

Sous la direction de
Jacques Roux
Florian Charvolin
Aurélie Dumain

Passions cognitives

L'objectivité à l'épreuve du sensible



éditions des archives contemporaines

Comment diviniser son dauphin ? Modèles de relation, régimes d'activité et savoirs anthropo-zoologiques

Véronique SERVAIS

Université de Liège, Institut des Sciences Humaines et Sociales

Les passionnés d'animaux ont la réputation d'être de mauvais observateurs du comportement animal, et donc de piètres scientifiques. La recherche quant à elle est dévalorisée à la moindre suspicion d'engagement affectif de la part du chercheur. Il y a quelques années, une collègue spécialisée en éthologie cognitive passait à Paris une audition devant une commission chargée d'attribuer des bourses de recherche. Son projet d'étude portait sur un groupe de dauphins tachetés résidant aux Bahamas. Le groupe de dauphins était bien répertorié et avait fait l'objet de nombreuses études américaines, publiées dans d'excellentes revues. Toutefois, non seulement elle n'obtint pas la bourse de recherche, mais il lui fallut en outre supporter les petits sourires sarcastiques des membres de la commission : le spectre de Oum le dauphin blanc – ou peut-être celui du gentil Flipper ? – planait sur l'assemblée. Peut-on être un bon scientifique si on est passionné par les animaux que l'on veut étudier ? Ou même, allons plus loin, si les animaux dont on veut comprendre la logique du comportement ont un fort capital de sympathie (dauphins, baleines, gorilles, etc.) ? La psychologie scientifique s'est globalement instaurée par la rupture brutale de la relation spontanée qui nous unit aux animaux. Celle-ci engageant fortement nos émotions, les barrières érigées pour protéger la raison de l'empiètement des passions ont dû être à la hauteur. La neutralité et l'objectivité prônées se sont traduites par une insensibilité émotionnelle, l'inhibition de l'empathie et le blocage du processus qui, dans la vie quotidienne, nous fait voir les animaux comme des consciences incarnées (Wieder, 1980). Cette position désincarnée a toutefois des conséquences lourdes : impossibilité de prendre en compte la vie émotionnelle des animaux, appréciation limitée de leur cognition (en particulier dans le domaine des relations sociales), conditions expérimentales dont

l'impact n'est que peu ou pas évalué (Davis & Balfour, 1992). Or, un régime d'activité purement cognitif et un mode d'interaction froid conduisent en réalité à une vision déformée, et paradoxalement très anthropomorphique, de l'animal (Caporael, 1986). Le résultat est une profonde intellectualisation des interactions sociales (Leudar & Costall, 2004 ; Servais, 2006). Car une fois inscrits au cœur de dispositifs qui excluent toute référence à l'affectivité et à la vie émotionnelle qui pourtant les motivent (de Waal, 1997), les oiseaux, mammifères ou primates deviennent eux-mêmes froids et calculateurs. Les animaux qui peuplent les manuels de psychologie et de biologie du comportement « prennent des décisions », « évaluent des situations », « calculent des bénéfices » et « développent des stratégies » (Marler & Evans, 1997 : 152-153 ; Hauser, 1996 : 578-579)... Ce faisant, ils sont bien loin du bruyant monde de la vie. C'est ce problème que soulève avec malice le primatologue Emil Menzel dans son commentaire de l'article de Whiten & Byrne (1988) sur la tromperie et le mensonge chez les primates. Pour rappel, Whiten & Byrne ont collecté auprès de la communauté des primatologues des récits anecdotiques où un singe en trompait un autre – par exemple : un babouin, poursuivi par un rival, s'arrête brusquement, se redresse, fixe un point sur l'horizon et émet le cri qui signale habituellement la rencontre avec une communauté voisine. Alarmé, le poursuivant s'arrête lui aussi et se met à observer attentivement les hautes herbes. Au bout d'un moment le premier repart, son poursuivant passe à autre chose, tandis que le primatologue a beau scruter l'horizon : aucune trace de babouin voisin. Il faut donc en conclure que le poursuivi a utilisé un signal de manière à induire son poursuivant en erreur. Ce genre d'anecdotes, une fois rassemblées, ont commencé à former un corpus obligeant la communauté des primatologues à se poser la question de la tromperie ou du mensonge chez les primates. Ceci a entraîné un débat dont une partie a été publiée dans BBS. Et ce débat a beaucoup porté sur la question des *intentions*. La tromperie, qui toujours profite au menteur, est-elle délibérée ? Les singes ont-ils l'intention d'induire de fausses croyances chez leurs congénères ? Savent-ils ce qu'ils font ? Savent-ils que les autres ont des croyances (en d'autres termes, ont-ils une Théorie de l'Esprit) ? Jusqu'où va leur compréhension de la situation ? Dans la discussion de leurs données, Whiten & Byrne donnaient le choix entre deux explications : soit les animaux étaient mus par des mécanismes mis au point par la sélection naturelle dont ils n'avaient pas conscience, soit ils avaient des intentions cons-

cientes et une forme de rationalité élémentaire. Mais Menzel proteste contre cette dichotomie : « Whiten et Byrne nous offrent le choix entre des “ animaux dépourvus d’esprit ” et des “ animaux psychologues ” », écrit-il, « mais ce faisant ils ignorent une troisième alternative, qui me semble très acceptable. C’est, bien sûr, les animaux en tant qu’animaux – et ici je m’appuie sur la compréhension Darwinienne, plutôt que Cartésienne, des termes « animal », « humain », « mécanique » et « mental » (Menzel, 1988 : 259).

Si l’on en croit Menzel, les procédures de l’étude scientifique du comportement animal font disparaître de la scène l’animal « en tant qu’animal ». Le problème n’est pas nouveau. Mais ce que j’aimerais développer ici, c’est l’idée que ce problème est une conséquence des modalités interactionnelles qui organisent la rencontre entre l’observateur et son objet d’étude, c’est-à-dire de l’observation distante. En d’autres termes, que les manières de se relier à l’animal fabriquent le type d’animal qu’on va rencontrer, et en particulier le type « d’esprit » ou de « mind » dont on va le doter. Puisque, dans cette perspective interactionniste, ce sont les relations sociales en situation qui fournissent les conditions de la mentalisation du comportement, ce sont elles qu’il faut tenter de décrire.

Je le ferai en examinant trois dispositifs d’interaction entre humains et animaux : l’interaction ordinaire, l’activité scientifique et la rencontre enchantée. Mon argument est que ces trois situations peuvent être considérées comme des dispositifs interactifs qui engagent les humains dans des régimes d’activité différents. Un dispositif correspond à l’agencement matériel (c’est-à-dire un environnement concrètement aménagé) et immatériel (c’est-à-dire un horizon de sens) propices à une expérience spécifique de l’animal (une personne, un mécanisme biologique, un être divin). J’essayerai ensuite de décrire ces différents régimes d’activités du point de vue de la pragmatique de l’interaction. Dans l’activité scientifique par exemple, le but du processus d’objectivation est de dégager l’interaction avec l’animal de l’interaction ordinaire, avec tout ce qu’elle comporte d’émotion et de fantasme. A cette fin, des procédures spécifiques sont utilisées. Certaines le sont délibérément, d’autres non. C’est par la pratique de ces procédures que le chercheur entre dans un régime d’activité distinct de celui de l’interaction ordinaire. Sa perception, ses attentes et ses réponses affectives sont modifiées en conséquence. On

peut argumenter qu'il évolue dans un monde où les animaux sont des entités différentes des animaux qui peuplent le monde ordinaire. C'est également le cas des rencontres enchantées avec des dauphins. Ici, les adeptes cherchent à découvrir des vérités à travers l'expérience d'états de conscience non ordinaires. Les dauphins qu'ils rencontrent ne sont pas ceux des biologistes. Ces trois régimes d'activité (l'interaction ordinaire, la rencontre enchantée et l'activité scientifique), correspondent donc à des pragmatiques de l'interaction distinctes ou, pour le dire autrement, des sociabilités spécifiques. Ce que les dispositifs font varier, c'est notamment ce que l'on fait de l'émotion et des significations que toute rencontre avec un être vivant met en branle. J'essaierai de montrer que ces régimes d'interactivité ou ces pragmatiques de l'interaction peuvent être vus comme trois dispositifs de production de connaissances sur les animaux.

Notons que ces dispositifs qualifient des modalités interactionnelles. Ils sont intrinsèquement liés à des situations. Ils ne qualifient ni des individus, ni même des contextes stables. Par exemple, le régime d'interactivité de la vie ordinaire et celui de l'activité scientifique peuvent se côtoyer dans un laboratoire – et c'est d'ailleurs ce qui se produit habituellement (cf. Arluke, 1988). On a alors affaire à une multiplicité d'animaux dont le statut est instable et varie selon le régime d'interactivité : dans le cas décrit par Arluke, un même chien se présentera tantôt comme un animal de compagnie et tantôt comme une « préparation » expérimentale. Les propriétés des animaux sont des significations qui émergent en permanence de l'interaction. En ce sens, elles n'appartiennent pas plus à l'animal qu'à l'observateur humain. Une fois que ces dispositifs sont intériorisés, sous forme de dispositions, ce sont ensuite véritablement des manières de se relier aux animaux qui se mettent en place.

L'activité scientifique

Le paradoxe de Harlow

Je commencerai par proposer, de manière un peu provocante, qu'une bonne illustration du dispositif interactionnel de l'activité scientifique est ce que l'anthropologue des sciences américaine Dona Haraway a nommé le « paradoxe de Harlow ». Harry Harlow est ce psychologue américain qui, à la fin des

années cinquante, inaugura une série de recherches sur la nature de l'attachement (« de l'amour », disait-il) des petits macaques rhésus à leur mère. Harlow démontra entre autres que, élevés dans la privation affective totale, les petits rhésus développent de graves troubles de la sociabilité et du rapport au monde : craintifs, autistiques, agressifs, ils deviennent des adultes inadaptes socialement et souffrant de troubles anxieux. Si on tente de les réintégrer dans un groupe, ils se montrent pathologiquement incapables de nouer des liens avec les autres macaques. Les femelles sont incapables de copuler, mais si on les féconde par insémination artificielle et qu'elles donnent naissance à un petit, elles le délaisent et s'avèrent, là aussi, incapables d'en prendre soin. En faisant varier à l'envi les conditions expérimentales de privation affective, notamment en équipant les cages-cellules de mannequins de coton ou de fil de fer, mannequins pourvus ou non de « mamelles » nourricières, Harlow fut le premier à démontrer l'importance de l'agrippement et du toucher dans la naissance de l'attachement du petit primate à sa mère. Ses expériences montraient aussi à quel point l'attachement (« l'amour ») est un besoin fondamental pour le développement d'un bébé rhésus en un adulte équilibré¹. Dans les pages qu'elle lui consacre, Dona Haraway décrit en ces termes une interview du psychologue : Harry Harlow « parlait posément d'amour devant les caméras, alors que derrière lui et autour de lui, tout le champ visuel était occupé par de jeunes macaques rhésus autistiques, cramponnés à leur propre fourrure ; des petits expérimentalement produits (...) pour démontrer de quoi est fait l'amour d'un enfant (humain) pour sa mère » (Haraway, 1989 : 234).

Le paradoxe tient dans la contraction entre le contenu du discours (la nature de l'attachement et de l'amour des petits pour leur mère) et le type de relation nécessité pour démontrer ces faits : une – forcément cruelle – privation affective. Ainsi dans le même mouvement, on décrit longuement le besoin vital que représente l'attachement pour un petit rhésus, et on en prive une grande quantité d'entre eux – dont beaucoup inutilement. Quel genre de passion de connaître, quel aveuglement soigneusement organisé peut expliquer ce paradoxe ?

¹ Elles fournirent notamment une base expérimentale solide à la théorie de l'attachement du psychanalyste John Bowlby.

Dans ses « Règles pour la direction de l'esprit », Descartes défend l'idée qu'il faut observer sans engager l'affectivité pour arriver à une connaissance sûre. Les seuls moyens de connaissance certaine sont en effet l'intuition directe et sûre, et la déduction. L'idée qui se dégage de ces principes est que nos sens nous abusent. Celui qui croit que le chien souffre quand il crie se laisse abuser par ses sens plutôt qu'éclairer par la rationalité. La dualité qui s'installe alors entre connaissance certaine (dérivée de l'exercice de la raison) et expérience directe (dérivée de l'interaction ordinaire) est bien illustrée par l'histoire de Dirksen. L'auteur a construit ce texte dans un pur esprit cartésien, pour montrer à quel point nos sens, relayés par une sensibilité (toute féminine ?) peuvent nous conduire à *éprouver*, en dépit des évidences données par la raison, un sentiment inadapté à son objet.

Mise en scène par Miedaner dans l'ouvrage *The Mind's Eye* (1985), l'histoire nous présente une jeune femme (Dirksen) mise au défi de détruire d'un coup de marteau une petite machine de la taille d'un rat, programmée par un inventeur génial. Dirksen se trouve bien malgré elle prise dans une ambivalence insupportable car elle *sait* que cette petite chose n'est « qu'un assemblage de métal insensible », mais ce qu'elle *voit* lui indique tout autre chose. C'est que cette petite « chose » *répond* à son comportement, et pas n'importe comment : d'une manière extrêmement significative. Après plusieurs essais infructueux (la machine esquive, s'échappe, se cache), Dirksen, épuisée et moralement ébranlée, revient auprès de Hunt, l'inventeur, qui lui propose alors de prendre en main la petite créature.

« Elle laissa le marteau de côté et s'avança lentement vers la machine. Celle-ci ne bougea pas (...). De faibles lumières couleur d'ambre brillaient doucement. (...) Elle la prit délicatement dans le creux de ses mains. Ses lumières changèrent en un vert clair, et à travers la chaleur agréable de sa peau de métal Lena pouvait sentir le ronronnement régulier des moteurs.

“ – Maintenant, qu'est-ce que je fais de cette chose stupide ? ” demanda-t-elle avec irritation.

“ – Oh, posez-le sur son dos, sur ce banc. Il sera sans aucune ressource dans cette position, et vous pourrez l'écraser tout à loisir ”.

“ – Je peux le faire sans anthropomorphiser”, murmura pour elle-même Dirksen en suivant la suggestion de Hunt, bien décidée à en finir avec cette situation.

Comme elle retournait la machine et la posait sur le banc, ses lumières virèrent au rouge. Les roues tournèrent faiblement puis s'arrêtèrent. Dirksen se saisit du marteau, le souleva rapidement et l'abassa en un mouvement d'arc de cercle qui frappa la machine vulnérable sur le flanc (...) Il y eut un son métallique venant de la roue abîmée, et la bête se mit à tourner sur elle-même. Son ventre fit entendre un claquement sec ; la machine s'arrêta, ses lumières luisant tristement.

Lena serra les lèvres, souleva le marteau pour le coup final. Mais alors qu'elle avait entamé le geste fatal, la bête fit entendre un son faible, un petit gémissement qui montait et descendait comme les pleurs d'un bébé. Lena recula, laissa tomber le marteau, les yeux fixés sur le lubrifiant rouge sang qui se répandait sur la table autour de la créature. Elle leva les yeux vers Hunt, horrifiée. “C'est comme... c'est...”

“ – Juste une machine, répondit Hunt, très sérieux à présent” » (Miedaner, 1981 : 112-113)

« Juste une machine... » Ou plutôt un petit assemblage de métal bourré de signaux biologiquement significatifs, qui réagit aux réactions de Dirksen à son égard, créant par là un *lien social élémentaire*² auquel la jeune femme a bien du mal à se soustraire, et faisant du robot un animal vivant.

Un dauphin entier sur les genoux

Pour échapper à l'évidence trompeuse des sens et dégager l'espace mental nécessaire à l'exercice de la pure raison, il faut rompre ce lien et neutraliser les affects. Le procédé consiste, sur le plan de la communication, à se rendre insensible à la dimension affective des messages ou des signaux animaux, pour n'en retenir que la dimension informationnelle ou cognitive³. C'est alors toute la manière de se relier à l'animal qui est modifiée. Car

² On peut en effet définir, à la suite de Bateson, la réponse d'un individu au comportement d'un autre individu à son égard comme un lien social élémentaire.

³ Rappelons que, en temps normal, tout message possède deux aspects : un contenu (c'est le « rapport sur un événement passé ») et un « stimulus » ou « injonction » : c'est ce qui provoque en nous une réponse émotionnelle et constitue en quelque sorte une proposition à agir – une certaine définition des contingences relationnelles dirait G. Bateson (1996 : 185). Un sourire est à la fois un rapport sur un état émotionnel et une proposition de relation.

si les signaux ne « parlent » que de l'animal lui-même, je ne peux plus entendre son comportement comme une *réponse* à mon comportement à son égard. Il n'y a plus de lien social, plus d'interaction significative – aux yeux du chercheur du moins. C'est ainsi que les singes autistiques ne « disent » rien à Harlow sur les contingences de leur relation. Ou plutôt, s'ils disent quelque chose, Harlow n'entend rien ! En revanche, ils lui en disent long sur la nature de l'amour, thème de sa recherche.

Bien sûr il ne suffit pas que l'observateur soit émotionnellement froid pour que la relation soit neutralisée. Pour pouvoir étudier l'animal « en lui-même », indépendamment de toute contingence ou relation particulière, il faut que l'animal lui aussi devienne émotionnellement froid. Il faut qu'il cesse de s'adresser au chercheur, qu'il cesse de *lui* répondre pour tout simplement « répondre ». C'est à cette condition que les données seront les purs indices de son fonctionnement mental. C'est pour faire disparaître le chercheur du monde social de l'animal que le dispositif de l'apprentissage a remplacé celui du dressage dans l'étude du comportement animal. L'habituation, la méthode de « désensibilisation » à la présence de l'observateur utilisée en éthologie de terrain, a le même objectif. Mais il est difficile de ne donner à un animal aucun indice sur la conduite à tenir en notre présence, comme en a fait l'expérience Gregory Bateson avec un dauphin du Sea Life Park de Hawaï. Après être entré doucement dans le bassin, le chercheur s'assit, impassible. Au bout d'un moment, le dauphin s'approcha. Résolu à ne donner « aucune indication » au dauphin, l'homme ne bougea pas. Le dauphin s'enhardit, et bientôt Bateson se retrouva avec un dauphin entier sur les genoux. Il était devenu difficile de ne lui donner aucun indice sur la conduite à tenir. La morale de l'histoire, si on peut dire, c'est qu'il est illusoire de croire que la relation à travers laquelle on étudie le comportement ou la cognition d'un animal est transparente (ou inexistante) et peut donner accès à la nature même de l'animal en question.

Décrire objectivement, exclure le monde de la vie

Après la neutralité ou la coupure du lien, le second élément du dispositif de l'interaction distante est la méthode de description objective du comportement, l'opérationnalisme behavioriste. Celui-ci fait disparaître du réel tout ce qui n'est pas visible – c'est-à-dire principalement les relations. Cela a été bien mis en évidence par Wieder (1980) dans sa comparaison entre les

savoirs des « chimpeurs » et ceux des chercheurs. Les « chimpeurs », ce sont les soigneurs qui s'occupent des chimpanzés dans les laboratoires. Tout soigneur n'est pas « chimpeur » ; seuls certains d'entre eux ont le savoir-faire relationnel pour être reconnus comme tels. Le régime d'interactivité du chimpeur, c'est celui de l'interaction ordinaire. Pour être capable d'amener un chimpanzé à participer à une expérience, il faut tenir compte de sa motivation, savoir qu'il nous voit et réagit à ce qu'on lui fait, lire son comportement comme orienté vers des objets, lui reconnaître une conscience de la situation, une personnalité, identifier son humeur... En somme, pour être un bon chimpeur il faut, dit Wieder, « apprendre à lire les mouvements corporels des chimpanzés comme des apprésentations. Par exemple, interpréter une légère érection des poils comme de l'anxiété dans certains contextes ». C'est pourquoi le chimpeur « vit dans un monde qui contient les états mentaux apprésentés des chimpanzés ». Mais tout cela disparaît de la carte dès que les sujets entrent dans les dispositifs expérimentaux. Pourquoi ? Non par choix épistémologique, dit Wieder, mais en raison des nécessités pratiques de la description objective du comportement. Celle-ci, en excluant la signification, en découplant le flux du comportement en unités spatio-temporelles facilement identifiables, en séparant chaque mouvement du reste de la situation, en ignorant la nature intentionnelle et orientée du comportement, en considérant les actions précédentes et anticipées comme non pertinentes, organise « un aveuglement à l'expérience pratique quotidienne » (Wieder, 1980 : 92) et réduit à néant le savoir issu de l'interaction ordinaire. Une fois ceci fait, il devient étrangement impossible de faire la différence entre un être vivant et un automate, comme le montre l'histoire de Dirksen.

Il est étonnant de voir comment la censure de l'opérationnalisme behavioriste s'impose ingénument à tout chercheur qui entre dans un dispositif visant à l'objectivité. Dans une étude que nous avons réalisée il y a déjà longtemps sur les « effets thérapeutiques » d'interactions avec des dauphins sur des enfants atteints d'autisme (Servais, 1999), j'avais observé que l'un des dauphins, Roxane, *variait* le style de ses approches en réponse aux retraits effrayés de l'enfant qui se tenait debout au bord du bassin. Ringo quant à lui, un jeune mâle turbulent, semblait *jouer* avec les réactions du petit : il revenait sans cesse, tout excité, approcher bruyamment l'enfant. Quand je fis

part de mes observations à l'équipe, elles furent instantanément disqualifiées : « Oh, c'est juste que Roxane est intéressée par les enfants. Il n'y a là rien d'extraordinaire ». Ce que j'avais vu n'existait pas. J'eus beau chercher, je n'ai trouvé à l'époque aucun moyen d'objectiver mes observations – ni de convaincre mes collègues de ce que j'avais vu. Les liens entre des comportements ne sont pas des réalités physiques définies dans le temps et l'espace et identifiables par tout observateur. Ils ne peuvent donc, dans cette logique, être pris en compte.

La crainte de l'affectivité peut aller bien au-delà de ce que la méthodologie exigerait. Dans cette même étude, notre souci de faire science nous a conduits à une version bien réelle du paradoxe de Harlow : alors que nous étions mandatés pour étudier les usages thérapeutiques possibles d'interactions avec des dauphins pour des enfants atteints d'autisme, nous en sommes venus à être agacés par le plaisir que prenait une de nos enfants à jouer avec les animaux. Sa joie était un obstacle au respect du protocole, il fallait y mettre fin d'une manière ou d'une autre. Nous avons aussi refusé de prendre en compte les actions des animaux, car nous refusions *a priori* d'imaginer qu'ils prenaient une part active au processus. Et nous avons évité de parler de *communication* entre les enfants et les animaux, préférant formuler les choses en termes d'« effet » des dauphins sur les enfants. Dans cette étude, la distorsion que notre point de vue de chercheurs soucieux de coupure épistémologique a fait subir aux données est importante. Mais il est également étrange de constater cette tendance que nous avons eue à éliminer de la « carte » sur laquelle reporter nos données toute référence explicite au monde de l'affect. Comme si la totalité du réel auquel on tentait d'appliquer nos raisonnements était faite de cognition et de déductions logiques. En cela, nous avons été bien au-delà de la neutralité recommandée. Notre souci de décontamination affective nous a conduits à ignorer de nombreux phénomènes intéressants. C'est pourquoi il faut parler de tabou, avec la dimension de crainte et d'irrationalité que ce terme recouvre, plutôt que de précautions méthodologiques.

Des interactions mécanisées

En rompant les liens et en excluant la signification, l'opérationnalisme behavioriste mécanise les interactions. Dans la formulation scientifique de notre projet, les processus de commu-

nication et d'interaction entre enfants et dauphins sont devenus les *effets des dauphins* (ou de la « variable » dauphins) sur l'attention des enfants. Une telle formulation, en apparence raisonnable, comporte deux erreurs. La première est de traiter une rencontre entre enfants et dauphins comme la mise en contact de deux substances chimiques (l'« effet »). Cette vision des choses débouche sur des pratiques ridicules et dangereuses qui consistent à « mettre un enfant autiste au contact de dauphins », en dehors de tout protocole et de tout projet thérapeutique, pour laisser agir l'effet thérapeutique du cétacé. La seconde erreur est de réifier « l'attention », de la placer dans la tête des enfants, de la mesurer et d'en faire ainsi une *quantité* sur laquelle le dauphin est supposé agir. Deux petits monstres épistémologiques fabriqués de toutes pièces par l'opérationnalisme behavioriste.

En outre, la neutralité et l'opérationnalisme behavioriste détachent les caractéristiques mentales (intention, peur, plaisir, attention, joie, etc.) de leurs substrats comportementaux et de la situation interactive qui leur a donné naissance, pour en faire des expériences cachées, privées et subjectives qui se déroulent dans la boîte crânienne. Dans ces conditions, comprendre les autres suppose de franchir, par l'inférence cognitive, le fossé entre le comportement observé et les états mentaux cachés. On retrouve là le paradigme de la Théorie de l'Esprit (ToM) qui selon Costall & Leudar résulte précisément d'une confusion entre le monde de la vie et le monde de la psychologie expérimentale. Dans la théorie de l'esprit, le point de vue scientifique de l'acteur désengagé remplace celui de l'interaction ordinaire. « C'est le dispositif expérimental lui-même qui sert de modèle largement tacite, de paradigme ou de métaphore, de la façon dont nous tous devons procéder pour comprendre les autres » (Costall & Leudar, 2004 : 627). Le paradigme de la ToM intellectualise improprement les activités sociales quotidiennes et fait de la compréhension interpersonnelle un accomplissement théorique. « Les expérimentations (sur la théorie de l'esprit) substituent une énigme abstraite à résoudre à la gestion située, collaborative et incarnée de l'intentionnalité » (Leudar, Costall & Francis, 2004 : 574). Dans ce paradigme les acteurs sociaux deviennent des observateurs désengagés. Et c'est ici que nous retrouvons nos babouins psychologues ou automates. Ils sont donc bien le produit d'un régime d'interactivité spécifique.

L'interaction ordinaire

Sur tous ces points l'interaction ordinaire se distingue de la rationalité scientifique. Dans l'interaction que je qualifie d'ordinaire, l'animal est perçu comme un sujet incarné qui s'engage dans des actions significatives et s'oriente par rapport à ma subjectivité – qui répond à mon comportement à son égard. Comme l'écrit Wieder, le monde de l'interaction ordinaire avec un animal contient ses états mentaux apprésentés. Les intentions sont rendues visibles par les actions en situation et les significations émergent de l'interaction. Il contient aussi des objets chargés d'un sens donné par la perspective apprésentée de l'animal. C'est dans ce monde-là, dans cette complexité interactive, que les animaux sont mentalisés. Pour décrire la mentalisation des animaux autrement que comme une « erreur anthropomorphique » ou une illusion, il faut donc mettre en œuvre des méthodologies de descriptions qui ne fragmentent pas le flux du comportement. L'ethnométhodologie, l'analyse de conversation, la sociologie pragmatique ou l'interactionnisme symbolique sont des approches privilégiées pour décrire l'interaction en situation et comprendre comment s'élabore, en pratique, le « milieu communicatif commun » (Wieder, 1980) ou l'espace intersubjectif (Sander, 2003), qui sont au cœur de la mentalisation des animaux.

Des personnes animales

La sociologie, avec les travaux de Bogdan & Taylor (1989) notamment, a montré qu'être reconnu comme une personne est un accomplissement interactif qui survient dans le contexte d'une relation. Interrogeant des personnes qui ont pris en charge des personnes très gravement handicapées, Bogdan & Taylor identifient quatre procédés qui aident à maintenir dans leur esprit l'humanité de ceux dont ils ont la charge : attribuer une pensée à l'autre, voir l'individualité dans l'autre, voir l'autre comme réciproquant et lui définir une place sociale⁴. Pour les auteurs, ces procédés ne sont pas spécifiques aux personnes handicapées :

⁴ Comme l'étude de Bogdan & Taylor, celle de Sander est basée surtout sur des interviews. Selon la perspective théorique, on peut donc voir le matériel comme des « comptes-rendus », c'est-à-dire comment les gens « font » l'humanité dans l'interaction avec un *outsider*, ou bien comme une « signification sociale », c'est-à-dire comment les gens définissent les autres dans leurs vies, selon ce qu'ils en révèlent dans les interviews (perspective de l'interactionnisme symbolique). La préférence des auteurs va à la seconde perspective (1989 : 137).

« ce sont les mêmes sentiments qui sont décrits dans la littérature phénoménologique comme soutenant la perception du monde social comme intersubjectif » (Bogdan & Taylor, 1989 : 145). Dans tous les cas, « attribuer une pensée à une personne, qu'elle soit ou non sévèrement handicapée, est affaire de lire la signification dans les gestes ou les mouvements qu'elle fait » (*Ibid.* : 139). Or, ce sont les mêmes procédés que Sander a retrouvés quand il a interviewé des propriétaires d'animaux de compagnie. Car beaucoup d'entre eux voient leurs animaux comme des personnes (Sander, 1993) – et dans cette perspective, donner un nom est une manière de solidifier une identité unique. Cela veut-il dire que les propriétaires confondent les animaux avec des humains ? Evidemment non. Tous les propriétaires affirment que leurs animaux ne sont pas des personnes comme les humains. Mais ce sont des personnes tout de même. L'identité de l'animal, telle qu'elle est créée dans l'interaction ordinaire, est une identité hétérogène qui se maintient dans une indétermination basée notamment sur l'usage de métaphores non stabilisées. J'y reviendrai.

Dans l'interaction ordinaire, la plupart des gens donnent voix aux animaux. Ils leur parlent, mais ils parlent aussi pour eux (ils ventriloquent), parfois en utilisant un ton de voix particulier. Grâce aux ressources de la conversation, ils leur donnent une identité et les insèrent dans le quotidien des affaires humaines (Tannen, 2004). Mais donner voix à l'animal, c'est aussi instancier ses expériences subjectives, qui deviennent alors disponibles pour l'interaction. Ce serait toutefois une grossière erreur de ne voir là que simple heuristique sociale ou psychologie de sens commun. Ce serait ignorer l'importance des relations sociales dans la structuration de la compréhension intersubjective. C'est pourquoi il vaut mieux parler de *compréhension sociale* (Pongrácz & al., 2001) pour désigner la communication entre les êtres humains et leurs animaux de compagnie. Dans la mesure où les êtres humains et les animaux sont dotés de mondes sensoriels différents, la compréhension sociale est forcément un cas particulier de malentendu (Servais & Servais, 2009). Mais il n'est pas nécessaire d'avoir accès à l'esprit d'autrui, de savoir précisément ce qui se passe en lui pour être capable de créer avec lui un espace intersubjectif et une compréhension sociale qui fonctionne. Il suffit que le milieu communicatif commun permette à chacun de puiser (ou de trouver) des indices suffisants pour reconnaître des contingences de relation. En d'autres termes, la

communication inter-espèces fonctionne, dans l'interaction ordinaire, sur la base d'une nécessaire indétermination. C'est pourquoi d'ailleurs le modèle émergentiste de la communication proposé par Quéré (1991), où ce qui a valeur d'information émerge localement, de façon incarnée, dans la structuration d'une interaction avec les autres et avec l'environnement, lui convient beaucoup mieux que n'importe quel modèle reposant sur la transmission de représentations.

Les qualités mentales sont des structures de l'interaction

Dans l'interaction ordinaire, percevoir le corps de l'autre et être perçu par lui s'expérimentent comme intersubjectivité et contribuent à créer un milieu communicatif commun (Wieder). Il faut apprendre à lire les signaux sur le corps de l'autre, apprendre à reconnaître des configurations sensibles comme des intentions, connaître et partager son milieu de vie. L'expérience des éthologistes de terrain confirme que plus la familiarité augmente, plus la perception s'affine et plus la conscience d'être face à un sujet incarné grandit. La primatologue B. Smuts explique ainsi que ce n'est que quand elle sut reconnaître les vocalisations et les mouvements subtils caractéristiques d'une relation sociale chez ses babouins qu'elle découvrit que les membres de la troupe commençaient à la traiter comme un sujet. Dutton & Williams, qui citent Smuts, concluent qu'avec l'augmentation de la familiarité la relation devient plus cohérente, et le sentiment de se trouver face-à-face avec une intelligence et un foyer d'expérience se renforce. Dans les interactions anthropo-canines étudiées par Sander (2003), le regard et la direction mutuelle de l'attention façonnent un espace intersubjectif où l'homme et le chien « connectent mutuellement leurs comportements, leurs émotions et leurs pensées » (*Ibid.* : 414). Dans ce milieu interactif, le chien s'éprouve comme un ami. La proximité, le contact physique et le regard mutuel symbolisent et renforcent cette amitié un peu spéciale. Même une promenade dans un parc avec un chien met en jeu un espace intersubjectif que l'on peut décrire (Laurier & al, 2006).

« Fabriquer des esprits », mentaliser autrui est une activité constante dans l'interaction ordinaire. On lit les intentions dans le comportement, on anticipe, on reconnaît des émotions, on répond aux intentions perçues. Mais ces intentions et ces qualités mentales sont d'une certaine manière des propriétés émer-

gentes de l'interaction. Elles existent en tant que telles ici et maintenant, elles peuvent être lues dans le comportement, la posture, la tension musculaire ou l'expression faciale d'un animal ou d'un humain. Mais ce sont des propriétés de l'interaction. Quand je dis qu'un chien est jaloux, c'est parce que j'ai reconnu un *pattern* de relation dans sa manière de se relier au monde. Mais il est inutile de chercher de la jalousie dans sa tête. Il n'en a pas. L'erreur n'est pas de reconnaître une configuration sensible. C'est d'en faire une qualité mentale et de l'attribuer à l'animal. On voit toute l'absurdité qu'il y a ensuite à chercher à savoir si le chien a « vraiment » de la jalousie dans la tête, et en quoi celle-ci est différente de la jalousie humaine... En somme, l'anthropomorphisme ne serait pas la marque indélébile de l'interaction ordinaire. Il serait la conséquence d'une certaine forme de fragmentation, qui ignore l'importance des relations sociales dans la structuration de la compréhension intersubjective. Ce n'est donc pas l'opérationnalisme behavioriste qui permet d'éviter l'anthropomorphisme comme on le croit habituellement, c'est ce dernier qui crée l'anthropomorphisme en rompant les relations et en réifiant les entités mentales. Pour dire les choses autrement, l'erreur est moins d'identifier des configurations humaines que de réifier les métaphores ou les analogies qui organisent la perception.

Parce qu'elle s'appuie sur le lien et sur le présupposé que l'autre réagit à ce que je lui fais, l'interaction ordinaire est propice à la création d'histoires singulières et significatives – à la construction de réalités. Propice aussi au développement de superstitions, de part et d'autre. Nombreux sont les dresseurs qui développent des superstitions (qui croient par exemple que leur dauphin n'aime pas le jaune) – et nombreux sont les animaux qui de leur côté acquièrent des habitudes bizarres. C'est pourquoi l'interaction ordinaire est tenue pour impropre au savoir sur l'animal. Il y a toutefois des facettes de l'animal qui ne peuvent s'apercevoir que depuis une relation étroite. A la fois parce que celle-ci nous rend sensibles aux signaux portés par l'animal, et donc nous aide à mieux comprendre ce qu'il fait, et parce que l'animal lui-même se comporte différemment. Il reste toutefois à développer des méthodologies nous permettant de légitimer les savoirs issus de l'interaction ordinaire, probablement en les rapportant aux relations dont ils sont issus. L'auto-ethnographie (Cf. Goode, 2007) est également une piste intéressante.

Le cas des rencontres enchantées avec les dauphins

A l'opposé de l'activité scientifique et des interactions ordinaires, on trouve les rencontres enchantées, par exemple avec des dauphins. Ce sont des rencontres en pleine mer dans lesquelles les êtres humains expérimentent des émotions et des états de conscience non ordinaires, proches de la transe ou des expériences mystiques. Ici, la communication est de l'ordre de la communication par les esprits. Elle se situe au-delà des mots, au-delà de toute frustration, et tient de la télépathie : « Il semblait tout connaître de mes besoins, de mes désirs » ; « Il avait perçu télépathiquement mes intentions » ; « Il lisait dans mes pensées » entend-on souvent.

« Dès l'instant où j'ai déposé ma main sur la tête de Simo, se souvient Bill, un homme atteint de dépression chronique depuis plus de dix ans, j'étais parti. Hors de ce monde. Je sentais qu'il voulait me montrer son monde, qu'il était aussi isolé et seul que je l'étais, et qu'il avait besoin de moi autant que moi de lui ».

Beaucoup sont convaincus que les dauphins, grâce à leur sonar, peuvent lire directement les émotions, et qu'ainsi l'être humain est face à eux comme transparent.

« Les dauphins réagissent à ce que sont les gens à l'intérieur, et n'accordent aucune importance à l'apparence physique, explique Tricia. Si on est doux et sensible à l'intérieur, c'est à cela que le dauphin répondra. Il ne jugera pas d'après des standards humains, mais d'après les standards d'un être intelligent, sans désir de possession, vivant en harmonie avec son environnement. »

La perte des repères temporels et spatiaux, ainsi que l'impression d'être révélé à soi-même font également partie de l'expérience.

« Nager avec des dauphins est l'une des expériences les plus uniques au monde. J'étais si euphorique que j'avais l'impression que je pouvais sauter aussi haut qu'eux, qui sont renommés pour leurs acrobaties. Je me sentais comme un enfant dans une tempête de neige de douceur, avec des dauphins partout où je portais le regard. Ils aimaient la compagnie des gens et je sentais qu'ils m'invitaient à partir et plonger avec eux ; peut-être l'aurais-je fait si je n'avais été en danger de perdre toute sensation en raison du froid » écrit un homme dans une lettre adressée à *Dolphin*.

C'est l'intensité des émotions et le caractère non ordinaire de l'expérience qui authentifient ce qui est vécu comme « vrai » (plutôt qu'illusoire) et lui donnent son aspect de « révélation ». Du point de vue de la pragmatique de l'interaction, on voit qu'un engagement affectif total et intense est nécessaire pour que l'enchantement survienne. La communication directe ne marche que si l'humain est affecté. L'enchantement survient soudainement, parfois suite à un simple regard, et il lui arrive de disparaître tout aussi brutalement : tout à coup, et sans qu'on sache pourquoi, c'est fini. Il est important de noter qu'en dehors de la participation intense, les dauphins ne « disent » rien aux humains, l'interaction est banalement frustrante.

Les dispositifs qui favorisent l'enchantement mettent en relation des attentes culturelles et des configurations perceptuelles qui permettent que ce qui est vécu corresponde (miraculeusement !) à ce qui était attendu. Ils fonctionnent en créant un horizon d'attentes où les signaux portés par l'animal agissent comme des super-stimuli qui déclenchent des émotions puissantes. Dans ce régime d'interactivité, le nageur développe une ouverture et une disposition à l'interprétation où tout ce que fait le dauphin prend du sens. Il est émerveillé de découvrir, dans son âme et dans son corps, ce qu'il pressentait : il peut communiquer de manière directe avec un être vivant non humain, et il en est aimé !

Il faut à présent se demander ce que ce régime d'activité particulier fait à la connaissance. Qui apprend quoi de ces rencontres ? Le fait le plus évident est que l'être humain apprend des choses sur lui-même. En fait, il n'apprend des choses que sur lui-même ! Car quand le dauphin lui parle, c'est pour lui suggérer comment se comporter, comment développer une pleine conscience de soi, comment agir en faveur de la mer, etc. A l'analyse, les « paroles » ou les « messages » reçus apparaissent comme la traduction maladroite de ce qui est expérimenté sur le plan de l'affect. La communication enchantée est une communication purement relationnelle et émotionnelle, c'est une communication sans contenu. A l'inverse des messages de « pur contenu » de la rationalité scientifique, celle-ci est purement injonctive. Il règne d'ailleurs dans les milieux des rencontres enchantées avec les dauphins une méconnaissance – et un désintérêt – incroyables pour l'animal et son histoire naturelle. Personne ne semble s'intéresser à l'animal lui-même. Le dauphin dont on parle n'a plus grand chose à avoir avec le

dauphin des biologistes. Parfois même, il devient un pur esprit : « que l'esprit du dauphin vous accompagne » entend-on alors. C'est que le dauphin est devenu divinité.

De tels dispositifs interactionnels débouchent sur des versions très anthropocentriques et très déformées des animaux. En ce sens, il est évident qu'ils sont des obstacles à la connaissance des dauphins. Pourtant, une sensibilité à l'affect, c'est-à-dire à la dimension émotionnelle du comportement animal, ne peut qu'enrichir notre compréhension du monde vivant. Comment faire ? Peut-être qu'une piste est à rechercher dans la manière dont Lorenz a découvert le mécanisme de l'empreinte : quand des canetons se sont mis à le suivre, il a perçu la dimension émotionnelle de leur comportement (je suis une mère pour eux) mais il n'a pas conclu qu'ils voulaient lui délivrer des messages importants sur ses capacités maternelles. Il a cherché à resituer ses observations dans une histoire naturelle de l'espèce.

Conclusion

Les trois régimes d'interactivité que j'ai présentés se distinguent sur le plan de la pragmatique de la communication. Ils se distinguent également sur le plan du type de « *mind* » qu'ils permettent de construire. Soit un processus cognitif qui doit être inféré à partir d'une théorie par un observateur désengagé, ou pas d'esprit du tout dans le cas de la neutralité objective ; un esprit incarné dans des modèles de relation dans le cas de l'interaction ordinaire, un esprit divin qui déborde les frontières de l'interaction dans le cas des rencontres enchantées. Le « *mind* » n'est pas une entité encapsulée dans le crâne d'un animal, susceptible d'être étudié en dehors de toute contingence relationnelle ; c'est au contraire le produit d'une relation sociale participative. En mettant l'accent sur les contingences relationnelles dans lesquelles s'élabore une connaissance de l'animal, ma perspective rencontre l'une des préoccupations de l'anthropologie de la nature contemporaine : la volonté de recontextualiser les savoirs locaux en les resituant dans la complexité interactive dont ils sont issus (Brunois, 2005). L'idée que des cultures différentes « fabriquent » des animaux différents est évidemment banale pour l'anthropologie de la nature (Ingold, 1988). Mais le fait d'insister sur l'interaction en tant que structure organisante permet de renvoyer à la notion de « micro-monde » proposée par F. Varela (2004), c'est-à-dire

d'un monde éacté à partir des manières de se relier largement intériorisées. Dans nos relations aux animaux, l'un des faits les plus troublants est la versatilité de leur identité. En faisant l'hypothèse que celle-ci s'incarne dans des régimes d'interactivité différents, la question de savoir si ceux-ci sont incommensurables ou non, si l'on passe de l'un à l'autre comme le suggère la notion de micro-monde ou si des combinaisons sont possibles, devient une question empirique.

Références

- Arluke, Arnold B. (1988), « Sacrificial symbolism in animal experimentation : object or pet ? », *Anthrozoös*, 2, pp. 98-117.
- Bateson, G. (1996), *Une Unité sacrée*, Seuil, Paris.
- Bogdan, R., Taylor, Steven J. (1989), « Relationships with severely disabled people : the social construction of humanness. », *Social Problems*, 36(2), pp. 135-148.
- Brunois, F. (2005), « Pour une approche interactive des savoirs locaux : l'ethno-éthologie. », *Journal de la société des océanistes*, 120-121, pp. 31-40.
- Costall, A., Leudar, Y. (2004), « Where is 'Theory' in Theory of Mind ? », *Theory and Psychology*, 14(5), pp. 623-646.
- Davis, H., Balfour, D. (1992), *The Inevitable Bond. Examining scientist-animal interactions*. Cambridge, Cambridge University Press.
- De Waal, Frans B., « Foreword », in Mitchell, Robert W., Thompson, Nicholas S. & Miles, H.Lyn, (éds.) (1997), *Anthropomorphism, anecdotes, and animals*.
- Dutton, D., Williams, Car. (2004), « A view from the bridge : Subjectivity, embodiment and animal minds. », *Anthrozoös*, 17, 3, pp. 210-224.
- Fidler Margaret, Paul Light and Alan Costall. (1996), « Describing Dog Behavior Psychologically : Pet Owners Versus Nonowners », *Anthrozoös*, 9, 4, pp. 196-200.
- Goode D. (2007), *Playing with my dog Katie : an ethnomethodological study of dog-human interaction.*, West Lafayette, Perdue University Press.
- Haraway Donna J. (1989), *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science.*, New York : Routledge.
- Hauser, Marc D. (1996), *The Evolution of Communication.*, Cambridge (Ma) : MIT Press.
- Ingold Tim., « Introduction », in T. Ingold (éd.) (1988), *What is an Animal ?*, New York, Routledge, pp. 1-16.
- Laurier Eric, Ramia Maze and Johan Lundin. (2006), « Putting the Dog Back in the Park: Animal and Human Mind-in-Action », *Mind, Culture and activity*, 13,1, pp. 2-24.
- Leudar, Y., Costall, A., Francis, D. (2004), « Theory of Mind, A Critical Assessment. », *Theory & Psychology*, 14 (5), pp. 571-578.
- Marler, P., Evans, C.S., « Communication Signals Of Animals : Contributions of Emotion and Reference », in U. Segerstrale & P. Molnár (éds.) (1997), *Nonverbal Communication : Where Nature Meets Culture*. Mahwah (NJ) : Lawrence Erlbaum Associates, pp. 151-170.

- Menzel, E. (1988), « Mindless Behaviourism, Bodiless Cognitivism, or Pimatology? », *Behavioral and Brain Sciences*, 11, 2, p. 258.
- Miedaner, T., « The Soul of the Mark III Beast. », in Douglas R. Hofstadter & Daniel D. Dennet (éds) (1985), *The Mind's I. Fantasies and reflections on self and soul.*, New York : Penguin Books, pp. 109-113.
- Pongrácz, Péter., Miklósi, Ádám., Csányi, Vilmos. (2001), « Owner's beliefs on the ability of their pet dogs to understand human verbal communication : A case of social understanding. », *Current Psychology of Cognition*, 20 (1-2), pp. 87-107.
- Quéré, Louis. (1991), « D'un modèle épistémologique de la communication à un modèle praxéologique. », *Réseaux*, 9, 46, pp. 69-90.
- Sander, Clinton R. (1993), « Understanding dogs : caretakers attribution of mindedness, in canine-human relationships », *Journal of Contemporary Ethnography*, 22 (2), pp. 205-226.
- Sander, Clinton R. (2003), « Actions Speak Louder than Words : Close Relationships between Humans and Nonhuman Animals. », *Symbolic Interaction*, 26 (3), pp. 405-426.
- Servais, Véronique. (1999), « Enquête sur le 'pouvoir thérapeutique' du dauphin : Ethnographie d'une recherche. », *Gradhiva*, 25, pp. 92-105.
- Servais, Véronique., « Enchanting and enchanted dolphins. An analysis of human/dolphin encounters », in John Knight (éd.) (2005), *Animals in person.*, Oxford, Berg publisher, pp. 211-229.
- Servais, Véronique. (2006), « The Report and the Command : the Case for a Relational View in the Study of Communication », *Intellectica*, 2007/2-3, 46-47, pp. 85-104.
- Servais, Christine., Servais, Véronique. (2009), « Le malentendu comme structure de la communication. », *Questions de communication*, 15, pp. 21-49.
- Tannen, Deborah. (2004), « Talking the Dog : Framing Pets as Interactional Resources in Family Discourse. », *Research on Language and Social Interaction*, 37, 4, pp. 399-420.
- Varela, Francisco. (2004), *Quel savoir pour l'éthique ?*, Paris, La Découverte/Poche.
- Whiten, Andrew., Byrne, Richard W. (1988), « Tactical Deception in Primates. », *Behavioral and brain sciences*, 11, pp. 233-273.
- Wieder, Lawrence D. (1980), « Behavioristic operationalism and the life world : chimpanzees and chimpanzee researchers in face-to-face interaction. », *Sociological Inquiry*, 50 (3-4), pp. 75-103.



Passions cognitives

L'objectivité à l'épreuve du sensible

Sous la direction de

Jacques Roux, Florian Charvolin, Aurélie Dumain

C'est résolument cet entre-deux – entre passion et connaissance – qu'il nous faut penser, et aussi sur lequel il nous faut agir. La passion ne réside pas, ni n'opère, à l'extérieur d'un processus de connaissance envisagé comme clos sur lui-même. C'est engagée dans l'action en train de se faire – le knowing – qu'elle se révèle, s'étend et travaille. Face à la fixité de la vérité et de la finalité théorique, c'est ce mouvement d'empassionnement de la connaissance qui nous intéresse. « Qu'est-ce qui motive, porte, et relance la connaissance ? » peut être une formulation de la question qui a inspiré les auteurs de cet ouvrage.

Jacques Roux, Florian Charvolin et Aurélie Dumain sont chercheurs en sociologie au Centre Max Weber (CNRS, Lyon).

Prix public : 27 euros
ISBN : 9782813000965



9 782813 000965

éditions
des archives
contemporaines

