

# Entre la raison et la perception

## La psychologie animale médiévale et la relation entre les humains et les animaux

---

Juhana Toivanen, Université de Jyväskylä / Académie de Finlande

### La limite entre les humains et les animaux

Les philosophes médiévaux n'ont pas hésité à proclamer que : « Chaque être humain est un animal. » Pour eux, c'était un fait scientifique et une vérité logique,<sup>1</sup> un élément crucial de leur vision du monde dans laquelle toutes les substances sont hiérarchiquement ordonnées selon une taxonomie systématique, appelée l'Arbre de Porphyre. Selon cette classification systématique, les animaux appartiennent au genre des corps vivants, et ils se distinguent des plantes par leur capacité à percevoir. De plus, le genre 'animal' est divisé en deux espèces, les animaux rationnels et irrationnels,<sup>2</sup> mais en dépit de cette différence, nous sommes nous aussi des animaux d'un point de vue taxonomique. Cette affinité se manifeste dans le domaine de la psychologie, étant donné que les philosophes médiévaux pensaient que nos vies sont à bien des égards similaires à la vie des animaux. Nous percevons notre environnement, nous avons des émotions, nous imaginons les objets absents, et nous nous soucions de nos corps et de notre bien-être matériel. Les animaux nous sont familiers tant nous avons en commun avec eux. //276//

D'autre part, les philosophes médiévaux pensaient que nous avons une place particulière dans la création. On peut voir que dans l'Arbre de Porphyre, tous les autres animaux appartiennent au genre des animaux irrationnels, et que seul l'être humain est considéré comme un animal rationnel. C'est notre rationalité qui nous distingue des autres animaux. Cette différence peut être abordée sous deux angles :

(1) D'une part, la différence est métaphysique. Les êtres humains ont une âme immortelle, immatérielle, rationnelle, et créée directement par Dieu. Ainsi, l'âme rationnelle d'un être

---

<sup>1</sup> Comme on peut le voir, par exemple, des exercices logiques faits dans les facultés des Arts des universités médiévales. « Omnis homo est animal » était l'une des prémisses incontestées Voir, par exemple, PETRUS HISPANUS, *Syncategoremata*, éd. L.M. de Rijk, trad. J. Spruyt (Leiden : Brill, 1992), 296-99 ; HENRI DE GAND, *Syncategoremata Henrico de Gandavo adscripta*, éd. H.A.G. Braakhuis & G.J. Etkorn, *Ancient and Medieval Philosophy, Series 2 : Henrici de Gandavo Opera Omnia* (Leuven : Leuven UP, 2010), 47-48.

<sup>2</sup> « Substantia est quidem et ipsa genus, sub hac autem est corpus, sub corpore vero animatum corpus sub quo animal, sub animali vero rationale animal sub quo homo, sub homine vero Socrates et Plato et qui sunt particulares homines. » (PORPHYRE, *Anicius Manlius Severinus Boethius Porphyrii Isagoge translatio*, éd. L. Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus I.6-7* (Bruges/Paris: Desclée de Brouwer, 1966), 9.

humain est à certains égards très différente de l'âme animale. En plus d'être des animaux rationnels, les humains appartiennent aussi au genre des substances immatérielles. Nous seuls, de tous les êtres vivants corporels, faisons partie d'une autre réalité, la réalité immatérielle qui est au-delà de notre monde visible et tangible, parce que nous avons des âmes rationnelles. Les animaux ont aussi des âmes, bien sûr, mais l'âme animale est seulement une forme du corps – un principe structurel qui organise la matière et fournit un ensemble de pouvoirs sensoriels à l'animal. Les animaux sont des êtres matériels mortels, incapables de survivre à la mort du corps, et donc métaphysiquement tout à fait différent de nous.<sup>3</sup>

(2) D'autre part, si nous approchons la différence entre les humains et les animaux du point de vue « fonctionnel » en nous concentrant sur la rationalité comme une fonction psychologique (ou un ensemble de fonctions), qui distingue l'homme des autres animaux, la différence semble moins radicale. Bien sûr, seuls les hommes peuvent parvenir à une compréhension scientifique du monde, seuls les hommes sont capables de régler leurs actions en s'éloignant des impulsions émotionnelles immédiates et seuls les hommes sont moralement responsables de leurs actions. Ces différences fonctionnelles distinguent les êtres humains des autres animaux. Nous sommes des animaux, qui sont (en principe) capables de *faire* des choses que les autres animaux ne peuvent pas faire, mais des différences fonctionnelles similaires se trouvent également entre les différentes espèces d'animaux – par exemple, les chiens ont une vie mentale plus complexe que les vers de terre. //277//

Il est important d'adopter ce point de vue (en plus du point de vue métaphysique) parce qu'il nous permet de comprendre les opinions médiévales concernant les animaux non humains comme des créatures complexes qui sont à bien des égards semblables à nous. La relation entre les êtres humains et les autres animaux ne peut être comprise uniquement sur la base de la différence métaphysique. Les âmes de vers et des chiens sont métaphysiquement identiques et elles diffèrent de l'âme rationnelle, mais du point de vue fonctionnel la différence entre les humains et les animaux supérieurs devient plus compliquée. En fait, si nous considérons les discussions médiévales concernant les fonctions psychologiques, les chiens sont plus proches des humains que des vers. Le point de vue fonctionnel laisse voir la similitude entre les humains et les animaux supérieurs mieux et de façon plus détaillée que la perspective métaphysique.<sup>4</sup>

En outre, il y a une raison plus profonde de souligner le point de vue fonctionnel. Pour le comprendre, on peut remarquer la célèbre affirmation d'Aristote selon laquelle les choses

---

<sup>3</sup> Les philosophes médiévaux ont suivi des stratégies différentes pour présenter ces points. Pour discussion, voir CARLOS BAZAN, « The Human Soul : Form and Substance ? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism, » *ADHLMA* 64 (Paris : J. Vrin, 1997): 95-126 ; RICHARD DALES, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Brill's Studies in Intellectual History 65 (Leiden: E.J. Brill, 1995).

<sup>4</sup> Catherine König-Pralong a soutenu qu'Albert le Grand (et par conséquent, d'autres philosophes médiévaux) a éloigné les êtres humains des autres animaux en insistant sur les éléments rationnels et normatifs de la vie humaine au détriment des éléments biologiques (Catherine KÖNIG-PRALONG, « Animal équivoque : De Lincoln à Paris via Cologne, » dans *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, éd. I. Atucha et al., Textes et études du Moyen Âge 57 (Porto, 2011), 67-76.

sont définies par leurs fonctions. Un œil est un organe qui voit, et donc un œil aveugle n'est pas un œil à proprement dire.<sup>5</sup> De même, Aristote soutient dans ses *Météorologiques* que :

Tout est déterminé par sa fonction ; en effet, les choses qui peuvent accomplir la fonction qui leur appartient sont chacune véritablement, par exemple l'œil s'il voit, alors que ce qui ne le peut pas n'est que par homonymie, par exemple un œil mort ou un œil de pierre ; car une scie en bois n'en est pas une non plus, sinon comme image.<sup>6</sup>

En général, lorsque nous rencontrons une substance que nous ne connaissons pas et que nous voulons savoir ce qu'elle est, nous observons ses capacités. Si //278// elle s'accroît et se nourrit, nous pouvons conclure qu'elle est un corps animé ; si elle perçoit et se déplace, elle doit être un animal ; et si elle présente des signes d'opérations rationnelles, c'est un humain.

En suivant l'exemple aristotélicien de l'œil aveugle, on pourrait soutenir que si quelqu'un n'est pas capable d'utiliser ses pouvoirs rationnels (par exemple, à cause d'une blessure grave à la tête), il n'est pas un être humain à proprement parler. Une version radicale de cette idée était présentée par Averroès (Ibn Rochd, 1126–98) dans son influent *Commentarium in libros Physicorum Aristotelis*,<sup>7</sup> et elle a été reprise par plusieurs auteurs latins dans des contextes divers. La citation suivante est tirée d'un commentaire anonyme sur *Premiers Analytiques* :

Un être humain est principalement appelé un être humain quand il est en mesure d'effectuer son opération caractéristique, ce qui est de déduire la conclusion des prémisses (*ratiocinari*). Quand il ne peut pas le faire, il est appelé un être humain seulement équivoque. Et le Commentateur [Averroès] l'atteste clairement dans le début de la huitième livre de *Physique*. Car il dit que « l'être humain » est dit équivoque d'un être humain qui est perfectionné par les sciences spéculatives et d'un être humain qui n'est pas parfaite, tout comme il est dit [équivoque] d'un être humain peint et d'un être humain réel.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> *De anima* 2.1, 412b18-22.

<sup>6</sup> *Meteorologica* 4.12, 390a10-13 (trad. J. Groisard, Paris, 2008) ; « C'est de là que vient qu'avec le retrait de l'âme, ce n'est pas spécifiquement le même corps qui reste. En effet, on n'attribue d'œil et de chair au mort que de manière homonyme, comme il appert par le Philosophe, *Métaphysique*, VII, 10. » (THOMAS D'AQUIN, *Sentencia libri De anima*, éd. R. A. Gauthier, *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita* 45.1 (Rome/Paris : Commissio Leonina/Vrin, 1984), 2.1, 71 ; trad. Y. Pelletier, d'Institut docteur angelique, §226.)

<sup>7</sup> « Et in hac scientia manifestum est quod praedicatio nominis hominis perfecti a scientia speculativa et non perfecti, sive non habentis aptitudinem quod perfici possit, est aequivoca sicut nomen hominis, quod praedicatur de homine vivo et de homine mortuo, sive praedicatio hominis de rationali et lapideo. » (AVERROES, *Commentarium in libros Physicorum Aristotelis in Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. 4 (Venetiis : Juntas, 1562-74 ; réimprimé Frankfurt am Main : Minerva, 1962), proemium, fol.1b, h-i.) Pour discussion, voir Ruth GLASNER, *Averroes' Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy* (Oxford : Oxford University Press, 2009). Dans certaines éditions ce passage apparaît à la fin du septième ou au début du huitième livre (H. SCHMIEJA, « Drei Prologe im grossen Physikkommentar des Averrois? » dans *Aristotelische Erbe im Arabisch-Lateinischen Mittelalter Übersetzungen, Kommentare, Interpretationen*, éd. A. Zimmermann & G. Vuillemin-Diem (Berlin/New York, 1986), 184-89.

<sup>8</sup> « Homo enim maxime dicitur homo cum potest in suam propriam operationem, que est ratiocinari. Cum autem non potest non dicitur homo nisi equivoce. Et hoc plane testatur Commentator supra principium octavi Physicorum. Dicit enim quod homo dicitur equivoce de homine perfecto per scientias speculativas, et de homine non perfecto, sicut dicitur de homine picto et vero. » (Ps.-Boèce de Dacie, *Sup. An. Pr.*, Pro. : fol. 31ra, cité par

//279// Le noyau de cette affirmation est que les personnes qui n'actualisent pas leur potentiel en tant qu'êtres humains sont des « humains bestiaux » ou même simplement des bêtes (*homines brutales, bruti*).<sup>9</sup> En outre, l'idée que les êtres humains peuvent être moins que des humains et même pire que toutes les autres espèces animales a généralement été répétée dans les commentaires de la *Politique* d'Aristote, où les philosophes médiévaux ont affirmé que ceux qui sont incapables de vivre ensemble avec les autres sont des bêtes, ou au moins des pauvres représentants de l'espèce humaine.<sup>10</sup> Conformément à ce point de vue, Pierre d'Auvergne écrit que : « En outre, un être humain est un être humain par la raison, une raison en bon état et non défectueuse. »<sup>11</sup>

Mais en général, les auteurs médiévaux ne pensent pas que ce genre d'incapacité à utiliser la raison enlèverait l'humanité – après tout, du point de vue métaphysique, l'âme immatérielle est toujours là et les obstacles sont généralement accidentels. Plutôt, la nécessité de réaliser la fonction propre de l'homme a été soulignée pour montrer la valeur de la vie philosophique. Les personnes qui ne conduisent pas à une vie qui est propre aux êtres humains *qua* humains, n'actualisent pas leur plein potentiel, et donc la nature humaine n'est pas parfaitement réalisée en eux. Ce point était avant tout normatif et moral : les êtres humains ne doivent pas vivre comme des animaux, mais ils doivent prendre le contrôle de leurs réactions émotionnelles et de leurs actions, et cultiver leurs capacités les plus élevées de la pensée intellectuelle. Si quelqu'un ne parvient pas à vivre une vie moralement bonne, il tombe au niveau des animaux et, dans un sens, devient un animal.

Pourtant, le point de vue fonctionnel joue un rôle dans les discussions médiévales. Par exemple, un commentateur anonyme de la *Politique* d'Aristote affirme que : //280//

Il est possible qu'il y ait un être humain sauvage, qui n'a jamais eu, ou n'a pu avoir, l'usage de la raison [...] Ce genre d'animal n'est pas rationnel, parce qu'il serait tel en vain ; et par conséquent, il ne serait pas un être humain, autrement que par une similitude, parce qu'il serait d'accord avec la forme d'un être humain.<sup>12</sup>

---

C. Marno, « Anonymi Philosophia 'Sicut dicitur ab Aristotile' : A Parisian Prologue to Porphyry, » *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin* 61 (1991), 143 note f.)

<sup>9</sup> Pour une discussion et références, voir Luca BIANCHI, *Studi sull'Aristotelismo del Rinascimento* (Padova : Il Poligrafo, 2003), 41-61. Bianchi retrace les discussions du Moyen Âge à la Renaissance. Il est à noter que certains auteurs médiévaux omettent la qualification « non habentis aptitudinem quod perfici possit » par les sciences spéculatives, ce qui rend l'affirmation encore plus radicale. Voir, par exemple, Aubry de Reims, *Philosophia*, éd. R. Gauthier, dans « Notes sur Siger de Brabant (fin) II : Siger en 1272-1275; Aubry de Reims et la scission des Normands, » *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 68:1 (1984): 29-30.

<sup>10</sup> Voir, par exemple, THOMAS D'AQUIN, *Sententia libri Politicorum*, cura et studio fratrum praedicatorum, *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita* 48 (Rome : Ad Sanctae Sabinae, 1971), 78b80-100.

<sup>11</sup> « Ulterius homo est homo per rationem bene se habentem et non peruersam. » PIERRE D'AUVERGNE, *Questiones super libros Politicorum*, ed. M. Toste (à paraître), 1.7.

<sup>12</sup> « Primo sciendum quod possibile est esse aliquem hominem silvestrem, qui nunquam habuit usum rationis, nec potuit habere, nec parentes nec progenitores sui. Et tunc tale animal non est rationabile, quia tunc talis ponitur esse frustra, nec per consequens homo, nisi similitudinariae, quia accedit ad figuram hominis. » (Anonyme, *Questiones in librum Politicorum Aristotelis*, Bruxelles, Bibl. royale 863-69 (2916), fol. 407va.)

Ce n'est pas évidente si ce texte se réfère à un enfant sauvage ou à un membre d'une espèce humanoïde irrationnelle – à en juger par le contexte, il s'agit plutôt du second cas – mais le point central que je veux souligner est ceci : « l'humain sauvage » n'a pas *l'usage* de la raison, et c'est une raison suffisante pour dire qu'il n'est pas rationnel. Ainsi, l'incapacité de réaliser la fonction qui distingue l'homme des autres animaux est une raison suffisante pour conclure que ce genre de créature n'est pas un être humain. On peut aussi considérer le même point avec une perspective inverse : Antonio Montecatini (1537-1599), un *magister artium* de l'université de Ferrare, a écrit : « Mais si les animaux bruts étaient susceptibles d'avoir un esprit et de l'apprentissage, ils seraient des êtres humains, pas des brutes. »<sup>13</sup> Les animaux se distinguent des êtres humains par le manque de rationalité, et ils sont différents de nous parce qu'ils ne peuvent pas *faire* certaines choses que nous pouvons faire.

Néanmoins, le fait que ces assertions sont généralement normatives et non métaphysiques ne signifie pas qu'elles seraient seulement métaphoriques. Lorsque les auteurs médiévaux ont affirmé que les êtres humains peuvent devenir des animaux en omettant de vivre la vie vertueuse et intellectuelle, ils étaient sérieux en ce sens que le genre de vie qu'ils voulaient nous éviter était à bien des égards similaire à la vie des animaux non-humains. L'idée qui vient d'Averroès révèle, à tout le moins, que les activités qui sont propres aux êtres humains, et qui nous séparent des animaux, sont assez élevées dans l'échelle qui commence avec les puissances végétatives et se termine avec les opérations rationnelles. La plupart des opérations psychologiques et des activités, qui ne sont pas rationnelles, sont semblables en nous et chez les autres animaux. Notre rationalité nous permet de surmonter certains aspects de notre //281// animalité, mais dans notre vie quotidienne, les différences sont mineures et nous sommes comme les autres animaux.<sup>14</sup> Même si la rationalité peut affecter nos pouvoirs sensoriels dans une certaine mesure – et il y'avait des auteurs qui soutiennent explicitement qu'elle le fait<sup>15</sup> – notre vie mentale n'est pas radicalement différente de celle d'autres animaux, et cette similitude se reflète dans l'approche fonctionnelle : il n'est pas évident que nous différons des autres animaux, sauf dans la mesure où nous *utilisons* nos pouvoirs rationnels, que les animaux ne possèdent pas. Tout cela signifie que la distinction métaphysique, qui a été défendue par les auteurs médiévaux, n'entraîne pas nécessairement une différence psychologique claire.

La différence fonctionnelle qui est basée sur la rationalité peut sembler simple, mais en fait il n'est pas toujours claire quelles sont les choses que nous séparent des animaux. L'objectif du

---

<sup>13</sup> « Sed si bruta animalia mentis et disciplinae essent capacia, homines essent, non bruta. » (Antonio MONTECATINI, *In Politica Aristotelis Progymnasmata* (Ferrara : Victorius Baldinus, 1587), cap. 5, pars. 2, textus 23, p. 76.)

<sup>14</sup> Cette idée apparaît, par exemple, dans le *De regimine principum* de Gilles de Rome : « Tripliciter igitur poterit considerari homo: primo ut communicat cum brutis, secundo ut est aliquid in se, tertio ut participat cum angelis [...] Quilibet ergo vel vivit ut bestia, vel vivit ut homo, vel vivit ut angelus. Nam secundum vitam voluptuosam vivit ut bestia, secundum civilem vivit ut homo, secundum contemplativam ut angelus. Distinxerunt ergo has tres vitas, sive hos tres modos vivendi. » (GILLES DE ROME, *De regimine principum* (Rome, 1607), 1.4, p. 11.)

<sup>15</sup> Voir, par exemple, ALBERT LE GRAND, *De animalibus libri XXVI*, éd. H. Stadler (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1916), 21.1.1, 1323.

reste de l'article est de montrer que parfois les philosophes médiévaux étaient prêts à attribuer des capacités psychologiques étonnamment sophistiquées aux animaux, tout en affirmant qu'ils ne sont pas rationnels. Autrement dit, je vais mettre en doute la croyance répandue que les penseurs médiévaux auraient considéré les animaux comme des créatures radicalement différentes des êtres humains à *tous* les égards. Des différences claires existent, mais cela ne signifie pas que les animaux auraient été considérés comme de simples machines, ou encore plus semblable à des machines que les hommes. Afin de bien comprendre les conceptions médiévales des animaux, nous devons savoir où exactement passe la ligne de démarcation entre les processus psychologiques qui appartiennent à l'âme sensitive et ceux qui appartiennent à l'âme rationnelle. Quelles sortes d'opérations psychologiques peut-on attribuer aux animaux sans les rendre humains ? Quelles sortes de processus psychologiques y a-t-il entre la raison et la perception ? //282//

### Trois capacités psychologiques

Afin de répondre à ces questions, je vais présenter trois capacités psychologiques que certains philosophes médiévaux ont attribuées à des animaux : (1) la capacité à utiliser le langage; (2) le raisonnement qui a lieu dans l'action ; et (3) un certain type de conscience de soi. Mon intention n'est pas de prétendre que ces exemples représentent des moyens typiques de penser à la psychologie animale ; je les présente plutôt afin de montrer que le point de séparation entre les capacités qui sont propres aux êtres humains et celles qui peuvent être attribuées à des animaux est parfois situé assez haut. Même si la rationalité a été considérée comme ce qui distingue les êtres humains des autres animaux, la nature de la rationalité humaine était soumise à un examen philosophique constant, et on n'est pas toujours au clair sur ce que la rationalité signifie. En regardant les théories psychologiques qui ont été présentées afin d'expliquer des actions des animaux qui semblent rationnelles, nous pouvons arriver à une image plus claire des conceptions médiévales de la limite entre l'homme et l'animal.

(1) La première de ces capacités psychologiques est suggérée par Albert le Grand. Sa position est importante, car il traite explicitement de la différence entre les humains et les animaux, *et* il attribue des capacités plutôt sophistiquées aux animaux. Il écrit assez largement sur les animaux, et même si sa discussion se rapporte surtout à des questions biologiques, elle fait place aussi à des idées philosophiques. Celles qui sont les plus pertinentes pour notre sujet apparaissent dans un contexte où Albert analyse la limite entre les animaux et les humains en se demandant si les pygmées sont des êtres humains. Cette question a été parfois soulevée dans le Moyen Age, et les opinions divergentes concernant l'humanité de pygmées ont été présentées. Par exemple, un auteur anonyme du XIIIe siècle a soutenu que les pygmées sont des êtres humains tandis que certains primates n'en sont pas (même s'ils ressemblent à des humains dans une certaine mesure). La différence cruciale est, selon l'auteur anonyme, que : « Certains ont l'usage de la raison, comme les pygmées, mais d'autres ne l'ont pas, comme les singes. »<sup>16</sup> Dans un contraste frappant, Albert le Grand //283// avait essayé de

---

<sup>16</sup> « Aliqua habent usum rationis sicut pygmei, alia non habent sicut simia. » (Anonyme, « Utrum pygmei sint homines? », Paris BN lat. 15850, fol.16va-17rb.) Voir T. W. KÖHLER, *Homo animal nobilissimum : Konturen*

montrer que les pygmées ne disposent pas des pouvoirs rationnels, qui font de nous des êtres humains.

La position d'Albert et ses implications morales sont inacceptables pour un lecteur moderne, et c'est à juste titre. Heureusement il n'est pas nécessaire de l'accepter afin de voir ce que son argumentation révèle sur les caractéristiques qui distinguent l'homme des autres animaux. Sa conception des capacités psychologiques des pygmées montre le niveau de complexité qui peut leur être attribué sans compromettre la distinction entre les animaux et les humains.

Albert pense que les pygmées sont des animaux, parce qu'ils ne peuvent pas comprendre des essences universelles et parce qu'ils sont incapables de raisonnement scientifique. Néanmoins, il pense qu'ils ont une place particulière dans le règne animal. Beaucoup d'animaux peuvent se rappeler des événements passés et chercher des choses qui ne sont pas présentes sur le moment, et certains d'eux sont même en mesure d'apprendre par expérience. En outre, certains animaux comprennent la parole humaine et peuvent apprendre à obéir aux ordres.<sup>17</sup> Les pygmées sont si avancés dans ces deux compétences qu'ils ont, comme le dit Albert, « une ombre de raison. »<sup>18</sup> C'est un pouvoir qui est au-dessus de la puissance estimative, mais qui n'est pas tout à fait rationnel. La puissance estimative est l'un des sens internes, un pouvoir qui est responsable des actions des animaux qui paraissent presque rationnelles, ainsi que de leur capacité à reconnaître l'utilité et de la nocivité des différentes choses dans leur environnement.<sup>19</sup> Plusieurs fonctions qui ont été attribuées à ce pouvoir, sont assez complexes, mais Albert pense qu'elles ne suffisent pas à expliquer les capacités des pygmées. Par « l'ombre de la raison, » les pygmées peuvent imiter des arts humains, effectuer des raisonnements pratiques (quoique de façon incomplète) et surtout, utiliser le langage : « Certains <animaux> sont si vigoureux dans la formation du sens de l'ouïe, qu'ils indiquent même leurs intentions à l'autre – comme les pygmées qui parlent bien qu'ils soient des animaux irrationnels. »<sup>20</sup> Mais Albert voit aussi une différence entre le langage //284// humain et le langage des pygmées : « Et donc, bien que les pygmées parlent,

---

*des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, 3 vols (Leiden/Boston: Brill, 2008–14), vol. 1, 419–43.

<sup>17</sup> ALBERT LE GRAND, *De animalibus* 21.1.2, 1326–27. Selon Albert, il y a des animaux qui n'ont pas la mémoire, comme les mouches qui reviennent immédiatement après qu'ils ont été giflés. Son célèbre exemple d'apprentissage par l'expérience est une belette qui sait utiliser une feuille d'une certaine plante pour combattre le poison après qu'elle a été blessé par un serpent.

<sup>18</sup> ALBERT LE GRAND, *De animalibus* 21.1.2, 1328–29.

<sup>19</sup> Pour discussion, voir Juhana TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses* (Leiden : Brill, 2013), 225-45 & 327-39; Carla DI MARTINO, *Ratio particularis : Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin* (Paris : Vrin, 2008).

<sup>20</sup> « Quaedam autem in tantum vigent in disciplina auditus quod etiam sibi mutuo suas intentiones significant, sicut pigmeus qui loquitur, cum tamen sit irrationabile animal » (ALBERT LE GRAND, *De animalibus* 21.1.2, 1327.28.). « Adhuc autem formantium voces quaedam formant ad diversos conceptus quos habent, sicut homo et pigmeus. » (*ibid.*, 1.1.3, 18.) Albert mentionne raisonnement pratique et l'imitation des arts dans *ibid.*, 21.1.2, 1327 & 3, 1332.

ils ne discutent pas des choses universelles, mais plutôt leurs voix se réfèrent aux choses particulières dont ils parlent. »<sup>21</sup>

L'idée générale d'Albert est facile à comprendre, mais sa déclaration sur le langage des pygmées est problématique. Après tout, le langage semble présupposer une sorte de généralité – sinon il y aurait un mot distinct pour chaque chose individuelle dans le monde, ce qui rendrait l'utilisation du langage non seulement superflue, mais aussi impossible. Peut-être Albert pense-t-il que les pygmées peuvent utiliser des concepts généraux, qui se réfèrent à plusieurs individus de la même espèce, sans être capables de comprendre l'essence de ces objets individuels. Cela semble supposer une sorte de capacité à saisir la similitude qui n'est pas basée sur les essences des choses. Si la connaissance de l'essence d'une chose est considérée comme une compréhension intellectuelle de sa définition – le concept universel –, il y a un espace pour une connaissance générale qui n'est pas connaissance universelle. Peut-être déjà l'âme sensorielle des animaux permet-elle d'appréhender les individus comme appartenant à la même espèce, ainsi que de distinguer les membres d'espèces différentes les uns des autres. Ce type de capacité pourrait fonctionner comme base du langage que parlent les pygmées.

Malheureusement Albert n'explique pas son point de vue en détail dans ce contexte, mais l'idée d'une sorte de connaissance générale n'est pas complètement étrangère aux auteurs médiévaux.<sup>22</sup> On peut remarquer un exemple souvent répété, qui semble exiger la capacité de savoir qu'un objet est similaire à d'autres objets de la même espèce : un chien qui craint *tous* les bâtons car il a été battu avec *un* bâton dans le passé. Cet exemple avicennien a été utilisé pour prouver l'existence de l'un des sens internes (le sens commun //285// ou la puissance estimative – soit le chien appréhende la forme du bâton et il la relie avec la sensation de douleur, soit il appréhende l'intention de nocivité dans le bâton qu'il perçoit<sup>23</sup>), mais le point crucial est que les animaux apprennent de l'expérience et qu'ils apprennent à éviter certains *types* d'objets, et pas seulement un objet individuel qui leur a initialement permis de faire l'expérience. Les philosophes médiévaux ne discutent pas souvent cette capacité de généraliser, mais il y a au moins un auteur qui la présente explicitement en développant sa théorie de la perception. Roger Bacon attribue une capacité de connaissance générale à toutes sortes d'animaux dans son ouvrage *Perspectiva* :

Mais il est clair que le chien reconnaît un homme qu'il a vu avant, et que les singes et autres animaux le font aussi. Et ils font une distinction entre les choses qu'ils ont vues et dont ils ont la mémoire ; ils distinguent un universel d'un autre, comme l'homme du chien ou du bois, et ils distinguent les différents individus de la même espèce. Ainsi, cette connaissance [...] appartient

---

<sup>21</sup> « Et ideo pigmeus licet loquatur, tamen non disputat nec loquitur de universalibus rerum, sed potius suae voces diriguntur ad res particulares de quibus loquitur. » (ALBERT LE GRAND, *De animalibus* 21.1.2, 1328.) Voir Irvén RESNICK, & Kenneth KITCHELL, "Albert the Great on the 'Language' of Animals," *American Catholic Philosophical Quarterly* 70:1 (1996): 41-61.

<sup>22</sup> Il affirme, cependant, que les animaux sont incapables de comprendre les universaux en tant que tels (ALBERT LE GRAND, *De homine*, éd. Borgnet, *B. Alberti Magni Opera Omnia* 35 (Paris : Vivès, 1896), q. 39, a. 2, 337-38).

<sup>23</sup> Respectivement, ALBERT LE GRAND, *De homine*, q. 35, a. 1, 308; et JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, éd. J. G. Bougerol (Paris : Vrin, 1995), 2.101, 248.



aux bêtes ainsi qu'aux hommes, et par conséquent, elle se produit par une puissance de l'âme sensorielle.<sup>24</sup>

Le point central ici est que les animaux distinguent une espèce d'une autre, et, qu'apparemment, ils sont en mesure d'appréhender les membres d'une espèce semblables de telle manière qu'ils sont conscients de leur similitude. Bacon explique que les animaux diffèrent des êtres humains parce qu'ils font tous cela par une sorte d'instinct naturel et non par délibération, mais le point crucial est que les animaux sont effectivement capables de faire cela. Une façon d'expliquer cette idée est que les animaux sont capables de percevoir des espèces naturelles. Ce genre de perception n'est pas la même chose que la compréhension des essences ou des définitions de choses, mais suffirait à expliquer le langage des pygmées. Par exemple, les animaux ne comprennent pas la définition scientifique d'un être humain (un animal rationnel), et ils ne //286// peuvent pas formuler les syllogismes de ces définitions (Socrate est un être humain; les êtres humains sont des animaux; donc, Socrate est un animal). Mais comme il semble possible de connaître que Socrate ressemble à Platon sans connaître l'essence universelle de l'homme, peut-être est-il également possible d'utiliser le concept « humain » sans avoir la connaissance universelle de la nature humaine.<sup>25</sup>

(2) Une autre capacité que Bacon attribue aux animaux dans le même contexte est un certain type de raisonnement, qui a lieu dans l'action. Il énumère plusieurs cas dans lesquels les animaux agissent d'une manière ordonnée et exercent une action afin d'atteindre un objectif qui n'est pas le résultat immédiat de cette action. Par exemple, il raconte l'histoire d'un chat qui, en voyant un poisson dans un grand bassin de pierre, a retiré un bouchon et laissé l'eau s'écouler afin d'attraper le poisson. Ce genre de processus semble être un raisonnement. Comme Bacon l'explique :

[il] se produit dans une infinité de cas dans lesquels les bêtes considèrent beaucoup de choses qui sont ordonnées à une chose qu'ils ont l'intention de faire, comme s'ils déduisaient une conclusion des prémisses. Cependant, ils n'organisent pas leur raisonnement en modes et figures, et ils ne distinguent pas la fin des premières actions. En outre, ils ne perçoivent qu'ils accomplissent ce genre de processus, parce que leur pensée procède que d'instinct naturel.<sup>26</sup>

Les animaux agissent d'une façon intentionnelle, comme s'ils raisonnaient. Cependant, ils ne peuvent pas délibérer sur le processus avant d'agir. Ils ne peuvent pas essayer de comprendre comment atteindre leur but : soit ils voient immédiatement ce qu'ils doivent faire, soit la

---

<sup>24</sup> « Sed constat canem cognoscere hominem prius visum cum iterim viderit eum, et simia et bestie multe sic faciunt. Et distinguunt inter res visas quarum habent memoriam, et cognoscunt unum universale ab alio, ut hominem a cane vel a ligno, et individua eiusdem speciei distinguunt. Et ideo cognitio quam perspectivi vocant 'per scientiam' debetur brutis sicut hominibus; ergo est per virtutem anime sensitive. » (Roger BACON, *Perspectiva*, éd. D. C. Lindberg, *Roger Bacon and the Origins of Perspectiva in the Middle Ages* (Oxford : Clarendon Press, 1996), 2.3.9, 246-47.)

<sup>25</sup> À ma connaissance, les philosophes médiévaux ne présentent jamais cette idée explicitement, et donc cette interprétation est hypothétique dans une certaine mesure.

<sup>26</sup> « Et sic est de infinitis in quibus bruta animalia cogitant multa per ordinem respectu unius rei quam intendunt, ac si arguerent apud se conclusionem ex premissis. Sed decursum sue cogitationis non disponunt in modo et figura, nec ex deliberatione distinguunt ultima a primis. Nec percipiunt se huiusmodi discursum facere, quia ex solo instinctu naturali sic decurrit cogitatio eorum. » (Roger BACON, *Perspectiva* 2.3.9, 250.)

situation est complètement au-delà de leur compréhension et ils ne font rien. En revanche, les êtres humains peuvent délibérer sur le cours possible de l'action et arriver à une solution qui n'était pas immédiatement évidente pour eux. //287//

On doit souligner que, bien que Bacon et d'autres auteurs médiévaux utilisent le concept « d'instinct naturel, » ils ne signifient pas que les animaux ne seraient pas conscients de leurs actions et des objets que celles-ci comportent. Peut-être les animaux ne sont-ils pas conscients de tous les aspects des processus complexes qui mènent à l'action, mais leurs actions sont guidées par des actes cognitifs, et il n'y a aucune raison de supposer que les auteurs médiévaux auraient pensé que la cognition animale n'accompagnait pas une sorte de conscience phénoménale. La raison d'insister sur le caractère instinctif de l'action des animaux est plutôt liée à l'absence de liberté et de choix. Les animaux qui appartiennent à la même espèce agissent de manière similaire dans une situation donnée, et leurs actions découlent de leur nature plutôt que de leur choix. Ainsi, pour utiliser un exemple commun qui a été présenté par Avicenne, quand une brebis perçoit un loup, sa puissance estimative évalue le loup comme nocif et dangereux, et cette perception évaluative provoque l'émotion de la peur. La brebis ne peut pas contrôler son fuir, et elle fuit par nécessité. Pareillement tous les individus de la même espèce construisent des nids et cherchent de la nourriture exactement de la même manière<sup>27</sup>. Reflétant ce point de vue, Thomas d'Aquin soutient que les animaux diffèrent de la nature inanimée parce que leurs désirs suivent des actes cognitifs, et que les êtres humains diffèrent des animaux parce que leurs désirs suivent des actes cognitifs qui sont sous le contrôle de la raison :

Il y a un autre appétit, consécutif à la perception du sujet, mais qui la suit nécessairement et non en vertu d'un libre jugement. C'est l'appétit sensible des bêtes. Chez l'homme, cependant, il participe quelque peu de la liberté, dans la mesure où il obéit à la raison.<sup>28</sup>

//288// Même s'il ne le dit pas explicitement, la différence entre les humains et les autres animaux n'est pas liée à la conscience, mais au niveau de contrôle qu'ils exercent sur leurs actions.

Cela dit, la conscience des animaux est évidemment une question problématique, étant donné que les philosophes médiévaux ne considèrent pas la « conscience » comme un problème

---

<sup>27</sup> Dominik PERLER, "Why Is the Sheep Afraid of the Wolf? Medieval Debates on Animal Passions," in *Emotions and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy* éd. M. Pickavé & L. Shapiro (Oxford: Oxford UP, 2012), 32-52. Voir, par exemple, ALBERT LE GRAND, *De anima* éd. Borgnet, *B. Alberti Magni Opera Omnia* 5 (Paris : Vivès, 1890), liber 3, tract. 1, c. 3, 319 ; THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, dans *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita* 22.3 (Rome: Ad Sanctae Sabinae, 1973), q. 24, a. 1, 680-81.

<sup>28</sup> « Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, in quantum obedit rationi. » (*ST IaIIae.26.1* ; traduction d'Institut docteur angelique, sous la direction d'Arnaud Dumouch.) Voir aussi *ST IaIIae.6.2* ; THOMAS D'AQUIN, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis exposition*, éd. M.R. Cathala & R.M. Spiazzi (Torino : Marietti, 1971), 1.1.13.

philosophique qui doit être abordé, et donc ils n'en traitent pas explicitement.<sup>29</sup> Cependant, ils discutent de nombreux phénomènes qui sont liés à la conscience – l'intentionnalité, la réflexivité, l'attention sélective, l'unité expérimentale du sujet, etc. – et on peut dire que pour eux, les processus cognitifs impliquent une sorte d'expérience phénoménologique.<sup>30</sup> Au moins les auteurs médiévaux pensent que les animaux rêvent, agissent intentionnellement, et apprennent de l'expérience. Tous ces phénomènes psychologiques sont difficiles à expliquer sans admettre que les animaux ont une sorte de conscience.<sup>31</sup>

(3) Une limitation typique que les philosophes médiévaux ont vu dans les capacités cognitives des animaux était leur manque de conscience de soi. La fondation métaphysique de cette limitation était que la matière corporelle est incapable de la réflexivité, et par conséquent les substances matérielles ne peuvent pas se tourner sur eux-mêmes d'une manière réflexive. Parce que les animaux n'ont pas une âme immatérielle, ils sont incapables de prendre leurs esprits comme des objets de connaissance : ils sont incapables de penser à eux-mêmes comme sujets cognitifs. Cette limitation était liée à l'idée que les //289// animaux ne peuvent pas se contrôler comme les humains, parce que la capacité de se distancier des expériences et des émotions immédiates est nécessaire afin de contrôler les actions.

Pourtant, il est facile de surestimer ce que cette limitation signifie. Même si les philosophes médiévaux ont refusé aux animaux un certain type de conscience de soi intellectuelle, au moins certains d'entre eux étaient prêts à prétendre que les animaux sont conscients d'eux-mêmes d'une façon plus simple. Une telle idée a été suggérée par Pierre de Jean Olivi, qui affirme que les animaux sont conscients de leur corps et de l'importance mutuelle des parties de leur corps :

Quand un chien ou un serpent sacrifie un de ses membres afin de sauver sa tête ou sacrifie une partie pour sauver l'ensemble, alors il préfère le tout à la partie et la tête à l'autre membre. Par conséquent, ces animaux doivent avoir un certain pouvoir commun qui leur montre simultanément les deux termes, leur comparaison mutuelle, et la préférence de l'une sur l'autre, même s'il ne le fait pas avec le même degré de plénitude et de jugement réflexif comme le fait l'intellect.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Sara HEINÄMAA et al., « Introduction, » dans *Consciousness : From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, éd. S. Heinämaa et al., Studies in the history of philosophy of Mind 5 (Dordrecht : Springer, 2007), 1-26. Voir aussi Toivanen, *Perception and the Internal Senses*, 173-75.

<sup>30</sup> Voir, par exemple, Robert PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75–89*, (Cambridge : Cambridge University Press, 2002), 197; Eleonore STUMP « The Mechanisms of Cognition : Ockham on Mediating Species, » dans *The Cambridge Companion to Ockham*, éd. P.V. Spade (Cambridge : Cambridge University Press, 1999), 169-81; Jari KAUKUA & Vili LÄHTEENMÄKI, « Subjectivity as a Non-Textual Standard of Interpretation in the History of Philosophical Psychology, » *History and Theory* 49 (2010): 21-37.

<sup>31</sup> Voir, par exemple, Pierre de Jean OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, 3 vol, éd. B. Jansen, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 4-6 (Florence : Collegium S. Bonaventurae, 1922-26) (= *Summa II*), q. 58, 506 (un chien qui rêve); *ibid.*, q. 63, 601 (un chien qui apprend); *ibid.*, q. 62, 588-89 (un animal qui ouvre ses yeux afin de voir).

<sup>32</sup> « Praeterea, quando canis vel serpens pro conservatione capitis exponit aliud membrum aut pro conservatione totius exponit aliquam partem, tunc praefert totum parti et caput alteri membro. Ergo oportet in eis esse aliquam

Le point d'Olivi est que les animaux semblent protéger leurs parties vitales au détriment des autres membres quand ils sont menacés. Un chien évite d'être frappé à la tête en bloquant le coup avec sa patte, par exemple, et cette capacité montre qu'il est conscient que la patte est de moindre importance pour son bien-être que la tête. Olivi conceptualise cette capacité en termes de réflexivité : les animaux sont conscients de leurs corps et du fait qu'ils sont des êtres vivants parce que leur sens commun peut se tourner vers lui-même mais de façon incomplète.<sup>33</sup> En revanche, la puissance intellectuelle des êtres humains est capable de plus haut degré de réflexivité, qui donne aux humains la capacité de penser sur eux-mêmes d'une manière plus complexe.

La distinction entre la conscience de soi intellectuelle et la conscience de soi qui peut être attribuée à des animaux se résume à une différence entre //290// avoir une conscience explicite de soi comme un sujet, comme un esprit, et être conscient de soi comme un être vivant et corporel et comme un sujet de ses actes cognitifs. Les animaux ne peuvent tourner leur attention vers leurs esprits directement, mais le fait qu'ils tentent de se préserver demande une sorte de conscience de soi.<sup>34</sup>

## La moralité

Les philosophes médiévaux étaient d'accord que les animaux ne sont pas des agents moraux. L'action morale exige la liberté psychologique, et seuls les êtres humains ont une volonté libre par laquelle ils sont capables de choisir leurs actions. Par contre, les animaux suivent leurs réactions émotionnelles par nécessité : quand un animal perçoit un objet, il comprend si l'objet est utile et agréable ou douloureux et nocif, et cette perception évaluative provoque une émotion.

L'aspect central de ce point de vue est que l'animal n'a pas de contrôle sur son action, car il n'est pas psychologiquement libre. Sans la volonté libre, les animaux sont déterminés à suivre leurs réactions émotionnelles. Le comportement des animaux est principalement causé par un désir de conservation de soi, poursuit du plaisir, ainsi que l'évitement de la douleur, qui donnent lieu à une variété d'émotions : l'amour et la haine, le désir et l'aversion, la joie et la tristesse, la peur et l'espoir, etc.<sup>35</sup> Comme je l'ai déjà souligné, les réponses émotionnelles des animaux sont automatiques et instinctives – c'est-à-dire que tous les individus de la même espèce réagissent de manière uniforme dans une situation similaire. Les humains, en revanche, ont une capacité d'empêcher l'émotion de se transformer en action. C'est exactement à cause de ce manque de liberté et de l'incapacité d'exercer un contrôle cognitif

---

communem potentiam quae in simul ambo extrema et mutuam eorum comparationem et unius ad alterum praefertentiam ostendat, quamvis non cum illa plenitudine et altitudine reflexivi iudicii cum qua fit hoc ab intellectu. » (Pierre de Jean OLIVI, *Summa II* q. 62, 587.)

<sup>33</sup> Pierre de Jean OLIVI, *Summa II* q. 62, 595 & q. 67, 615-16.

<sup>34</sup> Juhana TOIVANEN, « Perceptual Self-Awareness in Seneca, Augustine, and Olivi, » *Journal of the History of Philosophy* 51:3 (2013): 372-79.

<sup>35</sup> Évidemment, la classification des diverses émotions varie d'un auteur à l'autre. Voir Simo KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy* (Oxford : Clarendon Press, 2004), 177-255.

sur leurs émotions, que les animaux ne sont pas responsables de leurs actions dans un sens moral.

Cependant, nous pouvons nous demander si les animaux ont un statut moral. Est-ce que leur traitement par les humains doit être régulé par la moralité ? Il faut souligner que cette question est motivée par des préoccupations modernes ; les auteurs médiévaux n'ont pas envisagé cela comme une question centrale. Mais ils disent parfois des choses qui sont importantes à cet égard. //291// Aristote affirme dans les *Politiques* que les plantes existent pour les animaux, et que les animaux existent pour les humains :

Un tel patrimoine semble donc bien être fourni à tous par la nature, aussi bien tout de suite après leur naissance que quand ils sont complètement développés. Car certains parmi les animaux produisent une nourriture suffisante jusqu'à ce que le rejeton puisse s'en procurer tout seul : tels sont les larvipares et les ovipares. Quant aux vivipares, ils ont en eux-mêmes une nourriture pour leurs petits pendant un certain temps, c'est la substance appelée lait. Si bien qu'il faut évidemment penser qu'il en est de même pour les animaux adultes : les plantes existent pour les animaux et les pour l'homme, les <animaux> domestiques pour le travail <qu'il en tire> et la nourriture, les <animaux> sauvages, sinon tous du moins la plupart, pour sa nourriture et pour d'autres secours, puisqu'il en tire vêtement et autres instruments. Si donc la nature ne fait rien d'inachevé ni <rien> en vain, il est nécessaire que ce soit pour les hommes que la nature ait fait tout cela.<sup>36</sup>

Indépendamment de ce qu'Aristote voulait dire par là, une suggestion similaire (mais pas nécessairement la même) se trouve dans le premier livre de la *Genèse*, et donc il n'est pas étonnant que les auteurs médiévaux l'aient acceptée. Ils pensaient que tuer des animaux pour la consommation humaine est acceptable, parce que les animaux sont créés pour nous.

Pourtant, ils ont parfois souligné qu'il y a des limites à l'utilisation des animaux. Ainsi, par exemple, Nicolas de Vaudémont, un maître ès arts Parisien du quatorzième siècle, a affirmé que les plantes et les animaux sont moins parfaits que les humains, et qu'ils peuvent être utilisés pour satisfaire les besoins de l'homme (nourriture, vêtements, etc.). Mais il continue en disant que :

Il s'ensuit comme un corollaire que si quelqu'un utilise les plantes et les animaux pour une autre fin que le maintien de la vie humaine, il ne les utilise pas mais en abuse. Cela est clair, parce que quand quelqu'un utilise quelque chose à une fin qui n'est pas propre à cette chose, on dit qu'il en abuse. Deuxièmement, il s'ensuit que si un humain utilise des plantes ou //292// des bêtes au-delà de ce qui est suffisant, on dit qu'il en abuse, tout comme dans le premier cas.<sup>37</sup>

Les animaux peuvent être utilisés pour soutenir la vie humaine, mais Nicolas affirme qu'il y a une limite stricte à leur utilisation. Seules les nécessités de la vie doivent être satisfaites.

---

<sup>36</sup> *Pol.* 1.8, 1256b7–26 (trad. P. Pellegrin, Paris 1990, p. 112-113).

<sup>37</sup> « Ex isto sequitur correlarie, quod si homo ordinet plantas et alia animalia ad alium finem quam ad vitam hominis, ille homo non eis utitur sed abutitur. Patet, quia quis dicitur alio abuti, quando non ordinat illud in proprium finem. Secundo, quod si homo ultra sufficientiam utatur plantis vel animalibus brutis, ipse eis abutitur ut prius. » (NICOLAS DE VAUDEMONT (pseudo-Jean Buridan), *Questiones super octo libros Politicorum* (Paris, 1513 ; réimprimé Frankfurt : Minerva, 1969) (= *QPol*), fol. 14ra.)

Nicolas ne dit pas explicitement, et peut être il ne pense pas, que l'utilisation abusive des animaux compte comme un vice moral, comme un péché, mais il semble placer son argument sur un plan moral en affirmant que même si les humains ont le droit d'utiliser des animaux, nous ne devrions pas le faire plus que ce qui est absolument nécessaire. Cette idée peut paraître surprenante, mais d'autre part, les philosophes médiévaux croyaient que les êtres humains, même s'ils avaient été créés pour gouverner des animaux, ont également reçu la tâche de prendre soin de la création de Dieu, et la permission de manger des animaux a été reçue seulement après le Déluge – ce n'était pas la pratique dans l'état d'origine de l'humanité<sup>38</sup>. En plus, les auteurs médiévaux étaient loin de penser que les animaux seraient égaux aux objets inanimés du point de vue métaphysique. C'est une question beaucoup plus complexe, bien sûr, de savoir si la différence métaphysique entre les animaux et les objets inanimés entraîne une différence de statut moral. Malgré de la concession de Nicolas, les animaux n'ont été généralement pas considérés comme des objets d'une évaluation morale. Lorsque l'abus des animaux a été critiqué, l'implication était souvent anthropocentrique : la cruauté envers les animaux corrompt la personne qui agit et la dispose à agir cruellement envers les autres personnes.<sup>39</sup>

Indépendamment de leur valeur intrinsèque (ou en l'absence de celle-ci), les animaux jouent un rôle spécial dans la moralité médiévale : ils ont été largement utilisés comme des exemples moraux. Des bestiaires médiévaux suivent la tradition antique et ne fournissent pas seulement des descriptions de diverses espèces d'animaux réelles ou imaginaires, mais également des leçons de morale que les humains peuvent apprendre d'eux. Différents animaux représentent différentes vertus allégoriquement et servent d'exemples de bonne conduite. Certes, le point n'était pas que les animaux seraient plus vertueux que les êtres humains, parce que la vertu morale n'est possible que pour des êtres rationnels. Plutôt, on pensait que les animaux ont été créés afin d'instruire les humains sur les questions morales et religieuses.<sup>40</sup>

La tradition de présenter des animaux comme des exemples moraux est une caractéristique visible et historiquement significative de la pensée médiévale. Cependant, une idée moins apparente, mais philosophiquement plus intéressante, qui était aussi liée à la moralité, est que les animaux sont comme des images de ce que les humains peuvent devenir, s'ils ne parviennent pas à vivre selon les normes morales. Les gens qui ne contrôlent leur vie conformément à des normes rationnelles de la moralité sont comme des animaux, et ils vivent la vie d'un animal. Dans un sens, autres animaux révèlent comment vivent ceux, qui sont incapables de contrôler leurs réactions émotionnelles. Ils ont fonctionné comme une sorte de miroir qui nous permet de voir ce que la morale exige de nous. Une personne qui suit ses instincts et les émotions sans chercher à prendre le contrôle sur eux, vit la vie d'un animal irrationnel et souligne ainsi sa propre animalité.

---

<sup>38</sup> *Genèse* 9.2-3.

<sup>39</sup> THOMAS D'AQUIN, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, éd. P. Marc, C. Pera & P. Caramello (Torino : Marietti, 1961), 3.112.

<sup>40</sup> Debra HASSIG, *Medieval Bestiaries : Text, Image, Ideology* (Cambridge : Cambridge UP, 1995).

Pourtant, en un sens, des animaux sont dans une meilleure position que les humains immoraux. Les philosophes médiévaux soulignent que ceux qui mènent une vie solitaire en raison de leur mauvaise nature sont pires que des bêtes. Parfois, ils suggèrent que cela est vrai seulement quand la cause de la solitude est la méchanceté morale. Même les hommes vicieux sont supérieurs aux bêtes en raison de la perfection de la nature humaine, mais ils sont pires que tous les animaux dans un sens normatif, précisément parce qu'ils ont la capacité de transcender leur nature animale, mais ils n'atteignent pas cette potentialité.<sup>41</sup>

## Conclusion

Nous avons vu que les conceptions médiévales de la relation entre les animaux et les humains sont diverses et riches. La ligne de démarcation entre eux et nous apparaît différente selon l'angle sous lequel on la considère. La différence //294// métaphysique est radicale et claire, mais la perspective métaphysique seule ne suffit pas à rendre justice à la complexité des conceptions médiévales. Le point de vue psychologique et fonctionnel nous permet de comprendre que les animaux ont été considérés comme des créatures complexes, qui sont à bien des égards proches de nous. En outre, même si les philosophes médiévaux ne considèrent pas ordinairement le statut moral des animaux non-humains comme une question importante, regarder certains détails des discussions médiévales de ce point de vue révèle que l'idée d'animaux comme existant seulement pour l'usage de l'homme peut être plus compliquée qu'elle paraît à première vue.

La discussion qui précède ne prétend pas être exhaustive, car elle ne fait qu'effleurer la surface des vues des auteurs médiévaux. Mon but n'a pas été de fournir une analyse systématique de l'évolution des vues médiévales, ni de discuter des différences entre les divers penseurs. Au lieu de cela, la leçon principale a été que les conceptions médiévales des animaux partagent au moins une caractéristique : ils représentent les animaux comme des créatures psychologiquement complexes. Les philosophes médiévaux étaient loin de penser que les animaux sont radicalement différents de nous à tous égards, et l'idée qu'ils pourraient être des machines inconscientes ne leur est jamais venue à l'esprit. Ils considéraient la psychologie animale comme un sujet intéressant, dans la mesure où ils ont pu penser à des animaux comme « l'autre » auquel les êtres humains peuvent être comparés. C'était possible simplement parce que les animaux ont été considérés comme semblables à nous, et pourtant différents sur des aspects importants. En raison de cette position dialectique, les philosophes médiévaux pourraient demander ce qui rend les êtres humains spéciaux parmi le reste du règne animal.

L'idée que « chaque être humain est un animal » doit être comprise dans cette perspective. Bien qu'il y ait une différence radicale entre nous et les autres animaux dans le cadre de la

---

<sup>41</sup> Nicolas de Vaudémont, ainsi que de nombreux autres auteurs, explique cette idée en faisant une distinction entre un sens moral et un sens naturel de la méchanceté (*QPol* 1.5, fol. 6vb-7ra).

métaphysique, il y a aussi beaucoup d'éléments communs. Nous sommes des animaux – des animaux particuliers mais des animaux quand même.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Cet étude est basée sur un article, qui sera publié dans *Animals*, un volume dans la série *Oxford Philosophical Concepts* (Oxford UP, à paraître).