

Les animaux pensent-ils ? Terrain 34. Paris, Éditions du Patrimoine, 2000.

Jean-Pierre Digard



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/etudesrurales/50>
DOI: 10.4000/etudesrurales.50
ISSN: 1777-537X

Publisher

Éditions de l'EHESS

Printed version

Date of publication: 1 January 2000

Electronic reference

Jean-Pierre Digard, « *Les animaux pensent-ils ? Terrain 34.* Paris, Éditions du Patrimoine, 2000. », *Études rurales* [Online], 153-154 | 2000, Online since 16 June 2003, connection on 22 September 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/50> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesrurales.50>

This text was automatically generated on 22 September 2020.

© Tous droits réservés

Les animaux pensent-ils ? Terrain 34. Paris, Éditions du Patrimoine, 2000.

Jean-Pierre Digard

Composé de sept articles précédés d'une présentation de Gérard Lenclud, ce numéro spécial de *Terrain* -- ou, plus exactement, ce gros dossier occupant les pages 5 à 142 d'une livraison qui en comporte 173 -- se propose d'explorer la question de la « pensée » animale, dans une perspective particulière que G. Lenclud résume ainsi : « Là où l'on se contentait d'étudier comment l'homme [r] pense l'animal, on cherche désormais à apprendre auprès d'autres disciplines ce qui se passe au juste dans la tête de l'animal et l'on se demande si ce qui se passe dans la tête de l'animal n'a pas quelque chose à nous révéler sur ce qui se déroule dans la nôtre. » (p. 7)

En fait, les articles diffèrent assez largement par leur objet et leurs conclusions. On peut identifier deux types principaux d'articles, et non trois, comme le fait G. Lenclud. Seuls les deux premiers traitent véritablement de la pensée animale. En se fondant sur la littérature éthologique concernant surtout les singes, Joëlle Proust (« L'animal intentionnel ») parvient à la conclusion que les « animaux sociaux non humains » se forment des représentations mentales dans la mesure où ils se révèlent capables d'extraire et de mémoriser de l'information sur leur environnement naturel et social. En revanche, ils extraient cette information non sur la base du registre psychologique (désirs, croyances) mais sur la base d'indices comportementaux ; on peut donc parler de l'existence, chez eux, d'une théorie sociale rudimentaire mais non d'une théorie de l'esprit. Comparant, pour sa part, les « techniques du corps » (telles que les a définies Marcel Mauss) des hommes et des primates, en s'appuyant sur des observations éthoarchéologiques effectuées sur les restes laissés par les activités de cassage des noix de chimpanzés d'Afrique de l'Ouest, Frédéric Joulian (« Techniques du corps et traditions chimpanzières ») conclut à la présence d'une transmission volontaire de ces techniques, de traditions non instrumentales démontrant le caractère intentionnel et collectif des représentations impliquées dans cette activité, ainsi, par conséquent, que de véritables comportements « culturels » chez ces singes.

Les cinq articles suivants abordent moins la question « Les animaux pensent-ils ? » qu'une autre question qui serait : les hommes pensent-ils que les animaux pensent ?

Ainsi, Véronique Servais analyse la manière dont peut se « construire l'esprit du dauphin » dans six contextes interactionnels qui diffèrent par le degré de participation (au sens ethnographique) qu'ils impliquent de la part des humains et des dauphins : l'étude du cerveau, celle des capacités sensorielles, les recherches sur la cognition, l'observation naturaliste, le discours des delphinariums et la rencontre en pleine mer. L'attribution de l'« esprit » au dauphin varie en fonction de la capacité des humains à se laisser « affecter » par les cétacés et du degré de parenté qu'ils se reconnaissent avec ces mammifères volontiers qualifiés de « supérieurs ». Gregg Solomon et Deborah Zaitchik (« Les enfants et la pensée animale ») constatent, eux, que les enfants -- on suppose qu'il s'agit d'Occidentaux -- se construisent une théorie biologique naïve qui les conduit à considérer les humains comme une espèce parmi d'autres ; ils ne perdent pas pour autant ce sens intuitif précoce selon lequel les humains possèdent une pensée supérieure, vue comme un caractère essentiel de leur « humanité » et sont donc réticents à attribuer de tels traits, essentiellement humains (comme la capacité de faire semblant ou d'imaginer), à d'« autres animaux ». Dans un tout autre décor, Rita Astuti (« Les gens ressemblent-ils aux poulets ? Penser la frontière homme-animal à Madagascar ») constate que les Vezo établissent une frontière nette entre les hommes, caractérisés par leur « sagesse », et les animaux ; dans certains contextes, cependant, cette frontière apparaît perméable, les deux catégories se mêlant dans une même catégorie, supérieure, d'« êtres vivants ». Se penchant sur la Grèce ancienne, Jean-Louis Labarrière (« Raison humaine et intelligence animale dans la philosophie grecque ») distingue les deux aspects qui ont surtout intéressé les philosophes. Tandis que les uns, tel Aristote, se demandent quelles sont les diverses formes d'intelligence animale, les autres, tels Plutarque et Porphyre, se préoccupent plutôt de savoir quelle doit être l'attitude du sage désireux d'honorer les dieux : soit les dieux n'ont pas accordé la raison aux animaux, et il est licite de les manger ; soit ils la leur ont accordée, alors les hommes et les animaux sont frères, ces derniers ont des droits et les premiers des devoirs. Enfin, Harvey A. Feit (« Les animaux comme partenaires de chasse. Réciprocité chez les Cris de la baie James ») relève que les Cris n'opèrent pas de distinction radicale entre nature et société, entre humains et animaux, mais vivent dans un monde animé par toutes sortes de « personnes ». Les Cris assimilent en effet les animaux à des « personnes autres qu'humaines ». En tant qu'elle crée des contacts avec le monde non humain, la chasse est considérée comme une activité éminemment sociale ; en revanche est stigmatisée comme asociale l'exploitation des hommes et des animaux telle que la pratiquent les « cannibales de la forêt » (industriels) ou des non-Cris. Bien que très différents les uns des autres, ces articles sont tous fort intéressants. Les difficultés soulevées par ce numéro de *Terrain* se situent ailleurs : dans la présentation intitulée « Et si un lion pouvait parler » Enquêtes sur l'esprit animal » qu'en offre G. Lenclud, dans le projet qu'il assigne au numéro, dans la lecture qu'il fait des articles, dans les enseignements qu'il croit pouvoir en tirer -- et que d'autres ne manqueront pas d'en tirer après lui, en poussant jusqu'au bout son raisonnement. Ces difficultés sont au nombre de trois.

En premier lieu, G. Lenclud ne connaît visiblement pas grand-chose des travaux anthropologiques traitant d'animaux, à moins qu'il n'ait faite sienne l'arme favorite du déconstructionnisme : commencer par caricaturer ce que l'on se propose de critiquer. Toujours est-il que les quelques lignes placées dans la première partie de son texte, à savoir « L'animal dans les sciences de l'homme », qui constituent sa vision de plusieurs centaines de publications étalées sur un demi-siècle (pour s'en tenir à l'essentiel), ne

peuvent que laisser perplexe le lecteur informé. Qu'on en juge plutôt : « Les anthropologues [2] voyaient seulement dans l'animal la proie du chasseur, la fierté de l'éleveur, l'auxiliaire docile de l'agriculteur, le compagnon de son maître, l'objet d'un échange non monétaire, la victime du sacrificateur, la cible de l'esprit classificateur. En somme, il était "chose", vivante à coup sûr puisque mécanisme physiologique, mais plus près du végétal -- fût-il, cet animal, dur à traquer ou à domestiquer, difficile à catégoriser -- que de l'homme dont le séparait la fiction, ancrée au plus profond de la raison occidentale malgré Darwin, d'une séparation radicale à l'intérieur même du même règne. » (pp. 6-7) Voilà qui est expédié !

En second lieu, G. Lenclud voit dans les articles de ce numéro des éléments qui ne s'y trouvent pas. Que lesdits articles mettent en rapport la question d'une « pensée » animale et celle de la frontière homme/animaux, voilà qui est compréhensible. Que l'éventualité d'une pensée animale amène à poser en des termes nouveaux la question de la frontière homme/animaux, voilà qui n'est pas douteux (sur ce sujet, voir aussi le dossier « Homme/animal : des frontières incertaines », *Sciences humaines* 108, août-septembre 2000, pp. 19-45). Pour autant, est-il suffisant que des hommes croient que les animaux pensent pour conclure à l'existence d'une pensée animale ? Est-il suffisant de savoir comment des hommes pensent que l'animal pense pour en déduire comment ils pensent l'homme et la société (p. 18) ? Enfin et surtout, est-il suffisant que des animaux pensent pour que tombe leur démarcation d'avec l'homme ? Ne nous y trompons pas : malgré des apparences anodines de débat pour « défenseurs des animaux », ces questions sont capitales dans la mesure où elles concernent la définition de l'homme et, par voie de conséquence, la nature du projet anthropologique. Incontestablement, l'anthropologie a beaucoup à tirer de l'étude de l'intelligence ou de la pensée animales, ne serait-ce qu'en apprenant à s'interroger sur la définition de la pensée, de ses rapports avec la conscience et le langage : toute pensée humaine est-elle consciente et linguistiquement exprimée ou exprimable ? Le concept de pensée renvoie-t-il à des phénomènes différents : penser au sens d'avoir des représentations mentales (croyances, désirs, etc.), penser au sens de réfléchir ou de délibérer avec soi-même ? Quelle part de la pensée obéit à des mécanismes innés, quelle autre est consciente, quelle autre culturellement constituée ? G. Lenclud pose bien ces questions complexes, et ce mérite doit lui être reconnu.

On comprend d'autant plus mal pourquoi et comment, en troisième lieu, il finit par sombrer dans un ultra-relativisme selon lequel, puisqu'il existerait des cultures simiesques, la culture ne serait plus le propre de l'homme ; plutôt que de « nature humaine », il conviendrait donc, selon lui, de parler désormais de « la culture humaine », « ensemble de mécanismes et de contenus "théoriques" innés [qui] est la condition et le terreau des cultures au sens anthropologique du terme » (p. 20). Cette navrante innovation, non seulement ne résout rien, mais ajoute encore à la confusion : en même temps qu'elle abaisse l'homme au rang d'« animal humain », elle prétend introduire l'« animal non humain » « à l'intérieur des sciences des sciences de l'homme » (p. 7), non plus seulement pour « ce que l'homme en fait [mais] pour ce qu'il est lui-même » (*ibid.*) ! Est-il vraiment nécessaire d'en arriver à ce qui ressemble fort à un nouvel obscurantisme pour faire bénéficier l'anthropologie et l'éthologie animale de leurs acquis respectifs ?