

Perception de la souffrance, empathie inter-espèces et régimes d'interactivité

Résumé.

La perception de la souffrance animale dépend de l'empathie et celle-ci fait l'objet d'un biais « intra-groupe » chez l'humain. On le retrouve dans le cas de l'empathie inter-espèces : la réponse varie en intensité avec la proximité phylogénétique de l'espèce concernée (Westbury & Neumann, 2008). Toutefois, l'empathie dépend aussi et peut-être surtout des modalités de l'interaction entre l'être humain et l'animal. Dans cette perspective, la cruauté est moins un trait de personnalité ou une attitude mentale que quelque chose qui est construit dans, ou qui émerge de modalités d'interaction spécifiques. On sait qu'un même animal peut être perçu différemment à des moments différents, parce que les manières de se relier à lui sont différentes. L'empathie du chasseur n'est pas l'empathie du dresseur. Dans mon exposé je comparerai principalement deux régimes d'interactivité, deux manières de se relier et de communiquer avec des animaux : celui de l'interaction ordinaire et celui du chercheur.

Texte de l'exposé :

Dans nos sociétés, les traits humains sont limités aux humains (par exemple on évitera de parler de tendresse ou de coquetterie pour un animal) mais dans d'autres cultures c'est différent, ce sont des personnes, comme nous. Dans la plupart des sociétés chamaniques par exemple certains animaux ont le statut de personnes : ils se voient eux-mêmes comme nous-mêmes nous nous voyons (Willerslev, 2004). Dans ces sociétés le monde est habité par différents sujets ou personnes, humains et non humains. Vu que chacun se voit comme nous nous voyons, cela définit leur humanité ; les animaux et les esprits vivent dans des maisonnées et des groupes de parenté analogues à ceux des humains. Les subjectivités, sous forme d'âmes, sont formellement identiques chez les personnes humaines et non humaines.

Chez nous c'est très différent. Nous ne vivons pas dans des sociétés chamaniques mais dans des sociétés qui organisent notre manière de nous identifier aux animaux d'une manière qui peut être résumée dans cette citation de Buffon : « ... Ainsi le singe, que les philosophes ont regardé comme un être difficile à définir, n'est, dans la vérité, qu'un pur animal, portant à l'extérieur un masque de figure humaine mais dénué à l'intérieur de la pensée et de tout ce qui fait l'homme » (Buffon, nomenclature des singes, 1766). C'est-à-dire que nous sommes prêts à reconnaître une continuité entre l'homme et l'animal pour ce qui concerne la matière (l'extérieur) mais pas pour ce qui concerne les états mentaux. Cette position est appelée « naturaliste » par l'anthropologue Ph. Descola (2002) et l'important est de comprendre que c'est une position historique et contingente, culturelle, et non une vérité démontrée par la science. Le naturalisme est le cadre général dans lequel nous pensons toute notre relation aux animaux.

Toutefois, il y a aussi dans nos sociétés des gens pour qui les animaux sont des personnes. Ce sont les propriétaires d'animaux de compagnie. D'après une étude de Sander (1993) ceux-ci utilisent les mêmes procédés que ceux mis en évidence par Bogdan & Taylor (1989) dans leur construction des animaux de compagnie comme des « personnes ». Bogdan & Taylor s'étaient intéressés à la manière dont des soignants instancient l'humanité de patients

si gravement handicapés qu'ils ne pouvaient donner des signes de leur humanité. Les soignants utilisent quatre procédés pour reconnaître ou construire l'humanité de ceux dont ils ont la charge: ils identifient une activité mentale, une individualité, ils considèrent que leurs partenaires réciproquent dans la relation et ils leur reconnaissent une place sociale (membres de la famille). Or ce sont les mêmes procédés qu'utilisent les propriétaires d'animaux de compagnie, comme l'a montré Sander. Le nom est crucial pour stabiliser l'identité. Les sociologues ont montré que les personnes sont construites dans l'interaction. Les animaux ne pourraient-ils être des personnes ? Les propriétaires savent bien que les animaux ne sont pas des personnes « comme nous ». Les animaux ne pourraient-ils être à la fois un animal, une personne, un chien, un membre de la famille, un ami ... ? Ne pourrait-il avoir une multiplicité d'identités, comme nous en avons ? Et n'est-ce pas alors une erreur de vouloir fixer ces identités, les ramener à un seul statut ? Vouloir ramener à un seul statut, une seule identité, n'est-ce pas enfermer sa pensée, figer sa perception, placer des barrières inutiles et non fondées ? Au fond on peut se poser la question : qu'est-ce qu'un animal ? Les identités sont créées dans l'interaction, qui repose sur des micro-mondes dans lesquels nous avons l'habitude d'évoluer. Les micro-mondes (une notion du neurophysiologiste F. Varela in Varela 2004) sont créés par l'action et l'interaction. Nous percevons par l'action (enaction). Par exemple quand je passe du RER où je rêve à une conversation avec Mme Lhoste, je passe d'un micro-monde à un autre. A chaque fois je mobilise des compétences en grande partie inconscientes, apprises. La pensée consciente et délibérée n'intervient que dans les ruptures ou les transitions. Et quand on passe du monde du « soigneur » à celui du chercheur, c'est-à-dire de l'interaction ordinaire avec un animal à l'interaction distante ou désengagée, on change de micro-monde. Selon le sociologue L. Wieder (1980), qui a fait une étude ethnographique très fine dans un laboratoire de psychologie expérimentale, un changement radical s'observe quand on passe de l'interaction ordinaire à l'interaction distante. Il parle de ceux qu'il appelle les « chimpeurs » : ce sont des soigneurs de chimpanzés qui possèdent un savoir-faire relationnel reconnu. Pour pouvoir entrer dans une cage, soigner les animaux, les amener à participer à une expérience, il faut tenir compte de leur motivation, savoir qu'ils nous voient et réagissent à ce qu'on leur fait, à nos émotions et nos mouvements d'intention ; il faut pouvoir lire le comportement des singes comme orienté vers des objets, voir ces objets depuis la perspective du chimpanzé, lui reconnaître une conscience de la situation, une personnalité, une identité, une humeur... Il faut pouvoir lire un mouvement ou l'érection des poils comme de l'énerverment dans une certaine situation.

Or tout cela disparaît dès que l'animal entre dans un dispositif expérimental. Il n'est plus question de personnalité, d'identité, d'humeur... et cela, même si le chimpeur est le chercheur.

Si on admet que l'interaction ordinaire du chimpeur et celle du chercheur créent des micro-mondes qui mobilisent différemment la perception, l'affect et les opérations cognitives, construisent des animaux différents, on parlera de régimes d'activité différents.

Pourquoi je parle de tout cela ? Parce qu'on peut alors se demander quelles sont les conditions interactionnelles dans lesquelles le déni de la souffrance animale apparaît logique, approprié, normal. Pour illustrer cela : le paradoxe de Harlow.

Dans la théorie de la communication on admet que tout message possède deux aspects : relation (ou injonction) et contenu. La neutralité peut se définir alors comme ne pas être sensible à l'aspect stimulus du message. Le but est que le comportement de l'animal ne soit que du contenu, qu'il soit un pur « rapport » sur un événement. Etre neutre c'est ne pas se considérer comme récepteur des signaux animaux. Il y a donc une rupture du lien social : le comportement de singe ne « dit » rien à Harlow, il ne « dit » certainement pas à Harlow « sors-moi de là » ou « vois ce que tu m'as fait ». Harlow ne se sent pas concerné par cela. Le comportement du singe ne parle que des résultats de l'expérience.

C'est ainsi que quand on veut que les mesures ne mesurent que l'animal « lui-même », on veut que la mesure soit dégagée de tout lien. On veut connaître les capacités cognitives (ou autres) de l'animal « en tant que telles », en elles-mêmes. Cela suppose de neutraliser la relation et donc une rupture de la communication.

Il faut ajouter à cela l'opérationnalisme behavioriste bien mis en évidence par Wieder : on réduit ce qui existe à l'observable, un observable sur lequel deux personnes doivent pouvoir être d'accord. Donc on ne peut pas prendre en compte l'intentionnalité (le fait que le comportement est dirigé vers quelque chose), on préfère les petites portions de comportement facilement identifiables. Du coup la logique de la situation disparaît. C'est d'ailleurs le gros problème des études en communication. Les liens entre les événements disparaissent. Ex. de Roxane et Ringo.

Tout ceci s'oppose à l'interaction ordinaire, qui ressemble davantage à celle des chimpeurs. Celle-ci fait place à un espace intersubjectif (je vois l'autre et je sais qu'il me voit), contient les états mentaux, les intentions des animaux. Dans l'interaction ordinaire je m'oriente par rapport à la subjectivité de l'animal. Le monde ordinaire est peuplé de subjectivités incarnées. L'interaction ordinaire est celle des chimpeurs, des dresseurs, des animaux de compagnie. Mais celle-ci ne débouche pas nécessairement sur une appréciation plus juste ou une sensibilité plus adéquate à l'égard de la souffrance animale. Elle est pour ainsi dire le lieu d'une erreur symétrique à celle de l'interaction distante :

- chiens malheureux, stressés d'être mal aimés (plus heureux que bétail élevage industriel ?)
- réactions réflexes irréfléchies (cf. dauphins captifs)
- empathie « réflexe » basée sur la résonance motrice non informée par la situation de l'animal

On a donc affaire à des modes d'interaction, des régimes d'interactivités qui possèdent chacun leurs faiblesses et leurs types d'aveuglement. Aveuglement « méthodologique » dans un cas, réponses réflexes qui restent enfermées dans un conditionnement et ne reposent pas sur une analyse détaillée de la situation dans son ensemble dans l'autre.

Y a-t-il autre chose ? Une alternative ? Dans un livre consacré à l'éthique, Varela oppose ce que les philosophes orientales nomment la « véritable vertu » à l'application rigide de règles éthiques d'une part, aux réponses réflexes d'autre part. Elle repose sur une analyse de la situation, sur une observation détaillée, sur une connaissance étendue. Il ne s'agit pas de neutraliser la compassion que l'on ressent spontanément, ni de s'y abandonner, mais de l'éduquer, de la cultiver. Et ceci ne peut être fait que par la pratique, dans des situations concrètes.

Pour en revenir à mes régimes d'activité, je voudrais prendre l'exemple de Julia (Fluvian, 2010) qui a travaillé avec des chercheurs qui utilisent des souris. Elle montre que la manière dont on prend la souris, dont on s'adresse à elle, varie durant l'expérience. Le statut de la souris aussi (cf. aussi Remy, 2009). Encore une fois on a affaire à des statuts non stabilisés. Julia cherchait « le » statut de la souris de laboratoire, mais n'a trouvé que des « êtres vivants », des animaux « faits pour ça », des « petits potes », des « victimes sacrificielles »... et chez nous, la souris est un animal de compagnie ! En conclusion, les conditions interactionnelles, les dispositifs définissent des manières de se relier aux animaux où les signaux vont être appréhendés très différemment. La communication va fonctionner sur des bases différentes.

Références citées :

- Bogdan Robert & Talor Steven J. 1989. Relationships with severely disabled people : the social construction of humanness. *Social Problems*, 36(2), 135-148
- Descola, Philippe. 2002. L'anthropologie de la nature. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57' 1, 9-25
- Fluvian Julia, 2010. L'animal et son statut. Approche anthropologique de l'animal de laboratoire. Mémoire de Master en Anthropologie, Université de Liège.
- Remy, Catherine, 2009. La fin des bêtes. Une ethnographie de la mise à mort des animaux. Paris, Economica, collection Etudes Sociologiques.
- Sander, Clinton R. 1995. Killing with Kindness: Veterinary Euthanasia and the Social Construction of Personhood, *Sociological Forum*, Vol. 10, No. 2, pp. 195-214
- Sanders, Clinton R. 1993. Understanding dogs : caretakers attribution of mindedness in canine-human relationships, *Journal of Contemporary Ethnography*, 22 (2), 205-226.
- Varela F. 2004. Quel savoir pour l'éthique ? Paris, La Découverte/Poche
- Westbury, H. Rae, David L. Neumann. 2008. Empathy-related responses to moving film stimuli depicting human and non-human animal targets in negative circumstances, *Biological Psychology* 78, 66–74
- Wieder, Lawrence D. 1980. Behavioristic operationalism and the life world : chimpanzees and chimpanzee researchers in face-to-face interaction. *Sociological Inquiry*, 50 (3-4), 75-103
- Willerslev Rane. 2004. Not animal, Not Not-animal : hunting, imitation and empathetic knowledge among the siberian Yukaghirs. *J. Royal Institute*, 10, 629-652

Véronique Servais
Pr. Anthropologie de la Communication
Laboratoire d'Anthropologie Sociale et Culturelle
Université de Liège
Bd du Rectorat, B31
4000 Liège
v.servais@ulg.ac.be
www.lasc.ulg.ac.be