

Introduction :

Que pensent les animaux non humains ?

RENÉE BILODEAU, *Professeure à l'Université Laval,*
Membre du groupe de recherche interuniversitaire sur
la normativité (GRIN)

La toile regorge de vidéos d'animaux non humains se comportant de manière sensible et intelligente. On y voit un hippopotame secourant une jeune antilope d'un crocodile, un éléphant venant prêter main-forte (si je puis dire) à un autre éléphant afin de déplacer une table coulissante, ou encore un chimpanzé utilisant une branche pour extraire des termites de leur termitière. Ces anecdotes provoquent l'immédiate sympathie des internautes qui n'hésitent pas à attribuer aux animaux d'autres espèces des états mentaux largement similaires à ceux que possèdent les êtres humains. Il est effectivement tentant de supposer que l'hippopotame était mu par l'empathie lorsqu'il s'est interposé pour sauver de la mort la petite antilope, que l'éléphant a compris que son congénère désirait déplacer la table et avait besoin de son aide pour le faire, et que le singe faisait preuve de rationalité instrumentale en choisissant le meilleur moyen (une fine branche) pour parvenir à ses fins (manger les termites).

La théorie de l'évolution a sonné le glas de l'idée des animaux-machines et nombreux sont nos contemporains qui adoptent spontanément la thèse voulant que les aptitudes de l'esprit humain s'inscrivent dans le prolongement des capacités cognitives des animaux non humains. Déjà en 1871, Charles Darwin affirmait qu'il n'y a qu'une différence de degré, non de nature, entre les facultés mentales des humains et celles des animaux d'autres espèces¹. Il maintenait, à l'encontre d'Aristote et de sa fameuse définition de l'être humain, que «les animaux peuvent raisonner jusqu'à un certain point, ce qu'ils font évidemment sans l'aide d'aucun langage²». L'homologie des caractéristiques morphologiques de diverses espèces d'animaux a incité Darwin à s'intéresser aux

similitudes psychologiques et comportementales chez les membres de ces espèces. Parce qu'il était persuadé que le langage n'est pas la marque de l'intelligence, il a été amené à introduire plusieurs thèmes de recherche qui sont aujourd'hui au centre des études sur l'esprit des animaux : l'apprentissage, l'utilisation des outils, le raisonnement implicite, la conscience, la possession de concepts, la cognition sociale, le sens moral, les habiletés artistiques.

Près de cent vingt-cinq ans plus tard, John Searle défendait des intuitions analogues à celles de Darwin à propos des animaux non humains. Il se fondait, lui aussi, sur les ressemblances anatomiques de multiples espèces, insistant notamment sur les similitudes de fonctionnement du cerveau³. Tout comme les humains, nombre d'animaux reçoivent des stimuli perceptuels à travers leurs récepteurs sensoriels et traitent ces informations grâce à leurs processus cérébraux. Les états mentaux conscients sont causés par les mécanismes neuronaux sous-jacents, de sorte qu'ils sont eux-mêmes des propriétés du cerveau, mais des propriétés macroscopiques ou des propriétés d'un niveau supérieur. Ce sont eux qui donnent lieu aux réponses motrices et aux actions intentionnelles, tant chez les humains que chez des animaux non humains. Ainsi se comprend le comportement de Ludwig Wittgenstein, le chien de Searle, lorsque ce dernier rentre à la maison : Ludwig lui fait une fête parce qu'il le reconnaît et qu'il ressent de la joie à le revoir, des états mentaux conscients produits par l'activité neuronale de son cerveau, à l'instar de ce qui se déroulerait dans le cerveau d'un être humain en pareilles circonstances.

Le naturalisme biologique de Searle paraît très intuitif. Il rejoint largement le sens commun, et l'évocation de la théorie évolutionniste lui apporte une caution scientifique. Néanmoins, en y réfléchissant un peu, on est vite amené à douter que les choses soient si simples. Ni l'appareil sensoriel ni le cerveau des animaux non humains ne sont semblables à ceux des humains. Les différences biologiques ont assurément pour effet des différences mentales. En conséquence, ne nous rendons-nous pas coupables d'anthropomorphisme en projetant sur les animaux non humains les états psychologiques avec lesquels nous appréhendons le monde et interagissons avec

nos congénères? Ce problème est de taille et il a de nombreuses ramifications épistémologiques.

D'une part, bien que l'anthropomorphisme soit une erreur méthodologique, l'anthropodéni, pour reprendre l'expression de l'éthologiste Frans de Waal⁴, est une entrave non moins grande à la poursuite des recherches sur l'esprit des animaux. L'anthropodéni est un aveuglement aux caractéristiques humaines que posséderaient les animaux, ou aux caractéristiques animales que partageraient les humains. Plusieurs éthologistes, et c'est le cas de de Waal, considèrent l'anthropomorphisme comme une heuristique susceptible de faire progresser la science et d'aider le chercheur à expliquer le comportement des animaux. Bien sûr, il lui faut éviter de présupposer naïvement que les animaux ont des états psychologiques semblables aux nôtres. Par contre, si on essaie de comprendre les animaux du point de vue de ceux-ci, en s'appuyant sur une connaissance solide de leurs habitudes et de leur environnement, l'usage de notions qui prévalent pour l'explication du comportement humain devrait faciliter la formulation d'hypothèses utiles.

Cette attitude est toutefois décriée par plusieurs, ce qui nous amène à une seconde difficulté épistémologique. L'attribution d'états mentaux aux animaux non humains pour expliquer leur comportement n'a d'intérêt que pour autant que ces animaux exemplifient bel et bien les états que nous leur prêtons. Or, comment pouvons-nous procéder empiriquement pour déterminer ce qui se passe dans l'esprit des membres des autres espèces? Même si l'imagerie par résonance magnétique fonctionnelle permet de connaître quelles zones du cerveau sont sollicitées dans le cadre de diverses tâches, et même si les régions en question peuvent être analogues chez les humains et chez certains animaux non humains, notamment les grands singes, il y a un saut qualitatif entre ce que ces résultats physiologiques nous apprennent et l'affirmation que les perceptions, croyances, désirs ou émotions de ces organismes sont voisins des nôtres.

Nous pourrions en inférer que l'attitude la plus prudente est, en somme, d'éviter toute projection anthropomorphiste et de suspendre notre jugement pour le moment en espérant qu'un jour nous serons mieux outillés pour aller du physiologique au mental. Cette conclusion

est néanmoins trop faible selon de nombreux chercheurs. D'aucuns considèrent, en effet, que l'étude des animaux non humains doit procéder dans le respect d'un principe édicté par C. Lloyd Morgan, et connu sous le nom de Canon de Morgan, principe d'après lequel « en aucun cas nous ne devons interpréter une action comme le résultat de l'exercice d'une faculté psychique supérieure si elle peut être interprétée comme l'exercice d'une faculté se situant plus bas dans l'ordre psychologique⁵ ». L'intuition de Morgan peut être clarifiée grâce à un exemple⁶. On a depuis longtemps noté que les chimpanzés suivent le regard de leurs congénères ou de l'expérimentateur avec lequel ils interagissent. Qu'est-ce que cela indique ? Une analyse se fondant sur des processus inférieurs dans l'ordre psychologique explique le comportement du chimpanzé comme le produit d'un mécanisme évolutif qui l'amène à diriger la trajectoire de son propre système visuel en fonction de l'orientation de la tête ou des yeux de celui qu'il observe. Une analyse qui a recours à des processus psychiques supérieurs fait valoir, quant à elle, que le chimpanzé croit que celui qui regarde est attentif à quelque chose. Autrement dit, elle suppose que le singe prête un certain état mental à celui qui regarde. Pour qui se conforme au Canon de Morgan, l'hypothèse à favoriser serait la première tant que nous n'avons pas prouvé que les chimpanzés sont capables d'attribuer des états psychologiques à d'autres animaux, humains ou non humains, c'est-à-dire tant que nous n'avons pas de données probantes qu'ils ont une théorie de l'esprit⁷.

Bien que la signification du Canon de Morgan soit sujette à discussion du fait que les notions de faculté psychique inférieure et supérieure sont elles-mêmes litigieuses⁸, nombreux sont ceux qui partagent la conviction qu'on ne peut légitimement affirmer que les animaux sans langage ont des états mentaux. Leur argument est simple : un animal sans langage n'est-il pas un animal sans concepts ? Et si l'animal n'a pas de concepts, comment le scientifique pourrait-il déterminer quel contenu il a à l'esprit ? Pire, en généralisant l'idée qu'il vaut mieux donner des explications du comportement qui évoquent des processus inférieurs, certains auteurs utilisent les résultats des recherches sur les animaux non humains pour avancer,

à l'encontre de la thèse de la psychologie populaire, qu'une vaste proportion des actions intentionnelles des humains devrait elle aussi être expliquée par des opérations moins complexes plutôt que par des états mentaux et des mécanismes de raisonnement⁹. Que l'on soit ou non prêt à suivre ceux qui s'engagent dans ce paradigme de recherche, il faut reconnaître que les études sur l'esprit des animaux non humains provoquent une profonde remise en question de notre manière de comprendre la plupart des notions que nous employons pour rendre compte de l'esprit humain.

Je mentionnais à l'instant que d'aucuns considèrent qu'un animal sans langage ne peut avoir d'états mentaux faute de concepts pour en individuer le contenu. Cette façon de voir a été défendue avec vigueur par Donald Davidson à la fin du siècle dernier¹⁰. Les chercheurs réfractaires à abandonner la conviction du sens commun selon laquelle les animaux ont, eux aussi, des désirs et des croyances ne se sont toutefois pas avoués vaincus. Ils ont exploré diverses avenues avec pour objectif de réévaluer le lien traditionnel entre langage et concept. En effet, n'y a-t-il pas de moyens autres que linguistiques pour un contenu mental d'être représenté dans l'esprit d'un organisme ? On peut penser aux images mentales, aux modèles mentaux, ou encore aux cartes mentales, qui sont autant de types de représentation mentale non linguistique. On peut également se demander s'il n'y a pas des voies autres que la formulation verbale qui permettent de discriminer un concept d'un autre. Dans l'article qu'il nous propose, Samuel Cashman-Kadri examine différentes manières d'aborder cette difficulté. Il expose en premier lieu le fameux argument de Davidson, pour ensuite discuter les stratégies et critères suggérés par quelques auteurs afin de déterminer le contenu des éventuelles représentations conceptuelles des animaux sans langage. Bien que la majorité des chercheurs sur lesquels il se penche soit assez sceptique quant à la possibilité de préciser les contenus représentationnels des animaux sans langage, Cashman-Kadri juge la théorie d'Albert Newen et Andreas Bartels prometteuse du fait que les critères d'attribution de concepts qu'ils avancent sont plus souples.

Hugo Tremblay se montre également sympathique à la thèse de Newen et Bartels. Son article défend d'abord les quatre critères épistémiques formulés par ces auteurs dans le but de rendre compte de la possession de concepts. Il entreprend ensuite d'enrichir cette approche en la complétant avec la théorie empiriste des concepts de Jesse Prinz, une position qui se prononce sur le statut métaphysique de ceux-ci plutôt que sur les seules capacités épistémiques requises pour en posséder. Deux études de cas viennent illustrer les conclusions sur la nature des pensées qu'un tel point de vue autorise à tirer des investigations empiriques.

L'article de Julien Ouellet poursuit ces réflexions par l'examen des thèses du philosophe José Luis Bermúdez. Pour Bermúdez, les animaux peuvent avoir des pensées du premier ordre mais non des pensées d'ordre supérieur¹. La raison en est que seuls les animaux qui ont un langage seraient capables d'avoir des pensées du second ordre. En effet, les images mentales ou les modèles mentaux ne peuvent faire l'objet de pensées d'ordre supérieur, celles-ci ne portant que des contenus linguistiques. Dans cette perspective, bien que les animaux sans langage soient susceptibles d'entretenir certains types de pensées à propos du monde et d'effectuer certains types de raisonnements (des «protoraisonnements», comme les nomme Bermúdez), les états mentaux qui peuvent leur être attribués sont considérablement restreints. C'est à la discussion de quelques arguments qui fondent la théorie de Bermúdez et aux objections qu'ils soulèvent que le texte de Ouellet est consacré.

La question de savoir s'il est possible aux animaux non humains d'avoir des pensées du deuxième ordre est reprise par Keba Coloma Camara dans un article qui aborde ce problème sous l'angle particulier du débat sur la métacognition. De l'avis de certains auteurs, la métacognition requiert d'une créature non seulement qu'elle puisse se représenter la tâche du premier ordre dans laquelle elle est engagée, mais qu'elle ait aussi la capacité de représenter les processus cognitifs sollicités par l'accomplissement de cette tâche. Pour contrer cette approche qu'ils estiment contraignante et erronée, des théoriciens s'inspirent des résultats des neurosciences cognitives et avancent que les connaissances métacognitives

ne sont pas nécessairement métareprésentationnelles. Il suffit pour parler de métacognition que l'organisme puisse évaluer et contrôler sa performance cognitive en fonction des objectifs cognitifs qu'il poursuit. Chacune de ces avenues a des répercussions importantes sur notre façon de concevoir ce qui se passe dans l'esprit des animaux non humains, conséquences que le texte de Camara tente de clarifier.

L'article de Félix Aubé Beaudoin clôt le numéro sur une autre question que l'on se pose à propos des animaux non humains, celle de savoir s'ils sont capables d'empathie. Ce problème n'est pas sans liens avec les précédents puisque, ici encore, une des difficultés concerne la complexité des habiletés cognitives que l'on doit attribuer aux autres animaux pour expliquer certains comportements altruistes. En examinant le modèle des poupées russes de Frans de Waal, Aubé Beaudoin cherche à montrer la plausibilité de l'hypothèse voulant que les formes d'empathie plus sophistiquées se développent à partir de formes plus simples. Il défend également l'idée que non seulement les résultats de diverses expériences empiriques sont compatibles avec l'explication des comportements d'aide des animaux non humains en termes d'états mentaux, mais que de telles explications sont plus vraisemblables que les interprétations concurrentes. À la suite de cette discussion, nous serons mieux à même de juger de ce qui fait agir l'hippopotame qui s'interpose pour sauver la jeune antilope du crocodile.^{12,13}

-
1. Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London, John Murray, 1871, 2^e éd., 1874 ; trad. franç. *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Paris, C. Reinwald, 1891, p. 136.
 2. *Ibid.*, p. 93.
 3. John R. Searle, «Animal Minds», dans *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 19, n. 1, *Philosophical Naturalism*, sous la dir. de Peter A. French, Theodore E. Uehling et Howard K. Wettstein (1994), pp. 208-209.
 4. Frans De Waal, «Anthropomorphism and Anthropodenial: Consistency in our Thinking About Humans and Other Animals», *Philosophical Topics*, 27 (1999), 255–80.

5. C. Lloyd Morgan, *An Introduction to Comparative Psychology*, 1^{re} éd., Londres, Walter Scott, 1894, p. 53. Une précaution est ajoutée par Morgan dans la seconde édition de son ouvrage pour souligner que ce principe autorise l'interprétation d'une activité en termes de processus supérieurs (des processus psychologiques plus complexes) si nous possédons des données indépendantes démontrant que l'animal observé est capable de tels processus.
6. Cet exemple est emprunté à Daniel J. Povinelli, *Folk Physics for Apes*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 24 *sqq.* Povinelli et son groupe ont procédé à diverses expériences qui l'ont conduit à favoriser une explication en termes de processus de niveau inférieur.
7. La littérature sur l'esprit des animaux non humains discute abondamment la question de savoir si seuls les humains sont en mesure d'attribuer des états mentaux à autrui ou de s'en attribuer à eux-mêmes. L'expression « théorie de l'esprit » désigne la première de ces capacités, alors que le terme « métacognition » s'applique à la seconde.
8. Cf. Elliott Sober, « Comparative Psychology Meets Evolutionary Biology: Morgan's Canon and Cladistic Parsimony », dans *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*, sous la dir. de Lorraine Datson et Gregg Mitman, New York, Columbia University Press, 2005, 85-99; Sean Allen-Hermanson, « Morgan's Canon Revisited », dans *Philosophy of Science*, 72 (2005), 608-631.
9. Cf. Derek Penn, Keith Holyoak et Daniel Povinelli, « Darwin's Mistake: Explaining the Discontinuity between Human and Nonhuman Minds », *Behavioral and Brain Sciences*, 31 (2008), 109-178; Frans de Waal et Pier Francesco Ferrari, « Towards a Bottom-Up Perspective on Animal and Human Cognition », dans *Trends in Cognitive Science*, 14, 5 (2010), 201-207; Sara J. Shettleworth, « Clever Animals and Killjoy Explanations in Comparative Psychology » dans *Trends in Cognitive Science*, 14, 11 (2010), 477-481; Kristin Andrews, *Do Apes Read Minds? Toward a New Folk Psychology*, Cambridge, The MIT Press, 2012.
10. Donald Davidson, « Rational Animals », dans *Dialectica*, 36, 4 (1982), 317-327; trad. franç. « Animaux rationnels », dans Donald Davidson, *Paradoxes de l'irrationalité*, Nîmes, Éditions de l'Éclat, 1991, 63-75.
11. Les états et processus mentaux du premier ordre sont des états et processus dirigés vers le monde, tandis que les états et processus du second ordre portent sur les états et processus du premier ordre. Ainsi, ma croyance qu'il reste du vin blanc dans le réfrigérateur est une croyance du premier ordre, et ma croyance que je me trompais

lorsque je me rends compte qu'il n'en reste plus est une croyance du deuxième ordre.

12. Les personnes intéressées par la question de l'esprit des animaux non humains peuvent consulter les ouvrages généraux suivants : Colin Allen and Marc Bekoff, *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*, Cambridge, The MIT Press, 1997 ; Robert Lurz (sous la dir.), *The Philosophy of Animal Minds: New Essays on Animal Thought and Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 ; Robert Lurz, *Mindreading Animals: The Debate over What Animals Know about Other Minds*, Cambridge, The MIT Press, 2011 ; Sara Shettleworth, *Cognition, Evolution, and Behavior*, 2nd ed., New York, Oxford University Press, 2010.
13. Je tiens à remercier toutes les personnes sans lesquelles la réalisation de ce dossier thématique n'aurait pas été possible : d'abord, bien entendu, les auteurs des articles publiés ci-après, ensuite, les codirecteurs de la revue *Phares*, et particulièrement Jean-François Perrier, qui ont suggéré d'ouvrir leurs pages à ce projet, et finalement les étudiants du séminaire de philosophie de l'esprit de l'automne 2014, pour les échanges stimulants dont ces textes sont le fruit.