

Introduire des animaux dans le cabinet du clinicien

Véronique Servais

A Salomé et Bénédicte, qui m'ont accompagnée dans ces réflexions.

Introduction

« Introduire des animaux dans le cabinet du clinicien », ce n'est pas seulement introduire des animaux dans les réflexions du clinicien, pour l'amener à renouveler, dé-cadrer et ré-évaluer sa perception des symptômes psychiatriques et la conception qu'il se fait des maladies mentales. C'est aussi introduire des animaux réels dans le travail thérapeutique, dans l'espoir ici aussi d'ouvrir de nouvelles pistes. Le Docteur Albert Demaret poursuivait ces deux intérêts. Il est davantage réputé pour son approche évolutionniste des pathologies mentales, mais il s'intéressait aussi aux relations que les êtres humains développent avec les animaux réels. Il se demandait par exemple pourquoi les chiens finissent par ressembler à leurs maîtres (ou l'inverse), pourquoi les insectes évoquent souvent des fantasmes de dévoration très archaïques, et il aimait rappeler que dans l'attrance parfois irréprouvable que nous avons pour les animaux à fourrure, comme en témoignent les accidents survenant dans les zoos, quand par exemple un visiteur veut « caresser » un ours blanc, se niche probablement un vestige de notre lointain passé de primates poilus : le plaisir de l'épouillage et l'attrait pour la fourrure. Que l'on songe au visage concentré d'un chimpanzé qui s'active à épucer la fourrure d'un congénère, à la posture complètement relaxée du bénéficiaire, et l'on a sous les yeux l'image vivante du plaisir de l'épouillage ! Même si nous avons en grande partie perdu notre pelage, nous avons conservé cet attrait pour la fourrure et c'est auprès de nos animaux de compagnie, chiens et chats principalement, que nous trouvons aujourd'hui de quoi satisfaire ce plaisir archaïque. Telle était en tout cas l'hypothèse de Demaret. Il avait également noté, dans sa pratique clinique, qu'aborder la question des animaux de compagnie libérait parfois la parole des patients : la voix se faisait plus vivante, des éléments

nouveaux apparaissaient, les biographies se nouaient et trouvaient à s'historiciser en s'appuyant sur les événements marquants de la vie d'un ou de plusieurs animaux ayant vécu dans la famille. Albert Demaret présentait que derrière ces anecdotes s'étendait un pan important de la compréhension de l'humain, et il m'encouragea à y aller voir quand il me suggéra, en 1987, d'entreprendre un mémoire de fin d'études en psychologie sur la question des bénéfices potentiels des animaux (de compagnie, mais pas seulement) sur la santé.

Psychiatre hors normes, Albert Demaret invitait ainsi de nombreux animaux à peupler, symboliquement ou non, son cabinet de clinicien. Mais cela ne l'empêchait pas de s'intéresser intensément à l'humain – et d'incarner une profonde humanité. A ses yeux, on ne devenait pas humain en se détachant de sa part animale, mais au contraire en l'assumant pleinement, sans pour autant renoncer à son identité d'être humain. Il adhérait à cette idée que « vouloir fermer les yeux sur la force du lien au non humain, c'est compromettre sa vie psychique » (Searles, 1986, p. 27) et aimait rappeler à ses collègues psychiatres que la nature n'a rien de sage ni de raisonnable, mais qu'elle a produit de nombreuses « folies », aberrations et extravagances. C'est en précurseur qu'Albert Demaret a pratiqué ce qu'on appelle aujourd'hui la psychiatrie évolutionniste. Il l'a fait d'une manière très personnelle, et il nous semble qu'une partie de son originalité vient de ce qu'il était d'abord et avant tout un clinicien qui regardait ses patients avec beaucoup d'humanité. Ce sens clinique a dû lui servir de protection contre les absurdités de certaines approches évolutionnistes contemporaines, dont les données sont essentiellement issues de questionnaires ou d'expérimentations limitées, souvent sur-interprétées.

Dans un premier temps, nous voudrions brièvement discuter de l'approche évolutionniste des maladies mentales telle qu'Albert Demaret l'a envisagée. Notre but n'est pas d'en présenter un exposé érudit, mais d'insister sur ce qui, à nos yeux, diffère des approches contemporaines de la psychiatrie et de la psychologie évolutionniste. Ce sera aussi l'occasion de formuler quelques questions susceptibles de servir de guide pour la mise en pratique d'un programme de recherche qui voudrait s'inspirer des hypothèses de Demaret. Nous aborderons ensuite plus longuement le domaine des relations aux animaux et de leur dimension « thérapeutique ».

1. L'homme porte en lui son histoire évolutive : approche évolutionniste et régression phylogénétique

Pour élaborer ses hypothèses, Albert Demaret partait *d'analogies* qu'il percevait entre des « bizarreries » comportementales chez ses patients, et des comportements animaux qu'en tant qu'ornithologue il avait quelquefois lui-même observés. Il est important de souligner qu'il était souvent l'auteur des observations qui servaient de point de départ à ses réflexions, car il y mettait toute sa sensibilité de clinicien. Peut-être observait-il ses patients comme il observait ses oiseaux, ou l'inverse, et probablement les deux. A l'écouter parler, on avait l'impression que ses intuitions venaient d'abord d'analogies formelles entre comportements animaux et humains. C'est ainsi qu'un oiseau s'agitant sur son territoire et déployant son plumage flamboyant pouvait évoquer pour lui l'état d'un patient maniaque qui « se sent partout chez lui », ou qu'il voyait une analogie avec le phénomène hypnotique (chez l'humain) dans les réactions de suivre ses congénères au sein d'un troupeau ou d'un vol d'étourneaux. Quelquefois il en restait là, mais le plus souvent il poussait les analogies jusqu'à se demander si elles ne reflétaient pas de véritables homologies, et à s'interroger sur leur valeur adaptative. Il se mettait alors à rechercher ce que l'éthologie lorenzienne appelait autrefois des « programmes innés », et qu'il concevait sous la forme de structures neurophysiologiques héritées de la phylogenèse. Contrairement à la psychologie évolutionniste, qui a tendance à postuler des adaptations récentes survenues au cours de l'hominisation, soit au cours des six derniers millions d'années de notre évolution, Demaret cherchait plutôt des structures *anciennes*. Pour expliquer leur présence chez l'homme moderne, il faisait l'hypothèse que celles-ci n'avaient pas été éliminées, ou qu'elles avaient été préservées parce qu'elles conféraient un avantage adaptatif à celui qui en était porteur, comme dans le cas de l'anorexie. « Le syndrome de l'anorexie mentale serait donc la conséquence de l'activation à l'adolescence de mécanismes neurophysiologiques (on pourrait dire psychosomatiques) hérités de la phylogenèse, homologues à ceux qui déterminent la soumission des jeunes à la manipulation parentale chez les animaux vivant en systèmes de "reproduction coopérative". Certains soutiennent que des phéromones maternelles interviennent dans l'étiologie de l'anorexie » (Demaret, 2002). Une autre divergence importante, illustrée ici par l'exemple de l'anorexie, est l'insistance qu'il mettait sur les structures *neurophysiologiques* (« psychosomatiques », dit-il), plutôt que sur des modules cognitifs. Certes l'époque n'était pas aux sciences cognitives, l'éthologie d'alors n'était pas celle d'aujourd'hui, et on peut y voir un effet historique purement contingent. Mais nous y voyons aussi une conception du sujet humain assez différente de celle qui domine aujourd'hui la psychologie ou l'anthropologie évolutionnistes. Le sujet humain qui habite les écrits d'Albert Demaret est un animal humain affecté, équipé de programmes phylogénétiques parfois très anciens, qui induisent, aujourd'hui et dans certaines circonstances, ce qu'on pourrait appeler des états socio-affectifs. Ce sujet finalement très charnel n'a pas grand-chose à voir avec

le sujet computationnel de la psychologie évolutionniste, lui dont le cerveau s'équipe progressivement de modules spécialisés destinés à répondre aux nouveaux problèmes que lui pose l'existence.

Or, le fait de rechercher des programmes phylogénétiques dans le très lointain passé de l'espèce rend les hypothèses de Demaret beaucoup plus crédibles que celles de la psychologie évolutionniste. Car si l'on en croit les généticiens Ehrlich et Feldman (2007), celle-ci se fourvoie globalement en postulant des adaptations à des problèmes spécialisés – et pas seulement quand elle essaye de nous faire croire qu'il existe une explication génétique et évolutive à la question de savoir pourquoi un homme qui roule dans une voiture chère est plus attirant qu'un homme qui roule dans une voiture bon marché (Buss, 1994) ! Un argument, parmi d'autres, avancé par les deux généticiens, est le fait que notre génome comporte tout simplement trop peu de gènes pour que la sélection ait pu opérer sur un attribut phénotypique donné. « Si nous avions des milliards de gènes largement indépendants, alors il serait possible à la sélection, pour autant qu'elle soit suffisamment forte et qu'elle dure suffisamment longtemps, de nous programmer à violer, être honnête, détecter les tricheurs, exceller en calcul ou voter républicain. Mais le nombre de gènes indépendants est bien inférieur à 20 000 » (Ehrlich et Feldman, 2007, p. 12, traduit par nos soins). Ceci, on le conçoit, jette un sérieux doute sur la valeur scientifique de bon nombre d'hypothèses adaptationnistes, mais ne remet pas en question, sur le principe, le bien-fondé d'hypothèses comme celles de Demaret.

2. Phylogénèse de schèmes sociaux

Les hypothèses de Demaret laissent néanmoins dans l'ombre de très nombreuses questions. L'une d'elles concerne le lien entre l'expérience que fait le patient de sa maladie et les programmes phylogénétiques supposés être activés. Par exemple, alors que Demaret voit dans l'anorexie une soumission à la mère « archaïque », cette femelle dominante qui monopolise la reproduction, l'anorexique, elle, vit le plus souvent sa maladie comme une victoire contre sa mère. Rappelons que pour les anorexiques, la maladie est d'abord une quête, éperdue et désespérée, d'autonomie (Servais, 1988). Il est donc paradoxal qu'en récupérant du contrôle sur son propre corps, en le libérant de la mainmise maternelle, l'anorexique entre, de fait, dans une soumission plus grande encore. Mais il est vrai qu'avec les restrictions, la malade s'aliène à son propre corps, qu'elle a tendance à traiter comme un animal à dompter. Et plus la maladie et les

restrictions progressent, plus s'accroît l'étrangeté, la haine et la fascination pour cet animal/corps, conquis de haute lutte contre la mère. D'autres aspects du vécu de la maladie s'accordent en revanche mieux au programme de « *helper* » supposé par Demaret : l'altruisme, la tendance à ne rien vouloir pour soi mais à vivre pour les autres, la difficulté à trouver sa place dans le monde humain, etc.

Notre hypothèse est que, pour comprendre le rapport entre un programme phylogénétique ancien et les symptômes tels qu'ils se manifestent aujourd'hui, il faut intégrer la situation interactive présente, c'est-à-dire qu'il est nécessaire de décrire les schèmes interactifs dans lesquels les patients et leur entourage sont pris. Ce serait une erreur de penser qu'un programme phylogénétique peut être activé sans emmener avec lui des corrélats subjectifs qui, dans l'espèce humaine, sont forcément liés à des significations. Une situation interactive (la soumission à une mère autoritaire par exemple) induit des structures mentales, qu'on pourrait aussi appeler des *apprentissages secondaires* (Bateson, 1977), qui s'accompagnent de réponses neurophysiologiques ou psychosomatiques. Elle offre également des indices ou saillances perceptives, ou *affordances sociales* (Kauffman et Clément, 2007), susceptibles de dire à l'individu : « Voici dans quelle situation interactive tu te trouves » et d'enclencher peut-être l'activation d'un possible programme phylogénétique. Car si les réponses sont éventuellement anciennes, le réseau de relations dans lequel se trouve prise la jeune fille est en revanche actuel. Il serait alors intéressant de comparer les structures interactives dans lesquelles sont prises des jeunes anorexiques et celles de femelles primates dont la reproduction est inhibée par la mère, et de rechercher là aussi des analogies, c'est-à-dire de procéder à une phylogenèse des schèmes sociaux. Les travaux de Demaret nous donnent des pistes ; ses hypothèses laissent beaucoup d'interrogations et sont peut-être surtout des suggestions à « aller y voir ». Mais outre leur intérêt pour la compréhension du comportement humain, elles nous proposent un regard qui dé-pathologise et donne du sens à ce qui apparaît d'abord comme des « aberrations », des ratages ou des erreurs du développement humain, suscitant angoisse ou horreur chez celui qui en est le témoin. La question est alors de savoir comment le patient peut se saisir de ces hypothèses pour donner, lui aussi, du sens à sa maladie. Dans le cas de l'anorexie, nous avons l'intuition que certaines patientes pourraient trouver quelque réconfort dans l'idée d'être apparentées, par leur maladie, à l'environnement non humain, passé et présent¹. Ceci nous introduit à la seconde partie de notre propos, où il s'agit de faire entrer de véritables animaux dans le cabinet du clinicien. La première question qui va nous

¹ Dans le récit qu'elle fait de son anorexie, Sheila Mac Leod (1981) raconte qu'elle prit conscience de la gravité de sa maladie au moment où, en regardant une prune posée dans sa main, elle réalisa qu'elle faisait partie de la nature, et qu'elle s'en était coupée par sa maladie.

occuper est celle du *lieu* de la rencontre avec les animaux.

3. Où rencontrons-nous les animaux ?

Depuis une cinquantaine d'années, de plus en plus de thérapeutes font intervenir des animaux dans leur pratique de soin². Les pratiques se professionnalisent et se diversifient, mais il n'y a pas vraiment pour l'instant de cadre théorique sur lequel s'appuyer pour réfléchir à la rencontre entre humains et animaux et à ses enjeux thérapeutiques. Les quelques idées qui seront développées ici ne sont à l'heure actuelle que des pistes de réflexion. Mais celles-ci nous paraissent suffisamment solides pour être avancées et, nous l'espérons, constituer une base à partir de laquelle poursuivre vers la compréhension de ce qui se joue quand nous rencontrons les animaux, puis quand nous les introduisons « dans le bureau du clinicien ». Avant toute chose cependant, il nous faut établir une précision importante : nous ne parlerons ici que des sociétés contemporaines qui, culturellement, se rassemblent sous le vocable de « sociétés occidentales ». Ces sociétés forment une unité culturelle quant à la manière dont elles situent l'humain par rapport au non-humain et se distinguent d'autres sociétés, qui envisagent cette question sous un tout autre rapport. Posant comme principe qu'on ne peut savoir ce qu'éprouve un animal, nos sociétés ont en commun de traiter comme *incommensurables* les intériorités humaines et les intériorités animales. Or, il nous semble que toute la réflexion qui sera menée ici ne peut concerner que ces sociétés où, par conséquent, l'être humain se sent seul sur la terre et isolé de ses parents animaux qui sont, eux, irrémédiablement privés de langage, de raison, de culture, de sentiments et de tout ce qui fait l'homme³. Il y aurait évidemment beaucoup à dire à ce propos, mais il faut reconnaître que la dimension évolutive qui soutient toute la démarche de la psychologie ou de la psychiatrie évolutionnistes concerne prioritairement la biologie et la physiologie. La parenté entre humains et animaux, pour ce qui concerne les états mentaux et subjectifs (pensée, émotions, sentiments, souffrance, intentions, etc.) reste problématique et largement méconnue – et c'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles des hypothèses comme celles de Demaret peuvent mettre mal à l'aise et être difficiles à accepter. Il en va autrement dans d'autres sociétés, et du coup le rapport aux animaux y diffère à un point si fondamental que la notion même d'animal « thérapeute » n'a plus de sens. Il nous faut donc admettre cette restriction : le cadre général dans lequel nous inscrivons nos réflexions est celui des sociétés dites modernes dont l'ontologie est fondamentalement de

² Pour une histoire de ce qu'on appelle parfois la zoothérapie, on peut se référer à Michalon (2014).

³ On parle bien ici de schèmes culturels, tels qu'ils ont été proposés par Ph. Descola. Il va sans dire que des visions alternatives existent dans notre société. Mais elles ont toutefois à se développer sur la base de ce schème culturel, quitte bien sûr à le contredire.

type « naturaliste » (Descola, 2001).

Les idées qui seront développées ici s'inspirent pour une large part du travail du pédiatre et psychanalyste Donald Winnicott sur les *espaces potentiels*, ainsi que de la très belle lecture qu'en a faite le sociologue belge Emmanuel Belin (2002). Elles prennent pour point de départ l'énigme de la rencontre avec un être si différent de soi que, parfois, il est difficile de savoir où se trouvent la bouche ou même les yeux. De par la diversité des formes, des modes d'organisation anatomique et des comportements qu'offre le monde animal, la rencontre avec un animal est habituellement un défi perceptif pour la compréhension. Tel est le point de départ, opaque, à partir duquel nous devons tenter de comprendre la rencontre, celui du face-à-face avec un être incommensurable qui n'offre que très peu *prise* à l'expérience. Or, être confronté à un monde incommensurable, c'est-à-dire n'offrant aucune adéquation entre la réalité interne et la réalité du dehors, est source d'angoisse et de vertige. Pour nous convaincre que ceci n'est pas sans rapport avec les animaux, pensons à la perplexité de la plupart des visiteurs de zoo quand ils prennent le temps de s'arrêter un instant et de contempler l'être vivant qu'ils ont sous les yeux... La pensée ne va guère au-delà de l'identification de l'espèce, parfois elle s'accroche à une localisation géographique, mais pour le reste... Mais alors comment faisons-nous pour nous relier aux animaux ? Comment faisons-nous pour avoir prise sur eux, les rendre *pertinents* à nos yeux et les faire entrer dans *nos histoires* ? Si on veut bien admettre qu'on reconnaît chez autrui les structures que l'on possède en propre, il est clair que les éléments perceptifs sur lesquels la perception peut s'appuyer pour rendre les animaux pertinents sont peu nombreux, hétéroclites et dispersés dans l'espace et dans le temps : ils sont répartis de manière apparemment hasardeuse sur le corps de l'animal, dans son comportement et dans l'interaction sociale qu'il noue éventuellement avec ses congénères. Faire sens de tout cela exige de la part de l'être humain un important travail *d'agrégation* de son expérience, un travail dans lequel le recours à l'imaginaire est inévitable. Quand elle est réussie, l'agrégation de l'expérience donne un sentiment de vie et de réalité.

La théorie des espaces potentiels de Winnicott peut nous aider à comprendre ce qui est en jeu dans la rencontre avec un animal et sa troublante altérité. Elle se présente comme une théorie du rapport créatif au monde et vise à concevoir comment se fait l'entrée en relation avec quelque chose qui est différent de soi.

Au début de sa vie, nous dit Winnicott, le bébé ne perçoit la réalité extérieure que dans la mesure où celle-ci correspond à son désir ou son fantasme, c'est-à-dire à sa réalité intérieure. C'est parce

que l'objet vient s'ajuster à ce qui est créé, à l'exact emplacement du désir, qu'il peut être perçu et devenir réel pour le bébé – et de ce point de vue, l'illusion est fondatrice dans le rapport au monde. En principe, l'environnement du bébé est suffisamment bon pour que des correspondances s'établissent entre le fantasme et la réalité, et qu'il puisse croire aux objets qui lui sont présentés. Comme le dit Marx, « c'est l'amour qui apprend à l'homme à croire au monde des objets extérieurs à lui » (cité par Zazzo, 1979, p. 46). Mais il arrive que la réalité extérieure fasse irruption dans la vie intérieure du petit enfant d'une manière inopinée et sans rapport avec son fonctionnement interne : un bruit, un visage, une stimulation font irruption et *empiètent* sur la fragile identité du bébé. Celle-ci est alors menacée par l'impossibilité dans laquelle elle se trouve d'intégrer ces éléments ; c'est alors que le contact avec la réalité entraîne la perte du sens du self et il s'ensuit un rapport d'*exclusion* entre la réalité objective et subjective. L'empiètement, écrit E. Belin, « diminue la sensation de vie réelle, celle-ci n'étant récupérée qu'avec le retour à l'isolement » (2002, p. 82).

Quand la réalité extérieure vient trop souvent empiéter sur la vie intérieure, il devient nécessaire d'édifier des défenses pour préserver l'intégrité du self. En l'absence de bienveillance, l'identité devra consacrer toute son énergie à se défendre. On peut se replier dans l'isolement et le fantasme, ou se lancer dans une défense maniaque, mais dans les deux cas le contact créatif avec la réalité est perdu ; « on n'a pas de lieu où créer, c'est-à-dire un lieu où fabriquer un rapport d'indécidabilité entre le dedans et le dehors. [...] C'est comme s'il fallait choisir entre la vie intérieure et la réalité extérieure. » (Belin, 2002, p. 83). Or, l'espace potentiel est, précisément, un lieu où créer, un lieu où il n'est pas nécessaire de choisir entre vie intérieure et réalité extérieure. C'est pourquoi, pour qu'une relation s'inaugure entre le petit enfant et un monde extérieur différent de lui, il faut, dit Winnicott, qu'une *aire intermédiaire* ou un *espace potentiel* soit. Celui-ci peut être défini comme « une aire intermédiaire d'expérience à laquelle contribuent simultanément la réalité intérieure et la vie extérieure » (1975, p. 9) et où une rencontre avec ce qui est différent de soi pourra prendre place. En son sein se trouve la possibilité que s'instaure une relation au monde dans laquelle on n'est pas sommé de choisir entre vie intérieure et réalité extérieure, mais au contraire où il est possible de mettre en relation le dedans et le dehors de manière créative. Cette aire intermédiaire d'expérience constitue la plus grande partie du vécu du petit enfant. Mais elle ne disparaît pas avec la vie adulte puisqu'elle subsiste tout au long de la vie « dans le mode d'expérimentation interne qui caractérise les arts, la religion, la vie imaginaire et le travail scientifique créatif » (*Ibid.*, p. 25).

Les espaces potentiels sont donc des lieux où des correspondances peuvent s'établir entre le dedans et le dehors, mais il faut souligner que ceci n'est possible qu'à la faveur d'une tolérance à l'égard de la contradiction et du paradoxe. Ce sont des lieux où l'on ne cherchera pas à distinguer ce qui est présenté par la réalité extérieure de ce qui est trouvé/créé par le mouvement intérieur de la subjectivité. Dans la vie adulte, les espaces potentiels sont « des lieux de repos pour l'individu engagé dans cette tâche humaine interminable qui consiste à maintenir, à la fois séparées et reliées l'une à l'autre, réalité intérieure et réalité extérieure » (*Ibid.*, p. 9). Selon leur histoire personnelle, les individus varient dans leur capacité à disposer autour d'eux des aires intermédiaires. Certaines personnes pourront créer autour d'elles des espaces potentiels robustes et prendre le risque d'engager leur subjectivité dans leurs interactions avec le monde. Pour d'autres, l'aire intermédiaire d'expérience restera fragile et la menace d'empiètement permanente. Pour ceux-ci, le contact avec la réalité comportera toujours un risque de destruction de l'identité. Ils maintiendront difficilement leur existence et auront tendance à se replier dans le fantasme ou à se lancer dans une soumission hyperactive aux exigences de la réalité. Pour eux, la sensation d'être en vie, qui est le rapport créatif avec le monde, surviendra trop sporadiquement pour que s'édifie le sentiment d'une continuité d'existence. Pour ces personnes qui n'ont pas bénéficié d'un environnement suffisamment bienveillant, il est beaucoup plus difficile de s'engager dans un rapport créatif avec le monde. Mais comme nous le verrons plus loin, les animaux peuvent les y aider.

Voici, posées en quelques grands traits, les notions utiles pour comprendre ce que sont les espaces potentiels. Ceux-ci apportent un éclairage unique sur l'opacité de la rencontre avec les animaux et l'on saisit intuitivement que, s'ils sont nécessaires pour que le petit enfant se relie à autre chose que lui-même, ils le sont aussi pour que, lors d'une rencontre avec un animal, l'expérience puisse s'agréger et que l'animal devienne pertinent pour l'être humain. Il a été question plus haut de l'incommensurabilité (ou de la faible commensurabilité) qui s'impose dans la contemplation d'un animal très différent de soi. Winnicott nous aide à comprendre pourquoi la confrontation avec l'incommensurabilité est, en soi, une forme d'empiètement qui peut constituer une menace pour l'identité, si l'on se trouve dans l'impossibilité d'agréger et d'intégrer son expérience. Le trouble, cette sorte d'hébétéude, d'inquiétude ou d'angoisse qui peuvent nous saisir dans le face-à-face avec un animal, et que H. Searles (1986) identifie comme *l'angoisse de devenir non humain*, sont potentiellement présents dans toute rencontre avec des animaux. Celle-ci est productrice d'un décalage, d'une inadéquation ou d'un ratage des correspondances entre le dedans et le dehors pouvant être vécus sur le mode de l'angoisse – mais aussi, quand l'intégration

est réussie, sur le mode de la surprise, de l'inattendu et du ravissement⁴. C'est pourquoi les rencontres ont besoin d'un espace potentiel culturellement aménagé dans lequel ce décalage pourra être « géré » de telle manière que l'identité se constitue par l'intégration de différences liées à sa rencontre avec un monde extérieur structuré différemment.

Au sein de cet espace potentiel, grâce notamment à une certaine tolérance à l'égard de la contradiction et du paradoxe, des correspondances pourront s'établir entre le soi et des éléments perçus au niveau du comportement, de l'anatomie ou des formes sociales, c'est-à-dire des modèles de relation que manifestent les animaux. C'est là que le self pourra utiliser sa subjectivité et s'appuyer sur ses propres structures pour, de façon créative, reconnaître chez un animal des structures qui font sens. C'est donc là, dans cette zone intermédiaire entre la vie intérieure et la réalité extérieure, que nous rencontrons les animaux et qu'ils peuvent exister pour nous. De ceci, il suit que l'imaginaire prendra une place parfois importante, comme dans les fantasmes de dévoration suscités par les insectes, que Demaret aimait à mentionner. Mais même en dehors de cas aussi extrêmes, si on admet l'hypothèse de l'espace intermédiaire, il faut admettre aussi que rencontrer l'altérité des animaux comporte, nécessairement, une part d'illusion, de jeu et d'indécidabilité. On peut appeler cela de l'anthropomorphisme et tenter de l'éradiquer dans le but de se débarrasser de toute illusion ; mais il faudra alors aussi renoncer à tout rapport créatif à l'altérité animale, renoncer à s'approcher de ce qu'ils sont, renoncer à l'empathie et, finalement, à les rendre pertinents pour soi.

4. Quelques propriétés des rencontres entre humains et animaux

Un certain nombre de propriétés des rencontres entre humains et animaux deviennent plus compréhensibles si on admet que le lieu où elles se tiennent est l'espace potentiel. Ce que l'on comprend peut-être d'abord, c'est qu'il y a deux manières de rater (ou d'éviter) la rencontre : le repli dans l'isolement et le fantasme d'une part, et la défense maniaque d'autre part. Le premier tendrait à nier toute différence entre les animaux et le soi et conjurerait le danger de la perception d'un écart à soi par une illusion anthropomorphique massive. Cela pourrait s'apparenter à la *fusion* de H. Searles, où l'absence de relation vient de l'absence de différenciation. La seconde manière d'éviter de s'engager dans un rapport à l'animal dans lequel réside une part d'indécidabilité serait la fuite dans une (hyper)activité où domineraient la volonté de contrôle, l'insistance maniaque à

⁴ On peut considérer que le potentiel thérapeutique des rencontres réside en partie dans ce décalage. Ce point est discuté ci-dessous.

« poser les questions » aux animaux et le déni de toute ressemblance entre eux et le self. On reconnaîtra ce qui, dans le vocabulaire de Searles, porte le nom de *séparation*⁵ et qui se présente dans une certaine mesure comme la position objective et neutre de la recherche scientifique. En réalité, on peut montrer que la séparation n'est jamais totale et que même les approches les plus objectives des animaux comportent une part de subjectivité, ne fût-ce que dans l'identification de séquences comportementales (Asquith, 1984). Comme le disait K. Lorenz, il est faux de croire qu'on peut être objectif en ignorant ses sentiments. Ce point mériterait des développements qui n'ont pas leur place ici, mais il est certain que l'observation et la compréhension des comportements animaux par l'éthologie puisent elles aussi dans la subjectivité et le rapport créatif aux animaux – du moins à certains moments – et que la question de l'indécidabilité, de l'analogie et de la métaphore dans la description scientifique du comportement animal n'est pas tranchée.

Les relations et les interactions avec des animaux possèdent encore d'autres propriétés, habituellement considérées comme des bizarreries ou des pathologies, mais qui deviennent plus compréhensibles quand on les envisage du point de vue des espaces potentiels.

a- Le recours aux métaphores

La déambulation au sein d'un zoo amène à croiser toutes sortes de visiteurs. Quand on se donne la peine d'écouter ce qu'ils disent, on est surpris par les métaphores anthropomorphiques burlesques et totalement fantaisistes auxquelles ils ont recours pour décrire ce que font les animaux (Servais, 2012). Par exemple, quelqu'un dira que les singes « jouent aux cartes » ou que l'un d'eux « donne une conférence ». A côté de cela, on entend aussi beaucoup de questions qui sont des reprises à tendance litaniques sur le thème de « Mais qu'est-ce qu'il fait ? ». Les visiteurs semblent très soucieux d'identifier ce que *font* les animaux, mais ils en sont le plus souvent bien incapables. Non pas par bêtise, mais parce qu'identifier ce que « fait » un animal – au-delà de catégories basiques comme « il mange », « il dort » ou « il court » – n'est pas chose aisée. Pour cela, il faudrait beaucoup mieux connaître les animaux, leurs préoccupations quotidiennes et ce qui compte pour eux, que ce qu'en savent les visiteurs. Il faudrait aussi mieux connaître leur environnement évolutif, afin de comprendre les correspondances entre leurs actions et celui-ci, et se donner les moyens d'en saisir le sens. Mais les visiteurs ne disposent pas de tout cela. Démunis et perplexes, ils vont alors chercher des indices perceptifs qui font sens pour eux dans les attitudes, comportements, apparences, etc. des animaux, et construire à partir de là des scénarios burlesques parfois carrément délirants. Bien sûr, ils ne les prennent pas au sérieux. Les visiteurs

⁵ Comme nous, Searles voit ces deux positions comme incompatibles avec une mise en relation.

ne croient pas que les orangs-outangs jouent « vraiment » aux cartes. Mais dans l'impossibilité d'établir des correspondances, pris dans la perplexité et la difficulté d'intégrer leur expérience, les visiteurs créent un espace métaphorique dans lequel une mise en relation peut avoir lieu, même si elle est fortement marquée par l'illusion, la créativité et le jeu. Evidemment, on pourra dire que l'illusion est prégnante, et ce ne sera pas faux. Mais ce qui compte pour nous ici, c'est qu'au sein de cet espace métaphorique une correspondance puisse être trouvée et que l'expérience puisse s'intégrer d'une manière ou d'une autre⁶. Notons qu'il arrive aussi que la rencontre prenne un tour jubilatoire, ce qui est le cas lorsque l'animal *rencontre les attentes* du visiteur, par exemple quand le singe « fait le singe » en exécutant des acrobaties ou que le lion « fait le lion » en rugissant – comme si, là, un peu de la toute-puissance du nourrisson était recréée. Enfin, il faudrait aussi s'interroger sur le rire – voire le fou rire – qui fuse ou éclate si souvent au zoo. Par la mise à distance et la reconfiguration du lien qu'il propose, le rire témoigne peut-être aussi de la difficulté à intégrer son expérience et à donner sens à ce que fait l'animal. Il est une issue à la perplexité qui ne trouve pas à se symboliser.

b- Les scénarios culturels

Dans la vie quotidienne, chacun n'est cependant pas laissé seul avec ses propres ressources pour faire face à l'altérité des animaux. Il peut compter au contraire sur de nombreuses ressources culturelles qui sont autant de catégories ou de scénarios dont le rôle est précisément de permettre aux individus d'entrer en relation avec des animaux sans devoir faire eux-mêmes le travail d'intégration de l'expérience – d'entrer en relation de manière sécurisée, donc. Apprendre à monter à cheval, c'est apprendre du même coup comment on manie un cheval, ce qu'est un cheval, ce qu'il aime, ce qu'il n'aime pas, comment il s'exprime, comment il pense, comment il convient de réagir dans telle ou telle circonstance, etc. Il n'est pas nécessaire d'avoir découvert tout cela par soi-même, et il n'est même pas nécessaire de mobiliser sa propre expérience pour être capable de monter à cheval – certains, dit-on, montent à cheval « comme on monte sur un bus ». Les scénarios et les catégories culturels offrent un modèle sur lequel va venir s'agréger – et donc s'organiser – l'expérience que l'on fera du cheval. Ils éduquent l'attention (Ingold, 2001) en mettant au premier plan un certain nombre d'indices perceptifs cruciaux, par exemple la position des oreilles, auxquels un sens prépondérant sera donné. Par là sont distribuées des « clés » pour lire les chevaux, anticiper leurs réactions et avoir (relativement) prise sur eux, c'est-à-dire pour

⁶ On peut se demander si les zoos ne sont pas, dans leur ensemble, des espaces potentiels culturellement aménagés en vue de permettre la rencontre avec un animal sauvage dans un cadre sécurisant et bienveillant. Ils en possèdent en tout cas un certain nombre de propriétés, dont le fait qu'ils délimitent un espace symboliquement hors du temps et de l'espace quotidien dans lequel le rapport aux animaux est fortement marqué par le jeu et la métaphore. J'ai un peu développé ces idées dans Servais (2012).

accéder à une version de ce qu'ils sont. La plupart des animaux avec lesquels nous sommes amenés à interagir se présentent à nous en étant accompagnés de recommandations, de prescriptions, de pratiques et de connaissances traditionnelles.

Dans leur ensemble, ces scénarios, pratiques et catégories culturels stabilisent et rendent plus prévisible la rencontre avec les animaux ; ils en diminuent l'incertitude et prennent en charge une partie du travail d'intégration de l'expérience. Mais bien sûr ils *n'épuisent pas* la teneur de la rencontre ; ils n'en sont qu'une ossature structurante, et plus on s'approche des particularités de l'expérience individuelle, plus l'écart entre ce qu'ils proposent et ce qui s'expérimente grandit. Ils sont également en nombre limité dans chaque société et les rencontres pour lesquelles n'existe aucun scénario culturel sont celles qui sont le plus susceptibles d'être un défi à l'intégration, et d'entraîner une remise en question de l'identité. Sur ce point, on peut mentionner le travail du neurobiologiste F. Varela (2004), qui introduit la notion de « micro-identités », qu'il définit comme des dispositions à agir correspondant à des « micromondes ». Les micromondes de Varela sont des routines qui correspondent assez bien à nos scénarios. Varela soutient que c'est pendant les ruptures ou les interstices entre ces micromondes qu'on assiste à une émergence de sens. Ce sont les ruptures et les charnières entre routines qui, selon lui, sont la source de l'autonomie et de la créativité dans la cognition vivante. Dans le cas qui nous occupe, cela voudrait dire que dans les rencontres où n'existent ni scénario ni pratique routinière, et où l'identité est susceptible de vaciller, il y a place pour une nouvelle émergence de sens. L'expérience peut s'agrèger d'une manière inédite à partir d'indices perceptifs inhabituels, le plus souvent à la grande surprise de celui qui en est le siège, provoquant parfois alors ce que nous avons appelé une « rencontre enchantée »⁷. Cela voudrait dire aussi que la créativité dans le rapport aux animaux s'introduit dans les moments de doute, de suspension ou d'interruption des routines habituelles.

Sur un tout autre plan, il serait intéressant de s'interroger sur l'impact que les prédictions, prescriptions et recommandations qui nous indiquent comment agir avec les animaux, et que nous portons inmanquablement sur notre corps (mimiques, attitudes, posture, tensions, etc.) ont sur les animaux eux-mêmes, c'est-à-dire sur la manière dont ils nous perçoivent, et donc sur leur comportement à notre égard. Dans quelle mesure ces scénarios culturels transforment-ils non seulement la manière dont nous percevons les animaux, mais aussi ce qu'ils sont ? Etant éminemment sensibles à ce que nous appelons la « communication non verbale », mais qui pourrait s'appeler plus simplement la « communication corporelle », les animaux répondent aux

⁷ Dans un autre travail (Halloy et Servais, 2014), nous avons cherché à établir les conditions dans lesquelles ces rencontres enchantées sont susceptibles de survenir.

signaux que nos corps leur présentent, et qui traduisent notamment en partie nos intentions. Nos pratiques, nos scénarios et nos attentes les invitent à nous traiter par exemple comme des prédateurs plutôt que comme des objets de curiosité, et nous créons alors ensemble des unités interactives cohérentes qui s'auto-valident et dans lesquelles les identités des uns et des autres sont confirmées⁸.

c- L'indétermination de la rencontre et l'instabilité des statuts

Même dans le cadre de scénarios culturels très stabilisés, comme la chasse ou l'usage d'animaux de laboratoire, une instabilité demeure et le statut de l'animal est toujours susceptible de basculer subitement, entraînant avec lui une reconfiguration complète de la situation. Un comportement inhabituel de la part de l'animal, un coup d'œil prolongé ou une attitude équivoque sont à même d'entraîner un réaménagement des indices perceptifs et un nouveau travail d'intégration de l'expérience, qui fait basculer l'interaction dans son ensemble d'un micromonde à un autre. Plusieurs auteurs (Arluke, 1988 ; Dalla Bernardina, 2001 ; Flumian, 2010 ; Lynch, 1988 ; Sander, 2007) ont insisté sur l'indétermination du statut des animaux engagés dans des interactions avec les humains, et ils s'en sont souvent étonnés. Par exemple, l'animal de compagnie est tantôt un membre de la famille, tantôt un objet de consommation ; l'animal de laboratoire est tantôt traité comme une préparation tantôt comme un « *pet* » ; le chien de travail du policier est tantôt une arme tantôt un compagnon ; la souris de laboratoire tantôt un être vivant et tantôt une préparation, etc. A chacun de ces statuts correspond une disposition à agir et peut-être une micro-identité différente : la manière de toucher l'animal, de s'adresser à lui, de lui répondre, de le regarder, de le mentaliser, mais aussi les mimiques faciales et les émotions éprouvées à son contact se modifient (Flumian, 2010). Le plus étonnant est peut-être la fluidité avec laquelle le même animal passe d'un statut à un autre, en l'absence de tout rituel marquant ce changement, alors que chez l'homme au contraire, les changements de statut s'accompagnent habituellement de cérémonies particulières, comme les rituels de dégradation décrits par Garfinkel (1986). Quand les statuts sont très instables, comme dans le cas de la souris de compagnie, qui oscille entre « objet de consommation » et « animal de compagnie », on peut voir l'apparition de stratégies destinées à éviter les sauts de catégorie : donner un nom, une sépulture, éviter de racheter le même animal après la mort du premier, etc., sont des actes qui concourent à repousser activement le risque que la souris décédée ne tombe dans la catégorie des objets de consommation, ce qui entraînerait la disqualification de l'affection qu'on lui portait. Par ailleurs, de nombreux anthropologues ont souligné l'indétermination qui préside à de nombreuses

⁸ Peu de place est donc laissée à la surprise et à l'imprévu dans ces unités interactives, même si c'est toujours possible.

rencontres, inopinées ou non, avec des animaux sauvages, la question étant parfois de savoir s'il s'agit d'humains métamorphosés ou non.

L'indétermination et l'instabilité des rencontres avec les animaux ne sont donc pas des exceptions ou des pathologies du lien ; elles en sont plutôt, selon nous, des aspects fondamentaux et inaliénables. Ces propriétés se comprennent mieux si on se souvient que les rencontres prennent place dans une aire intermédiaire d'expérience, où l'expérience se constitue à partir d'indices perceptifs parfois ténus, peu nombreux, hétéroclites et dispersés à la fois sur le corps de l'animal et dans le cours de l'interaction, en mobilisant la créativité et l'imaginaire. Les moments où l'expérience se constitue et où l'intégration a lieu se présentent plutôt comme des moments discontinus, apparaissant dans les failles ou les interstices entre des micromondes tels que définis par ce que nous avons appelé des scénarios. Les scénarios, en structurant l'attention et en proposant des versions de ce que l'animal « fait », se présentent comme des médiations symboliques permettant d'avoir « prise » sur les animaux tout en dispensant le participant de faire lui-même le travail d'unification de son expérience. Ils contribuent à créer des unités interactives cohérentes au sein desquelles humains et animaux se confirment l'un l'autre ce qu'ils sont, et où la routine l'emporte très largement sur la surprise. Toutefois, comme nous l'avons fait remarquer, ces scénarios n'épuisent pas l'expérience de la rencontre. Quand on s'approche au plus près du ressenti du contact avec les animaux, la plupart des scénarios s'avèrent insuffisants, laissant l'incertitude, l'altérité et l'indétermination des « choses sans nom » réapparaître. Pour peu que l'on soit prêt à ouvrir une petite fenêtre à cette indétermination, ces scénarios offrent alors un appui structurant pour l'intégration et l'enrichissement de l'expérience, un approfondissement de la compréhension de l'animal, un renforcement du lien et la croissance de l'identité par l'intégration de nouveaux éléments. Comme l'écrit H. Searles, « plus on parvient à traverser l'écran des idées abstraites pour se relier au non humain, plus satisfaisante et plus vivante est la relation avec le non humain » (1986, p. 119).

Il paraît donc clair à présent que l'imaginaire, l'instabilité, la métaphore, l'incertitude, l'indétermination, la créativité et un certain travail d'intégration sont au cœur d'une mise en relation avec les animaux dans laquelle on devient capable de les rendre pertinents pour soi. Il y a donc un risque à prendre, celui de sortir des scénarios, des routines, de la fusion et de la séparation pour oser être affecté et/ou affronter l'imprévisible. Prendre ce risque sera plus acceptable si certaines conditions sont réunies, c'est-à-dire si l'environnement est suffisamment bienveillant pour que l'altérité animale ne soit pas synonyme d'empiétement, afin que la rencontre

se fasse sous le signe de l'intégration plutôt que celui de la perte d'identité. Quand ces conditions sont remplies, introduire des animaux dans le cabinet du clinicien peut aider au renforcement ou à la restauration du sens du self, à l'affirmation du sentiment d'exister, voire à la réanimation psychique.

5. Présence animale et dispositifs de bienveillance

Ce que nous allons essayer de comprendre ici, c'est comment la présence animale, étant donné tout ce que nous avons dit de son potentiel à faire advenir des écarts et des surprises, et à mobiliser l'imaginaire, contribue à créer un espace thérapeutique pourtant bienveillant où quelque chose peut advenir dans la sécurité. Considérons avec Belin la bienveillance comme une expérience : l'impression d'être bien veillé. Le sentiment de la bienveillance du monde à notre égard renvoie à l'autorisation d'une suspension temporaire de la frontière entre l'intérieur et l'extérieur. Le monde extérieur est bienveillant quand il est « plié » de telle manière à venir compléter le mouvement symbolique de l'imaginaire (Belin, 2002, p. 181)⁹.

Jusqu'ici nous avons surtout envisagé le risque de désintégration – et l'angoisse de devenir non humain qui l'accompagne – lié à la rencontre avec l'altérité animale, parce que nous voulions insister précisément sur la création d'écarts à soi qu'elle induit. Nous voulions montrer que ces rencontres ont lieu dans un espace potentiel et qu'elles comportent, nécessairement, une part d'illusion. Mais ce n'est là que la moitié de l'histoire. Car à condition d'être proposée dans un espace sécurisé, l'altérité animale pourra aussi favoriser un travail d'intégration créatif, par exemple dans l'association de perceptions imprévues. Regarder des animaux *offre*¹⁰ une reconfiguration du soi, par la perception de structures animales dont on ignorait l'existence dans le self, mais qui prennent forme dans l'instant, pour la circonstance, comme dans la contemplation d'un vol de grues en migration¹¹. Pour que l'intégration l'emporte sur l'angoisse, la

⁹ Dans l'ouvrage déjà mentionné, Emmanuel Belin (2002) s'attache à décrire ce qu'il nomme des « dispositifs d'enchantement ». Ceux-ci ont notamment pour « fonction » de modifier les maximums de vraisemblance dans l'établissement de correspondances entre la vie intérieure et la réalité extérieure, de telle sorte qu'une correspondance peu vraisemblable le devienne davantage. Ces dispositifs fonctionnent alors comme des *promesses de surprise*, l'expérience d'enchantement survenant lorsque, s'attendant à être surpris, on l'est effectivement. Dans le cas qui nous occupe ici, il ne s'agit pas de construire des attentes qui seront « magiquement » rencontrées mais plutôt de délimiter un espace au sein duquel de l'inattendu puisse survenir dans une relative sécurité. C'est pourquoi nous parlons de *dispositifs de bienveillance*.

¹⁰ Au sens des « *affordances* » de Gibson.

¹¹ Je suis touchée par un vol de grues en migration parce qu'il évoque par exemple le courage, la solidarité et le voyage, et que sa contemplation me relie à des lieux lointains de la planète, et ceci entraîne une reconfiguration temporaire du moi.

clinique devra donc mettre en place des espaces suffisamment bienveillants pour qu'il soit possible d'y accueillir la surprise et de donner l'occasion aux écarts apportés par la présence animale de venir interrompre les routines et la répétition, tout en maintenant une certaine correspondance entre le dedans et le dehors. Ici, le rôle du thérapeute est évidemment crucial, et nous y reviendrons un peu plus loin, mais il est probable que les animaux eux-mêmes, de par la qualité particulière de leur présence, contribuent aussi à la création de dispositifs de bienveillance¹².

Une présence bienveillante

Dans le travail qu'elle a consacré à l'observation attentive du quotidien de chiens et de leurs maîtres, Marion Vicart (2009) montre que l'attention que les maîtres portent à leur chien est surtout une *attention distraite*. Percevoir son chien sur le mode de la distraction, c'est le percevoir en arrière-plan, dans une forme d'attention qui n'est pas sans rappeler l'attention flottante ou l'interaction diffuse de Goffman (1981). La co-présence serait donc le substrat principal à la relation qui se tisse entre le chien et son humain. Bien sûr, le chien peut à tout moment s'inviter sur le devant de la scène, et proposer à son humain d'entrer dans une interaction centrée (et inversement), mais il est la plupart du temps « seulement présent ». Dire que le chien est « seulement présent » n'implique toutefois pas que cette présence soit légère ou superficielle, bien au contraire. Car le mode de présence des chiens à nos côtés – et il faudrait s'interroger sur ce qu'il en est des autres animaux de compagnie – est particulier. Parce qu'ils ont un regard, les animaux donnent l'idée d'une présence, d'une *anima*. En leur présence, on n'est pas seul. Mais ils n'appellent pas à exister auprès d'eux comme le ferait un être humain. Leur regard n'exige pas de l'humain qu'il rende présente son identité humaine dans l'interaction. Comme l'écrit Nahoum-Grappe (1998), croiser le regard de quelqu'un, c'est lui enjoindre d'exister et l'appeler à prendre la place qui lui est assignée. Dans l'espèce humaine, le regard est un activateur émotionnel extrêmement puissant et fortement ambivalent, puisqu'il a gardé sa dimension de menace tout en acquérant une forte valeur affiliative. Pour quelqu'un dont l'identité est fragile, tout contact visuel avec autrui est donc susceptible d'être vécu sur le mode de l'empiètement. Mais par sa présence qui n'exige rien de tout cela, un animal familier offre une *présence bienveillante*, qui *n'empiète* pas ou très peu¹³. Sa présence invite à une interaction dans laquelle il est possible pour un patient à l'identité fragile de prendre le risque d'exister « un peu » et d'oser un élan, même minime, vers

¹² Il faudrait se demander ici dans quelle mesure « la nature » peut constituer pareillement, et pour des raisons similaires, une présence bienveillante pour celui qui s'y promène. Pour le moment toutefois, nous allons nous limiter aux animaux familiers susceptibles d'être introduits dans le bureau du clinicien.

¹³ Ceci n'est valable que pour les personnes qui n'ont pas peur des chiens. Car pour ces dernières, la simple présence est déjà empiètement insupportable (de Villers, 2013).

l'extérieur. La présence animale ne détruit pas le sens du self, et pourtant elle remobilise le corps, les émotions et l'attention. Elle permet donc précisément aux expériences de (re)prendre corps. En milieu clinique, un animal peut ainsi aider à une véritable réanimation psychique, à « restaurer la sécurité nécessaire pour que puisse émerger chez le patient un certain sentiment d'existence » (Fossier-Varney, 2015). Notons que la présence d'un thérapeute est nécessaire pour créer le cadre contenant sécurisé dans lequel tout ceci pourra avoir lieu¹⁴. Mais celui-ci doit se montrer extrêmement précautionneux. Afin de ne pas risquer d'empiéter lui-même, autant que dans un souci de faire place aux écarts et aux surprises toujours susceptibles de survenir, le psychothérapeute « doit faire l'expérience de ne rien attendre, mais bien plutôt de se tenir prêt[e] à entendre ce que le patient peut dire de lui-même » (Fossier-Varney, 2015). C'est là un travail très délicat qui montre que, quoi qu'il en soit, on ne s'improvise pas « zoo-thérapeute ».

Quittant le cabinet du clinicien pour nous intéresser à la population générale, on pourrait formuler l'hypothèse que les animaux familiers, de par leur présence en arrière-plan, qui rassure sans empiéter, nous aident à disposer autour de nous des environnements bienveillants qui nous reposent de la fatigue des transactions avec le monde humain. Ils fonctionnent ainsi comme un soutien à l'aire transitionnelle dans son rôle de tampon entre l'intérieur et l'extérieur, toujours menacée par les pressions de la réalité extérieure, surtout pour ceux chez qui cette aire transitionnelle est étroite et fragile. En somme, on s'entourerait d'animaux de compagnie pour se reposer du monde et s'assurer un environnement bienveillant dans lequel se ressourcer. Leur présence massive dans les foyers pourrait se lire comme un effort pour renforcer la bienveillance dispositive de la maison¹⁵.

Régression

Dans son ouvrage sur l'environnement non humain, le psychanalyste Harold Searles défend l'idée que l'identité se constitue en se différenciant progressivement de l'environnement non humain. La différenciation se fait d'abord dans le langage et les représentations conscientes, mais la fusion subjective avec le non humain persiste longtemps après la différenciation au niveau conscient et perceptif. « L'être humain est une entité dont les identifications au non humain revêtent une importance énorme. Mais plus un sujet est malade, plus étroite est son idée de ce qu'est un être humain et plus fragile, donc, son sentiment d'en être un » (p. 13).

¹⁴ Notons, comme me l'a fait remarquer B. de Villers, que pour les animaux aussi le cadre doit être bienveillant. Sinon, ils ne s'y engageront pas avec confiance.

¹⁵ Sur la bienveillance de la maison, voir Belin, p. 183.

Pour Searles, on l'a dit, c'est compromettre sa vie psychique que de vouloir fermer les yeux sur la force du lien au non humain. Beaucoup de faits, dit-il, montrent l'importance pour la santé psychique d'une relation intime avec le non humain. Il parle lui aussi de « régression phylogénétique », mais dans un sens un peu différent de Demaret puisque pour lui, il s'agit de « “faire retour” symboliquement » à un état dont l'espèce humaine s'est dégagée au cours de l'évolution, afin de prendre un nouveau départ dans la conquête du statut d'individu humain » (p. 229). Ces régressions sont fréquentes chez l'individu normal, « dans sa vie éveillée aussi bien qu'en rêve, et [...] c'est là pour lui un moyen de se reposer des exigences de la vie relationnelle et de restaurer son énergie émotionnelle, de façon à être en mesure d'assumer avec une vigueur et une fraîcheur renouvelées ses liens proprement humains » (p. 70). Ces « régressions » forment une partie des relations que les adultes nouent avec leurs compagnons animaux. Elles peuvent s'avérer particulièrement importantes pour les personnes en difficulté. En effet, quand l'interaction avec un animal s'établit sur un mode régressif, préverbal et corporel, un patient en grande difficulté relationnelle pourra retrouver un niveau de compétence suffisant pour entrer en relation. A ce niveau de fonctionnement, il pourra mobiliser des parties du soi plus anciennes, basées notamment sur la communication non verbale et l'identification au non humain, et se sentir compétent. Peut-être sera-t-il beaucoup dans la fusion et rencontrera-t-il peu d'altérité. Peut-être, et probablement d'ailleurs, la rencontre avec l'animal « réel » sera-t-elle extrêmement ténue. Mais l'on pourrait considérer avec Searles que se relier aux animaux dans la régression c'est, aussi, retrouver les conditions dans lesquelles il est possible d'exister un peu aux côtés d'un autrui, et ainsi progressivement redevenir capable d'entrer en relation avec un autre différent de soi. C'est précisément une propriété des rencontres animales que de se décliner le long de cet axe allant de la fusion à la séparation, selon un ajustement trouvé (découvert)/créé basé sur une correspondance entre ses propres structures et celles des animaux.

Médiation

Ajoutons pour terminer que la présence d'un animal dans un dispositif thérapeutique, du fait précisément des écarts qu'elle induit, des nouvelles associations qu'elle propose et de cette mise en question de l'identité dont il a été question plus haut, introduit aussi une *médiation créative* entre le patient et le thérapeute. Souvent, elle renouvelle le travail thérapeutique ainsi que les relations entre le patient et ceux qui en prennent soin. Dans les dispositifs cliniques créés par Nadine Fossier-Varney par exemple, l'animal (un chien en l'occurrence) vient démultiplier les zones de contacts entre le patient et le thérapeute. Il diffracte les chemins possibles, rend moins probables les chemins interactifs habituels et suggère d'autres voies de rencontres, plus improbables, entre

patient et thérapeute. Ceci survient parce que le chien est porteur de différences et de surprises, mais aussi parce que la thérapeute choisit de lui laisser une marge de manœuvre afin, précisément, de laisser advenir l'imprévu. Elle choisit aussi d'observer sans trop intervenir, tout en restant à l'écoute de ce qui peut advenir. Dans ces conditions, on observe que, comme dans les dispositifs décrits par Belin, la médiation animale transforme la série des correspondances entre le monde du thérapeute et celui du patient. La présence animale, en proposant d'autres pistes de convergences, leur permet de construire un espace associatif commun *décalé* et renouvelé par rapport à ce que serait un espace associatif purement humain. Finalement, la médiation animale permet que patient et thérapeute se rencontrent dans un espace qui n'aurait pu être spécifié qu'avec beaucoup de difficultés sans la présence d'un animal.

Nous voyons donc bien qu'introduire des animaux dans le cabinet d'un clinicien n'a rien à voir avec un quelconque « effet » des animaux sur les patients. Il s'agit au contraire plutôt d'une rencontre qui vient « faire événement » pour le patient (Fossier-Varney, 2015). Cet événement ne peut être ni standardisé, ni planifié pour faire céder tel ou tel symptôme. Il ne doit pas non plus s'insérer dans le but conscient (Bateson, 1980) du soignant, sous peine de n'être précisément plus un événement. C'est la capacité des animaux à « créer des différences qui font des différences » qui est étouffée lorsqu'on impose ses propres buts à l'action animale. Quand Albert Demaret envisageait de faire entrer des animaux dans le cabinet du clinicien, il pensait à de nombreux animaux et à de multiples modalités relationnelles. Il est dommage que cette perspective ait été aplatie en une vision somme toute assez utilitariste qui envisage les pratiques thérapeutiques associant des animaux comme des techniques parmi d'autres, où certaines propriétés des animaux sont utilisées pour faire levier sur tel ou tel symptôme. Or, c'est dans la richesse du monde vivant et dans la diversité de nos rencontres avec lui que se trouvent les germes des changements. Mais il ne s'agit pas non plus, à l'inverse, de s'en remettre aveuglément au « hasard des rencontres ». Il faut, tout de même, « oser penser que quelque chose peut se produire » (Fossier-Varney, *ibid.*) et être prêt à le saisir.

Conclusions

Du côté de praticiens de la zoothérapie en milieu institutionnel, on entend souvent dire que les animaux *humanisent* les lieux et les rapports humains et que, d'une certaine façon, ils rendent les humains « plus humains ». Au vu de tout ce qui a été dit, il est indéniable que cette affirmation va

au-delà d'une pétition de bons sentiments. Aujourd'hui que l'inhumain tend davantage vers le mécanique, le technologique et le managérial que vers l'animalité et la pulsion, reprendre contact avec sa propre nature animale et accepter le non humain qui est en soi conduit, comme le suggère H. Searles, à un approfondissement de son identité d'être humain. Il nous semble que c'est à cela que nous engage Albert Demaret, à la fois dans son approche évolutionniste des troubles mentaux, et dans le travail clinique avec des animaux, dont il soupçonnait l'intérêt.

Bibliographie

- ARLUKE Arnold B., « Sacrificial symbolism in animal experimentation: object or pet? », *Anthrozoös*, 2, 1988, p. 98-117.
- ASQUITH Pamela, « The inevitability and utility of anthropomorphism in the description of primate behaviour », dans HARRÉ, R. et REYNOLDS, V. (Eds), *The meaning of primate signals*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 138-176.
- BATESON Gregory, « Planning social et concept d'apprentissage secondaire », dans BATESON, G., *Vers une écologie de l'esprit* (t1), Paris, Seuil, 1977, p. 227-245.
- BATESON Gregory, « But conscient ou nature », dans BATESON, G., *Vers une écologie de l'esprit* (t2), Paris, Seuil, 1980, p. 183-196.
- BELIN Emmanuel, *Une sociologie des espaces potentiels. Logique dispositive et expérience ordinaire*. Bruxelles, De Boeck, 2002.
- BUSS David M., *The Evolution of Human Desire*, New York, Basic Books, 1994.
- BUSS David M., « Attractive Women Want it All: Good Genes, Economic Investment, Parenting Proclivities, and Emotional Commitment », *Evolutionary Psychology*, 6(1), 2008, p. 134-146.
- DALLA BERNARDINA Sergio, « Une Personne pas tout à fait comme les autres. L'animal et son statut », *L'Homme*, 31(120), 1991, p. 33-50.
- DEMARET Albert, « Ethologie des troubles du comportement alimentaire », *Généralisations*, 27, 2002, p. 10-16.
- DESCOLA Philippe, « L'anthropologie de la nature », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57(1), 2002, p. 9-25.
- EHRlich Paul et FELDMAN Marcus W., « Genes, environments & behaviors », *Daedalus*, 2007, p. 5-12.
- FLUMIAN J., *L'animal et son statut. Approche anthropologique de l'animal de laboratoire*. Mémoire de fin d'études en anthropologie, Université de Liège, 2010.

FOSSIER-VARNEY Nadine, « Entre humain et animal : une rencontre de l'autre et de soi dans le soin ? », dans SERVAIS, V. (Ed.) *La science [humaine] des chiens*, Lormont, Le bord de l'eau Editions, 2015.

GARFINKEL Harold, « Du bon usage de la dégradation », *Sociétés*, 2(6), 1986, p. 24-27.

GOFFMAN Erving, « Engagement », dans WINKIN, Y. (Ed.), *La nouvelle communication*, Paris, Seuil, 1981, p. 267-277.

HALLOY Arnaud et SERVAIS Véronique, « Enchanting Gods and Dolphins: a Cross-Cultural Analysis of Uncanny Encounters », *Ethos*, 42, 4, 2014, p. 479-504.

INGOLD Tim « From the Transmission of Representation to the Education of Attention », dans WHITEHOUSE, H. (Ed.), *The Debated Mind: Evolutionary Psychology vs. Ethnography*, Oxford, Berg, 2001, p. 113–153.

KAUFFMAN Laurence et FABRICE Clément, « Les formes élémentaires de la vie sociale », *Enquête*, 6, 2007, p. 241–269.

LYNCH Michael E., « Sacrifice and the Transformation of the Animal Body into a Scientific Object: Laboratory Culture and Ritual Practice in the Neurosciences », *Social Studies of Science*, 18 (2), 1988, p. 265-289.

MAC LEOD Sheila, *Anorexique*, Paris, Aubier Montaigne, 1981.

MICHALON Jérôme, *Panser avec les animaux. Sociologie du soin par le contact animalier*, Paris, Presses des mines, 2014.

NAHOUM-GRAPPE Véronique, « L'échange des regards », *Terrain*, 30, 1998.

SANDER Clinton, « Trust your dog : Expectations, functions and ambivalence in the relationships between K-9 officers and guide dog handlers and their dogs », *Journal of social and ecological boundaries*, 2(2), 2007, p. 11-33.

SEARLES Harold, *L'environnement non humain*, Paris, Gallimard, 1986.

SERVAIS Véronique, *Etudes exploratoires du rôle de l'animal familier auprès de jeunes filles anorexiques*, Mémoire de fin d'études en Psychologie, Université de Liège, 1988.

SERVAIS Véronique, « La visite au zoo et l'apprentissage de la distinction humaine », *Revue d'Anthropologie des Connaissances*, 6(3), 2012, p. 157-184.

VARELA Franciso, *Quel savoir pour l'éthique ? Action, Sagesse et Cognition*, Paris, La Découverte, 2004.

VICART Marion, « Le chien sous phénoménographie équitable », dans PIETTE, A. (dir.), *L'acte d'exister. Une phénoménographie de la présence*, Machienne-au-Pont, Socrate Editions Promarex, 2009, p. 151-159.

VILLERS Bénédicte (de), « La peur chronique des chiens chez les enfants. Une question d'empiètement de l'espace personnel ? », *Carnets de Géographes*, 5, 2013.

WINNICOT Donald W., *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975.

ZAZZO René, *Colloque sur l'attachement*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1979.