PORTRAIT DE L'ANIMAL COMME SUJET

Dominique LESTEL

RÉSUMÉ : De nombreux philosophes anglo-saxons de tradition analytique nient qu'un animal puisse penser, ou qu'on puisse accéder à sa subjectivité. Nous développons une réponse alternative. La légitimité d'une évaluation de l'intelligence de l'animal repose d'abord sur une familiarité acquise à son contact au cours d'une histoire partagée. Elle est propre à celui qui vit avec un animal mais aussi à l'expert qui a acquis une connaissance de l'animal à la suite d'une pratique professionnelle élaborée. C'est parce que nous interagissons avec l'animal comme s'il était un sujet que nous sommes prêts à lui accorder une intelligence susceptible de rendre intelligibles nos relations avec lui. L'intelligence d'un même animal n'est pas fixée une fois pour toutes. Elle est en partie dépendante des dispositifs humains dans lesquels elle se trouve impliquée. La question d'une véritable zoologie se pose, qui étudie l'intelligence du vivant dans la perspective des sciences sociales aussi bien que dans celle de la biologie.

MOTS-CLÉS : subjectivité, intelligence de l'animal, interaction homme-animal, dispositifs heuristiques.

ABSTRACT : *Numerous Anglo-Saxon philosophers in the analytic tradition deny that an animal can think, or that we can ever accede to its subjectivity. The legitimacy of an evaluation of animal intelligence depends on a long-acquired familiarity through a contact with the animal. This familiarity is double. It is first a daily one of the person who lives with an animal. It is also one which is one's own, that of the expert's one who has acquired a knowledge of the animal following an elaborated professional practice. It is because we interact with the animal as if it were a subject to which we are prepared to grant an intelligence capable of making our relations with it intelligible. In addition we suggest that the animal's intelligence is partially dependent on the human apparatus in which it finds itself implicated.*

KEYWORDS : *subjectivity, animal intelligence, human-animal interaction, heuristic apparatus.*

Revue de synthèse : 4^e S. n° 1, janv.-mars 1999, p. 139-164.

ZUSAMMENFASSUNG : Viele angelsächsische Philosophen aus der analytischen Tradition bestreiten, daß Tiere denken können oder daß man jemals einen Zugang zu ihrer Subjektivität finden kann. Grundlage für die Bewertung der tierischen Intelligenz ist die Vertrautheit, die über lange Zeit hinweg im Umgang mit dem Tier entstanden ist, im Laufe einer gemeinsam erlebten Geschichte. Diese Vertrautheit hat zwei Aspekte. Zunächst handelt es sich um die tägliche Vertrautheit desjenigen, der mit einem Tier zusammenlebt. Es ist aber auch die Vertrautheit des Experten, der das Tier infolge einer langen Berufspraxis kennengelernt hat. Nur weil wir mit dem Tier wie mit einem Subjekt umgehen sind wir bereit, ihm eine Intelligenz zuzubilligen, die es ermöglicht, unsere Beziehung zu ihm verständlich zu machen. Darüber hinaus suggerieren wir, daß die Intelligenz des Tieres zum Teil von den vom Menschen konstruierten Vorrichtungen abhängt, mit denen sie in Verbindung gebracht wird.

STICHWÖRTER : Subjektivität, tierische Intelligenz, Wechselwirkung Mensch-Tier, heuristische Vorrichtungen.

RIASSUNTO : Molti filosofi anglo-sassoni di tradizione analitica negano che un animale possa pensare, o che si possa mai accedere alla sua soggettività. La legittimità di una valutazione dell'intelligenza dell'animale è fondata su una familiarità ottenuta da un lungo periodo di contatto con esso, nel corso di una storia condivisa. Questa familiarità è doppia. In primo luogo è quella, quotidiana, della persona che vive con l'animale. Ma è anche quella dell'esperto che ha conosciuto l'animale in seguito ad una pratica professionale. Proprio perchè interagiamo con l'animale come se fosse un soggetto, siamo allora pronti a accordargli un'intelligenza suscettibile di rendere intelligibili i nostri rapporti con lui. Inoltre, formuliamo l'ipotesi che l'intelligenza dell'animale sia in parte dipendente dai dispositivi umani nei quali egli si trova coinvolto.

PAROLE CHIAVE : soggettività, intelligenza dell'animale, interazione uomo-animale, dispositivi euristici.

Dominique LESTEL, né en 1961, maître de conférences à l'École normale supérieure de Paris, a publié *Paroles de singes. L'impossible dialogue hommes-primates* (Paris, La Découverte, 1995) et *L'Animalité. Essai sur le statut de l'humain* (Paris, Hatier, 1996).

Adresse : École normale supérieure, 45 rue d'Ulm, F-75005 Paris.

Courrier électronique : lestel@ens.fr

La figure de l'animal fascine, et ses ambiguïtés déconcertent. Il est tentant de recourir à des stratégies simplistes qui évacuent les questions plus qu'elles ne les résolvent. La notion d'animal-machine de Descartes a été un réel succès dans cette perspective. Aujourd'hui encore, nombre d'esprits cultivés persistent à penser qu'il s'agit d'une réponse raisonnable apportée à une question sensée. Mais plus que le corps de l'animal, c'est son esprit qui a fait l'objet des débats les plus intenses : l'animal pense-t-il vraiment, ou n'est-il mû que par des impulsions qui lui sont étrangères, comme des instincts ? La question a connu un regain d'intérêt dans le dernier quart du xx^e siècle, chez les philosophes de formation analytique. Les conclusions atteintes sont pessimistes. Sont-elles justifiées ? Et leurs auteurs se donnent-ils vraiment les moyens de leurs ambitions ? Au-delà du cas particulier de tel ou tel philosophe, c'est la question d'une véritable philosophie de l'animal qui doit être posée. À cet égard, la figure de l'animal comme sujet, point aveugle de l'éthologie contemporaine, constitue l'amorce d'un renouvellement possible de nos représentations de l'animal.

DES POINTS DE VUE PESSIMISTES

Une certaine philosophie analytique anglo-saxonne contemporaine est assez prolixe sur l'impossibilité d'attribuer une pensée à l'animal. Donald Davidson est l'un des plus radicaux de ces penseurs. Il considère que l'animal est incapable de raison propositionnelle, et donc de pensée¹. L'animal évolue. Il ne pense pas. « Je me demande si, en l'absence de langage, il est justifié d'attribuer les croyances générales requises pour donner un sens à une pensée quelconque. » Il précise plus loin que « pour être une créature pensante, rationnelle, la créature doit être capable d'exprimer de nombreuses pensées, et par dessus tout d'interpréter le langage et la pensée d'autres êtres. »

Thomas Nagel se situe d'emblée sur un autre plan. Est-il possible d'obtenir une description objective du point de vue subjectif de la chauve-souris² ? La question posée est moins celle de la pensée de la chauve-souris

1. Donald DAVIDSON, « Rational animals », *Dialectica*, vol. 36, 1982, p. 318-327, trad. franç. par Pascal ENGEL, *Paradoxes de l'irrationalité*, Paris, L'Éclat, 1991, p. 63-75.

2. Thomas NAGEL, « What is it like to be a bat ? », *Philosophical Review*, vol. 83, 1974, p. 435-450.

en elle-même que celle de la capacité de l'esprit humain à en rendre compte de façon satisfaisante. « Je veux savoir quel effet cela fait à une chauve-souris d'être une chauve-souris. Si j'essaie d'imaginer cela, je suis borné aux ressources de mon propre esprit, et ces ressources sont inadéquates pour cette tâche. » Il est impossible d'utiliser de simples ajouts ou quelques extractions à ma propre subjectivité pour avoir accès à celle de la chauve-souris. « Je ne peux non plus l'effectuer en imaginant des additions à ma propre expérience, ou en imaginant des portions de celle-ci qui en seraient graduellement soustraites, ou en imaginant une combinaison quelconque d'additions, de soustractions et de modifications. » Les limites que Nagel met en évidence sont celles de son esprit, et non celles de la chauve-souris. « Si j'essaie d'imaginer cela, je suis borné aux ressources de mon propre esprit, et ces ressources sont inadéquates pour cette tâche ». Nagel exprime cette idée d'une autre façon encore, en dressant un parallèle entre cette situation dans laquelle nous nous trouvons vis-à-vis de l'esprit des chauves-souris, et celle dans laquelle pourrait se trouver un martien vis-à-vis de notre propre esprit. La limite vient bien de nos capacités, et non de celles de l'animal dont on essaie d'appréhender le point de vue.

« Le fait que nous ne puissions espérer jamais accommoder à l'intérieur de notre langage une description détaillée de la phénoménologie martienne ou chauve-souris ne devrait pas nous conduire à rejeter comme dénuée de sens la thèse selon laquelle les chauves-souris et les Martiens ont des expériences totalement comparables en richesse de détail aux nôtres. »

Nous n'avons tout simplement pas une imagination suffisante. La situation n'est pourtant pas si grave, étant donné notre capacité à croire en la vérité de choses que nous ne comprenons pas³.

Les approches de Davidson et de Nagel minimisent la pensée de l'animal, et la capacité de l'homme à avoir accès à sa subjectivité. Elles estiment que celle-ci est soit absente soit inaccessible. Le constat est tragique. Mais l'« animal » de la philosophie anglo-saxonne reste une abstraction creuse. Le chien de Davidson est aussi évanescent que la chauve-souris de Nagel. La différence entre un chimpanzé et une limace excède largement celle qui sépare le chimpanzé de l'homme. Parler de « pensée de l'animal » n'a guère de sens. La question n'est pas tant de savoir si l'animal pense, que de préciser ce qui pourrait caractériser la pensée de tel animal particulier, et les variations qu'il peut se permettre, compte tenu de ses capaci-

3. Richard DAWKINS, *The Blind Watchmaker*, Harlow, Longman, 1986, trad. franç. *L'Horloger aveugle*, Paris, Laffont, 1989, p. 29-55, se range à cette idée. Il existe des phénomènes que l'on peut comprendre sans jamais être en mesure de les imaginer. On peut faire un modèle mathématique de l'écholocalisation des chauves-souris sans être jamais en mesure d'imaginer le point de vue de l'animal.

tés cognitives spécifiques. À partir de l'exemple de Nagel, il est loisible de repérer quelques-unes des affirmations péremptoires sur lesquelles s'appuie cette pensée des limites et de l'inaccessibilité, si fréquente dans la philosophie contemporaine quand elle aborde la question des esprits des animaux.

La chauve-souris n'est pas plus exotique que la plupart des autres créatures

Le choix de la chauve-souris est intéressant. Pour Nagel, celle-ci est vraiment exotique pour l'humain, parce qu'elle se déplace par écholocalisation. Il écrit ainsi que « quiconque a passé quelque temps dans un espace fermé avec une chauve-souris affolée sait ce que c'est que de rencontrer une forme de vie essentiellement étrangère ». L'argument n'est guère recevable. Être enfermé avec n'importe quel organisme *affolé* dans une pièce fermée suscite une épreuve similaire. Inversement, l'observation de quelques chauves-souris dans leurs conditions (presque) normales d'existence ne donne pas du tout ce sentiment, comme peut s'en rendre compte le visiteur du Loro Park de Puerto Cruz à Ténérife (Îles Canaries). Par ailleurs, la vision du cheval ou celle du paysan du Midwest sont-elles moins exotiques pour le philosophe de Harvard ?

La chauve-souris n'est justement pas une martienne pour nous

La situation du martien et celle de la chauve-souris sont par ailleurs fausement comparables pour nous. Nous partageons avec la chauve-souris une même histoire phylogénétique, alors que l'hypothétique martien nous est radicalement étranger. Nous sommes des mammifères, comme la chauve-souris. Nous portons nos petits, et nous les allaitons. Nos ancêtres communs ne sont pas exagérément éloignés dans le passé, comme avec les fourmis, par exemple. Les chauves-souris font de surcroît partie de notre histoire culturelle. Nous avons lu des articles et des livres sur les chauves-souris, et nous en avons discuté avec d'autres humains ; bref, nous les avons introduites dans nos récits. Nous avons développé une familiarité ancestrale avec ces petits mammifères volants qui permet à nos relations mutuelles d'être moins *abstraites* que celles que l'on pourrait avoir avec un martien, quelle que puisse être son intelligence. La chauve-souris se révèle, enfin, être un très mauvais exemple *culturel* pour soutenir le point de vue de Nagel : sous sa forme de vampire, la chauve-souris est précisément l'un de ces (rares) animaux dans lesquels l'homme croit pouvoir se métamorphoser.

L'objection cruciale des limites de l'imagination

Lorsque Nagel place l'imagination au cœur des raisons pour lesquelles l'homme ne peut apprécier la « pensée » de la chauve-souris, il souligne un

problème crucial. La pensée de l'humain est-elle suffisante pour évaluer celle de l'animal? Nagel ne nous fournit aucune raison décisive qui nous laisserait croire que nous ne disposons pas, ou que nous ne disposerons jamais des moyens de savoir si tel ou tel animal pense, et de décrire les formes que prend sa pensée. La question n'est pas que la pensée de l'animal risque d'être plus complexe que celle de l'homme, mais que son ordre de description dépasse les capacités rhétoriques de ce dernier. Une expérience spectaculaire, de ce point de vue, est celle d'Elisabetta Visalberghi et de ses collègues⁴. Celle-ci montre que lors de la résolution d'une même tâche technique, certains primates obtiennent un très bon taux de succès alors que d'autres sont manifestement incapables d'effectuer la moindre opération utile. Parmi les premiers, de surcroît, certains comprennent ce qu'ils font et d'autres non. L'idée implicite de Nagel, qu'il existerait une espèce de savoir privé de l'animal qui serait à jamais inaccessible à l'humain reste purement gratuite, surtout si cette inaccessibilité est réservée à l'homme et non aux congénères de l'animal.

Différences de degrés et différences de nature

Ce qui n'est qu'une différence de degré, peut facilement passer pour une différence de nature, quand on oublie l'histoire culturelle à travers laquelle on perçoit ces phénomènes. Julian Huxley l'a écrit très clairement⁵ :

« On objecte aisément et fréquemment que nous n'avons aucune connaissance directe de l'émotion chez un animal, aucune preuve directe de l'existence d'un processus mental, quel qu'il soit, dans sa vie. Mais cette objection est aussi facile à écarter qu'à soulever. Nous n'avons aucune connaissance directe de l'émotion ou de tout autre processus conscient de la vie d'un être humain quelconque, sauf chez nous-mêmes, individuellement; et pourtant nous n'éprouvons pas la moindre hésitation à la déduire de la conduite d'autrui. Bien qu'il soit possible de discuter sur le point de savoir s'il n'est pas préférable pour le moment, dans l'intérêt de la science biologique, de limiter la matière et la terminologie de l'analyse au comportement seul, il faut être un "comportementiste" bien téméraire pour nier l'existence de l'émotion, et du processus conscient. »

La difficulté ne réside pas dans le fait que les états mentaux de l'animal soient très complexes et que nous ne pouvons pas y avoir accès. Ils sont au contraire parfaitement accessibles à l'éthologue. Ce qui ne veut pas dire qu'ils le soient aisément.

4. Elisabetta VISALBERGHI et Dorothy FRAGASZY, « Do monkeys ape? », in Sue T. PARKER et Kathleen R. GIBSON, éd., « *Language* » and intelligence in monkeys and apes, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 247-273.

5. Julian HUXLEY, « Ils n'ont que de l'âme. Essai sur l'esprit de l'oiseau », in *Essais d'un biologiste*, 1923, trad. franç. Jules CASTIER, Paris, Stock, 1942, p. 112-113.

L'animal comme martien

Nagel considère l'animal comme un martien, parce qu'il le place d'emblée dans cette position. Il aborde la question de l'intelligence de l'animal d'une façon absurde, et il s'étonne d'obtenir une réponse qu'il estime peu satisfaisante. Il se lance dans une démarche savante, celle de l'éthologue ou celle du spécialiste de psychologie comparée, sans se donner les moyens méthodologiques, techniques et conceptuels de parvenir à ses fins. Un animal qui est arraché à tout espace signifiant ne pense pas ; peut-on en conclure qu'il ne pense jamais ? Fondamentalement, l'animal pense dans un espace qui a un sens pour lui, et qui est d'abord un *espace social*. L'animal pense dans une *communauté*. Les animaux solitaires n'existent pas. Tout animal doit au minimum se nourrir et échapper aux prédateurs. Il habite un écosystème. Dès qu'il est un peu évolué, il doit trouver un ou plusieurs partenaires pour se reproduire. Cette communauté est celle qu'il élabore spontanément avec ses congénères, ou celle dans lesquelles il est obligé de s'inscrire — celle qu'il partage avec l'homme, par exemple. Dans ces conditions, l'animal ne pense pas parce que l'on peut décrire ses actions à la suite de schémas propositionnels, mais parce que sa pensée est requise pour *donner un sens à nos interactions mutuelles*. Cette position n'est pas du tout celle qu'expose Dan Dennett dans sa théorie de l'intentionnalité⁶. Je n'attribue pas une intention (une pensée) à l'animal parce qu'il s'agit d'une opération qui me permet d'être plus efficace dans mes interactions avec lui, en particulier en me permettant de générer des anticipations probables de ce qu'il fera. Je lui attribue une *intériorité*, à partir de laquelle je peux *comprendre le sens de mes interactions avec lui*, et en second lieu en dériver une intentionnalité par laquelle je vais pouvoir expliquer ce qui s'est passé⁷. Dans cette deuxième approche, très différente de celle du philosophe américain, je ne cherche pas à être efficace, mais à rendre intelligible une interaction *a priori* obscure, ou plus exactement un ensemble d'interactions dans des situations réelles dotées d'une véritable durée. Je ne cherche pas à attribuer une intelligence à une créature que j'entr'aperçois ; je le fais avec des animaux que je côtoie depuis des années. La légitimité de ma représentation de l'animal intelligent, autrement dit, ne repose pas sur l'utilisation astucieuse de règles préfabriquées, mais sur la familiarité que j'acquies avec l'animal dans la vie quotidienne ou dans des espaces particuliers — et sur les procédures savantes mises en œuvre dans

6. DAN DENNETT, *The Intentional Stance*, Cambridge, MA, MIT Press, 1987, trad. franç. *La Stratégie de l'interprète*, Paris, Gallimard, 1990.

7. ID., *Kinds of minds*, New York, Brockman, 1996, trad. franc. *La Diversité des esprits*, Paris, Hachette, 1998, p. 30. On lira en particulier avec profit sa discussion des raisons morales de notre évaluation de l'intelligence des animaux.

le cadre d'une pratique professionnelle pour élucider une intuition originelle. On est loin de l'*illumination logique* d'un Dennett. Les analyses pessimistes des anglo-saxons reposent sur du sable. Deux questions acquièrent alors une acuité nouvelle : que doit-on prendre en compte, quand on veut parler de la pensée et de la subjectivité animales ? Dans quelle mesure l'être humain peut-il y avoir accès ? Au contraire de ces anglo-saxons contemporains, quelques philosophes et psychologues de tradition germanique étaient prêts à accorder non seulement une pensée élaborée, mais également un statut de *sujet* à l'animal. Il n'est pas inutile, dans le cadre de cet exposé, de mieux en comprendre la démarche.

JACOB VON UEXKÜLL ET FREDERICK BUYTENDIJK : L'ANIMAL COMME SUJET

On retient en général de Jacob von Uexküll ses notions d'*Umwelt* et de *Merkwelt*, mais sa pensée est plus complexe. L'animal de von Uexküll est loin d'être une machine. Pour le biologiste allemand, l'être vivant est un sujet. L'animal est plutôt un mécanicien qui dirige une machine, et cette figure est déjà celle que l'on rencontre au niveau de la cellule. « Chaque cellule vivante est un mécanicien qui perçoit et agit ; elle possède par conséquent ses propres caractères perceptifs et impulsions ou "caractères actifs" »⁸. » Le refus de considérer l'animal comme une machine présente l'avantage de garder l'espoir de pouvoir avoir accès à leur « monde vécu ». L'animal est un sujet, qui est accessible à l'homme, parce que l'élaboration de son monde intérieur est rationnel et qu'il s'appuie sur des sens que l'on peut comprendre de l'extérieur.

« Celui qui conçoit nos organes sensoriels comme servant à notre perception et nos organes de mouvement à notre action, ne regardera pas les animaux comme de simples ensembles mécaniques, mais découvrira aussi le mécanicien qui existe dans les organes comme nous dans notre propre corps. Alors, il ne verra pas seulement dans les animaux des choses mais des sujets, dont l'activité essentielle réside dans l'action et la perception⁹. »

Les animaux sont composés d'organes et non de parties comme les machines. Un sujet les anime et non un moteur.

Von Uexküll essaie surtout de rendre compte de ce qui est très difficile à saisir dans la dynamique de la nature. Il oppose ainsi le « but » et le

8. Jacob VON UEXKÜLL, *Mondes animaux et mondes humains*, Paris, Denoël, 1965, p. 21.

9. *Ibid.*, p. 14.

« plan ». Si le but est caractérisé par l'idée d'action téléologique, le plan résulte plutôt de l'enchaînement continu de cercles fonctionnels. Les plans deviennent ainsi des « conditions régulatrices de la nature¹⁰ ». L'idée de plan permet à von Uexküll de rejeter celle d'instinct — dont il déclare qu'on ne peut rien dire, et qu'elle est inutile — le gland a-t-il besoin d'un instinct pour devenir un chêne ? La diversité des plans naturels se trouve aussi bien à l'origine des toiles d'araignée que des phénomènes de nidification des oiseaux. « Derrière le niveau des phénomènes, les diverses images originelles ou les diverses mélodies originelles s'associent selon un plan de signification englobant¹¹. » Le plan a un rôle essentiel dans l'intention entre le sujet et les *porteurs de signification* sur lesquels il va s'appuyer. Au contraire d'une machine aveugle, l'animal s'oriente et se développe en fonction d'un rapport complexe avec les significations de son milieu. Une biologie originale en découle. « C'est la signification qui est le fil directeur sur lequel la biologie doit se guider, et non la misérable règle de causalité¹². » La tige d'une fleur sert d'exemple à von Uexküll. Selon le milieu, elle joue le rôle de chemin, est décorative, utilitaire, en devenant une pompe, ou purement alimentaire. Suivant l'animal envisagé, une même tige de fleur revêt une signification différente. La signification joue un rôle central dans la compréhension de l'animal, et sa recherche doit primer toutes les autres. Cette question résolue, le chercheur peut caractériser les relations causales en jeu, et celles-ci sont toujours limitées.

Reprenant quelques-uns des thèmes de von Uexküll, Frederick Buytendijk définit l'animal comme une « structure structurante ». Dans cette perspective, le *corps* de l'animal joue un rôle essentiel. « Sous le terme de corps nous n'entendons pas [...] une structure donnée, mais l'être physique d'un sujet qui se structure lui-même, qui reconstitue d'une manière correcte et significative de nouvelles dispositions, et cela à partir de structures déjà existantes¹³. » L'animal n'est pas seulement un organisme qui fait quelque chose, mais un organisme qui est virtuellement capable de faire plus de choses que ce qu'il fait.

« Il n'existe pas d'animal neutre ; l'être vivant est toujours dans une détermination, qu'il apparaisse extérieurement actif ou au repos. Le sommeil et le repos détendu sont aussi bien des attitudes que des motivations, et l'animal qui n'est plus déterminé, ou bien est soumis à des déterminations contradictoires, ou se prépare à résoudre ces contradictions. Seul l'animal mort est neutre¹⁴. »

10. *Ibid.*, p. 57.

11. *Ibid.*, p. 117.

12. *Ibid.*

13. Frederick BUYTENDIJK, *L'Homme et l'animal. Essai de psychologie comparée*, Paris, Gallimard, 1965, p. 30.

14. Adolphe PORTMANN, cité in *ibid.*, p. 43.

L'animal structure ce qu'il est à partir de son autonomie. « L'autonomie d'un organisme est l'unité physique et close qui suscite et maintient son propre espace¹⁵. » Cette autonomie se manifeste en particulier par la motricité de l'animal, et par sa faculté à se déplacer. Mais elle s'exprime aussi à travers la jeunesse de l'animal, au cours de laquelle il se développe pleinement. Ce n'est pas un hasard si les animaux les plus primitifs, comme les invertébrés, ne disposent justement pas d'un tel moment d'indétermination. À la suite de Hans Drieck, Buytendijk estime que tous les êtres organiques sont des personnes psychophysiques. Comme André, il considère que l'évolution est avant tout une *self-realization*, un auto-accomplissement de l'idée de totalité organique. Il n'est donc guère surprenant de lire Buytendijk écrire que la description de ce que fait l'animal aura le caractère d'une histoire. « Ce que fait un animal, comment il se conduit à l'égard de son propre monde, on peut le décrire comme une série de phrases ayant des relations compréhensibles à la fois entre elles et avec la signification de son comportement intégralement considéré¹⁶. »

Buytendijk oppose l'*organisme* au *sujet*. La plante est un organisme. La cellule ou l'organe aussi. Les uns comme les autres représentent sans doute une unité de signification, mais ils ne *font* rien.

« Le terme de sujet est plus large que celui de conscience. Ce terme désigne un mode d'existence qui s'affirme comme le fondement d'une réceptivité aux significations intelligibles et en même temps d'une activité qui crée ces significations et y répond intelligemment. L'animal se montre à nous déjà comme une subjectivité regardée¹⁷. »

L'animal est un sujet d'abord parce que nous l'appréhendons spontanément ainsi. De bonnes raisons justifient d'ailleurs cette attitude. Le comportement ne peut être jugé intelligent que du point de vue du sujet. L'animal ne peut agir qu'à partir de l'attribution d'une *signification vécue* à ses comportements, et comme l'expression d'une activité intentionnelle¹⁸. L'origine du comportement n'est pas sa cause, mais son motif. « Toute connaissance du vivant doit mettre au jour le rapport de l'événement objectif et de l'expérience vécue¹⁹. » Le comportement est important pour Buytendijk, car il permet d'avoir accès à la subjectivité de l'animal. L'animal se trouve dans des situations que tous les animaux peuvent connaître, et par

15. F. BUYTENDIJK, *Traité de psychologie animale*, Paris, Presses universitaires de France, 1952, p. 66.

16. *Ibid.*, p. 25.

17. *Op. cit. supra* n. 13, p. 22.

18. *Ibid.*

19. *Op. cit. supra* n. 15, p. 7.

l'observation du monde de l'animal, il nous est possible de comprendre ce qu'il fait. La situation est d'ailleurs conçue par Buytendijk dans un sens très large, puisqu'il n'hésite pas à écrire que la mère animale et son enfant constituent des situations l'un pour l'autre. Cette situation est importante, car elle transforme la subjectivité de l'animal, au cours d'une relation qui est d'ailleurs complexe : « Cette relation n'est pas un rapport causal, mais un rapport implicatif, c'est-à-dire un rapport correspondant à la formule " si... alors " »²⁰. » Cette modification de la subjectivité de l'animal n'est possible que parce que l'animal est un sujet : « Le rat, le chien, le singe comme l'homme, ne sont pas toujours disposés à réagir d'après la structure des choses »²¹. » Et s'ils ont cette liberté, c'est parce que l'expression de leur comportement dépend de leur histoire.

Comme von Uexküll, Buytendijk place la signification au centre de l'existence de l'animal. Un tel principe s'applique aussi bien aux animaux supérieurs qu'aux animaux inférieurs (par exemple, les poissons ou les crapauds). Il existe une unité de l'animal qui ne se retrouve guère dans la machine. Les êtres organiques restent identiques à eux-mêmes, et Buytendijk n'hésite pas à parler à leur propos d'une indifférence aux modifications. La variabilité et la liberté relative des parties caractérisent l'être organique, et participent à sa stabilité. Buytendijk renvoie dos à dos la conception théiste de l'animal, pour laquelle ce dernier est une machine construite par un ingénieur divin, et la conception athée de l'animal comme machine qui s'est « montée » elle-même au cours d'un processus de sélection naturelle. Dans cette perspective, il existe de grandes différences entre les animaux inférieurs et les animaux supérieurs. Les animaux inférieurs sont liés à des significations qui sont non conditionnées, et qui sont « spéciales à l'espèce ». Il n'existe pas de différences interindividuelles dans ce que ressentent les animaux. Ces animaux ont des « significations absolues » dans leur monde noté, leur *Merkwelt*. L'épinoche est dans ce cas. D'autres animaux, au contraire, ont un *Umwelt* beaucoup plus complexe, avec un degré de liberté plus important. C'est le cas des chimpanzés²².

20. *Op. cit. supra* n. 13, p. 74.

21. *Ibid.*, p. 145.

22. *Ibid.*, p. 43. Chez eux, on trouve des « situations ambivalentes » qui découlent d'« irritations instables » — à la fois agréables et désagréables, comme les chatouillements — et que le primate peut anticiper. Seul de tous les animaux, le chimpanzé « humanisé » réagit comme l'homme au chatouillement et à sa menace : il *ricane* — seule forme de rire dont il est capable. Mais le cas des singes anthropoïdes est incontestablement un cas à part.

LA DOUBLE FAMILIARITÉ

Buytendijk et von Uexküll insistent sur la complexité des comportements de l'animal. Ils en concluent que l'animal est un *sujet*. Buytendijk développe par ailleurs l'idée que l'animal est un sujet par rapport à l'humain qui le perçoit. Pour aborder la question du sujet, il juge utile de soulever le problème du rapport de l'homme à l'animal. On peut poursuivre cette piste à travers la théorie de la double familiarité. Celle de l'expert, qui connaît bien l'espèce de l'animal qu'il étudie; et celle de l'homme qui développe une familiarité réelle avec l'animal particulier en compagnie duquel il vit. Les différences interindividuelles ne sont pas les seules importantes; et il serait trompeur de cacher les affinités d'un chercheur pour un animal donné.

La pensée de l'animal est-elle accessible à l'humain? Par rapport à la question débattue, il est utile de distinguer au moins trois catégories d'humains. Si la catégorie d'« animal » est abstraite, celle d'« humain » ne l'est pas moins. Il importe de distinguer l'homme ordinaire, le familier des animaux comme le chasseur, le paysan ou le propriétaire d'un animal de compagnie, et l'expert scientifique, en l'occurrence l'éthologue. Ces trois catégories d'humains auront un accès très différent à la « pensée » de l'animal. Le modèle de la double familiarité postule l'existence de deux types distincts de familiarité : celle du propriétaire et celle de l'expert, ce dernier les cumulant. Celle de l'homme ordinaire est quant à elle négligeable. Plus largement, c'est le rapport de la pensée de l'humain à celle de l'animal qui doit être approfondie — et pas seulement sous l'angle méthodologique ou épistémologique à travers lequel cette interface est constamment abordée par les philosophes.

La familiarité du maître et de l'ami

L'exemple du chien est judicieux, car c'est sans doute l'animal qui a développé les relations communautaires les plus complexes avec l'homme. La représentation de chien la plus ancienne remonte à 7 000 ou 6 000 ans avant Jésus-Christ, sur une peinture murale de Catal Hüyük, en Anatolie turque. Elle montre un homme et un chien qui chassent le cerf de concert. Quant au plus ancien chien « connu », ses restes ont été retrouvés dans une colonie mésolithique au bord de la Baltique. La fréquence des apparitions de chien dans les peintures rupestres du néolithique constitue par ailleurs un indice non négligeable de l'importance que cet animal avait déjà acquise

pour l'homme. La familiarité réciproque du maître et du chien sont telles qu'il n'est pas incongru de la désigner comme « amicale » dans certains cas.

Une amitié que l'on pourrait qualifier d'authentique, à savoir celle des humains entre eux, est basée non seulement sur une affection partagée, mais également sur une familiarisation *négociée*, en particulier à travers le langage. Les moyens de communication de l'animal permettent-ils des interactions aussi complexes ? Même en relativisant notre connaissance des comportements de l'animal, on peut raisonnablement en douter. La richesse des échanges n'est pourtant pas en cause pour autant, au point que le terme même de communication entre l'homme et l'animal n'est pas ridicule : on peut très bien communiquer sans parler, au prix d'un long apprentissage, et surtout d'un lent ajustement mutuel²³. Si l'humain doit s'animaliser pour cela, il est loin de s'abêtir. Le devenir-animal de l'homme requiert au contraire finesse et subtilité. Farley Mowat ne se fait pas accepter par les loups par hasard, mais à la suite d'un processus d'apprentissage complexe²⁴. Roger Tabor pénètre dans l'univers des chats pour pouvoir interagir avec eux, et seule une longue observation des félins lui permet finalement de maîtriser un « chat-pidgin » susceptible de lui fournir l'accès à une communication minimale²⁵. De la même façon, l'enfant adopté par un animal sauvage doit acquérir les procédures par lesquelles ce dernier communique. Cette opération n'est pas simple ; elle est parfois rendue particulièrement délicate par les différences anatomiques des protagonistes. L'enfant-gazelle décrit par Jean-Claude Armen doit imiter les signaux des oreilles des gazelles avec ses muscles faciaux, et les signes effectués par leurs queues avec ses doigts — des signaux que les gazelles décodent d'ailleurs sans difficultés apparentes. Comme le souligne Barbara Noske à ce propos : « L'enfant adopté par l'animal exemplifie une relation animale/humaine plutôt qu'une relation humaine/animale²⁶. » Plus que jamais, l'amitié de l'homme et de l'animal s'appuie sur une longue familiarité et sur une patience laborieusement construite.

Par ailleurs, certains être humains ont visiblement un accès privilégié aux états mentaux de l'animal. Les autistes en sont un exemple. Les écrits de Temple Grandin sont passionnants pour comprendre comment fonctionne l'intellect de certains de ceux qui souffrent de ces handicaps. Il est symptomatique que T. Grandin ait vite été plus à l'aise avec des animaux

23. On appellera ici « communiquer » la capacité à coordonner des actions en vue d'une fin commune.

24. Farley MOWAT, *Never cry wolf*, Toronto, Bantam Books, 1963.

25. Roger TABOR, *The Wildlife of the domestic cat*, Londres, Arrow Books, 1983.

26. Barbara NOSKE, *Beyond boundaries. Humans and animals*, Montreal, Black Rose Books, 1997, p. 167.

qu'avec des humains. Autiste, explique-t-elle, sa pensée est visuelle — comme celle des animaux. Les images, les souvenirs d'odeur, la lumière ou les rythmes sonores constituent la pensée de l'animal. T. Grandin y gagne un accès plus fin à ce qui peut être considéré comme « le point de vue d'une vache », pour reprendre le titre de l'un des chapitres de son livre le plus récent²⁷. Elle décrit la peur comme un sentiment que partagent tous les êtres vivants, et elle remarque que les bruits qui dérangent le bétail sont de même nature que ceux que fuient les autistes. Comme ces derniers, les vaches développent des habitudes très rigides. Du coup, T. Grandin a acquis une sensibilité très fine à ce que ressentent les animaux, et cette qualité lui a par exemple permis de calmer des antilopes très nerveuses dans un zoo. Éthologue, spécialiste reconnue des appareils de contention pour bétail (elle enseigne à l'université du Colorado à Boulder), elle explique que le succès des dispositifs qu'elle conçoit provient de sa capacité à s'imaginer dedans, en se mettant dans la peau de l'animal qui peut s'y trouver. Être autiste lui a appris à comprendre les sensations et les sentiments de l'animal. Ce dernier n'est pas un martien dont la psychologie est inaccessible, mais une créature faite de chair et d'os, de muscles et de nerfs, qui partage nos émotions — seulement en moins complexes. Le témoignage de T. Grandin est remarquable parce qu'il soulève la question de l'asymétrie de la relation amicale entre l'homme et l'animal. Si l'animal ne peut souffrir comme souffre l'humain, être joyeux comme l'est l'humain, ou espérer comme espère l'humain, l'inverse n'est pas exactement vrai : l'humain peut se mettre à la place de l'animal, ou plus exactement, il peut *croire* qu'il le fait, et avec un certain succès comportemental. Une telle relation, aussi partielle qu'elle soit par rapport à l'intensité des relations amicales qui peuvent unir deux êtres humains, présente néanmoins et pour l'homme et pour l'animal une richesse incontestable. Même basée sur un malentendu, elle peut être forte et gratifiante.

Quelques exemples puisés dans la littérature ethnologique disponible sont d'une réelle utilité pour comprendre que les difficultés d'une caractérisation correcte des relations hommes/animaux doivent non seulement se défier d'un *anthropocentrisme* dans les formes duquel nous nous plions naturellement, mais aussi d'un *ethnocentrisme* tout aussi dévastateur. De nombreuses difficultés liées à la notion d'amitié hommes/animaux ne sont compréhensibles que dans le contexte dualiste de nos sociétés postcartésiennes. Chez les Tabwa d'Afrique, les enfants sont supposés communiquer avec les animaux avant d'acquérir la parole humaine, mais ils perdent

27. Temple GRANDIN, *Thinking in pictures and other reports from my life with autism*, New York, Doubleday, 1995.

ce don dès qu'ils commencent à parler²⁸. Les indiens amazoniens ont également élaboré une vision des relations de l'homme avec les autres créatures vivantes qu'il est amené à côtoyer, qui s'écarte substantiellement de l'approche cartésienne. Pour les Achuars étudiés par l'ethnologue français Philippe Descola, les plantes comme les animaux possèdent une âme (*wakan*) qui ne se distingue guère de celle de l'homme. À ce titre, les animaux et les plantes sont considérés comme étant d'authentiques personnes. Ils sont dotés d'une conscience autoréflexive et d'une intentionnalité, éprouvent des émotions, et échangent des messages entre eux — et avec des individus d'espèces différentes, en particulier avec les hommes. Seules leur apparence et l'absence de langage établissent leur différence avec l'humain. Descola décrit ainsi des femmes achuars qui s'adressent aux plantes cultivées comme elles le font avec leurs enfants « Parents par le sang pour les femmes, parents par alliance pour les hommes, les êtres de la nature deviennent des partenaires sociaux à part entière²⁹. » Tous les êtres vivants ne sont pourtant pas logés à la même enseigne. « La plupart des insectes et des poissons, les herbes, les mousses et les fougères, les galets et les rivières demeurent ainsi extérieurs à la sphère sociale comme au jeu de l'intersubjectivité³⁰. » Les Indiens Makuna intègrent encore plus profondément l'animal dans leur sphère culturelle ; le chasseur ne traite pas le gibier comme un beau-frère, mais plutôt comme une conjointe potentielle. Cette admission de l'animal dans le cercle familial n'est pas propre aux indiens américains des zones tropicales : on la retrouve aussi chez ceux de la forêt boréale canadienne. Ceux-ci considèrent que les hommes et les animaux diffèrent seulement par l'apparence. Descola conclut logiquement que « l'existence de la nature comme un domaine autonome n'est pas plus une donnée brute de l'expérience que ne le sont des animaux qui parlent ou des liens de filiation entre les hommes et les aras³¹ ».

De façon plus générale, les témoignages abondent sur la familiarité du cueilleur-chasseur avec l'animal sauvage, et sur les liens de complicité qui s'établissent entre les uns et les autres. Le chasseur connaît profondément l'animal qu'il chasse. À ce sujet, Tim Ingold³² n'hésite pas à parler de relation de confiance entre les humains et les animaux sauvages. Au contraire des descriptions usuellement données par les anthropologues, les animaux

28. Allen F. ROBERT, *Animals in African arts. From the familiar to the marvelous*, New York, The Museum for African Art, 1995, p. 28.

29. Philippe DESCOLA, « Les cosmologies des Indiens d'Amérique », *La Recherche*, 292, nov. 1996, p. 63.

30. *Ibid.*, p. 64.

31. *Ibid.*, p. 67.

32. Tim INGOLD, « From trust to domination. An alternative history of human-animal relations », in Aubrey MANNING et James SERPELL, éd., *Animals and human society. Changing perspectives*, Londres, Routledge, 1994, p. 1-22.

sauvages ne peuvent pas être adéquatement caractérisés comme des animaux qui sont en dehors de tout contrôle, et les relations des proies aux prédateurs ne sont pas réductibles à de pures relations antagonistes. Le chasseur-cueilleur doit connaître l'animal qu'il chasse. Ce savoir n'est nullement académique : il doit avant tout permettre au chasseur d'approcher l'animal qu'il convoite selon des principes affirmés de courtoisie. Cette relation, très forte, entre l'homme et l'animal suppose une cohabitation, fondamentalement élaborée autour de l'idée précise d'un partage basé sur la confiance. Ingold n'hésite pas à voir dans cette dernière caractéristique la différence majeure avec la relation à l'animal domestique qui est clairement basée sur la domination. Les animaux sauvages sont, au contraire, autonomes — non seulement pour aller leur chemin, mais également pour se présenter d'eux-mêmes au chasseur. Une telle relation avec l'animal suppose qu'une séparation radicale entre l'homme et la nature n'a tout simplement pas de sens. Propre à l'homme occidental, cette conception du monde est d'ailleurs remise en cause de façon de plus en plus insistante.

La familiarité de l'expert

La distinction entre homme naturel et homme expert pour l'accès à la pensée de l'animal conduit à une transformation sensible du problème de la pensée de l'animal. La question de la pensée et de la subjectivité de l'animal devient une question scientifique (comme la structure de la matière) qui est inaccessible à l'homme naturel, comme l'est la physique des particules. Ni plus, ni moins. Mais de même qu'un maçon peut construire une maison sans être un théoricien de la physique, de même un homme naturel peut développer des relations intenses et subtiles avec son chat sans connaître l'éthologie cognitive ou la psychologie comparée. Les philosophes ont trop souvent estimé qu'ils pouvaient répondre *a priori* à la question de la pensée de l'animal, sans s'informer sérieusement au préalable des résultats et pratiques des disciplines scientifiques dont c'est l'objet. Une telle attitude ne leur serait jamais venue à l'esprit à propos de la structure de la matière.

Les éthologues et les psychologues élaborent des espaces dans lesquels ils peuvent développer une familiarisation technique avec l'animal, c'est-à-dire une familiarisation comportementale raisonnée (et pas seulement orientée vers des buts concrets ou pratiques), dont ils peuvent manipuler les principes et pas seulement les acquérir. L'expert s'appuie sur la communauté professionnelle de ses pairs, et accroît ainsi considérablement ses compétences et ses moyens d'action. L'animal se découvre alors dans une complexité inattendue, qui aboutit inexorablement à poser la question de l'animal comme sujet.

Buytendijk, on s'en souvient, attribuait une place spéciale aux singes anthropoïdes. Il se montrait d'une réelle clavicoyance. Le chimpanzé s'est

en effet révélé être un formidable sujet pour l'éthologue, et nos représentations de ce primate ont été profondément bouleversées ces dernières années. À ce titre, il constitue un bon exemple des ambitions auxquelles peut prétendre l'éthologue vis-à-vis de la subjectivité de l'animal étudié. Sans entrer dans le détail de résultats parfois extrêmement techniques, on peut faire ressortir quelques résultats remarquables. Jane Goodall³³ fit ainsi sensation en 1963 en révélant pour la première fois que les chimpanzés sauvages utilisent et fabriquent des outils. D'autres découvertes stupéfiantes allaient suivre. Dans un texte plus récent, William McGrew³⁴ devait isoler quelques-unes des hypothèses les plus fortes. Il suggère que les chimpanzés utilisent surtout des outils pour se nourrir, mais qu'il existe d'autres usages encore peu connus, comme l'usage des armes, l'hygiène ou la communication. Les chimpanzés utilisent ainsi des feuilles d'arbres de façon certainement ritualisée, souvent communicative et probablement symbolique. McGrew souligne aussi que les chimpanzés sont les seuls à avoir ce qu'il appelle des « kits outils naturels », qui les conduisent à utiliser des outils différents pour résoudre des problèmes différents. Parmi les animaux, ils sont aussi les seuls à avoir des ensembles d'outils, et à utiliser deux outils ou plus de façon séquentielle pour parvenir à une fin unique. McGrew suggère de surcroît qu'une même taxonomie fonctionnelle d'outils peut être appliquée aux humains et aux chimpanzés. Ces derniers fabriquent d'ailleurs des outils, et leurs techniques de fabrication sont plus proches de celles de l'homme que de celles de tout autre primate. McGrew remarque de plus que seuls les chimpanzés et les humains montrent un fonctionnement manuel complémentaire dans l'utilisation d'outils. L'utilisation symbolique d'objets par des chimpanzés sauvages est sans doute l'une des propositions les plus intrigantes de la primatologie contemporaine. Christophe Boesch³⁵ montre, en 1991, que des chimpanzés mâles de la forêt de Taï, en Côte-d'Ivoire, utilisent un tambourinement symbolique pour communiquer entre eux. Le même chercheur insiste sur l'enseignement utilisé pour maîtriser l'une des tâches les plus complexes requérant l'usage d'outils, à savoir le cassage des noix avec un marteau et une enclume³⁶. L'apprentissage nécessaire demande jusqu'à quatorze ans, pour que l'animal maîtrise la tâche. Le chimpanzé utilise même des méta-

33. Jane GOODALL, « Tool-using and aimed-throwing in a community of free-living chimpanzees », *Nature*, vol. 201, 1964, p. 1264-1266.

34. William C. MCGREW, « The intelligent use of tools. Twenty propositions », in K. R. GIBSON et T. INGOLD, éd., *Tools, language and cognition in human evolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 151-170.

35. Christophe BOESCH, « Symbolic communication in wild chimpanzees », *Human Evolution*, vol. 6, 1, p. 81-90.

36. Id., « Aspects of transmission of tool-use in wild chimpanzees », in K. R. GIBSON et T. INGOLD, éd., *op. cit. supra* n. 34, p. 171-183.

outils³⁷, et le rapport aux techniques développées requiert une expertise personnelle qui varie considérablement d'un individu à l'autre. Boesch a aussi montré que les chimpanzés pouvaient s'organiser de façon complexe pour chasser des petits singes dans les arbres, et qu'à l'issue de la chasse, la viande était partagée en fonction des mérites que chacun avait montrés au cours de la chasse, et non en fonction du rang social du primate. Il n'est donc pas étonnant que l'idée que les chimpanzés possèdent de véritables cultures ait fini par devenir un thème de discussion important en primatologie. Boesch caractérise un comportement culturel chez l'animal comme un comportement qui diffère d'un groupe sauvage à un autre sans qu'aucune cause environnementale ou génétique puisse être évoquée pour en expliquer la présence³⁸, et qui est transmis socialement d'une génération à une autre. Les choix diététiques comme certaines formes d'épouillage ou l'usage de certains outils sont ainsi spécifiques à certaines populations bien identifiées. De plus, les primatologues se sont également penchés sur la morale des chimpanzés. Frans De Waal³⁹, par exemple, estime que les chimpanzés ont la capacité d'être moraux. Le chimpanzé ressent de l'empathie vis-à-vis d'un congénère, et même de la sympathie, sentiments qui sont à la base de la morale humaine. Si les chimpanzés partagent la viande, comme on l'a vu, ils le font selon des règles complexes d'attribution qui sont loin d'être mécaniques, et ils en font bénéficier toute la communauté, comme les hommes et les singes capucins, mais à l'inverse de tous les autres animaux. Contrairement à ce qu'affirmait Adam Smith, on trouve une véritable économie politique chez le chimpanzé, basée sur l'échange et la réciprocité, que cette dernière soit positive ou négative, et le chimpanzé a la mémoire longue, parallèlement à un certain souci de la communauté. D'autres primatologues encore se sont penchés sur la violence gratuite et sadique très particulière que les chimpanzés partagent avec les hommes⁴⁰. On pourrait multiplier les domaines d'investigation à l'envi. Sur cet exemple des chimpanzés, il suffit de dire que l'idée d'un Davidson ou d'un Nagel, selon laquelle on ne peut avoir accès à la pensée ou à la subjectivité d'un animal, est tout simplement une idée qu'il est impossible de défendre pour un esprit un peu au courant des derniers développements scientifiques.

37. Teksuro MATSUZAWA, « Nesting cups and metatools in chimpanzees », *Behavioral and brain sciences*, vol. 14, 1991, p. 570-571.

38. C. BOESCH, « The question of culture », *Nature*, vol. 379, 1996, p. 207-208. Une discussion approfondie et très informée se trouve aussi dans l'ouvrage désormais classique de W. MCGREW, *Chimpanzee material culture. Implication for human evolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

39. Frans DE WAAL, *Good natured. The origins of right and wrong in human and other animals*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

40. Richard WRANGHAM et Dale PETERSON, *Demonic males. Apes and the origins of human violence*, New York, Houghton Mifflin & Co., 1996.

De toute façon, que ce soit celle du propriétaire de chien, ou celle de l'expert scientifique, la familiarité mise en œuvre requiert un minimum d'empathie vis-à-vis du comportement et de l'intelligence de l'animal — avec tous les risques inhérents à la maîtrise délicate d'un sentiment pour le moins complexe.

UNE EMPATHIE HYPERTROPHIÉE

Une partie des difficultés de l'homme pour accéder à la pensée de l'animal viendrait-elle de difficultés purement évolutives ? Celles-ci seraient-elles nécessairement centrées autour de l'humain ? Ce pourrait être une tendance majeure de l'Évolution de développer des systèmes intellectuels d'accès difficile aux autres (tout en gardant à l'esprit que visiblement, seul l'humain s'intéresse aux autres créatures en tant que telles). La ruse et la tromperie constituent l'une des caractéristiques du vivant, et c'est particulièrement vrai dans les relations de l'homme et de la *pensée* de l'animal⁴¹. Les objections soulevées contre ceux qui attribuent une « pensée » à l'animal ne doivent pas être écartées d'un revers de main. Elles s'appuient sur d'authentiques difficultés. Une gêne authentique ne provient pas de l'incapacité de notre empathie à nous mettre à la place de ce que ressent l'animal, mais au contraire de sa trop grande flexibilité, qui se distord jusqu'à la fausseté. C'est à cause de notre capacité à adopter trop aisément une empathie délirante que la familiarité, basée sur la durée, est nécessaire. Nous ne sommes pas privés d'une empathie suffisamment souple et ouverte qui nous permettrait de « compatir » avec l'animal ; nous avons au contraire une empathie trop puissante qui est prête à englober tout ce qui bouge, avec un manque de discernement remarquable. Non seulement nous pouvons imaginer et ressentir ce que les animaux ressentent et imaginent, mais nous pouvons les imaginer dans des situations dans lesquelles ils n'auront jamais l'occasion de se trouver. Non seulement nous pouvons avoir la sensation de pouvoir nous placer à leur place, mais nous pouvons ressentir une expérience qui est supérieure à celle que l'animal éprouve en tant qu'animal. Les récits de telles « mises en scène » abondent. Nous sommes littéralement imbibés par de telles constructions narratives. Avant de concevoir les animaux comme des sujets, nous en parlons de cette manière. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, les animaux acquièrent

41. Une interprétation différente est donnée par B. CYRULNIK, *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, 1998, p. 22, dans laquelle il évoque la *proximité* de l'homme et de l'animal.

une intelligence accrue parce que *nous* parlons d'eux. Une certaine tradition philosophique préfère considérer que les animaux sont stupides parce que nous sommes les seuls à parler. Même sympathique (et l'est-elle vraiment?), une position naturaliste reste naïve. La bonne volonté n'est pas nécessairement efficace. Nos relations à l'animal sont fondamentalement culturelles. Les animaux nous apparaissent d'abord à travers des récits dans lesquels ils sont mis en scène. Il n'est naturellement pas question de les réduire à ces représentations. Mais il est important de tenir compte de cette médiation pour appréhender la pensée et la subjectivité animales, et tenter de l'évaluer sérieusement. Deux types de récits ont acquis une importance cruciale ces dernières années. La thèse égalitariste (certains animaux au moins sont nos égaux) et la thèse discontinuiste radicale (il existe des critères qui permettent de distinguer sans ambiguïté l'homme et l'animal).

DOIT-ON RÉCLAMER UNE ÉGALITÉ MORALE
ENTRE LES HUMAINS ET LES GRANDS SINGES ?

Les défenseurs de l'animal sujet sont souvent des experts de l'animal ; beaucoup sont des militants des droits de l'animal. Leur position a été développée dans le livre récent de Paola Cavalieri et Peter Singer, *The Great Ape project*⁴². Quelques-unes de ses idées clefs y sont exposées. Quand on trace les limites de la sphère de l'égalité morale, on ne doit pas se focaliser sur le fait que nous sommes des êtres humains, mais sur le fait que nous sommes des êtres intelligents avec une vie émotionnelle et sociale riche et variée. Toutes qualités que nous partageons avec les grands singes. Nous devons considérer que la barrière morale érigée entre eux et nous est désormais indéfendable. Nous devons donc construire une « coalition internationale » qui a pour seul objectif d'inclure les chimpanzés, les gorilles et les orangs-outans dans la « communauté des égaux ». Les gardiens humains doivent protéger les intérêts des grands singes de la même façon qu'ils protègent les jeunes ou les handicapés de leur propre espèce. La valeur des grands singes comme outil de recherche réside d'ailleurs dans la combinaison de deux facteurs qui entrent en conflit : le fait psychologique et physique qu'ils semblent très proches de notre propre espèce, et leur sta-

42. Paola CAVALIERI et Peter SINGER, *The Great Ape project. Equality beyond humanity*, New York, St. Martin's Press, 1994.

tut juridique par lequel on leur dénie cette protection légale ou éthique que l'on accorde néanmoins à tous les membres de notre propre espèce. Trois catégories d'arguments sont mis en avant par les défenseurs de l'égalité morale des hommes et des grands singes :

1. Ils nous inspirent des sentiments qui sont similaires à ceux que provoquent en nous les humains. R. Dunbar l'écrit explicitement. Il souligne la facilité avec laquelle l'homme entre en empathie avec un grand singe africain, qui est, par ailleurs, en apparence plus humain que les autres animaux. J. Goodall elle-même soutient cette idée en attribuant à chaque chimpanzé, non seulement une « personnalité », mais aussi une biographie. De très nombreux comportements de ces grands singes ne ressemblent pas seulement aux nôtres ; ils sont utilisés dans des contextes similaires et ont donc une même signification. Toshisada Nishida estime que cette convergence de sentiments entre l'homme et le chimpanzé explique les raisons pour lesquelles le chercheur qui commence à travailler avec des chimpanzés ne change plus d'animaux.

2. Ils sont objectivement d'une intelligence comparable à la nôtre. Les données de l'éthologie et de la psychologie comparée abondent dans ce sens — mais en nuancent aussi les continuités. Adriaan Kortlandt franchit un pas supplémentaire dans cette direction en parlant de la *cosmologie animale* de ceux qu'il appelle « des âmes étranges dans des fourrures animales ».

3. Ils sont de toute façon plus intelligents que les handicapés ou les jeunes enfants que nous protégeons. L'idée est explicitement défendue par Christoph Anstötz : rien de ce que font ces handicapés n'est inaccessible à un gorille ou à un chimpanzé. Inversement, ces derniers ont des capacités que n'ont pas les premiers, lesquelles sont pourtant tenues pour être spécifiques à l'humain.

Si l'égalité morale est acceptée comme allant de soi entre des êtres humains qui ont des différences physiques, intellectuelles et morales si prononcées, il n'est guère possible de ne pas accepter une égalité voisine avec les grands singes⁴³. Quant à Marc Bekoff, il considère que la nécessité dans laquelle nous nous trouvons d'utiliser notre sens commun pour décrire et expliquer le comportement de l'animal nous pousse à accepter une égalité morale que l'éthologie et des raisons évolutionnistes soutiennent par ailleurs.

43. J. Goodall appuiera sa position en racontant l'histoire, émouvante, de ce chimpanzé qui a sauvé un enfant humain tombé dans le parc des chimpanzés, en le protégeant de la fureur des autres. Peut-on refuser une égalité morale à une créature qui est prête à se mettre en danger pour sauver un humain contre la violence de ses propres congénères ?

LA THÈSE DISCONTINUISTE

Jacques Vauclair et Jean-Marie Vidal ont au contraire développé une approche discontinuiste entre l'homme et l'animal⁴⁴. L'homme et l'animal sont séparés par des différences qualitatives majeures que seul un « évolutionnisme simpliste » peut vouloir gommer. Tout comportement humain n'a pas nécessairement un « précurseur » chez l'animal ; le croire est purement idéologique et repose sur une vision erronée de l'évolution. Ainsi, rien de comparable à la « structure symbolique » humaine n'existe chez l'animal. La rupture qui en résulte est comparable à celle qu'a suscitée l'émergence du système nerveux chez l'animal, et dont tout végétal est dépourvu. Vauclair et Vidal fustigent un anthropomorphisme insidieux qui passe d'abord par la manipulation des termes. Les signaux deviennent ainsi des symboles ou des signes, les interactions des échanges, l'inhibition des accouplements, une inhibition de l'inceste et les instruments des outils. La reconnaissance de soi est conceptualisée comme conscience de soi, les liens entre congénères en respect d'autrui, et les attachements entre un jeune et sa mère sont décrits comme l'extériorisation d'un amour mutuel. Assister un congénère n'est pas un acte altruiste, pas plus que le comportement inhabituel n'est une transgression, ou l'attitude de contre-attaque une revanche. Toute régularité naturelle, enfin, ne renvoie pas à une règle morale. Les signaux des vervets ne sont pas arbitraires, de la même façon que la langue. Les « discontinuités psychiques » entre l'homme et l'animal, pour reprendre une expression de Vidal (1993) sont essentielles pour comprendre les uns et les autres.

SUJET RÉFLEXIF, SUJET PAR RÉFLEXION

Aucune de ces deux positions n'est satisfaisante. Le raisonnement des défenseurs de l'animal-sujet est si peu rigoureux, qu'il n'est guère besoin

44. On pourra lire en particulier : Jean-Marie VIDAL, « Évolution des psychismes et évolution des organismes », in Patrick TORT, éd., *Darwinisme et société*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 519-548 ; J.-M. VIDAL, « Discontinuités psychiques entre animaux, humains et autistes », *Psychiatrie de l'enfant*, vol. 36, 1993, p. 67-87 ; Jean-Marie VIDAL et Jacques VAUCLAIR, « Un animal politique autre qu'humain ? », *Epokhè*, vol. 6, 1996, p. 35-55.

de s'y apesantir. Ceux qui déniaient à l'animal le statut de sujet s'en tiennent à une position strictement zoologique qui affaiblit considérablement la force de leur argumentation. Il est difficile de leur reprocher leur prudence. Mais quelle est la valeur d'une démarche qui établit partout des fossés infranchissables pour la mettre en pratique ? L'anthropomorphisme est sans doute une erreur méthodologique⁴⁵, lorsque la démarche qui la sous-tend est utilisée sans précaution. Il n'est pas nécessairement à rejeter en bloc. La question de l'animal-sujet n'est pas celle de savoir si tout animal est intrinsèquement un sujet. Elle est plutôt celle de savoir si certains animaux sont des sujets dans certaines circonstances. À cette dernière question, la réponse est positive. Quelques animaux, dans des communautés humaines,

45. La difficulté majeure de l'anthropomorphisme tient à la complexité de la notion. Le problème posé est réel, comme on peut le voir avec les défenseurs de l'égalité morale entre l'homme et les grands singes. Sa signification et sa définition sont pourtant loin d'être aussi claires que le supposent Vauclair et Vidal. John FISHER, dans son article « Disambiguating anthropomorphism. An interdisciplinary review », in Patrick P. BATESON et Peter H. KLOPPER, *Perspectives in ethology*, vol. 9, Londres, Plenum Publ. Co., 1991, p. 49-85, soutient que la notion d'anthropomorphisme, loin d'être univoque, recouvre une multitude de sens qu'il est important de classer. Or, de cette classification qu'il propose, seul l'*anthropomorphisme catégorique* justifie la méfiance que suscite généralement l'anthropomorphisme. Pamela ASQUITH dans son article, « Anthropomorphism and the Japanese and Western traditions in primatology », in James ELSE et Phyllis LEE, éd., *Primate ontogeny, cognition and social behaviour*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 61-71, rappelle par ailleurs, et fort opportunément, que l'anthropomorphisme ne pose aucun problème aux primatologues japonais, au contraire de leurs homologues occidentaux. Il est donc nécessaire de poser explicitement la question de base : quelles sont les notions humaines qui ne s'appliquent pas à l'animal ? G. M. BURGHARDT, dans son article « Cognitive ethology and critical anthropomorphism. A snake with two heads and hognose snakes that play dead », in Carolyn RISTAU et Peter MARLER, éd., *Cognitive ethology. The minds of other animals*, Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum, 1990, p. 53-90, défend l'idée d'un *anthropomorphisme critique*. La valeur de vérité des explications ne doit pas être le seul critère utilisé. Il est important de s'intéresser aussi à la valeur heuristique des arguments, et d'en tenir compte pour évaluer la pertinence de ses usages. L'anthropomorphisme est perçu à la fois comme un *mécanisme* et comme une *erreur*, et ce mécanisme est associé à une émotion irrationnelle. Or ce n'est certainement pas parce que l'homme et l'animal appartiennent à des catégories différentes, que comparer l'homme et l'animal conduit nécessairement à des erreurs de catégorisation. Que son usage ne soit pas intrinsèquement une erreur ne signifie pas pour autant qu'il est sans contrainte. Le recours sans limite ne s'impose pas plus que son exclusion automatique. Fisher distingue ainsi un *anthropomorphisme interprétatif* d'un *anthropomorphisme imaginatif*. Le premier type d'anthropomorphisme, qui est celui qui intéresse l'éthologue, peut lui-même être encore divisé en un anthropomorphisme catégorique et un anthropomorphisme situationnel. Ce dernier renvoie aux erreurs que peut faire un observateur naïf à propos d'une culture étrangère. L'autre à la confusion non critique des catégories — et c'est le seul, pour Fisher, qui mérite les critiques que l'on attribue habituellement à l'anthropomorphisme. Timothy EDDY, Gordon GALLUP Jr. et Daniel POVINELLI, « Attribution of cognitive states to animals. Anthropomorphism in comparative perspective », *Journal of social issues*, vol. 49, 1, 1993, p. 87-101, dans une approche voisine, refusent de considérer ce dernier comme étant intrinsèquement une erreur méthodologique. Évalué dans une perspective comparative, ils estiment que l'anthropomorphisme est un outil mental auquel l'homme a accès pour rendre compte du comportement de l'animal. Est-il précis ? La question peut être posée ; il est en tout cas utile (les auteurs suggèrent d'envisager un *panmorphisme* pour le chimpanzé et un *pongomorphisme* pour les orangs-outans).

deviennent des sujets, par l'intermédiaire de leurs interactions avec les humains. Cette hypothèse d'un *sujet par réflexion* s'oppose à celle du *sujet réflexif*. L'animal est sujet parce qu'il a une biographie, et parce qu'il se constitue à travers une histoire personnelle qui croise celle de son groupe et de son espèce. Et il a un tel passé, non seulement parce qu'il a des compétences cognitives particulières, mais parce qu'il inscrit ses activités dans une structure culturelle. Celle qu'il développe par lui-même, peut-être, dans le cas de certains animaux comme les oiseaux ou les grands singes ; celle dans laquelle il se glisse parce qu'il s'intègre dans les structures culturelles de l'homme. Il devient alors sujet à travers la médiation de l'humain⁴⁶. Il devient sujet réflexif. L'idée est malaisée à conceptualiser et à accepter, parce que toute notre histoire récente insiste sur l'autonomie du sujet ; peut-on envisager un sujet non autonome, mais néanmoins pleinement sujet ? Raymond Ruyer⁴⁷ est ici intéressant. Il considère que le corps n'existe pas, car il « résulte, comme sous-produit, de la perception d'un être par un autre être. L'être perçu l'est par définition comme objet, au sens étymologique du mot. Il apparaît d'autre part comme indépendant de l'observateur, ce qui conduit à le substantier. L'objet substantialisé est appelé, en un seul mot, un corps ». On remplace « corps » par « sujet », et on obtient une caractérisation du sujet réflexif.

UNE ZOOPHILOSOPHIE QUI EST AUSSI UNE PHILOSOPHIE DES SCIENCES DE L'ANIMAL

Au terme de cette réflexion, le lecteur peut réaliser que rien ne l'oblige à souscrire à la désinvolture pessimiste qu'adoptent maints philosophes de tendance analytique quant à nos capacités d'accès à la subjectivité de l'animal. Nous ne sommes même pas obligés de choisir entre cette position austère et puritaine, et celle d'un von Uexküll ou d'un Buytendijk, plus romantique. Le champ reste en friche, et il est ouvert. J'ai développé ici l'idée que l'homme n'avait pas spontanément accès à la subjectivité de l'animal, mais que cette notion avait un sens riche, susceptible d'être pleinement caractérisé par des notions comme celles de sujet, et que l'homme pouvait considérablement améliorer ses performances par une familiarité accrue avec l'animal, l'entraînement de ses propres compétences et leur profes-

46. Sur ce point, cf. Dominique LESTEL, « How chimpanzees have domesticated humans. Towards an anthropology of human-animal communication », *Anthropology today*, vol. 14, 3, 1998, p. 12-15.

47. Raymond RUYER, *Le Néo-Finalisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1952, p. 81.

sionnalisation. Une zoophilosophie comme celle que je propose ici conduit à une critique de ce que l'on pourrait appeler, faute de mieux, les « sciences de l'animal ». Celles-ci restent prises dans une situation inextricable, en hésitant constamment entre une description de l'animal comme objet (et, avant toute chose, comme objet d'études) et de l'animal comme sujet (capable de mémoire, de prise de décision et, éventuellement, de conscience de soi). Peut-on déterminer les qualités d'un sujet en l'étudiant comme objet ? La question n'est pas nouvelle. Il est amusant de constater qu'elle retrouve une actualité brûlante, par exemple quand Sue Savage-Rumbaugh et ses collègues écrivent que si l'on étudiait la communication de l'homme comme l'on étudie celle de l'animal, on n'arriverait jamais à lui reconnaître le langage⁴⁸. Le statut des sciences de l'animal est ici en jeu. L'idée commune est que les sciences de l'animal sont des sciences du vivant, autrement dit une espèce de biologie. Pourquoi pas une science de la culture ? Le terme sonne il est vrai bizarrement. Peut-être parce qu'il renvoie à d'antiques débats d'outre-Rhin sur la distinction fameuse de Wilhelm Dilthey entre les *Naturwissenschaften* et les *Geisteswissenschaften*. Nos sciences humaines ne sont pas prêtes à recevoir en héritage l'animal dont elles se passent très bien. Les biologistes ont pourtant cessé depuis longtemps de s'intéresser à lui. Ses constituants sont perçus comme plus prometteurs. L'organisme s'est substitué à l'animal. Mais qui s'occupe de l'animal ? Il faudrait une science de l'homme *et* de l'animal. C'est encore un vœu pieu. Ce pourrait être une authentique zoologie, dont l'homme serait l'un des sujets, comme animal particulier, et non plus comme animal spécial. A-t-on besoin d'une nouvelle science, ou d'une autre science ? Autrement dit, peut-on réformer l'éthologie pour qu'elle prenne en compte la possibilité d'étudier l'animal comme sujet ? Une réponse est sans doute prématurée. On peut néanmoins la préparer. Les sciences du comportement et de l'intentionnalité ont toujours montré une fascination extrême pour une certaine biologie à laquelle elles ont constamment tenté de s'identifier, depuis qu'elles recherchent un statut scientifique. Dans cette perspective, il n'existe guère de place pour une discipline qui accorde une large part de son activité à l'interprétation. Les craintes de l'ethnologie sont exactement symétriques. Peut-elle décemment accepter comme sujet de sa raison des créatures sans langage ? Une ethnologie de l'animal n'est guère pensable, en l'état actuel de la discipline. Que reste-t-il alors ? Une zoologie fondamentale, exclue des constellations académiques, et dont le sujet serait précisément l'étude de l'intelligence biologique, psychologique et culturelle

48. Sue SAVAGE-RUMBAUGH, Shelly L. WILLIAM, Takeshi FURUICHI et Takayoshi KANO, « Language perceived. Paniscus branches out », in William McGREW, Linda MARCHANT et Toshisada NISHIDA, éd., *Great ape societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 73-184.

du vivant, de la bactérie à l'homme. Une zoologie dont une question centrale serait l'émergence d'une représentation et d'une conscience de soi qui aboutit au sujet. Mais sommes-nous prêts à assumer intégralement l'héritage darwinien ?

Dominique LESTEL
(septembre 1998).