neutralité permet peut-être de se dégager de la dimension émotionnelle et injonctive des signaux animaux mais, parce qu'elle suppose un aveuglement volontaire qui pose des problèmes éthiques autant qu'épistémologiques, elle ne donne pas au chercheur l'autonomie de pensée dont il aurait besoin pour appréhender en véritable scientifique la question de la souffrance animale.

Le problème de la continuité mentale

Une fois le détachement opéré, le chercheur ne sait plus rien de l'animal lorsqu'il crie. Le cri étant réduit à un « rapport sur un événement passé », seul l'examen scientifique de la nature de ce rapport peut légitimement conclure à l'existence de la souffrance animale. C'est pourquoi on se tourne habituellement vers la neurophysiologie pour y chercher des réponses. Si nous souffrons quand nous poussons des cris de douleur, et si la continuité physiologique ou l'homologie des structures neurologiques de l'animal humain et de l'animal non humain sont démontrées, on devrait alors conclure que l'animal souffre lui aussi lorsqu'il pousse des cris. La souffrance animale devrait en conséquence apparaître comme une évidence logiquement démontrable. Pourquoi n'est-ce pas le cas ? Pourquoi avons-nous tant de prévention à l'encontre de la souffrance animale ? Une explication possible est que l'argument de la continuité physiologique se heurte à celui de la discontinuité mentale. Le raisonnement selon lequel, en dépit de ses cris, on ne sait pas si un animal souffre « vraiment », alors que l'on sait très bien que nous crions quand nous souffrons, repose sur la rupture de la continuité mentale entre l'animal et l'homme. C'est-

⁸ Bateson, 1980.

⁹ Les dimensions épistémologiques de cet aveuglement concernent la manière de concevoir l'« effet thérapeutique » des animaux sur les enfants.

à-dire qu'en dépit d'une indéniable continuité physiologique, il n'y a pas de continuité sur le plan de l'expérience subjective. Cette position caractérise selon Philippe Descola le rapport occidental à l'animal (Descola, 2005). Elle se trouve parfaitement résumée dans la manière dont le naturaliste Georges Louis Leclerc, comte de Buffon, présente les singes : « Ainsi ce singe, que les philosophes, avec le vulgaire, ont regardé comme un être difficile à définir, dont la nature était au moins équivoque et moyenne entre celle de l'homme et celle des animaux, n'est, dans la vérité, qu'un pur animal, portant à l'extérieur un masque de figure humaine, mais dénué à l'intérieur de la pensée et de tout ce qui fait l'homme »¹⁰. Et puisque continuité physiologique n'implique pas continuité mentale, les arguments de continuité physiologique ne seront jamais décisifs.

C'est ainsi que la souffrance se trouve divisée en deux parties, une qui nous est commune avec les animaux, la douleur, et une autre qui ne le serait pas, la souffrance. C'est en ces termes qu'un expert vétérinaire appelé récemment à la cour de Gand pour apporter ses lumières au jugement de marchands d'animaux poursuivis pour cruauté par une association belge de protection animale, a rendu son rapport : les animaux éprouvent de la douleur, mais non sa dimension mentale ou consciente, la souffrance¹¹. Ce type de schème est probablement à l'origine de situations paradoxales comme l'usage de modèles chimpanzés pour tester des antidépresseurs humains. Selon qu'il est question de la validité des modèles ou de la légitimité du protocole expérimental, c'est la continuité physiologique ou la discontinuité mentale qui sera mise en avant. D'un côté, on juge ces primates assez proches de nous pour tester sur eux des médicaments qui soignent nos affections mentales, de l'autre, on les juge assez dépourvus de conscience pour les conserver dans des cages de laboratoires, les priver de vie sociale et de tout ce qui fait, précisément, une vie mentale acceptable. Ce n'est que dans un paradigme de discontinuité mentale avec le monde animal que se justifie pleinement l'interdit total d'inférence. Si Descola a raison en soutenant que ce paradigme est largement culturel, donc idéologique plutôt que scientifique, il s'ensuit que l'argument de la discontinuité mentale n'est pas, ou pas suffisamment, scientifiquement fondé. En tout état de cause il y a, sur le plan évolutif, ruptures et continuités du primate non humain au primate humain.

L'indétermination des signaux animaux

Une troisième source de difficultés menace d'invalider l'interprétation des signaux animaux. Elle tient à la nature même du fonctionnement de la communication animale, telle que nous la comprenons aujourd'hui en tout cas. Car lorsque les signaux animaux sont isolés de leur contexte et qu'ils sont envisagés sous le seul angle de leurs propriétés matérielles, l'information qu'ils « contiennent » devient largement indéterminée. En effet, mis à part quelques-uns qui agissent comme stimuli déclencheurs, la signification de beaucoup de signaux animaux est grandement liée à la situation, et l'information qu'ils « transmettent » réside tout autant dans cette situation que dans la structure du signal (Smith, 1997). Pris isolément peu de signaux animaux sont univoques au point d'être de

¹⁰ 1766, *Histoire naturelle*, Nomenclature des Singes.

¹¹ Il reste à savoir si cette distinction est légitime. Dans la mesure où il reste selon moi à démontrer qu'il ne s'agit pas d'une simple reconstitution du principe de discontinuité mentale, je ne distinguerai pas formellement douleur et souffrance dans la suite de ce texte.

bons prédicteurs de ce que l'animal va faire ensuite. La communication animale fonctionne plutôt comme notre gestualité. C'est pourquoi il est normal qu'à partir d'un signal isolé de son contexte, on ne puisse rien inférer de sûr. Ce n'est pas que les signaux animaux sont de mauvais outils ou des outils inadéquats pour la connaissance des émotions animales, mais plutôt qu'il faut se donner la peine de les comprendre pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des signaux mis au point par l'évolution, qui organisent les relations intraspécifiques et dont la signification repose largement sur le contexte, plutôt que de vouloir les utiliser comme on le ferait de mots humains. Si les signaux animaux sont considérés comme non fiables, c'est que, d'une certaine manière, nous les anthropomorphisons ! (Horn, 1997 ; Owing and Morton, 1997). Le fait que des sons identiques ou comparables puissent renvoyer à des états physiologiques différents n'invalide pas l'inférence mais exige de tenir compte de la situation comportementale.

En conclusion, une partie de l'argumentation cartésienne permettant de ne pas considérer les cris d'un animal comme des cris de souffrance repose sur une position interactionnelle qui est analogue à la neutralité scientifique en ce qu'elle engage l'humain à se retirer de la participation à l'interaction. De cette façon, il évite d'être touché par les cris, ou motivé à venir en aide aux animaux ; il n'est sensible qu'à l'aspect « rapport » des signaux. Une fois cette coupure opérée, seul le pur raisonnement théorique peut en principe permettre de conclure que l'animal qui crie ressent de la douleur. Mais dans ce domaine l'argument de la discontinuité mentale, pourtant plus idéologique que scientifique, invalide toute conclusion reposant sur la logique de la continuité physiologique. Enfin, puisque la signification ne se trouve pas uniquement dans la structure du signal, le processus consistant à inférer une émotion à partir d'un cri isolé est peu valide. C'est l'argument utilisé dans l'exemple des orgues. Le problème n'est toutefois pas lié au processus d'inférence lui-même mais il est une conséquence du procédé consistant à arracher un élément de l'ensemble dont il fait partie pour l'analyser en lui-même, alors qu'il faut au contraire, pour en comprendre le sens, resituer le cri ou tout autre signal dans une description la plus complète possible de la situation comportementale.

Dès lors que l'on admet que la souffrance (ou toute autre émotion) animale est inconnaissable, celui qui transgresse l'interdit et impute tout de même des émotions aux animaux, sans être capable de démontrer la justesse de son inférence par un raisonnement purement théorique, sera accusé d'anthropomorphisme. L'illusion anthropomorphique est précisément ce que dénoncent les cartésiens, et une grande partie de nos difficultés vient du fait qu'ils ont en partie raison. C'est pourquoi il nous faut examiner soigneusement leurs arguments et identifier la nature de l'erreur anthropomorphique. Car le problème est bien celui-ci : se couper de la participation à l'interaction avec l'animal entraîne un certain type d'aveuglement, tandis que la participation expose au biais symétrique : l'illusion anthropomorphique.

L'illusion anthropomorphique

À l'opposé de la position d'observateur détaché se trouve la position de participation à l'interaction. Sur le plan de la communication, on peut définir la participation comme le fait de se trouver avec un animal dans un lien social, au sens élémentaire du terme, c'est-à-dire le fait de considérer que le comportement de l'animal est une réponse à

notre comportement à son égard (Bateson, 1986, 221). Comme le montre le cas des êtres humains qui vont nager avec des dauphins ou celui, moins spectaculaire, des propriétaires d'animaux de compagnie, la participation à l'interaction suscite habituellement une interprétation anthropomorphique du comportement animal. En effet, le face-à-face avec l'animal favorise la croyance dans un contexte partagé. Deux éléments imbriqués sont à considérer pour comprendre l'illusion anthropomorphique du point de vue de la communication : la croyance à un contexte partagé et les modes de participation à l'interaction.

La croyance en un contexte partagé

Il y a illusion anthropomorphique dans tous les cas où on suppose qu'un animal partage le contexte humain qui est construit autour de l'interaction. Il est alors logique que l'on impute à l'animal des émotions, sentiments, connaissances, etc., typiquement humains. De ce point de vue, et parce qu'ils construisent des situations humaines complexes autour de comportements animaux parfois très simples, les numéros de cirque bien construits sont de claires illustrations du fonctionnement de l'illusion anthropomorphique. C'est le cas d'« Alerte au feu », un numéro qui fut monté aux États-Unis vers 1910 par un certain Ducan et eut un immense succès. La scène, au lever du rideau, représentait une maison de campagne, une sorte de chalet au milieu d'un jardin. Au premier étage, une porte-fenêtre s'ouvre sur un balcon et laisse apercevoir un berceau. Les habitants de la villa, prêts à sortir, disent adieu à leur bébé qu'ils laissent à la garde d'une bonne ; puis, descendent et sortent, salués par les jappements d'un chien colley, attaché au bas du perron. Le soir vient. À travers les vitres de la porte-fenêtre, maintenant refermée, on aperçoit la bonne allumant les lampes. Maladroite, elle renverse l'une d'elles ; et le feu prend aux rideaux. Affolée, la jeune fille se sauve. Que va devenir le bébé ? C'est alors qu'intervient le chien. Le brave colley s'agite avec inquiétude, tire sur son collier, tant et si bien qu'il parvient à le retirer. Il aboie de toutes ses forces, pénètre dans le vestibule, mais est repoussé par les flammes. Nul ne répond à ses appels : la villa est isolée. Pourtant il reste un moyen de salut. Une échelle est appliquée à l'une des extrémités du balcon ; le chien l'aperçoit et l'escalade en un instant. Il arrive au premier étage, passe par une fenêtre, court au berceau et repaît tenant l'enfant par ses langes. Le bébé n'est pas encore sauvé ; car la descente par l'échelle est difficile pour un gros chien portant un fardeau. C'est le moment où, lors des débuts de cette pièce à Londres, l'émotion des spectateurs atteignait son plus haut degré, car on savait que le bébé était vivant (plus tard, bien qu'aucun accident ne se fût produit, la police exigea que le dresseur se servît d'une poupée.). Avec d'innombrables précautions, le colley, éclairé par une projection de lumière qui le suivait dans sa descente périlleuse, avançait la tête au-dessus de la balustrade et maintenait l'enfant dans le vide, puis, se collant à l'échelle, il descendait lentement. Mais, à peine avait-il touché le sol, qu'il feignait de succomber à l'asphyxie au moment où du secours arrivait. [...]

La petite pièce se terminait par l'enterrement du chien. Sa veuve, éplorée, entra debout et se précipitait sur le corps de son époux, ce qui était surtout admiré de ceux qui ne savaient pas qu'elle mangeait, à ce moment-là, un morceau de sucre. Le cortège se formait suivi de pleureurs et de pleureuses, habillés comme il convient de l'être pour un enterrement.¹²

¹² Hachet-Souplet, *Les animaux savants*, Paris, non daté, 96-97.

Le spectateur qui croit que le chien sait ce qu'il fait et qu'il sauve l'enfant est évidemment victime d'une illusion délibérément créée par le numéro de cirque. Dans les numéros de cirque, la construction de la scène humaine est explicite tandis que dans l'interaction quotidienne avec un animal, il s'agit d'un donné implicite sur lequel le comportement de l'animal est spontanément reporté. Toutefois, dans les deux situations, l'illusion anthropomorphique fonctionne de la même manière et repose sur la même croyance en un monde partagé ; les sentiments, désirs, souffrances, etc. imputés à l'animal seront en conséquence profondément humains.

Anthropomorphisme et animal-objet

Il y a quelques années de cela, dans le cadre d'une « anthropologie de la distinction humaine », mes collègues et moi-même avons voulu comprendre, notamment, comment fonctionne concrètement l'anthropomorphisme dans l'interaction avec l'animal¹³. Nous avons étudié les attitudes et discours de visiteurs de zoo devant les cages de deux espèces de primates : des orangs-outangs et des cercopithèques de Braza. Ce n'était pas son principal objectif, mais notre étude a aussi produit des résultats intéressants pour ce qui concerne la perception de la souffrance animale. Disons d'abord et en guise de préambule que la souffrance en tant qu'émotion négative (y compris donc la peur, la solitude, l'ennui, la faim...) est, d'après les discours des visiteurs analysés, la principale émotion ressentie devant les cages des orangs-outangs adultes et des cercopithèques de Braza¹⁴. De nombreux enfants, notamment, s'inquiètent sincèrement pour les animaux et s'interrogent sur les raisons de leur captivité. Il n'est pas rare qu'ils croient que les animaux sont punis. La visite au zoo n'est donc pas seulement (et peut-être n'est-elle pas principalement) le divertissement joyeux qu'imaginent les parents. Elle est aussi une expérience où l'angoisse, le malaise et l'inquiétude affleurent fréquemment à la conscience¹⁵.

Au zoo, l'anthropomorphisme est omniprésent. Les zoos cherchent à lutter contre la personnification des animaux (dans une certaine mesure), car ils sont conscients que cela nuit à la bonne connaissance des animaux en tant qu'espèces appartenant à des milieux écologiques spécifiques, donc à leur vocation d'éducation. En dépit de ces efforts l'anthropomorphisme reste le principal mode de relation aux animaux. Il se manifeste surtout dans la situation où l'animal perçu par le visiteur est ce que le psychologue suisse Heini Hediger appelait un « animal-objet ». « Le jardin zoologique moderne a quelque chose d'autre à montrer que l'animal lui-même, c'est l'animal dans ses rapports avec le temps et l'espace, mais non plus en tant qu'objet, mais en tant que sujet » écrivait Hediger en 1953 (1953, 227). Malheureusement, rares sont les zoos qui, devenus modernes au sens de Hediger, permettent de percevoir les animaux dans leurs relations naturelles avec

¹³ Cette étude s'inscrit dans le programme « Hommes et Primates en Perspective » dirigé par F. Jouliau à l'EHESS. Elle fut réalisée principalement à la ménagerie du Jardin des plantes en 2001-2002. Nous avons notamment enregistré les discours des visiteurs devant les cages de différentes espèces de primates, dont les orangs-outangs (adultes et adolescents) et les cercopithèques de Braza. L'étude fait l'objet d'une publication sous le titre « Emotion, communication et attribution d'états mentaux dans des interactions visiteurs/primates en zoo ».

¹⁴ Le cas des orangs-outangs adolescents est différent car ils font beaucoup de pitreries.

¹⁵ C'est ce que suggère Randy Malamund (1998) dans sa remarquable étude du zoo à travers l'analyse de textes littéraires.

le temps, l'espace et leurs congénères. Les animaux en effet n'ont, de ce point de vue, que peu de contrôle sur leur environnement : souvent ils ne décident ni quand ils mangent, ni quoi, ni quand ils se reproduisent, ni avec qui... Si l'on veut bien admettre que l'unité élémentaire sur laquelle agit la sélection naturelle n'est pas l'individu isolé, mais l'individu en tant qu'il se relie à un environnement, on reconnaîtra que les animaux qui nous sont montrés au zoo sont le plus souvent des animaux incomplets. La démonstration est flagrante dans le cas des femelles primates qui s'avèrent incapables de s'occuper de leurs petits en captivité : il ne suffit pas d'un individu en bonne santé pour faire une maman singe ; encore faut-il un groupe, des relations sociales et de jeunes frères et sœurs, qui permettront à la guenon future maman de faire ses premières expériences de maternage. Ainsi la survie même de l'espèce est-elle dépendante des liens que l'individu tisse avec son environnement et de quelque chose d'aussi peu matériel que des liens sociaux. Dans le cas du zoo, les structures plus vastes qui relient l'animal à son environnement évolutif ont été rompues. Même si, dans le meilleur des cas, des panneaux explicatifs mentionnent ces relations, le visiteur n'en aura qu'une conception très abstraite, ou très réductrice, et en aucun cas il ne pourra les percevoir¹⁶. L'environnement évolutif de l'animal n'étant pas perceptible, ni la manière dont ce dernier s'y relie, il est logique que le visiteur rapporte le comportement observé à un contexte purement humain. La souffrance perçue sera donc lue à travers des préoccupations et besoins humains. Il en est de même pour la perception des signes non verbaux (abattement, inactivité, ralentissement moteur, stéréotypies, agitation...) qui renvoient chez l'humain à des états dépressifs ou anxieux.

Sur le plan des modalités interactionnelles, deux modèles correspondent à la perception d'un animal-objet : l'interaction face-à-face et l'observation détachée. Le premier favorise l'anthropomorphisme ; le second, où l'animal exhibé représente son espèce, fut longtemps privilégié par les zoos et relève davantage de la distance savante. Dans l'interaction face-à-face l'homme a tendance à interpréter le comportement animal comme des réponses à ce qu'il lui fait, voire lui dit. Le cas des personnes qui vont nager avec des dauphins en mer et qui interagissent étroitement avec eux en est une très bonne illustration. Le portrait du dauphin qu'ils dessinent est celui d'un être extrêmement anthropomorphisé, voire divinisé, réputé venir rencontrer des humains pour leur délivrer des messages de paix et d'amour. Dans ces face-à-face « enchantés », les êtres humains, centrés sur eux-mêmes et sur ce que le dauphin leur « dit », ne découvrent rien sur le monde habité par l'animal. Il est habituel que, dans ces conditions, l'humain s'intéresse assez peu à l'animal lui-même, à son éthologie et à son histoire naturelle. C'est pourquoi les zoos considèrent habituellement la personnification des animaux comme un obstacle à une bonne pédagogie ; l'anthropomorphisme y est opposé à la connaissance objective.

Il serait faux toutefois de penser que l'anthropomorphisme consiste simplement à imputer (faussement) sentiments, pensées et souffrances humaines aux animaux. Son fonctionnement peut être beaucoup plus complexe. Par exemple, dans le cadre de la visite au zoo, l'anthropomorphisme fonctionne comme une métaphore flottante qui permet au visiteur de pas prendre au sérieux ce qu'il dit ou ce qu'il perçoit, et donc de ne pas en tirer les conséquences qui s'imposent. Dans les discours des visiteurs que j'ai analysés, les

¹⁶ Ne pourrait-on concevoir que, lorsque le visiteur éprouve angoisse et malaise face aux animaux engagés (une angoisse et un malaise qui sont parfois cognitivement réduits par le recours au rire, à la moquerie, voire au harcèlement et à la maltraitance), il manifeste une conscience vague de cette coupure ?

singes sont en effet placés dans des situations humaines variées (« Oh ! Regarde, il m'a souri » ; « Ils jouent aux cartes » ; « Elle fait des frites », « Il se marre »...) et cela permet aux visiteurs de décrire ce qu'ils font lorsque, comme c'est souvent le cas, la lisibilité du comportement est faible. Toutefois, les visiteurs ne croient évidemment pas que le singe « fait des frites », pas plus d'ailleurs qu'ils ne pensent qu'il leur a « réellement » souri, preuve en est qu'ils ne lui sourient pas en retour. Ici, c'est alors comme si le zoo fonctionnait comme un vaste contexte ludique qui encadre toutes les activités qui y prennent place et les qualifie de « non sérieuses ». Ce contexte ludique donne du jeu à la métaphore anthropomorphique et lui permet de fonctionner efficacement. Au zoo, les choses ne sont pas vraiment ce qu'elles semblent être, on ne « croit » pas à ce qu'on voit. Sur le plan de la souffrance animale, ceci a de très importantes conséquences. Car si le visiteur croyait vraiment que l'orang-outang lui a souri, s'il prenait au sérieux le sentiment qu'il a parfois de se trouver face à une conscience autre, il protesterait contre la captivité. Or, il ne le fait pas. Ainsi l'anthropomorphisme, en tant que métaphore flottante, permet aux visiteurs de se relier aux animaux en leur imputant des qualités mentales tout en niant en même temps que celles-ci existent réellement. En ce sens, on peut suggérer que la visite au zoo, un « must » pour nos enfants, contribue à l'organisation culturelle de notre rapport « naturaliste », au sens de Descola, à l'animal. Les enfants pourraient y apprendre, par l'expérience, que les états mentaux qu'ils imputent spontanément aux animaux (dont la tristesse, la solitude, la souffrance, etc.) ne sont pas « réels »¹⁷. Ils y apprendraient donc, plus généralement, à ne pas prendre au sérieux les signaux des animaux. Si cette hypothèse s'avère fondée, la visite au zoo est un organisateur important de notre rapport culturel aux animaux.

En conclusion, le cas du zoo montre que la perception d'un animal-objet, c'est-à-dire un organisme coupé de son environnement évolutif et/ou dont les relations à son milieu ne sont pas perçues, favorise l'illusion anthropomorphique comme la distance savante. Dans le premier cas, la souffrance imputée à l'animal sera humaine et peu crédible ; dans le second, elle apparaîtra injustifiable. Ces deux modèles coexistent au zoo, mais aucun des deux n'ouvre à la prise en compte de l'animal dans son rapport présent à un monde qui lui est spécifique.

Une empathie inter-espèces ?

C'est cette perspective que propose l'approche phénoménologique du comportement animal. Inaugurée par Jacob von Uexküll au début du XX^e siècle et poursuivie par Buytendijk (1952), cette approche considère que les êtres vivants sont des sujets qui vivent dans un monde de significations, un « monde vécu » (*Umwelt*). Aujourd'hui, l'éthologie cognitive d'inspiration phénoménologique s'appuie notamment sur la théorie de l'enaction de Varela (1989) ainsi que sur l'approche de la cognition située (Dubois, 2005). Dans la théorie de l'enaction comme chez Uexküll (1965), ce sont les actions concrètes des systèmes vivants qui instituent et spécifient ce à quoi ils sont sensibles dans l'environnement, leur monde ou niche écologique (Gérard *et al.*, 2005). La signification

¹⁷ Nous rejoignons là les conclusions de Malamund, pour qui la visite au zoo est un *must* parce que, précisément, elle organise chez l'enfant un mode culturel de relation à l'animal.

est « située et vécue au travers d'une présence vivante » (Dubois, 2005, 140), elle n'a pas d'existence objective. C'est ce phénomène de spécification d'un monde à travers l'action et la perception que désigne le terme d'enaction.

Dans la mesure où l'animal est un sujet qui spécifie le monde auquel il est sensible, il est certain que notre monde propre n'est pas le sien. Les êtres humains aussi, par leurs actions et leurs perceptions, spécifient leur monde et celui-ci ne recouvre pas tous les mondes possibles (Uexküll, 1965). Quiconque veut décrire des situations d'interaction et de communication entre animaux et humains doit donc tenir compte du fait qu'elles impliquent deux organismes qui, tout en interagissant à un certain degré, le font à partir d'attentes et de « mondes perçus » qui peuvent diverger considérablement. Dans un ouvrage édité par Thomas A. Sebeok et consacré à l'effet « Hans le malin »¹⁸, le sémioticien canadien Paul Bouissac (1981) a parlé de « superposition partielle de systèmes sémiotiques différents » pour décrire les systèmes de communication créés par les dresseurs et leurs animaux de cirque. Dans cette relation intense qu'est le dressage, la compréhension paraît être un cas particulier du malentendu. Le tigre en effet ne cesse pas de percevoir le monde de manière « tigresque » une fois qu'il se trouve enrôlé dans un cirque et le dresseur, même pourvu d'une bonne connaissance de l'éthologie de l'espèce, ne cesse pas pour autant de se comporter en humain dans sa manière de se relier à l'animal. Pour désigner ce double processus d'assimilation de l'autre au même, le psychologue suisse H. Hediger parlait en 1953 de « tendance à l'assimilation » : si l'humain anthropomorphise l'animal, ce dernier le zoomorphisme en retour. Hediger (1981) note par ailleurs lui aussi l'absence habituelle de recouvrement entre les systèmes de communication des humains et des animaux dont ils ont la garde. Pourtant, le dressage est possible : l'attention de l'animal est obtenue, les instructions sont exécutées. « Tu ne dois pas simplement te tenir là, donner des ordres et bouger en fonction d'eux, mais tu dois participer avec toute ta force intérieure. Avec toute ton énergie, tu dois vouloir ce que l'éléphant doit faire. Tu dois avoir la forte volonté qu'il fasse ce que tu lui ordonnes de faire » explique un dresseur à un apprenti (cité par Hediger, 1981). Ne sachant pas précisément quels sont les signaux sur lesquels se fonde l'animal pour agir, le dresseur ne peut que chercher, à chaque fois, à les reproduire tous. C'est pourquoi, selon Hediger toujours, il est important de parler à l'animal, afin d'activer la totalité de l'expression non verbale : l'expression faciale, l'intonation, l'intensité des sons, la posture, le mouvement, la couleur du visage, le pattern thermal de notre peau, l'odeur, qui change d'un moment à l'autre... et des facteurs qui nous sont inconnus. Il est donc habituel que les signaux utilisés par l'animal pour découper le flux des événements en séquences significatives soient très différents des codes que le dresseur croit partager avec lui¹⁹. Tous les accidents témoignent de la fragilité de l'équilibre que réussissent à trouver fauves et dresseurs dans leur compréhension réciproque.

¹⁸ Du nom d'un cheval qu'on a cru calculateur, mais qui ne faisait « que » lire d'infimes signaux chez son questionneur pour savoir s'il devait continuer à frapper le sol de son sabot pour obtenir sa récompense.... Ce qui témoigne de la part du cheval d'un grand sens de l'observation et d'une attention aiguë à la situation.

¹⁹ Dans un ouvrage du début du siècle consacré au dressage (cf. note 15), Hachet-Souplet illustre ce fait par l'exemple d'un groupe de perroquets qui, alors que le revêtement rouge de leur perchoir venait d'être entièrement refait de velours bleu, se sont montrés incapables d'identifier cet objet pourtant bien connu. Ils tournoyèrent dans les airs pour finir par se poser sur le chapeau rouge d'une spectatrice au premier rang. Hachet-Souplet recommande ensuite de ne jamais changer le costume d'un animal avant une représentation. Il peut arriver en effet que ce changement, de détail à nos yeux, s'apparente pour l'animal à une modification complète de la

Dans ces systèmes communicationnels peu assurés et pourtant essentiels pour la survie (de l'animal comme du dresseur), il est fréquent que dresseurs et animaux développent ce qu'on appelle des « superstitions » (Pryor, 1975) mais qui sont simplement le résultat de divergences dans la construction du monde propre. La communication inter-espèces est donc une communication structurée par la figure du malentendu. Est-il alors impossible d'échapper à l'illusion anthropomorphique ?

Comme le suggère l'exemple du zoo, si la perception d'un animal-objet favorise l'illusion anthropomorphique, c'est parce qu'elle ne permet pas de voir le monde auquel l'animal se relie, c'est-à-dire son monde propre tel que ses actions le spécifient. La description de l'interaction homme/animal comme malentendu confirme que ce n'est pas la position de participation à l'interaction qui, en elle-même, est responsable de la projection anthropomorphique. C'est l'absence de prise en compte de la perspective de l'animal. Pour échapper à l'anthropomorphisme sans entrer dans la distanciation froide, il faut donc élargir sa perspective et tenter de percevoir l'animal-sujet et d'identifier les relations qu'il établit avec un environnement qui n'est pas le nôtre. Or l'approche phénoménologique offre quelques pistes pour découvrir, par une observation attentive et participative du comportement d'un organisme, les éléments de l'environnement qui « comptent » pour lui. Car le comportement de l'animal traduit la manière dont il s'incarne dans son milieu, et à condition de ne jamais perdre de vue que c'est par l'action que les significations sont conférées aux choses, on peut décrire les mondes propres d'animaux éloignés de nous dans l'échelle zoologique (Uexküll, 1965) ; l'expérience subjective qu'ils font de leur monde nous est en revanche définitivement inaccessible (Nagel 1974). Quelles sont alors les modalités interactionnelles favorables à une observation attentive et participative qui permettrait de reconstituer les éléments de l'environnement auxquels l'animal est sensible ? Peut-être est-ici que l'observateur du comportement animal peut bénéficier des sophistications méthodologiques et épistémologiques des sciences de l'homme, et en particulier de l'ethnologie. La situation est comparable en effet, puisqu'ici aussi, quoique à un moindre degré, l'observateur doit découvrir le monde habité par l'observé ; il doit décentrer sa perception et apprendre à voir le monde, du moins en partie, à la manière de l'observé. Pour parvenir à ce but, les ethnologues ont développé une méthode d'observation dite d'observation participative, qui consiste à habiter, concrètement et par l'action, le monde des observés. Rien n'interdit de transposer cette approche empathique de l'humain à l'animal, ce qui est d'ailleurs ce que font traditionnellement les éthologistes (cf. Lorenz 1984, Strum 1995, Grandin 2006).

Dans sa remarquable synthèse sur l'empathie, Élisabeth Pacherie (2004) rappelle qu'il existe deux grandes théories de l'empathie : l'empathie comme perception directe et l'empathie comme transposition imaginative. La théorie de l'empathie comme perception directe fonctionne dans les situations dites « transparentes » : elle suppose que le sujet a un accès perceptif à l'émotion d'autrui via ses expressions faciales, qu'il a un accès perceptif à l'objet intentionnel de l'émotion via l'attention conjointe et aux désirs ou motivations d'autrui via ses actions. Ces théories sont aujourd'hui soutenues par les travaux récents sur les neurones-miroir (Gallese *et al.*, 2004). Les théories imaginatives

situation, et qu'il ne sache plus ce qu'on attend de lui. Cet exemple montre à quel point le « monde perçu » de l'animal est spécifique et peut différer du nôtre.

de l'empathie sont mieux appropriées dans les situations non transparentes, où l'expression émotionnelle est masquée, quand l'objet intentionnel de l'émotion ne nous est pas accessible ou que la perspective motivationnelle ou cognitive de l'autre personne diverge de la nôtre. L'empathie dépend d'une flexibilité imaginative qui se développe progressivement chez l'enfant, au fur et à mesure qu'il devient capable de se décentrer de lui-même et d'imaginer des désirs ou des émotions qui ne sont pas les siens. Pacherie distingue encore trois degrés dans l'empathie selon ce qui est appréhendé de la structure émotionnelle d'autrui : le type d'émotion seulement, le type d'émotion et la relation qui unit l'émotion à son objet intentionnel, et enfin la relation ternaire entre le type d'émotion, son objet intentionnel et les facteurs motivationnels qui l'engendrent.

Par rapport à ce schéma, le cas de la communication inter-espèces est très particulier. En effet, en dépit du fait que nous sommes nécessairement dans une situation absolument non transparente, il est souvent aisé en apparence de se représenter les émotions, l'objet intentionnel ainsi que les motivations de l'animal. Motivé par la crainte d'être puni (voire par le sentiment de culpabilité) le chien, tête basse et arrière-train aplati, se cache sous la table afin de ne pas être découvert. Ainsi décrite, la perspective est bien sûr très anthropomorphique, car c'est sur un monde humain (des émotions humaines, des motivations humaines, des intentions humaines) qu'on reporte les éléments perçus. Dans le cas de la communication inter-espèces, le détour de l'empathie ne peut se contenter du troisième degré décrit par Pacherie. Pour apprendre quel est le monde de l'animal nous pouvons utiliser notre capacité de saisir les configurations formées par l'émotion, l'objet intentionnel et la motivation. Mais l'usage de l'empathie aura moins pour but l'identification d'une émotion que la découverte du « système sémiotique » de l'animal, des éléments de l'environnement qui comptent pour lui, de la manière dont il structure le temps et l'espace ainsi que ses relations avec ses congénères. Il faut reconstituer le plus grand nombre possible de relations avec des éléments de l'environnement, afin que l'émotion soit pleinement contextualisée et que le monde de l'animal prenne le pas sur le monde de l'humain dans l'interprétation du comportement. Il faut s'obliger à faire le détour par l'histoire naturelle et la connaissance des organes sensoriels de l'espèce, par l'observation attentive, quantitative s'il le faut, suffisamment détachée et décontractée pour percevoir, dans la grande quantité de détails d'observation, les structures qui organisent le comportement de l'animal. Pour appréhender la situation dans son ensemble il faut être capable de se décentrer. Vivre au contact de l'animal et partager son quotidien ainsi que son environnement favorise chez l'observateur ce processus de décentrement que les ethnologues connaissent bien. Il ne s'agit pas d'un acte volontaire, mais il résulte d'un apprentissage des sens ainsi que d'un juste équilibre entre la concentration intense et la pensée flottante. Dans le cas de la communication inter-espèces, la flexibilité imaginative, poussée à son comble, s'enrichit des connaissances objectives apportées par l'éthologie et l'écologie de l'espèce.

Dans un petit ouvrage consacré à l'éthique, le neurophysiologiste Francisco Varela (2004) compare la tradition occidentale, où l'éthique est affaire de règles et de raisonnements théoriques, à la tradition orientale (et en particulier bouddhiste et taoïste) où la « véritable vertu » est issue d'une longue pratique au cours de laquelle l'apprenant développe sa compassion (Depraz, 2004) ainsi que sa « perception intelligente » des situations. Dans la tradition orientale, les actions qui découlent de la simple application de règles ne sont pas vertueuses, pas plus que ne l'est l'action qui découle d'une impulsion

(irréfléchie) à agir. Ces deux attitudes non vertueuses sont semblables aux deux principales positions éthiques que l'on trouve dans la tradition occidentale : le raisonnement détaché et théorique, qui prescrit des actions selon des règles, mais conduira toujours, à un moment ou à un autre, à des prescriptions absurdes (cf. Derrida, 2001) ou l'impulsion irréfléchie de l'anthropomorphisme. La « véritable vertu » s'éloigne de ces deux attitudes en ce qu'elle est le fruit d'un apprentissage et non l'application d'une règle, en ce qu'elle se fonde sur une « conscience intelligente » de la situation, et qu'elle suppose l'acquisition d'un détachement par rapport au « soi ». Toutes proportions gardées, cette attitude s'apparente à l'empathie dont j'ai parlé plus haut. Le détachement à l'égard du soi, en particulier, doit favoriser la déprise par rapport aux structures habituelles de la perception et faciliter l'appréhension de ces mondes autres que sont les mondes animaux. Il permet en outre d'être sensible à l'aspect « injonctif » des signaux animaux sans perdre de vue ce que sont ces organismes dans leurs rapports avec leur environnement. Les souffrances animales sont des souffrances d'animaux et non d'humains ; nous ne pouvons pas savoir ce que c'est que de recevoir des coups de bâton quand on est une vache en route pour l'abattoir, mais nous pouvons être certains, en rapportant les indices corporels, les mouvements, les mugissements, la tension musculaire, le comportement d'évitement, etc., à ce que nous savons de la vie émotionnelle de ces mammifères (Grandin, 2006) et de ce qui compte pour une vache, qu'elle éprouve de la souffrance. Tel pourrait être le point de départ d'une « perception intelligente » de la situation. Il faut ensuite élargir la perspective et y inclure l'humain, ses émotions, motivations et intentions, le lien qui l'unit à l'animal ainsi que la situation.

Une empathie solidement informée par l'éthologie et l'écologie, où le sujet est capable de se décentrer par rapport aux structures habituelles de sa perception, ainsi que par rapport aux grandes oppositions qui sillonnent notre pensée à l'égard des animaux, m'apparaît comme l'unique alternative pour une appréhension juste de la souffrance animale. C'est pourquoi je crois beaucoup en l'éthologie – et en particulier dans l'éthologie cognitive d'inspiration phénoménologique – pour nous apporter des informations importantes pour la construction de ce point de vue. Une meilleure compréhension de la nature des continuités et discontinuités mentales entre humains et non humains est également souhaitable. Il nous faut trouver le moyen d'être sensibles à la dimension émotionnelle et relationnelle des messages animaux (c'est-à-dire, dans le cas de la souffrance, entendre « l'appel à l'aide » qu'ils constituent pour nous) sans pour autant les rapporter à un contexte purement humain. Alors nous ne serons plus contraints de choisir, face à un chien qui se tient les oreilles tombantes, le poil aplati et le tonus affaibli, entre une version anthropomorphique (il est triste) et la version neutre (on ne sait pas) mais nous pourrions très légitimement affirmer que ce chien éprouve un analogue canin de notre tristesse. Pour aller plus loin dans la compréhension de l'émotion il sera nécessaire de la relier à des événements qui peuvent l'avoir causée, par exemple la perte d'un lien d'attachement. Rapporter les signaux perçus au monde de l'animal est le point de départ d'une perception intelligente de la situation. Nous devrions nous informer de ce que sont les animaux, du genre de vie qu'ils mènent, de ce qui compte pour eux, prendre le temps de les regarder vivre et spécifier leur monde, et d'observer leur sensibilité de sujets avant de décider s'ils éprouvent ou non de la souffrance.

(irréfléchie) à agir. Ces deux attitudes non vertueuses sont semblables aux deux principales positions éthiques que l'on trouve dans la tradition occidentale : le raisonnement détaché et théorique, qui prescrit des actions selon des règles, mais conduira toujours, à un moment ou à un autre, à des prescriptions absurdes (cf. Derrida, 2001) ou l'impulsion irréfléchie de l'anthropomorphisme. La « véritable vertu » s'éloigne de ces deux attitudes en ce qu'elle est le fruit d'un apprentissage et non l'application d'une règle, en ce qu'elle se fonde sur une « conscience intelligente » de la situation, et qu'elle suppose l'acquisition d'un détachement par rapport au « soi ». Toutes proportions gardées, cette attitude s'apparente à l'empathie dont j'ai parlé plus haut. Le détachement à l'égard du soi, en particulier, doit favoriser la déprise par rapport aux structures habituelles de la perception et faciliter l'appréhension de ces mondes autres que sont les mondes animaux. Il permet en outre d'être sensible à l'aspect « injonctif » des signaux animaux sans perdre de vue ce que sont ces organismes dans leurs rapports avec leur environnement. Les souffrances animales sont des souffrances d'animaux et non d'humains ; nous ne pouvons pas savoir ce que c'est que de recevoir des coups de bâton quand on est une vache en route pour l'abattoir, mais nous pouvons être certains, en rapportant les indices corporels, les mouvements, les mugissements, la tension musculaire, le comportement d'évitement, etc., à ce que nous savons de la vie émotionnelle de ces mammifères (Grandin, 2006) et de ce qui compte pour une vache, qu'elle éprouve de la souffrance. Tel pourrait être le point de départ d'une « perception intelligente » de la situation. Il faut ensuite élargir la perspective et y inclure l'humain, ses émotions, motivations et intentions, le lien qui l'unit à l'animal ainsi que la situation.

Une empathie solidement informée par l'éthologie et l'écologie, où le sujet est capable de se décentrer par rapport aux structures habituelles de sa perception, ainsi que par rapport aux grandes oppositions qui sillonnent notre pensée à l'égard des animaux, m'apparaît comme l'unique alternative pour une appréhension juste de la souffrance animale. C'est pourquoi je crois beaucoup en l'éthologie – et en particulier dans l'éthologie cognitive d'inspiration phénoménologique – pour nous apporter des informations importantes pour la construction de ce point de vue. Une meilleure compréhension de la nature des continuités et discontinuités mentales entre humains et non humains est également souhaitable. Il nous faut trouver le moyen d'être sensibles à la dimension émotionnelle et relationnelle des messages animaux (c'est-à-dire, dans le cas de la souffrance, entendre « l'appel à l'aide » qu'ils constituent pour nous) sans pour autant les rapporter à un contexte purement humain. Alors nous ne serons plus contraints de choisir, face à un chien qui se tient les oreilles tombantes, le poil aplati et le tonus affaibli, entre une version anthropomorphique (il est triste) et la version neutre (on ne sait pas) mais nous pourrions très légitimement affirmer que ce chien éprouve un analogue canin de notre tristesse. Pour aller plus loin dans la compréhension de l'émotion il sera nécessaire de la relier à des événements qui peuvent l'avoir causée, par exemple la perte d'un lien d'attachement. Rapporter les signaux perçus au monde de l'animal est le point de départ d'une perception intelligente de la situation. Nous devrions nous informer de ce que sont les animaux, du genre de vie qu'ils mènent, de ce qui compte pour eux, prendre le temps de les regarder vivre et spécifier leur monde, et d'observer leur sensibilité de sujets avant de décider s'ils éprouvent ou non de la souffrance.