



---

## Le complexe des trois singes. Sur un certain journalisme primatologique

*The three monkeys' complex. On certain journalistic approaches to primatology*

Etienne Bimbenet

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/primatologie/1138>

DOI : 10.4000/primatologie.1138

ISBN : 978-2-8218-1396-0

ISSN : 2077-3757

### Éditeur

Société francophone de primatologie

### Référence électronique

Etienne Bimbenet, « Le complexe des trois singes. Sur un certain journalisme primatologique », *Revue de primatologie* [En ligne], 4 | 2012, document 12, mis en ligne le 15 décembre 2012, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/primatologie/1138> ; DOI : 10.4000/primatologie.1138

---

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.



Les contenus de la *Revue de primatologie* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# Le complexe des trois singes. Sur un certain journalisme primatologique<sup>1</sup>

*The three monkeys' complex. On certain journalistic approaches to primatology*

Etienne Bimbenet

---

## 1 Introduction

- 1 La primatologie joue depuis une cinquantaine d'années un rôle particulier dans l'espace de notre savoir. Elle fascine. Et l'on comprend pourquoi : régulièrement relayées par les médias, ses découvertes composent un tableau implicitement assimilé à celui de nos origines, et qui est un véritable tableau de famille. Les chimpanzés par exemple qui font l'amour (bonobos) ou la guerre (chimpanzés communs), qui pratiquent une politique « machiavélique » faite de domination et d'alliances, d'agressions et de réconciliations, d'égoïsme et d'empathie, ces chimpanzés baroques gardent la trace de ceux qui furent nos ancêtres communs, et en ceci nous entretenons analogiquement de nous-mêmes. Dans le contexte darwinien qui est aujourd'hui le contexte général des sciences de la vie, les singes nous tendent un miroir à la fois fascinant (parce qu'il y est question de nos origines) et vaguement inquiétant (parce que singeant à distance notre humanité, la recomposant en d'étranges mimiques). Qu'on le veuille ou non, ils sont un peu de nous-mêmes et participent désormais de la réflexion par laquelle nous prétendons nous connaître.
- 2 Ainsi comme toute autre science, mais d'une manière néanmoins privilégiée, la primatologie s'offre à une reprise interprétative et réfléchissante de ses propres résultats. Si l'on distingue alors entre ces résultats eux-mêmes et l'interprétation qu'en proposent les journalistes, les philosophes, ou encore certains primatologues tentés par la spéculation, si l'on distingue entre la « science se faisant » et la « vision du monde » nourrie par la science, alors on aperçoit du côté de cette vision du monde un excès, contre lequel nous voudrions réagir ici. S'impose d'abord, et c'est bien légitime, un naturalisme. L'homme descendant sinon du singe du moins d'un ancêtre commun aux singes et à nous, les analogies en termes de comportements et de mécanismes cognitifs,

de mieux en mieux connues, apparaissent massives. La frontière entre eux et nous devient de plus en plus indécise, condamnant définitivement l'idée d'une séparation « métaphysique » qui opposerait sans solution de continuité l'homme à l'animal comme le supra-vital au vital ou le surnaturel au naturel. Contre un tel partage, l'idée d'une anthropologie naturalisée apparaît aujourd'hui comme un programme prometteur, et plus que jamais nécessaire.

- 3 C'est une chose pourtant de plaider pour cette naturalisation de l'humain et de la prendre au sérieux, comme un véritable programme de travail ; c'est tout autre chose en revanche de lire quasi quotidiennement dans les magazines de vulgarisation scientifique et dans les hebdomadaires à grand tirage que l'homme, parce qu'il est un produit de l'évolution et qu'il possède un certain nombre de caractéristiques phylogénétiquement héritées, ne peut être séparé de l'animal que par une différence de degrés ; que cette différence graduelle apparaît chaque jour davantage résiduelle ; qu'enfin il devient absurde de croire encore à un propre de l'homme. Tel serait l'excès, en forme de glissement progressif d'un naturalisme bien-fondé vers ce qu'il faut bien appeler un réductionnisme. Comment définir ce réductionnisme, son importance aujourd'hui, ses différentes motivations ; comment surtout proposer une alternative crédible, du côté de ce qu'on pourrait appeler un « naturalisme de la seconde nature » (McDowell, 1994, trad. 2007), c'est ce que nous nous proposons de voir maintenant.

## 2 La tentation réductionniste

- 4 On « réduit » un phénomène lorsque l'explication qu'on en donne (ici de type phylogénétique) fausse le sens du phénomène en question. Par exemple l'explication scientifique des propriétés de l'eau par sa formule chimique  $H_2O$ , ou de la foudre par un processus de décharge électrique, cette explication n'est pas réductionniste car elle n'abolit pas les propriétés de l'eau ou de la foudre telles que nous pouvons en faire l'expérience (Nagel, 1974). Une telle explication se situe simplement sur un autre plan que ces propriétés phénoménales, permettant de progresser dans leur intelligibilité. On dira cependant qu'il arrive au scientifique de donner tort à l'expérience courante et dénoncer en elle une illusion. Il peut par exemple dénoncer une explication superstitieuse de la foudre, comme manifestation de la colère divine. Il semble bien, dans ce cas, que son explication donne tort à l'expérience, en ce que cette explication par des lois naturelles s'oppose à l'idée d'un arbitraire divin. Or même là, il lui incombe néanmoins d'expliquer l'illusion vécue elle-même, et de rendre compte par l'explication physique du *phénomène lumineux* tel que nous le vivons, dans son caractère impressionnant et du coup potentiellement superstitieux. Ainsi la science doit pouvoir rendre compte de l'expérience préscientifique ou naïve, même lorsque cette dernière est fautive.
- 5 C'est précisément ce que ne fait pas le réductionnisme. Ici l'explication scientifique se substitue au phénomène vécu et condamne celui-ci comme une illusion, mais sans savoir rendre compte de cette illusion. Ainsi on peut scientifiquement ne pas croire à un propre de l'homme ; on peut croire, comme la plupart des biologistes aujourd'hui, à une simple différence de degrés entre l'homme et l'animal ; mais l'excès ou la réduction commence lorsque l'explication évolutionniste, dénonçant le propre de l'homme comme une illusion, se rend incapable d'expliquer pourquoi un certain nombre d'êtres humains continuent à croire à ce propre, à manger quotidiennement et sans aucune mauvaise conscience de la viande, à présupposer implicitement l'idée d'une exception humaine. L'idée du propre est

peut-être scientifiquement fausse et illusoire ; il n'empêche qu'elle hante la vie humaine comme une puissante présupposition et qu'il faut bien, à un certain moment, savoir rendre compte de cette présupposition.

- 6 C'est donc une chose de dire que la politique, en tant qu'elle est le champ du pouvoir et de la lutte pour le pouvoir, nous renvoie à la « politique du chimpanzé » (De Waal, 1982) - à cette recherche inquiète de domination, d'alliances, d'entraide, de conflits, de réconciliation qui rythme la vie sociale des chimpanzés ; c'en est une autre de laisser entendre avec Frans De Waal que la politique interhumaine *n'est rien d'autre* qu'une lutte pour le pouvoir, le statut ou la domination. La politique, c'est bien sûr aussi cela ; mais ce n'est pas *que* cela. On peut ne pas y croire et ne pas vouloir être dupe ; mais même dans ce cas il faudra bien justifier qu'un homme politique impose systématiquement un surplus de sens à sa pratique : qu'il comparaisse devant ses électeurs armé d'un programme dont il défend la légitimité ; qu'il ne présente jamais comme un dominateur qui ne rechercherait que la domination. Même le cynique doit pouvoir rendre compte, s'il pense que la politique n'est qu'un vaste champ de chimères, de ces chimères et de leur persistance institutionnelle. Frans De Waal use d'une comparaison qu'il affectionne (De Waal, 2005) : comme chacun sait les colloques universitaires peuvent vite tourner au pugilat, preuve que même là, même du côté des comportements apparemment les plus intellectualisés et les plus civilisés, il y a de la domination. Le combat d'idées cacherait un combat tout court. Sauf que Frans de Waal oublie une chose importante : c'est qu'on voit rarement des universitaires se livrer au combat tout court - combattre à mains nues, ou proposer à leurs collègues des alliances de pure domination. Leurs combats, qu'on le veuille ou non, prennent toujours l'apparence de combats d'idées, consistant à défendre la validité d'une thèse. On peut ne pas croire à cette apparence, c'est-à-dire à la sincérité des engagements intellectuels ; on peut n'y voir qu'un simple détour sur le chemin de la reconnaissance et du statut ; on peut se croire sans illusions. Il n'empêche que l'institution académique impose en tous lieux ses codes intellectuels, et qu'il faut bien expliquer, à la fin, la permanence de ce détour par la vie des idées.
- 7 On ne peut pas se dérober indéfiniment à la tâche qui consiste à rendre compte de la spécificité du langage humain à l'égard des communications animales en général. Les hommes sont des êtres incurablement bavards, qui croient ou veulent faire croire, parfois jusqu'à l'obsession, à la pertinence de ce qu'ils disent - à l'intérêt des histoires qu'ils racontent, à la vérité des jugements qu'ils énoncent, à la légitimité de leurs engagements, à la validité des thèses qu'ils défendent. C'est là un comportement absolument original, sans équivalent dans l'histoire de la vie. Ils ne se contentent pas de communiquer des informations utiles sur leur milieu physique et social, ou d'exprimer leur état émotionnel du moment. Ce qu'ils disent a pour eux le prix, parfois infini, de la vérité. Imaginons par exemple un homme accusé à tort, et qui défend son innocence devant un jury d'assises. On peut ne pas croire qu'il existe quelque chose comme « la » vérité de son innocence, que les faits qui l'établissent seront toujours l'objet d'une interprétation, dans un contexte juridique particulier, etc. Il est difficile en revanche de nier que l'innocent, lui, croit de toutes ses forces à cette vérité, ou que l'institution judiciaire, de l'instruction jusqu'au verdict final, est inséparable de l'exhibition publique de cette vérité. Même si on ne rentre pas dans le système des croyances humaines, même si on ne fait pas crédit, il reste à justifier qu'un vivant accorde une telle importance à ses croyances, et puisse se passionner, par exemple, pour la vérité. Même si on ne rentre pas dans la conversation humaine, qu'on ne tente pas l'intelligence de son sens ; même si on tient absolument à

définir le langage humain comme un système de communication animal parmi d'autres ; alors il reste à comprendre pourquoi ce vivant passe un temps si considérable à tenter d'intéresser ou de convaincre ses congénères.

### 3 Le complexe des trois singes

- 8 Le tort du réductionnisme consiste au fond à ne pas *voir en face* le phénomène humain. Ceux qui aujourd'hui déclarent la fin du propre de l'homme sont bien sûr pourvus d'arguments nombreux du côté de l'éthologie animale ; mais on peut leur reprocher de ne jamais se risquer du côté de la vie humaine pour tenter d'en apercevoir la logique et les motivations propres. Ils sont pareils aux trois singes de la sagesse : ils ne veulent rien voir, entendre ou dire de ce que disent ou vivent les hommes. Ils parlent du matin au soir, mais font comme s'ils n'avaient jamais parlé ; ils ne veulent rien voir de la transformation profonde qu'un parler humain opère, dans le rapport à autrui et au milieu de vie. Ainsi Franz de Waal peut-il déclarer sans sourciller, à l'âge d'une technoscience sans frein qui est en passe de faire de l'homme la plus importante menace qui ait jamais pesé sur les différentes espèces vivantes : « Si notre espèce voit plus loin et soupèse plus d'options, cela ne paraît pas faire une grande différence » (De Waal, 2005, trad. 2006).
- 9 C'est bien sûr une attitude étrange, mais à laquelle nous avons fini par nous habituer. Et l'on comprend bien pourquoi. Même sous la forme médiatique et sans nuances qui est aujourd'hui la sienne, ce rapprochement de l'homme et de l'animal nous semble en général préférable à l'option inverse, celle qui, métaphysique et séparatiste, faisait naguère de l'homme une exception au sein de la nature. Nous sortons tout juste de cet anthropocentrisme millénaire, créditant l'homme d'entités majuscules et supra-naturelles (le Langage, la Pensée, l'Esprit, la Technique, etc.). Celui-ci représente du coup le grand repoussoir de nos réflexions sur l'origine animale de l'homme. C'est comme s'il fallait à *tout prix* échapper à cette conception métaphysique de nous-mêmes. Or l'aveuglement commence ici. Il ne suffit pas en effet d'expier les erreurs d'hier pour voir clair aujourd'hui : la sortie hors de la métaphysique nous rend singulièrement dogmatiques lorsque, irréfléchie et sûre de son fait, elle s'autorise tous les excès contraires. Ce n'est pas qu'il faille restaurer la métaphysique, mais c'est justement qu'on n'en sort vraiment, et qu'on n'en sort bien, qu'en proposant autre chose à la place. Le réductionnisme actuel s'obsède de la métaphysique ancienne mais du coup en reste prisonnier. N'ayant rien d'autre à proposer qu'un primatocentrisme plat, dans lequel il est difficile de reconnaître quoi que ce soit qui ressemble à une vie humaine, il ne nous laisse rien d'autre pour penser l'originalité de cette vie que les idoles d'antan : le Langage, la Pensée, l'Esprit, la Technique, etc.
- 10 On peut ainsi repérer trois types d'excès à l'œuvre dans le discours réductionniste. Ce sont trois formes d'un aveuglement étrange, et dont nous voudrions prendre ici la mesure. La première concerne le rôle imparti aux sciences humaines dans cette comparaison entre l'homme et l'animal. On remarquera en effet que dans le discours journalistique sur la question les arguments se tirent pour la plupart des sciences de la vie, et non des sciences de l'homme. C'est aujourd'hui la biologie, de la paléontologie à la primatologie en passant par les différentes éthologies animales, qui est chaque fois convoquée lorsqu'est réfutée la possibilité d'un propre de l'homme. Or cela pose problème, s'il est vrai qu'une comparaison rigoureuse devrait normalement se montrer « équitable », en s'instruisant aussi bien d'un côté que de l'autre. Se prononçant chaque fois en faveur

d'une proximité forte et d'une différence seulement graduelle entre l'homme et les autres animaux, cette enquête un peu vite conclue ressemble en réalité à une pétition de principe. Elle ne dit rien de ce que la psycholinguistique ou la psychologie de l'enfant, par exemple (pour ne rien dire de la psychanalyse), nous apprennent sur le langage « en tant qu'humain », et sur la révolution comportementale que l'apprentissage verbal induit dans la vie du petit d'homme. Premier aveuglement : nous ferons comme si, étant humains, nous savions tout ce qu'il y a à savoir sur l'humain, et ne tiendrons aucun compte de tout ce que les sciences humaines au XXe siècle ont pu nous apprendre à son propos.

- 11 Le deuxième type d'excès ou d'aveuglement regarde directement la question de la différence homme-animal. Elle consiste à refuser d'entrée de jeu, et comme par principe, tout ce qui de près ou de loin pourrait distinguer trop radicalement l'homme de l'animal. C'est comme si la différence anthropologique, avant tout autre examen, était déclarée coupable du pire - d'une définition forcément métaphysique et donc anthropocentrique de notre humanité (l'homme unique créé à l'image du Dieu unique), quand ce n'est pas d'un Créationnisme (Schaeffer, 2007). Et c'est comme si, dans ce jeu d'épouvantails, s'oubliait que les sciences de la vie sont des sciences de l'organisation, connaissant des réorganisations totales, des effets de rupture et de seuil, des événements.
- 12 À ce titre l'idée qu'il y aurait à choisir, comme on nous y engage chaque fois, entre une « différence de degrés » et une « différence de nature », donc au fond entre la science et la métaphysique, cette idée est simpliste et commande un choix impossible. Il faut en effet rappeler, à la suite de Canguilhem, qu'au plan des phénomènes biologiques « la progressivité d'un avènement n'exclut pas l'originalité d'un événement » (Canguilhem, 1966). La vie humaine peut ainsi représenter un ordre inédit dans l'histoire de la vie, l'apparition d'une différence majeure et non comparable à celle qui distingue les espèces animales entre elles, et être reliée en même temps par un fil évolutif continu à la vie animale. Elle peut s'appuyer sur la biologie pour produire des comportements qui, externalisés par la technique et le langage, échappent par principe à l'univers répétitif de la biologie (Leroi-Gourhan, 1964). Interrogés en profondeur à partir du monde qu'ils projettent et de la structure générale qui les fédère, les comportements humains peuvent à la fois apparaître profondément originaux, sans cesser d'être issus de la vie.
- 13 On convoquera ici, à l'appui de cette discontinuité dans la continuité, la notion merleau-pontienne de « structure de comportement ». C'est ainsi que Merleau-Ponty pouvait, dans l'ouvrage du même nom repérer chez l'homme un ensemble de comportements immédiatement apparentés par un style commun, une attitude typique et originale qu'il référerait alors à une unité de structure :
- 14 On s'aperçoit que, si toutes les actions permettent une adaptation à la vie, le mot de vie n'a pas le même sens dans l'animalité et dans l'humanité [...] Sans doute la maison, le vêtement, servent à nous protéger du froid, le langage aide au travail collectif et à l'analyse du « solide inorganisé ». Mais l'acte de se vêtir devient l'acte de la parure ou encore celui de la pudeur et révèle ainsi une nouvelle attitude envers soi-même et envers autrui. Seuls les hommes voient qu'ils sont nus (Merleau-Ponty, 1942).
- 15 Opérateur dans l'ensemble de l'ouvrage, la notion de structure permettait alors de distinguer différents types de comportements sur un mode non essentialiste ou non métaphysique. Si à la suite de Cassirer on refuse l'analyse « substantielle » au profit d'une analyse sobrement « fonctionnelle » (Cassirer, 1975), alors on dira que la « structure de comportement » humaine n'est pas la réunion mystérieuse de deux substances distinctes, un corps animal habité par un « Esprit » ou une « Conscience », mais plutôt un corps

intégré dans une totalité nouvelle et dont toutes les conduites ont reçu un sens structurellement inédit :

- 16 Réorganisés dans des ensembles nouveaux, les comportements vitaux disparaissent comme tels. C'est ce que signifient par exemple la périodicité et la monotonie de la vie sexuelle chez les animaux, sa constance et ses variations chez l'homme. On ne peut donc pas parler du corps et de la vie en général, mais seulement du corps animal et de la vie animale, du corps humain et de la vie humaine (Merleau-Ponty, 1942).
- 17 Il pourrait donc y avoir de vraies différences, qui à aucun moment ne nous font sortir d'un cadre naturaliste. Repérables à même la vie du corps et de ses différentes fonctions, celles-ci n'engageraient aucune intercession métaphysique, la survenue d'aucun principe absolu ou séparé. Un corps humain apparaîtrait lorsque toutes ses fonctions, jusqu'aux plus élémentaires, porteraient l'empreinte d'un univers de culture. La réorganisation du biologique serait en nous structurelle plutôt que métaphysique.
- 18 On en dirait autant, du reste, à propos des singes et des grands singes, chez qui bien des comportements se transmettent de génération en génération par un apprentissage socialisé. L'idée d'une nature qui serait simplement nature, et d'une culture qui ne serait que culture, ces deux idées connexes trahissent encore une forme d'essentialisme. En réalité la vie animale est déjà pleine d'usages qui modalisent l'accomplissement de ses fonctions biologiques ; comme inversement la culture n'est qu'un ensemble de fonctions élémentaires (la nutrition, la reproduction, la mort) sublimées par des significations sociales :
- 19 Aussi loin que nous puissions remonter la chaîne des filiations, nous ne reconnaissons que des secondes natures succédant les unes aux autres, sans aboutir à une nature vraiment première [...] Chaque espèce signale moins une naissance qu'une évolution, non pas l'éclipse de la nature et son débordement par la société mais leur transformation conjointe (Moscovici, 1994).
- 20 C'est donc toute la « chaîne des filiations » qu'il faudrait envisager sur ce mode, ponctuée d'événements correspondant à l'intégration de ce qui précède dans des ensembles nouveaux. On comprend un comportement lorsqu'on rentre dans la logique qui est la sienne et qu'on aperçoit, sous les fonctions séparées, l'unité d'une attitude générale à l'égard du milieu physique et social. Une performance isolée n'a en soi aucune signification, tant qu'elle n'est pas replacée dans l'ensemble cohérent dont elle tire son sens.
- 21 La dernière forme d'aveuglement est peut-être la plus radicale. Car non seulement on refusera d'entrer dans l'incroyable laboratoire des sciences de l'homme, pour tenter d'y comprendre ce que percevoir, parler, aimer veut précisément dire dans une vie d'homme ; non seulement on refusera d'envisager tout ce qui distinguerait trop fortement l'homme de l'animal ; mais en outre on favorisera tout ce qui pourrait les identifier. Une telle identification opère à la faveur de ce que nous appellerions volontiers un « essentialisme à l'envers ». Sur la foi d'une performance isolée, éventuellement produite à la suite d'un conditionnement long et laborieux, on dira que certains animaux ont ni plus ni moins que « le Langage » en général, ou « la Conscience de soi », ou « l'Outil », ou « la Fabrication d'outils », etc. Ainsi les entités absolues et mal définies qui peuplaient le paysage de l'anthropocentrisme d'hier se retrouvent souvent inchangées dans le réductionnisme contemporain - au bénéfice cette fois de l'animal, et à toutes fins réparatrices. C'est comme si la métaphysique se survivait chez ceux-là mêmes qui



aujourd'hui s'en prétendent les grands adversaires. Au lieu de produire un nouveau type d'analyse, le journalisme primatologique ne sait dépasser l'essentialisme d'hier que par une nouvelle forme d'essentialisme. Et ce qui se perd alors dans ce type de discours, c'est le sens précis des phénomènes interrogés, le fait qu'on ait affaire à des comportements qui ont un sens, et non à des « notions » abstraites et impersonnelles.

- 22 On connaît le sort réservé au fameux lavage des patates douces, transmis de manière autochtone chez les macaques de l'île de Koshima (Itani et Nishimura, 1973). Quand les primatologues parlent avec précaution de « culture pré-humaine » (Kawamura et Kawai, 1956), de « pré- ou de sous-culture » (Kawamura, 1959), ou encore de « proto-culture » (Menzel, Davenport et Roger, 1972), les journalistes, moins soigneux, se dépêchent d'oublier tout ce que l'anthropologie sociale a pu nous apprendre sur les cultures humaines, et nous annoncent que « la Culture » n'est plus le propre de l'homme. C'est comme s'il fallait « précipiter » le résultat de l'enquête, au lieu de simplement et patiemment réfléchir sur tout ce qui dans les comportements humains hérite des cultures ou proto-cultures animales, et sur tout ce qui au contraire les en distingue.
- 23 Soit encore une expérience très particulière, comme la mise en correspondance du visage de l'animal avec son image spéculaire (la fameuse tache de Gallup, 1970 ; aussi Anderson, 1992). Là encore, les conclusions journalistiques sont la plupart du temps absolues : les chimpanzés et les orang-outans (ainsi que les gorilles : Anderson, 2003), parce que capables de se reconnaître dans un miroir, possèderaient ni plus ni moins que la « conscience de soi ». Or ce type de généralisation pose plusieurs types de problèmes. Que dire d'abord du fait que certains individus de la communauté testée se désintéressent totalement de leur image dans le miroir (Anderson, 2003) ? Peut-on maintenir l'induction alors que les variations inter-individuelles sont si importantes ? On surprend ici l'essentialisme, souterrainement accrédité par un certain cognitivisme : des comportements rares et fonctionnellement très circonscrits sont généralisés sans mesure au-delà du contexte d'origine qui est le leur, et ce par invocation d'une capacité cognitive si générale, qu'elle apparaît du coup singulièrement abstraite. Que dire, par ailleurs, du fait que le miroir n'existe pas à l'état sauvage, et que rien d'approchant (par exemple un plan d'eau) ne semble être institué à cette fin ? Ainsi la conscience de soi devrait trouver dans la « reconnaissance de soi dans le miroir » une manifestation et un signe d'elle-même, alors qu'une telle reconnaissance représente, pour les grands singes, une capacité inexpérimentable à l'état naturel ? Certes le miroir se présente ici comme un artefact de laboratoire, destiné à faire la preuve d'une capacité qui sans lui nous resterait inconnue. Il n'empêche : quelle définition précise donner de la conscience de soi si celle-ci n'a pour se rendre visible qu'une construction humaine aléatoire ? Pourquoi la conscience de soi serait-elle davantage elle-même devant un miroir, c'est-à-dire ans l'exploration d'un espace virtuel et sa mise en correspondance avec un espace réel, que par exemple dans les comportements métacognitifs ou réflexifs par lesquels un individu se rapporte à ses propres états mentaux (Terrace et Metcalf, 2005 ; ainsi que Carruthers, 2009). Autre type de problème : on peut imaginer, comme le fait Gallup (1991), que cette capacité n'est que l'expression particulière d'une capacité plus générale consistant à comprendre l'autre soi, ce qu'on appelle en psychologie cognitive la « Théorie de l'esprit » (*Theory of Mind*). Mais alors tout reste à faire pour construire l'inférence : car on ne passe pas si facilement d'un procédé solitaire et pragmatiquement utile (tel chimpanzé utilisant le miroir pour apercevoir des parties de son corps habituellement invisibles, comme l'intérieur de la bouche ou les oreilles) à une conduite éminemment sociale, liée à un contexte affectif très



particulier (négociation des comportements, empathie, tromperies). Gallup a sans doute raison de supposer que la « conscience de soi » d'un chimpanzé est un phénomène d'essence sociale, qui passe par la conscience d'un autre que soi ; mais il a tort assurément de rabattre toute la complexité, et le caractère réellement fondamental de cette conscience de soi (conscience de soi par opposition à l'autre, conscience comparative du statut, etc.), sur la seule capacité, disons « technique » et finalement assez anecdotique, de se reconnaître dans un miroir et de maîtriser la correspondance des espaces virtuel et réel. On voit bien ici qu'un mot ne suffit pas à l'affaire. C'est fonctionnellement, dans le débat concret du comportement et de la situation, qu'une capacité cognitive comme la « conscience de soi » doit se définir et faire ses preuves, et non en s'hypostasiant magiquement à l'échelon modulaire. Dernier type de problème : on imagine ce qui advient lorsqu'un certain journalisme, s'emparant du thème, et produisant une induction plus audacieuse encore, conclut qu'une telle capacité *n'est plus le propre de l'homme*. Pour le dire autrement, elle serait *la même* chez l'homme et l'animal. Un même module cognitif rendrait compte du fait pour un chimpanzé de reconnaître son image dans le miroir, et de tout ce qui chez les êtres humains compose une « conscience de soi » - le sentiment immédiat que chacun peut avoir de lui-même, la construction sociale du soi dans une série de « rôles » et d'instances langagières, la réappropriation biographique des événements passés dans une histoire personnelle, la résolution d'être enfin celui que je veux être, etc. À ce degré de généralisation la « conscience de soi » est devenue une essence si abstraite et si vide de sens, qu'on a définitivement abandonné la recherche pour le (mauvais) journalisme.

- 24 Prenons un dernier exemple. La « syntaxe », comme on sait, n'est pas un simple mot. Elle ne se décrète pas, comme on voit trop souvent, sur la foi d'une association verbale ininterrogée - deux ou trois mots correctement agencés. Au-delà de la performance superficiellement enregistrée, c'est son sens fonctionnel et global qui demande à être compris. La syntaxe habille grammaticalement des propositions prédicatives qui expriment, comme on verra, un rapport nouveau au monde et à autrui. Entraîner un chimpanzé à produire des énoncés syntaxiques n'est concluant que si son comportement tout entier s'en trouve affecté, à commencer par l'intérêt que l'animal peut éprouver pour la prédication comme telle (Brown, 1980). Constater que les chimpanzés éprouvent peu d'appétence pour le fait même de nommer ou de prédiquer, n'est donc pas un constat accessoire. C'est le cœur de la question (Bickerton, 2009). La « syntaxe », en ce sens, c'est plus que la syntaxe : au-delà du champ strictement langagier, c'est tout une attitude qui est l'œuvre, et qui s'exprime aussi bien dans le rapport perceptif au monde que dans le style de nos relations sociales. Et c'est ce comportement global qu'il s'agit de sonder. On sait par exemple que 96 % des énoncés produits par Kanzi sont des requêtes pragmatiquement assignées à un but actuel (Lestel, 1995). Cela signifie qu'au-delà de la compétence cognitive abstraite, on aperçoit une forme d'utilisation faussement référentielle, et en réalité encore égocentrique, de la syntaxe - un comportement pragmatique encore largement tourné vers soi, plutôt que vers le monde et le commentaire du monde. Là encore le cognitivisme peut être égarant lorsque, tendanciellement modulariste, il précipite la conclusion et essentialise un comportement en le gravant dans le marbre de l'héritage génétique. Contre ce type d'analyse il faut dire et redire qu'une performance isolée, comme une capacité cognitive abstraite, ne font preuve de rien tant qu'elles n'ont pas été comprises à partir de l'attitude globale qui en prescrit le sens concret.

- 25 On multiplierait les exemples, de ces mots-valises si confus et si mal renseignés comme « la Conscience », « l'Altruisme » ou « la Morale », proclamés comme autant de scoops lorsqu'ils sont attribués, sans plus de précaution, à telle ou telle espèce. Or cette métaphysique à l'envers, créditant mécaniquement l'animal de tout ce dont il était naguère dépossédé, trahit là encore un refus de voir. On ne rentre pas dans le sens précis des comportements en question. On se maintient au seuil de l'animalité comme de l'humanité, en un lieu qui ressemble un peu à la salle des Pas perdus d'un tribunal : on y attend le verdict final et simplifié (*guilty or not guilty*) d'une procédure autrement riche et complexe. La vie animale, comme la vie humaine, ce sont des comportements dont on ne peut rien connaître si on se maintient à l'extérieur, et si on ne prend pas la peine de les interroger depuis leur sens intrinsèque. Contre tant de hâte, il faut incessamment rappeler que vivre, c'est pour tout vivant vivre « sa » vie en première personne ; et qu'il incombe au chercheur, mais surtout à celui qui s'en fait le relais auprès du grand public, de restituer le plus possible cette condition subjective, concrète et toujours singulière de la vie.
- 26 Tel serait le complexe des trois singes : ne rien savoir de ce que les sciences humaines ont à nous dire sur l'homme ; fuir par principe toute forme de différence trop importante entre l'homme et l'animal ; enfin s'en tenir à des vocables abstraits ou à des capacités cognitives décontextualisées, au détriment d'une approche compréhensive des comportements et de leur sens concret. D'où un réductionnisme absurde, trop excessif dans ses refus pour être défendable. Aucune comparaison sérieuse n'en ressort : à chaque fois la crainte de conclusions qui auraient l'air de trop donner à l'homme ou de dévaloriser l'animal vient prévenir le regard et l'empêcher d'y voir clair.

## 4 Trois lignes de faits

- 27 Ouvrons les yeux, et rentrons de plain-pied dans la comparaison homme-animal. Si on tente une comparaison équilibrée, dans laquelle les *sciences humaines* auraient leur part au même titre que les sciences de la vie ; si on ne redoute pas, comme une rechute dans la métaphysique, l'idée qu'une *différence profonde* sépare l'homme et l'animal ; si enfin on se donne une méthode descriptive ou phénoménologique décidée à épouser le *sens* des comportements étudiés, alors on aperçoit plusieurs « lignes de faits » (Bergson, 1906) distinctes et pourtant convergentes. Nous en retiendrons trois, en considérant qu'elles « donnent à voir », à leur intersection, une structure de comportement spécifiquement humaine.
- 28 1. *Première ligne de faits* : le langage humain apparaît comme un pouvoir de référence infini. On se gardera bien de voir quoi que soit de mystique dans cet infini, mais plutôt, conformément à ce que les linguistes appellent la « double articulation » du langage, les deux faits suivants : le lexique d'une langue, soit l'ensemble des vocables qui la composent, est un ensemble indéfiniment ouvert, pouvant s'enrichir de mots vocables nouveaux. La langue est un système phonétique « digital », autrement dit composé d'entités discrètes et combinables à merci (Lassalle, 2000) ; d'où la possibilité d'inventer autant de mots nouveaux qu'on souhaite ; d'où l'histoire incroyablement féconde des langues existantes. Par ailleurs les vocables peuvent eux-mêmes être combinés syntaxiquement, si bien qu'on peut en droit tout dire sur tout. L'énoncé prédicatif consiste à se donner implicitement un thème (« Cet arbre ») qui, comme sujet grammatical de la prédication, pourra s'offrir à autant d'énoncés qu'on voudra. On peut

tout dire de cet arbre, multiplier les prédicats à son propos (qu'il est en fleurs, ou bien portant, ou majestueux, qu'il cache la lumière, etc.) : la syntaxe (et son noyau prédicatif) est un système de détermination infini du thème (Sokolowski, 2008).

- 29 Le langage est donc caractérisé par une double « ouverture », à la fois lexicale et syntaxique. Nous pouvons multiplier à l'infini les mots et les phrases, nous faire si l'on veut poètes, c'est-à-dire littéralement « créateurs » ; nous disposons d'un instrument docile à toute invention. Or si l'on interroge le sens « intentionnel » de cette capacité exploratoire du langage humain, son corrélat du côté du monde, alors on verra que le milieu de vie d'un être parlant ne peut être exactement le même que celui d'un être qui ne dispose pas de ce type de langage. Ouvert à une nomination et une prédication infinies, ce milieu nous apparaît désormais « profond », au sens que Merleau-Ponty, par exemple, a voulu donner à ce mot : « Le monde perceptif, dit-il, apparaît comme contenant tout ce qui sera jamais dit, et nous laissant pourtant à le créer » (Merleau-Ponty, 1964). La profondeur du monde trouve sa mesure dans ce que Merleau-Ponty appelait encore la « multiplicité perspective » (Merleau-Ponty, 1942) : pour un être qui parle et qui dialogue, une chose se prête à mille façons d'être nommée ou prédiquée ; du coup elle s'offre à nous, dans la perception, comme appartenant implicitement à « mille regards » possibles (Merleau-Ponty, 1945). Elle est pour l'essentiel d'elle-même invisible ou implicite, grosse d'une chair de mots et de points de vue qu'on peut déplier sans fin. Cette profondeur du sensible, Husserl l'avait baptisée à travers le concept d'« horizon » : une chose, telle que la perçoit un être parlant, possède par principe un horizon c'est-à-dire la possibilité d'être vue et décrite sous d'autres points de vue que le point de vue actuel, d'être déterminée plus avant, et ce indéfiniment. « La structure du connu et de l'inconnu » (Husserl, 1991) appartient par principe à la perception humaine et semble la structurer en profondeur, alors qu'elle semble plutôt occasionnelle et fortement variable chez l'animal (Lorenz, 1970).
- 30 2. *Deuxième ligne de faits.* On peut regrouper sous le chef de « l'attention conjointe » (*Joint Attention*) un ensemble de faits qu'on trouve à l'état dispersé et relativement lacunaire chez l'animal, sous une forme au contraire cohérente et systématique chez l'être humain (Moore et Dunham, 1995 ; Eilan, Hoerl, McCormack et Roessler, 2005). On sait par exemple que les chimpanzés peuvent vouloir attirer l'attention d'un tiers sur un objet, par exemple pour l'obtenir ; un hochement de tête appuyé dans la direction de l'objet-cible témoigne alors d'un partage de l'attention à propos du même objet (Franco et Butterworth, 1996). Sauf que l'attention conjointe prend chez l'homme une tournure qui n'est pas exactement celle qu'on rencontre chez l'animal, et dont témoigne l'ontogenèse de l'enfant, entre 9 et 18 mois. S'instaure en effet à cet âge ce qu'il est convenu d'appeler un « triangle référentiel » (Tomasello, 1999 puis 2004), dans lequel l'enfant n'a plus seulement affaire à des choses manipulées solitairement, ou à des visages dont il partage les expressions émotionnelles ; les deux séries physique et sociale, jusque-là indépendantes, se rencontrent alors dans une structure nouvelle, non plus « dyadique » mais « triadique ». L'objet devient ce dont l'enfant partage l'attention (la vue, la manipulation, le commentaire) avec autrui ; corrélativement autrui devient l'interlocuteur de l'enfant dans un dialogue encore préverbal, et bientôt verbal, autour de la chose (Roessler, 2005). Bref le monde dans l'attention conjointe se creuse d'une profondeur de gestes et de regards, il se fait monde commun, et ce avant même que le langage vienne donner une forme officielle à cette multiplicité perspective. Sous le forum de la conversation humaine, sous l'échange des mots et des phrases à propos de la chose

dite, les corps humains silencieusement déclarent déjà un monde de choses partagées. Le geste de désignation (*pointing*), qui s'acquiert chez l'enfant aux alentours de la première année, fait à cet égard office de paradigme, comme invitation adressée à autrui de regarder en même temps la même chose (Camaioni, 1993).

- 31 On sait pourtant que certains chiens ne regardent pas le doigt mais la chose désignée ; ou que des chimpanzés, par exemple, peuvent eux-mêmes pointer, il est vrai après quelques 400 essais et erreur (Franco et Butterworth, 1996 ; également Call et Tomasello, 1996). Or non seulement le conditionnement peut être long, preuve que la désignation ne s'insère pas facilement dans l'attitude générale des grands singes, dans la « structure de leur comportement » ; mais surtout la fonction remplie n'est pas du tout la même. Car même dans ce cas, largement gauchi par le caractère non-naturel de la performance, on observe un geste clairement impératif - paume offerte, en direction de l'objet-cible, comme en une requête, et la plupart du temps en rapport avec de la nourriture. Le langage des chimpanzés semble donc ne pas échapper au contexte pragmatique de la demande intéressée (Call, Hare et Tomasello, 1998). Leur *pointing* est dit « proto-impératif » et non « proto-déclaratif » dans le premier cas le geste « utilise une autre personne pour obtenir un objet » ; dans le second cas le geste propose un « commentaire du monde (*comment on the world*) à une autre personne » (Camaioni, 1993). Comme dit David Premack, « [Le chimpanzé] n'éprouve pas le besoin de partager avec vous sa découverte du monde. Un jeune enfant, avant même de savoir parler, va traîner sa mère vers la fenêtre pour lui montrer tel ou tel objet – pas parce qu'il veut cet objet : simplement pour partager l'excitation de sa découverte avec elle » (Premack, 1999).
- 32 Sous la forme originale qu'elle prend chez l'être humain, l'attention conjointe ne se limite donc pas à quelques performances isolées. En elle s'exprime une attitude générale à l'égard du monde et des autres qu'on pourrait dire « déclarative » : nos gestes, mais aussi nos paroles, déclarent le monde à l'attention des autres. Même seuls, même isolés de toute communauté humaine, nous continuons à percevoir le monde comme le monde que tous les vivants peuvent percevoir en même temps que nous ; même seuls nous ne sommes jamais seuls, et ce en vertu de la profondeur sociale du monde. L'attention conjointe, comme le langage qui vient en pérenniser l'efficace, accomplit dans l'ordre des comportements vivants une forme de « révolution copernicienne » : elle nous installe durablement dans la dimension de la « référence », par opposition à une vie pragmatiquement centrée sur ce qui est bon pour soi ou le groupe (Werner et Kaplan, 1963). Les singes-vervets qui ont à leur disposition trois types de cris, adaptés chaque fois au type de danger qui se présente (python, aigle royal ou léopard), ont un langage qui en réalité n'est que superficiellement référentiel. Certes la référence est efficacement désignée, et les congénères une fois alertés font tout ce qu'il y a à faire (se dresser sur ses pattes, se réfugier dans un buisson, ou grimper à l'arbre : Cheney et Seyfarth, 1990). Mais justement : ils ne font que faire, délaissant la référence proprement dite (le python, l'aigle ou le léopard) au profit de la bonne conduite à tenir. Une attitude déclarative au contraire, comme l'est la désignation non-verbale ou verbale, convoque autrui pour un commentaire indéfini de la chose ; ici la référence est pleine et entière, visée pour elle-même.
- 33 La désignation chez l'être humain peut bien sûr n'être (et est même souvent) que pragmatique et intéressée ; mais elle est aussi capable de rompre durablement avec cette logique pratique du vivre, en inscrivant dans un ensemble de dispositifs une structure de comportement typiquement déclarative. Le langage est le premier de ces dispositifs, mais

aussi l'idée d'une pédagogie longue, ou encore d'une science sans fin, ou encore d'un art indéfiniment créateur, etc. À chaque fois une institution prend en charge et systématise le principe d'une convergence attentionnelle, comme on voit à l'école à travers le tableau ou le manuel ; ou dans le fonctionnement le plus quotidien de la recherche scientifique, qu'on ne saurait imaginer sans un partage minimal de l'information ; ou enfin dans le monde artistique à travers ces « signes non-iconiques » que sont le socle, la cadre ou la scène (Schapiro, 1982). C'est ainsi qu'un petit d'homme grandit en apprenant à dépasser la logique égocentrique du vivre au profit d'un monde qui n'est pas lui parce qu'il est le monde de tous – de ceux qui l'ont précédé, de ceux qui l'entourent, et de ceux qui lui survivront. C'est ce que Freud appelle le « Principe de réalité » et qui a justement cette particularité, chez l'être humain, de se présenter non comme un donné mais comme un principe ou le terme d'une longue construction sociale.

- 34 3. *Troisième ligne de faits*. Elle se donne à voir et à entendre partout en politique, si bien qu'il suffit là encore de ne pas refuser de voir et entendre ce qui se dit de ce côté. De fait on n'échappe pas au bavardage humain, à ce que Mallarmé appelait « l'universel reportage » : nous ne cessons de « reporter » le monde, sur tous les modes. Nous racontons des histoires vraies ou fausses, nous commentons des faits passés ou présents, nous faisons connaître à autrui ce qu'il ne savait pas, nous prenons position dans des discussions, etc. Même le mensonge (de la simple exagération à la tromperie délibérée) est un mode de la référence ou de la déclaration, s'il est vrai que le menteur est bien obligé pour parvenir à ses fins de faire comme si, et de présupposer l'institution du dire-vrai. Or le champ politique, voilà la troisième ligne de faits, participe à sa manière de ce parler intensément référentiel. De même que celui qui raconte l'histoire veut faire croire (au moins par convention) à la réalité de ce qu'il raconte, on retrouve ce pacte de pertinence partout à l'œuvre en politique. Sans doute en dirait-on autant, du reste, d'autres « lignes de fait » comme la religion ou l'œuvre d'art, l'une et l'autre intensément référentielles ; nous nous en tiendrons ici au champ politique.
- 35 Les comportements politiques ne sont jamais simplement dyadiques, mais toujours triadiques. Il n'est jamais question d'un Moi et d'un Toi livrés l'un à l'autre par leur rapport de force ou d'alliance - de domination, d'affiliations, de conflits, de ritualisations, de réconciliations. Il n'est jamais question d'un simple face-à-face. Un parti politique est certes une machine de conquête du pouvoir, qui assurera la domination d'un groupe d'hommes sur un autre. Mais il est toujours en même temps le porteur d'un programme de gouvernement, dont il défend jour après jour la validité, en fonction de la situation présente. En ce sens le langage, comme institution de type référentiel, transforme radicalement le pouvoir qu'un homme peut avoir sur un autre homme. Cet homme est obligé de se justifier. De donner ses raisons. Il en passe nécessairement par un discours destiné à promouvoir le bien-fondé d'une candidature, ou de décisions à prendre.
- 36 Le pouvoir humain, comme souvent dans certaines tribus de primates non-humains, ne s'impose pas mécaniquement mais se revendique ; sauf qu'en s'argumentant il s'inscrit dans une situation triadique où un homme ne peut en dominer un autre sans que celui-ci soit convaincu, au vu de ce qu'on lui raconte. Entre eux il y aura toujours, comme le seul tribunal possible de leur interaction, la validité même de ce qui est dit et qui est toujours librement évaluable. Ainsi un être qui parle ne peut en dominer un autre qu'en euphémisant la violence du face-à-face, c'est-à-dire en lui donnant la forme d'une domination dite « symbolique » (Bourdieu, 1980). La domination n'est plus exactement la

même, d'être assurée par un ensemble de croyances et de consentements tacites relatifs à la validité « objective » de l'ordre donné.

- 37 Il serait intéressant à ce titre d'étudier ce qui chez les primates, et en particulier chez les plus « politisés » d'entre eux, s'approche d'un phénomène d'autorité, par opposition à la simple contrainte. Un individu a autorité sur les autres parce que ceux-ci lui obéissent avant toute intimidation et de leur plein-gré. La contrainte est subie, l'autorité reconnue. Certes on voit souvent les primates non-humains se faire redouter, et régner par la force. Mais on sait aussi (De Waal, 1982) que certains individus sont respectés pour la manière dont ils gèrent les conflits et pacifient la vie du groupe, lui assurent des ressources alimentaires régulières, etc. Il semble bien y avoir « autorité » dans ce cas ou quelque chose qui y ressemble, si on entend par là qu'on se situe au-delà du seul exercice, réel ou potentiel, de la violence. Mais l'autorité humaine fait un pas de plus. Ce qui chez certains primates non-humains est là de manière latente (un respect non réductible à la simple contrainte physique), prend une forme systématique chez l'être humain. Or il y a à cela une raison de principe. Comme dit Max Weber, « toutes les dominations cherchent à éveiller et à entretenir la croyance en leur légitimité » (Weber, 1995). Ce point est décisif. Cela signifie qu'une domination humaine n'est jamais seulement « de fait ». Elle ne se contente pas de « la simple régularité dans le déroulement de l'activité sociale, conditionnée par une coutume ou par une situation commandée par l'intérêt » (Weber, 1995). La coutume, comme l'intérêt, sont de fait ; ils durent le temps qu'ils durent. La légitimité, elle, est « de droit » : elle désigne le pouvoir comme absolument ou objectivement bon. Elle doit se démontrer ou au moins se montrer, comme on voit chez Max Weber à travers sa fameuse tripartition des types de domination (Weber, 1995). Que ce soit par la démonstration de son efficacité rationnelle (« domination légale ») ou par le prestige de « l'éternel hier » (« domination traditionnelle »), elle doit faire la preuve de sa pertinence objective. Même la « domination charismatique » échappe au face-à-face strictement affectif : elle ne serait pas ce qu'elle est, c'est-à-dire légitime, si une épopée ou un ensemble de récits héroïsans ne faisaient du chef celui à qui « il faut » obéir.
- 38 Ainsi la politique en tant qu'humaine s'appuie en grande partie sur un système de contraintes, mais qui en réalité ne se présentent jamais nues : elles prennent systématiquement le visage de l'obligation, qui à la différence de la contrainte reconnaît la validité de règles ou de lois, l'autorité de la tradition, ou le prestige d'un homme. La légitimité du pouvoir représente une forme de « plus-value » (Ricoeur, 1997) qu'on trouve opérante partout où un homme en domine d'autres. Ne pas tenir compte de cette plus-value, ne pas voir comment agit l'homme politique, ne pas comprendre que celui-ci est *justement* quelqu'un qui ne cesse de raconter des histoires, c'est passer à côté de débats passionnants concernant ce qu'une telle politique doit ou non à ses avant-coureurs chez les primates non-humains.

## 5 Conclusion

- 39 On peut définir notre humanité par l'invention d'un monde commun. Le caractère « ouvert » ou infiniment référentiel du langage, la systématisation du principe de « l'attention partagée », enfin une politique constitutivement « triadique », dessinent le visage d'une espèce très particulière, qui aura socialisé son milieu de vie comme aucune espèce avant elle. Une telle définition du propre de l'homme est certes largement discutable, et ne demande qu'à l'être. Mais l'important est moins la conclusion



particulière à laquelle nous sommes parvenus, que la nécessité de laisser indéfiniment ouvert le débat de la différence anthropologique. Il serait absurde d'en refermer le dossier avant même de l'avoir ouvert en posant à l'avance, et dogmatiquement, que nous ne pouvons être qu'une espèce parmi d'autres ; ou qu'une différence plus importante que celle, biologique, qui distingue les espèces entre elles, ne peut être qu'une différence métaphysique et contraire à toute science.

- 40 Plus on referme ce dossier et plus on l'ouvre, en réalité, à des réponses de type métaphysique. C'est le sort qui attend ceux qui, obsédés par l'anthropocentrisme d'antan, commencent par se boucher les yeux. Ne voulant rien savoir de l'originalité de la vie humaine, ne fournissant aucun instrument théorique issu de la science pour penser cette originalité, ils laissent fatalement à de grands vocables inexplorés la charge difficile de rendre compte à leur manière, irrationnelle et fantaisiste, de notre spécificité. Contre tant de négligence à l'œuvre dans la vulgarisation de la science, les primatologues ont un rôle à jouer. Eux seuls peuvent instruire en expériences fécondes et en résultats précis le dossier de la comparaison entre comportements animaux et humains. Tout reste à faire, sur la voie d'un naturalisme non réductionniste.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- Anderson JR (1992). L'outil et le miroir : leur rôle dans l'étude des processus cognitifs chez les primates non humains. *Psychologie française* 37, 81-90.
- Anderson JR (2003). De l'autre côté du miroir. A la recherche de la reconnaissance de soi chez les singes. In *Aux Origines de l'humanité (2). Le propre de l'homme* (Picq P, Coppens Y, éditeurs). Paris : Fayard.
- Bergson H (1919). La conscience et la vie. In *L'énergie spirituelle*. Paris : PUF.
- Bickerton D (2009). *Adam's Tongue. How Humans made Language, How Language made Humans*. New York: Hill and Wang.
- Bourdieu P (1980). *Le Sens pratique*. Paris : Minuit.
- Brown R (1980). The first sentences of child and chimpanzee. In *Speaking of apes. A critical anthology of two-way communication with man* (Sebeok TA, Umiker-Sebeok J, editors). New York: Plenum Press.
- Call J, Hare B, Tomasello M (1998). Chimpanzee gaze following in an object choice task, *Animal Cognition*. 1, 89-99.
- Call J, Tomasello M (1996). The role of humans in the cognitive development of apes. In *Reaching into thought: the minds of the great apes*. New York: Cambridge University Press.
- Camaioni L (1993). The Development of intentional communication . A re-analysis. In *New Perspectives in early communication development* (Nadel J, Camaioni L, editors) London, New York: Routledge.
- Canguilhem G (1966). *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF.



- Carruthers P (2009). Metacognition in animals: a skeptical look. In *Mind and Language*, 23, 58-89.
- Cheney D, Seyfarth R (1990). *How Monkeys See the World*. Chicago: University of Chicago Press.
- De Waal F (1987). *Chimpanzee Politics. Power and Sex among Apes*. London: Jonathan Cape, 1982 ; *La Politique du chimpanzé*, Paris : Le Rocher.
- De Waal F (2006). *Our Inner Ape*, New York, Riverhead Books, 2005; *Le Singe en nous*, (Palomera MF, traductrice). Paris, Fayard.
- Eilan N, Hoerl C, McCormack T, Roessler J (1996). *Joint Attention : Communication and other minds. Issues in Philosophy and Psychology*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Franco F, Butterworth G (1996). Pointing and social awareness : declaring and requesting in the second year. *Journal of child language* 23, 307-336.
- Gallup GG (1970). Chimpanzees: self-recognition. *Science* 167, 86-87.
- Gallup GG (1991). Toward a comparative psychology of self-awareness: species limitations and cognitive consequences. In *The Self: an interdisciplinary approach* (Goethals GR, Strauss J, editors.). New York: Springer-Verlag.
- Husserl E (1991). *Expérience et Jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Paris : PUF.
- Itani J, Nishimura A (1973). The study of infrahuman culture in Japan : a review. In *Precultural Primate Behavior* (Menzel EW, editors.). Basel: Karger.
- Kawamura S (1959). The process of sub-culture propagation in Japanese macaques. *Primates*, 2, 43-60.
- Kawamura S, Kawai M (1956). Prehuman culture. *Shizen* 11 (11). (en Japonais)
- Lassalle JL (2000). *Aux Origines du langage. Une histoire naturelle de la parole*. Paris : Hermes Science Publications.
- Leroi-Gourhan A (1964). *Le Geste et la Parole*. Paris : Albin Michel.
- Lestel D (2001). *Les Origines animales de la culture*. Paris : Flammarion.
- Lorenz K (1970). Psychologie et phylogénèse. In *Essais sur le comportement animal et humain*. Paris : Le Seuil.
- McDowell J (2007). *Mind and World*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1994 ; *L'Esprit et le Monde*. Paris : Vrin.
- Menzel EW, Davenport R, Roger C (1972). Protocultural aspects of chimpanzees responsiveness to novel objects. *Folia Primatologica* 17, 161-170.
- Merleau-Ponty M (1942). *La structure du comportement*. Paris : PUF.
- Merleau-Ponty M (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty M (1964). *Le Visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.
- Moore C, Dunham PJ (1995). *Joint Attention. Its Origine and Role in Development*. Hillsdale, New Jersey and Hove: Lawrence Erlbaum Associates.
- Moscovici S (1994). *La Société contre nature*. Paris : Le Seuil.
- Nagel T (1983). What is it like to be a bat ?, *Philosophical Review*, 1974, 83, 435-450; *Questions mortelles*. Paris : PUF.
- Ricœur P (1997). *Idéologie et utopie*. Paris : Le Seuil.

Werner H, Kaplan B (1963). *Symbol formation. An organismic-developmental approach to language and the expression of thought*. New York: Wiley.

Premack D (1999). Ce que nous apprennent les chimpanzés (entretien). In *Le Cerveau et la pensée. La révolution des sciences cognitives* (Dortier JF, ed.). Paris : Sciences humaines.

Roessler J (2005). Joint attention and the problem of other minds. In *Joint Attention : Communication and other minds. Issues in Philosophy and Psychology* (Eilan N, Hoerl C, McCormack T, et Roessler J, editors). Oxford: Clarendon Press.

Schaeffer JM (2007). *La Fin de l'exception humaine*. Paris : Gallimard.

Schapiro M (1982). Sur quelques problèmes de sémiotique de l'art visuel : champ et véhicule dans les signes iconiques. In *Style, artiste et société*. Paris : PUF.

Sokolowski R (2008). *Phenomenology of the Human Person*. Cambridge : Cambridge University Press.

Terrace H, Metcalfe J (2005). *The missing link in cognition : Origins of self-reflective consciousness*. Oxford : Oxford University Press.

Tomasello M (2004). *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1999; *Aux Origines de la cognition humaine*, (Bonin Y, traducteur) Paris : Retz.

Weber M (1995). *Économie et Société (1). Les Catégories de la sociologie*. Paris : Pocket.

## NOTES

1. Un grand merci à Claire Harpet et Sabrina Krief pour avoir accueilli cette communication au 25e colloque de la SFDP (Lyon, 17-19 octobre 2012), et pour la place qu'elles y ont fait à la philosophie.

---

## RÉSUMÉS

Si on distingue le travail scientifique des primatologues de l'interprétation qu'en donnent ceux qui s'adressent au grand public, alors on aperçoit du côté de ce « journalisme primatologique » un véritable excès. C'est une chose, ô combien nécessaire et légitime, de vouloir naturaliser l'humain au vu des similitudes que la primatologie découvre chaque jour plus nombreuses entre les comportements des primates humains et non humains ; c'en est une autre, beaucoup moins évidente, de radicaliser ce naturalisme sous la forme d'un réductionnisme aveugle à tout ce qui peut faire la spécificité des comportements humains. C'est ce que nous appellerons le « complexe des trois singes ».

On reviendra ainsi sur cette série de « scoops » censés nous apprendre que « le Langage », « la Conscience de soi », « l'Outil » ne sont plus le propre de l'homme. On exhibera la logique de ce discours, en pointant les différents excès qui y sont à l'œuvre. Et on tentera alors, à titre de réponse possible, de donner une version crédible et non métaphysique de la spécificité humaine, au sein de ce qu'on appellera, avec John McDowell, un « naturalisme de la seconde nature ».

When comparing the scientific work of primatologists with its interpretation in texts addressed to wider audiences, one realizes that “primatological journalism” can be excessive. While it is thoroughly legitimate and necessary to naturalize humans in the light of the increasing number of similarities discovered every day by primatology between human and non-human primate behaviors, it is far less relevant to radicalize this naturalism and turn it into a reductive understanding overlooking anything specific to human behaviors. The latter attitude is what I call the “three monkeys’ complex.”

This project will analyse a series of “scoops” supposed to teach us that “language,” “self-consciousness,” or “tools” are no longer exclusively human. It will expose the logic of this discourse, pointing out the various excesses underlying its surface. Ultimately, the aim of this study will be to give, as a possible answer, a non-metaphysical, acceptable version of human specificity within what John MacDowell calls “second nature naturalism.”

## INDEX

**Thèmes** : Anthropologie, Différence homme-animal, Philosophie

**Keywords** : anthropological difference, hominisation, joint attention. politics, language, popular science, réductionnisme

**Mots-clés** : attention conjointe, différence anthropologique, hominisation, langage, politique, réductionnisme, vulgarisation scientifique

## AUTEUR

ETIENNE BIMBENET

IRPhil (Université Jean Moulin – Lyon III) ; Archives-Husserl de Paris (ENS). Faculté de philosophie, Université Jean Moulin- Lyon 3, 1, rue de l’Université, BP 0638, 69239 Lyon cedex 02.  
Auteur pour la correspondance : [etienne.bimbenet@orange.fr](mailto:etienne.bimbenet@orange.fr)