

Cognition animale et pensées humaines I¹ : la notion de nature humaine a-t-elle encore un sens ?

Mouhamadou El Hady Ba

*Université Cheikh Anta Diop de Dakar
Faculté des Sciences et Technologies
de l'Éducation et de la Formation
hadyba@gmail.com*

Résumé

Nous explorons la vieille question de la nature humaine en nous servant des recherches contemporaines en éthologie cognitive. Nous montrons que s'il y a une nature humaine spécifique, elle ne peut résider ni dans l'intentionnalité, ni dans le caractère politique, ni dans l'existence de traditions et de cultures puisque ce sont là des caractéristiques communes à l'homme et à l'animal contrairement à ce qu'affirmait la tradition philosophique. Nous montrons également que la piste la plus prometteuse est celle du langage mais envisageons qu'il y ait non pas une « nature humaine » mais un continuum qui irait des animaux non humains à l'animal humain sans que l'on puisse identifier de saut qualitatif.

Mots clés : Ethologie cognitive, nature humaine, culture, intentionnalité, pensée animale.

1. Cet article est le premier volet d'une réflexion en trois parties sur les rapports entre cognition animale et cognition humaine. L'auteur remercie pour leurs commentaires et critiques les participants à la conférence organisée à Dakar lors de l'édition 2017 de la Journée Mondiale de Philosophie. L'auteur est particulièrement redevable aux professeurs M. Diagne et A. E. Kane pour leurs éclairants commentaires. L'auteur remercie également les professeurs D. Andler, P. Tarroux, A. Ligozat et N. El Massiou pour des discussions d'une version antérieure de certaines parties de ce manuscrit.

Introduction

Les philosophes ont rarement remis en cause l'idée qu'il y a discontinuité qualitative entre pensée humaine et cognition animale. A cette discontinuité, plusieurs explications ont été données : l'inexistence de l'âme ou de la conscience chez l'animal, l'hétérogénéité des âmes humaine et animale, l'évolution qui nous aurait donné un cerveau plus performant que celui des animaux, etc. Dans tous les cas, que ce soit pour les scientifiques, les métaphysiciens ou les religieux, il semblait acquis que l'humain seul a le privilège de la pensée.

Il y aurait donc une nature humaine spécifique qui ferait que même si nous admettions que les humains sont des animaux, nous devrions tout de suite préciser que l'humain est un animal spécifique incommensurable aux autres animaux.

Qu'est-ce donc que la nature humaine ? Quelle est cette mystérieuse spécificité qui rend les humains si exceptionnels ? Les philosophes ont souvent eu tendance à placer cette spécificité humaine soit dans la conscience², soit dans le fait que contrairement aux animaux, l'humain crée des cultures³ là où tout comportement animal, même ceux qui paraissent les plus complexes sont strictement déterminés par des règles simples (C. Reynolds, 1987). Dans cet article, nous allons nous pencher sur des expériences menées chez des animaux non

2. Cf. par exemple *Le capital* où Marx compare le « plus mauvais architecte à l'abeille la plus experte » et conclut que la différence est que le premier construit d'abord dans sa tête son œuvre ou le Fragment 186 des *Pensées* où Pascal dit de l'homme que toute sa grandeur est d'être conscient.

3. Cf. entre autres : Platon, *Protagoras*, 320a-321c ou Aristote, *Les Politiques* Ch1 L2 section 10.

humains et qui semblent miner la distinction entre l'homme et l'animal. De fait, les recherches contemporaines en éthologie et zoologie permettent à tout le moins de relativiser les idées prévalant antérieurement sur la cognition animale et de brouiller la ligne de démarcation entre l'animal humain et les animaux non humains. Ces travaux montrent en effet que les animaux non humains semblent bien, en plus de communiquer de l'information à leurs semblables, anticiper les actions de ces derniers et dresser des plans en vue d'atteindre des objectifs voire imaginer ce qui se passe dans l'esprit d'autrui. La question qui se pose alors est celle de savoir s'il y a véritablement une nature humaine spécifique.

1. **Éthologie et intelligence animale**

Le terme *éthologie* est né en 1911 sous la plume de Oskar Heinroth et cette discipline sera développée entre autres par Konrad Lorenz et Nikolas Tinbergen⁴. A ses débuts, l'éthologie était plus une branche de la biologie que de la psychologie. Elle se fixait pour objectif une explication des racines biologiques des comportements y compris instinctifs animaux ; et les premiers éthologues montrent rapidement que le comportement d'un animal est « très précisément contrôlé par celui des autres, par l'environnement et par son état interne » (D. Lestel, 2001, p. 46). Un apport important des éthologues est l'exigence que les animaux soient étudiés dans des conditions qui se rapprochent le plus possible des conditions dans lesquelles ils évoluent dans la nature. En accord avec cette exigence, les éthologues procéderont de plus en plus à des

4. Un travail récent sur l'histoire de l'éthologie, y compris ses liens avec le nazisme, est le livre de BURKHARDT Richard, 2005, *Patterns of Behavior : Konrad Lorenz, Niko Tinbergen, and the Founding of Ethology*, Chicago et Londres, Chicago University Press.

observations de longue durée des animaux dans leur habitat naturel. Ces recherches, menées non seulement sur les primates mais aussi sur les autres mammifères terrestres ou marins, les oiseaux et même les poissons, révèlent chez ces animaux des capacités inattendues. Cependant, malgré la fréquence des observations montrant que les animaux pouvaient faire preuve d'ingéniosité voire d'intelligence, un reste de béhaviorisme faisait que les scientifiques ne se résolvaient pas à accepter de parler d'intelligence, de réflexion ou de créativité et persistaient à ne parler que d'instincts et de conditionnement opérant.

C'est contre cette attitude que s'élève D. R. Griffin (1984). Selon lui, une observation objective des animaux dans leur milieu naturel montre qu'ils agissent après s'être formés une image mentale de la situation et qu'ils disposent tout autant que les humains d'une conscience de soi et d'une intentionnalité. Griffin considère que les scientifiques se laissent intimider par l'idéologie béhavioriste dominante et le souci de leur propre respectabilité ; ce qui les empêche d'assumer leurs observations qui suggèrent fortement l'existence d'une pensée consciente chez les animaux. Il souligne que même quand ils se veulent béhavioristes, les scientifiques ne peuvent s'empêcher de laisser transparaître implicitement dans leurs écrits que les animaux ne sont pas des automates mais des êtres pensants. Ainsi se demande-t-il à ce propos :

Pourquoi des scientifiques réalistes (*hard-headed scientists*), tellement anxieux d'éviter de laisser entendre que les animaux pourraient penser ou sentir, utilisent-ils des termes qui dans leur usage habituel connotent la pensée consciente ? Les écologistes béhavioristes veulent-ils dire seulement que la sélection naturelle a produit des animaux qui se comportent de manière adéquate ? Peut-être ce que l'écologiste béhavioriste observe dans la nature suggère-t-il si fortement la

conscience qu'une part de lui même veut suggérer que l'animal pense aux résultats probables de ses actions (p. 24)⁵.

À l'appui de cette explication, Griffin expose une multitude d'observations faites dans la nature et qui font irrésistiblement penser que les animaux doivent avoir une certaine forme de conscience. Ces exemples sont d'abord choisis bien entendu chez nos parents les plus proches, c'est-à-dire les primates non humains dont certains utilisent des outils pour la pêche aux termites, ce à propos de quoi il écrit que

ce comportement [...] implique tellement d'étapes relativement déconnectées, qui diffèrent tellement des autres activités des chimpanzés, qu'il semble évident que le singe pense à collecter et à manger des termites pendant qu'il prépare la sonde (*op. cit.* p. 33).

Il décèle là un signe patent de la capacité qu'ont les chimpanzés à consciemment planifier leurs actions et à les mener à bien. Griffin ne se limite cependant pas aux primates mais attribue la conscience à beaucoup d'autres animaux en vertu du principe que

si un animal réussit à obtenir de la nourriture au moyen d'une série complexe d'actions qu'il n'avait jamais antérieurement exécutée, la pensée intentionnelle paraît plus plausible qu'un rigide automatisme (*op. cit.* p. 35).

A ce prix, il trouve de la conscience chez la mésange anglaise qui ouvre des bouteilles de lait, chez le castor qui fait de si remarquables barrages mais aussi chez le crabe qui se sert de l'anémone de mer pour éloigner les prédateurs et même chez des insectes tels l'abeille.

5. La traduction est de l'auteur de cet article, comme toutes les fois que cet ouvrage sera cité.

Une telle générosité dans l'attribution de l'intentionnalité et de la conscience s'attire certes les foudres des tenants de ce que D. C. Dennett (1990) appelle la version « rabat-joie » qui considèrent que par mesure d'économie, il est superflu de supposer la pensée chez les animaux parce que l'on peut se contenter d'expliquer leurs actions en termes d'instincts et de conditionnement. Griffin soutient quant à lui que ces derniers appliquent mal le principe du rasoir d'Ockham et la théorie Darwinienne. Après tout, pense-t-il, il est bien plus simple et avantageux pour un organisme de développer un outil mental flexible tel la conscience qui lui permet de réagir au cas par cas devant l'infinité des situations auxquelles il pourrait être confronté que de stocker tout un arsenal de réactions préprogrammées qui, d'une part, seront inévitablement en nombre fini et, d'autre part, occuperont une très grande place en termes de circuits neuronaux. Il renverse donc la perspective habituelle qui veut que plus on « monte » dans l'échelle de l'évolution, plus on a de chances de rencontrer des êtres doués de conscience. Il conjecture que

peut-être seuls les baleines et nous pouvons nous permettre le luxe d'emmagasiner des instructions comportementales détaillées, alors que des animaux disposant d'un système nerveux central de seulement un milligramme ou plus, doivent penser consciemment face à leurs problèmes les plus pressants si l'on ne tient compte que des raisons d'économie et d'efficacité (D. R. Griffin, 1984, p. 7).

Vu sous cet angle, l'étonnant ne serait pas l'existence de la pensée consciente chez les animaux qualifiés d'inférieurs mais la place somme toute minime que les mécanismes pré-câblés jouent dans la cognition des animaux disposant de grands cerveaux. Les innombrables exemples d'utilisation d'outils chez les animaux non humains montrent que la pensée consciente et finalisée ne peut plus, objectivement, être vue

comme l’apanage de l’humain. Les autres animaux se fixent également des buts à moyen voire à long terme et se donnent les moyens de les atteindre en créant des outils. Si la pensée consciente finalisée n’est pas l’apanage de l’humain, comment pourrait-elle être au fondement de la nature humaine ?

2. Des singes politiques

Un exemple intéressant d’étude s’inscrivant dans ce paradigme est celle qu’expose F. de Waal (1995) dans son livre *La politique du chimpanzé*. Dans ce livre, il assume parfaitement le langage qu’évitait soigneusement C. van Schaik et J. van Hooff (1983) qui utilisaient l’euphémisme « système de comportement » pour désigner ce qu’ils auraient sans hésiter qualifié d’émotions ou de motivations chez un humain. De Waal n’aura pas les mêmes scrupules qui nous avertit :

quand je dis qu’un chimpanzé “halète de façon amicale” vers un autre individu, je veux dire par là qu’il respire de manière perceptible et que ce halètement selon l’analyse de van Hooff, peut être qualifié de “positif”. Il est possible de décrire un ensemble de comportements comme “positif” (amical) car il contient plusieurs formes de contacts qui le sont à l’évidence, tels le baiser, l’étreinte ou le toilettage social (*op. cit.* p. 49).

De l’observation répétée que ses primates résolvent les problèmes qui surviennent dans leur environnement en faisant preuve de souplesse et en semblant mettre en relation leurs expériences antérieures avec la fin désirée, il conclut que nous devons les considérer comme rationnels. Selon lui,

les termes dont nous usons pour décrire cette aptitude à faire de nouvelles combinaisons à partir d’expériences antérieures, pour atteindre un objectif, sont la “raison” et la “pensée”. Il n’y a pas d’autres mots

pour cela. Le résultat en est un comportement réfléchi et rationnel. Les chimpanzés sont réellement remarquables dans l'application de la raison et de la pensée dans le domaine social. Techniquement leur capacité d'invention est clairement inférieure à celle de l'être humain mais, sur le plan social, j'hésiterais à l'affirmer (*op. cit.* p. 56).

Ces précisions faites, notre auteur entreprend de décrire les événements qui se sont déroulés pendant plusieurs mois dans la communauté de chimpanzés dont il avait la charge au zoo d'Arnhem, événements qui ont aboutis au remplacement du mâle dominant par un autre. Comme un journaliste ou un historien qui retracerait l'émergence d'un nouveau leader, de Waal s'intéresse particulièrement aux jeux d'alliances entre membres du groupe, à la stratégie mise en œuvre par chaque protagoniste et aux facteurs psychologiques expliquant ces événements. Une telle démarche lui permet de faire ressortir toute la complexité de cette société. Cette description montre que loin d'être une simple question de force brute, le remplacement d'un mâle dominant par un autre est un processus subtil que l'on pourrait qualifier de politique. Ce qualificatif étant défini comme :

un comportement social précis orienté vers un but donné, ceci ne préjugant en rien du déterminisme de ce comportement, qu'il repose sur des tendances innées (politique intuitive) ou sur l'expérience et la perspicacité (politique rationnelle) ou les deux (*op. cit.* p. 132).

Non seulement il y a une *politique intuitive* chez le chimpanzé, mais de Waal pense qu'il n'est pas injustifié d'attribuer à ces primates une *politique rationnelle*. Il trouve une illustration de cette dernière forme de politique dans le rôle stabilisateur et sécurisant que le mâle alpha (c'est-à-dire le mâle dominant) joue dans le groupe. Pour la troupe étudiée,

la politique suivie par le chimpanzé nommé Luit n'est pas du tout la même avant et après qu'il ait pris le pouvoir. Alors que pour mener à bien son « coup d'état », il s'était associé à un autre mâle pour déstabiliser le groupe, après sa prise de pouvoir, il change d'alliance pour se rapprocher de celui qu'il avait évincé et veiller à ce que les femelles et les jeunes du groupe ne soient pas trop brimés pour faire régner l'ordre. Cet exercice bienveillant du pouvoir est le *rôle de contrôle du mâle alpha*. De Waal constate :

Or, après avoir obtenu le pouvoir, il devint solidaire des plus faibles : auparavant il défendait les plus faibles dans seulement 35% des cas alors que ce chiffre atteignait 69% après son ascension sociale ; le contraste entre ces deux chiffres reflète le changement spectaculaire de son attitude. Un an plus tard, ce chiffre avait encore augmenté, atteignant 87% (*op. cit.* p. 133).

Tout comme le souverain hobbien, le mâle dominant aurait donc l'obligation, en contrepartie de son pouvoir, d'assurer la sécurité de ses sujets. Et dans l'un ou l'autre cas, assurer une certaine justice n'est pas seulement une preuve de la magnanimité du leader, c'est d'abord et surtout une condition *sine qua non* de la pérennité de leur pouvoir. Ainsi peut-on dire que

le rôle de contrôle du mâle alpha n'est pas tant une faveur qu'un devoir : sa position en dépend. Vue sous cet angle, la chute de Yeroen⁶ pourrait s'expliquer par le fait qu'il s'était montré incapable de protéger les autres contre les agressions de Luit et de Nikkie⁷. Le comportement de Luit peut s'interpréter selon le même point de vue : pour commencer, il a démontré aux femelles qu'elles ne devaient pas s'attendre à

6. L'ancien mâle dominant.

7. Mâle recruté par Luit lors de sa prise de pouvoir.

être secourues par Yeroen, en les attaquant ou en les traitant brutalement en sa présence ; plus tard, son comportement se modifia du tout au tout, et il adopta lui-même ce rôle de protecteur (*op. cit.* p. 134).

A la lumière de ces manœuvres politiques, il devient compréhensible que la violence ait une place si minime dans le processus qui aboutît au changement de dirigeant de la troupe : il s'agit moins d'un combat singulier que d'une sorte de « campagne électorale » visant à convaincre les autres que l'on est le plus apte à assurer la sécurité et la stabilité du groupe. « La force physique n'est qu'un facteur parmi d'autres dans l'établissement des relations de dominance, et probablement pas le plus important » (*op. cit.* p. 99).

L'étude de de Waal est très intéressante en ce qu'elle nous révèle toute la complexité d'une société de primates ; elle semble remettre en cause notre spécificité d'animal politique. Elle soulève cependant le même genre de problèmes que celle de Griffin : n'accorde-t-elle pas trop facilement l'intentionnalité et la conscience aux primates ? Certes, on a assisté au déroulement d'un ensemble de manœuvres qui ont abouti à la destitution du mâle alpha, mais peut-on pour autant affirmer que c'est là un résultat d'actions menées selon un plan conscient ayant un objectif précis ? N'est-ce pas là plaquer une grille de lecture anthropomorphique unifiant abusivement un ensemble d'interactions disjointes pour en faire une histoire cohérente selon nos critères humains ?

En conclusion de son travail, de Waal émet la réserve suivante :

tous les résultats de cette étude ne sont pas applicables à l'ensemble des chimpanzés car les règles qui gouvernent la vie sociale dépendent en partie de l'histoire du groupe et de l'environnement dans lequel il se trouve. Chaque communauté développe ses propres traditions (*op. cit.* p. 223.)

Cela nous permet d’aborder une autre question étonnante que posent les travaux de terrain sur les animaux : celle de l’existence de cultures animales.

3. Cultures animales

Avant le XX^{ème} siècle, les choses semblaient claires : l’homme en tant qu’être rationnel échappe à la nature en créant la culture qui est son apanage ; à l’inverse, les autres animaux vivant sous le joug de leurs instincts n’élaboraient aucune culture. A l’intérieur d’une même espèce animale non humaine, il devait y avoir uniformité des pratiques vu que les membres de l’espèce ont tous le même magma d’instincts qui dirige leurs actions. Si le nid du pluvier peut différer de celui du pigeon, il n’y a aucune raison, pensait-on, que le nid du pluvier de la forêt de fontainebleau diffère sensiblement de celui de son congénère de la forêt équatoriale africaine ; en revanche, on comprenait parfaitement que, pour les humains, le style architectural francilien différât du style architectural dakarois. Les recherches menées au cours du siècle dernier sur des animaux aussi divers que des oiseaux, des simiens ou des dauphins laissent penser que l’on peut légitimement parler aussi de culture pour caractériser certains de leurs comportements.

Pour être considérées comme culturelles, les pratiques animales doivent bien entendu avoir un certain nombre de caractéristiques remarquables. En particulier, selon D. Lestel (2001, p. 107),

pour être considérées “comme culturelles” les variations comportementales enregistrées par le primatologue ne doivent être explicables ni par des déterminismes génétiques, ni par des déterminations environnementales. La capacité d’innovation et des méca-

nismes de transmission des caractères acquis s'ajoutent à ces conditions.

Il est certes prudent de ne pas trop tôt parler de culture pour tout comportement nouveau observé mais il nous semble qu'il émet une exigence trop forte quand il exclut des déterminations environnementales. Les ethnologues et anthropologues en effet acceptent sans problème de telles déterminations quand il s'agit des hommes : on ne saurait par exemple pleinement comprendre le sens de l'hospitalité des nomades du désert si on n'intègre pas dans l'analyse les conditions extrêmes dans lesquelles ils vivent. Quoi qu'il en soit, depuis la naissance de l'éthologie, des comportements restreints à des sous-groupes d'une espèce ont été observés ; il est donc difficile de ne pas convenir de l'existence des cultures animales. Dans un article de 1978, W. McGrew et C. Tutin reprennent de l'anthropologue Kroeber (1928) une définition qui requiert que six conditions soient remplies pour que l'on puisse parler de culture :

des comportements *nouveaux* doivent émerger, ils doivent être *disséminés* dans le groupe à partir de l'inventeur, être *standardisés*, durer et être *diffusés* par l'intermédiaire d'authentiques *traditions*.

A ces conditions, ils ajoutent deux autres qui complètent la liste et permettraient de parler de culture animale : « les comportements pris en compte doivent être tournés vers d'autres activités que celles de subsistance, et ils doivent être vraiment naturels ». Nous convenons certes sans peine avec ces deux auteurs que si on peut montrer qu'une population sauvage non humaine a des comportements qui satisfont à ces huit conditions simultanément, il est difficile de ne pas leur attribuer le statut de « créature culturelle », mais pourquoi exiger qu'un comportement, pour être culturel, ne fût pas tourné vers la subsistance ? Prenons un exemple simple :

manger avec le couteau et la fourchette est un comportement éminemment culturel, néanmoins tourné vers la subsistance. Par ailleurs, que peut bien signifier le fait d'être « vraiment naturel » ? Qu'un trait culturel soit emprunté d'un autre groupe social humain ou animal empêche-t-il vraiment que ce trait puisse demeurer culturel ? Après tout, la cérémonie du thé est une création extrême orientale, mais cela n'empêche pas le *five o'clock tea* d'être une respectable institution culturelle britannique.

Malgré toutes ces restrictions, trouve-t-on des variations comportementales que nous pourrions qualifier de culturelles chez les animaux non humains ? Aussi étonnant que cela paraisse, la réponse à cette question est positive. Ainsi F. de Waal (2001, pp. 209-210) décrit-il une « curieuse habitude » limitée à une seule communauté de macaques japonais :

ils frottent des pierres l'une contre l'autre. [...] Chaque jour on les voit ramasser de pleines poignées de cailloux ou de petites pierres. Ils les emportent jusqu'à un endroit tranquille, où ils frottent et les frappent l'une contre l'autre, les dispersent, les rassemblent, puis recommencent. Suivant la scène pour la première fois, j'eus l'impression qu'ils cherchaient à faire du feu, mais bien entendu, c'est là encore une illusion de l'esprit humain toujours en quête de causes et d'explications. Les jeunes macaques apprennent cette activité *parfaitement inutile* de leurs pairs, de leurs frères et sœurs, de leurs mères : d'où une tradition très répandue au sein du groupe.

Même pour un observateur sceptique, il est assez difficile de ne pas reconnaître là un comportement relevant de la culture. De plus, chez les primates, de nombreuses pratiques culturelles ont été répertoriées, que ce soit en captivité ou à l'état sauvage. Ainsi certains chimpanzés d'Afrique occidentale utilisent systématiquement des marteaux de pierre

pour casser des noix d'éléis et en extraire l'amande, d'autres fabriquent des sondes pour pêcher des termites. Ces deux dernières activités sont directement liée à l'acquisition de nourriture, ce qui les disqualifierait si l'on suit les critères de McGrew et Tutin, mais d'une part, les termites sont plus une friandise qu'une nourriture véritablement consistante et d'autre part on peut de toute manière trouver d'autres variations non liées à la subsistance comme celles qui ont trait aux interactions sociales. L'une des activités sociales les plus répandues chez les primates non humains est le fait de se nettoyer mutuellement les poils afin de s'extraire des poux. C'est là une pratique commune à toute l'espèce et qui a une très grande valeur de régulation sociale dans la mesure où les singes s'épouillent mutuellement pour mettre fin aux conflits qui interviennent dans le groupe. Cet épouillage que l'on peut qualifier d'instinctif puisqu'il est commun à toute l'espèce connaît cependant dans la manière dont elle est mise en œuvre des variantes que l'on pourrait qualifier de culturelles dans la mesure où elles sont propres à des groupes bien déterminés. Ainsi, les chimpanzés du zoo de San Diego⁸ claquent des mains pour commencer une phase d'épouillage et reproduisent périodiquement ce claquement tout le long de la cérémonie, leurs congénères du parc de Mahale (Tanzanie) se soulèvent la main et la tiennent en l'air alors que ceux du parc de Gombe situé à 160 kilomètres ignorent cet usage.

L'on pourrait se dire qu'après tout, le chimpanzé est l'un des plus proches parents de l'homme et que la culture est l'apanage des primates supérieurs mais en fait il semble bien qu'avec la définition restrictive de McGrew et Tutin, ce ne soient pas les simiens qui s'en sortent le mieux. Les

8. Et eux seuls pour autant que les primatologues le sachent.

mammifères marins mais aussi les oiseaux⁹ exhibent des comportements que l'on peut difficilement s'empêcher de qualifier de culturels. Chez les oiseaux par exemple, il a été observé dès 1921 que les mésanges britanniques ouvraient régulièrement les bouteilles de lait posées sur le pas des portes au petit matin. Ce comportement ne peut être qualifié d'exclusivement instinctif si l'on sait que toutes les communautés de mésanges vivant à proximité de zones densément peuplées ne s'y adonnent pas. En ce qui concerne les oiseaux cependant, les variations se rapprochant le plus de la culture sont sans doute celles concernant leurs vocalisations ; on a pu enregistrer dans ce cas de véritables dialectes et ce nous dit D. Lestel (2001, p. 129) à un point tel que « les oiseaux s'avèrent incapables de se reproduire en dehors de leur groupe d'origine ». Notons le, cette incapacité est moins physiologique que culturelle quand on sait le rôle que les chants des oiseaux jouent dans le jeu de la séduction. Si l'une de nos fiertés est d'être l'espèce qui, par ses innovations socioculturelles influe sur son évolution génétique, l'exemple précité nous montre que le changement de dialecte des oiseaux influe aussi sur leur bagage génétique. Un autre domaine où les oiseaux montrent des variations intéressantes est dans la construction de nids. Certaines espèces y apportent un tel soin que les premiers scientifiques à les avoir visités pensaient qu'il s'agissait là d'une œuvre humaine ; de plus précise F. de Waal (2001, p. 141), « on a constaté que les décorations des nids varient d'une région à l'autre par la couleur et l'arrangement ; cela suggère l'existence de véritables styles transmis culturellement. » Tous les comportements dont nous avons parlé paraissent éminemment culturels et certains d'entre eux remplissent même toutes les conditions posées par McGrew et Tutin. Sont-ils pour autant

9. Qui ne sont ni mammifères ni supérieurs !

culturels ? Si oui, il nous faut aussi accepter que même certaines espèces de fourmis ont aussi une culture. Les fourmis dites *Atta* pratiquent en effet l'agriculture : elles construisent des souterrains où elles cultivent des champignons et des moisissures. Plus remarquable encore,

non seulement ces fourmis cultivent un très grand nombre d'espèces de champignons, mais des colonies voisines (parfois séparées de quelques centimètres) cultivent des espèces différentes, aucune colonie ne cultivant cependant deux variétés en même temps (D. Lestel, 2001, p. 129).

Avant de s'engager dans cette voie, il nous semble qu'une meilleure analyse de ce qui fait qu'un comportement humain est qualifié de culturel s'impose. A y voir de près, existe-il réellement chez l'homme des comportements culturels isolés ? Ces derniers forment plutôt un ensemble cohérent qui fait que des individus éduqués dans une culture donnée ont, dans leurs attitudes et dans leurs pensées un *air de famille* qui les différencie des membres d'une autre culture. En est-il de même pour les cultures animales ? Les animaux appartenant au même groupe culturel ont-ils la même vision générale du monde ? Est-il seulement légitime de parler de vision générale du monde dans le cas des animaux ?

Conclusion

Les recherches en éthologie que nous avons exposées montrent que l'on ne peut se contenter d'interpréter les comportements mêmes les plus naturels des animaux en termes de simples stimulus/réponses en affirmant qu'ils ne sont nullement créatifs mais strictement gouvernés par les instincts. Comme le remarquait Griffin, même le behavioriste le plus scrupuleux ne peut s'empêcher d'user de l'idiome intentionnel

pour rapporter les actes qu'il observe chez des animaux en liberté. Par ailleurs, les expériences d'enseignement du langage à des primates montrent que ce qui nous semblait tellement spécifique à notre espèce peut dans une certaine mesure être acquis par une autre espèce animale ; ce qui semble confirmer les analyses de Griffin et des éthologues les plus convaincus de l'existence, chez les animaux, d'une pensée semblable à la nôtre.

L'éthologie nous montre que la question de la spécificité humaine est une question empirique. Or, ce que nous montrent les sciences empiriques, c'est que contrairement à ce que pensent généralement les philosophes, la distinction homme/animal ne réside ni dans l'intentionnalité, ni dans le caractère politique, ni dans l'existence de traditions et de cultures.

La piste la plus sérieuse est encore celle du langage mais, même là, des recherches plus poussées sont nécessaires pour tracer une frontière claire, si toutefois elle est accessible. Si l'on admet que l'on ne peut philosophiquement pas fonder la nature humaine sur des concepts évanescents comme l'âme, la question qui se pose est de savoir si l'on peut légitimement poser l'existence d'une nature humaine. La différence entre cognition animale et pensée humaine n'est-elle pas qu'une différence de degré plutôt que de nature ? Ne devrait-on pas convenir avec Griffin que la rigueur impose de dénier toute spécificité à l'humain et de parler de pensée animale voire de conscience animale ; l'homme étant un animal comme les autres ?

Références bibliographiques

DENNETT Daniel C., 1990, *La stratégie de l'interprète. Le sens commun et l'univers quotidien*, Trad. P. Engel, Paris,

Gallimard (coll. NRF essais).

GRIFFIN Donald Redfield, 1984, *Animal thinking*, Cambridge, Harvard University Press.

LESTEL Dominique, 2001, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion.

McGREW William & TUTIN Caroline, 1978, « Evidence for a social custom in wild chimpanzees? », *Man*, 13, p. 234-252.

REYNOLDS Craig W., 1987, « Flocks, Herds, and Schools : A Distributed Behavioral Mode », *Proceedings of SIGGRAPH Computer Graphics*, 21, p. 25-34.

Van SCHAIK Carel & Van HOOFF Jan, 1983, « On the ultimate cause of primate social systems », *Behaviour*, 85, p. 91-117.

De WAAL Frans, 1995, *La politique du chimpanzé*, Trad. U. Ammicht et B. Thierry, Paris, Odile Jacob.

———, 2001, *Quand les singes prennent le thé. De la culture animale*, Trad. J-P. Mourlon, Paris, Fayard.

Abstract

Animal cognition and human thought : is the concept of “human nature” still meaningful ?

Is there a human nature? To this old philosophical question, we respond using the results of contemporary research in cognitive ethology. We show that contrary to what philosophers used to think, if there is a specifying human nature, it can not reside in intentionality, nor in the existence of a “political society”, nor in the existence of traditions and cultures, since these are characteristics common to man and animal. We also show that language might be the discriminating feature of the

COGNITION ANIMALE ET PENSÉES HUMAINES

human being even though further research will probably show that there is no human nature but a continuum going from the non-human animals to the human animal without any qualitative gap.

Keywords : cognitive ethology, human nature, intentionality, consciousness, animal thinking.