

## LA COMMUNICATION ENTRE HUMAINS ET ANIMAUX : ENJEUX CONTEMPORAINS.

Véronique Servais

Université de Liège

Institut de Recherches en Sciences Sociales, Laboratoire d'Anthropologie Sociale et Culturelle

[v.servais@uliege.be](mailto:v.servais@uliege.be)

<https://www.lasc.uliege.be>

Dans Cédric Sueur (Ed.) *Langages Humains, langages animaux*. Presses Universitaires de Valenciennes, 2024

### Résumé

Je souhaite dans ce texte apporter des arguments pour une conception élargie et inclusive de la communication<sup>1</sup>, qui puisse inclure l'étude de la communication humains-animaux en tant que telle, et même au-delà. Tel est l'enjeu théorique de ce texte. Mais j'y vois également un enjeu éthique, qui est de contribuer au développement d'outils pour la description de situations de communication et d'interaction humains-animaux potentiellement pathogènes (c'est-à-dire susceptibles de générer des comportements problématiques et/ou de la souffrance) comme l'École de Palo-Alto a pu le faire avec la communication humaine. Un autre enjeu, plus large encore, est d'apporter une contribution à la question posée par E. Hache dans « *Ce à qui nous tenons* »<sup>2</sup> : comment entendre la demande des animaux et de la nature à être bien traités ? Ces enjeux théoriques et éthiques sont évidemment étroitement connectés. L'hypothèse faite ici est que faire face à ces enjeux implique d'abandonner le modèle de la communication comme transmission de messages afin de s'ouvrir aux phénomènes communicatifs qui ne se laissent pas décrire de cette manière.

### Introduction

Au départ de cette réflexion, il y a un constat : la prégnance, chez nombre de chercheurs et praticiens œuvrant dans le domaine des relations humains/animaux, d'une conception de la communication comme transmission de messages ou de significations. Or, non seulement il est impossible dans ce cadre d'envisager la communication inter-espèces comme autre chose qu'une illusion<sup>3</sup>, mais ce modèle entraîne également avec lui un ensemble de présupposés et de difficultés dont j'aimerais faire ici la critique pour ouvrir sur la nécessité de faire place à d'autres modèles de la communication. C'est à mes yeux un enjeu important, pour des raisons scientifiques mais aussi éthiques. Sur le plan scientifique, c'est nécessaire pour ouvrir l'étude

---

<sup>1</sup> Pour la notion de théorie inclusive de la communication, voir Emily Plec, *Perspectives on Human-Animal Communication: An Introduction*. In E. Plec (Ed.) *Perspectives on Human-Animal Communication. Internatural Communication*. New York & London, Routledge, Routledge Studies in Rhetoric and Communication, 12, 2013

<sup>2</sup> E. Hache, *Ce à quoi nous tenons. Propositions pour une écologie pragmatique*. Paris, La Découverte, 2019

<sup>3</sup> En effet, étant donné l'absence de code commun et le recouvrement partiel des systèmes sémiotiques propres aux humains et aux animaux, beaucoup de « messages » arrivant au récepteur ne lui ont en fait jamais été adressés en tant que tel, et à l'inverse, nombre de messages adressés n'atteignent jamais leur destination. Aucune « véritable » communication n'est donc possible.

de la communication à des formes non linguistiques, et commencer à réfléchir à ce qu'est la communication si elle n'est ni purement symbolique (côté humain), ni automatique (côté éthologie animale). L'essentiel de la « communication non verbale » humaine et une grande partie de la communication animale font partie de cette zone intermédiaire. Sur le plan éthique, c'est une étape nécessaire pour élaborer des outils de description empirique capables de décrire des situations de communication pathogènes, comme l'ont fait par exemple les membres du groupe de Palo Alto avec la notion de double contrainte, mais aussi pour mieux comprendre comment les voix animales sont rendues silencieuses, comme c'est le cas dans nombre de situations de cohabitation par exemple, où les animaux ne sont pas entendus. Et sans doute qu'élargir la notion de communication est également bienvenu pour venir soutenir des pratiques et des formes culturelles de communication avec le vivant qui puissent accueillir l'idée d'une communication à double sens. Il est beaucoup question dans les préoccupations contemporaines de « renouer » avec le vivant, mais il me semble que cela passe forcément par une forme d'écoute « en profondeur » par laquelle redonner du sens, densifier, approfondir, percevoir nos relations au vivant. Pour cela il faut aussi lui donner l'occasion et la possibilité de s'adresser à nous. Il y a donc là deux enjeux contemporains cruciaux autour de la communication inter-espèces : développer des théories de la communication inclusives, et mettre en place des dispositifs dans lesquels les animaux avec lesquels nous sommes en relation puissent être entendus. Dans les deux cas, cela suppose aussi de déconstruire les biais ethnocentriques et anthropocentriques qui structurent nos modèles de la communication.

## 1. Écouter en profondeur

Dans un texte déjà ancien, intitulé « Le Syndrome de Robinson »<sup>4</sup>, l'éthologue Jean-Luc Renck et moi comparions les êtres humains, ou du moins certains d'entre eux, à des Robinsons isolés sur leur île déserte. Isolés, ces Robinsons modernes l'étaient en raison de l'impossibilité de communiquer avec les autres formes de vie présentes autour d'eux, notamment les animaux. Car si Robinson se sent seul, c'est parce que son île « déserte », quoique habitée par de nombreux êtres vivants, est dépourvue d'humains. L'idée était que nous (et dans ce « nous », il faut entendre ceux que l'anthropologie appelle les « modernes ») serions, tels des Robinsons, isolés du reste du monde vivant en raison de notre incapacité (impossibilité) d'établir avec lui une « vraie » communication. Dans cette manière de voir, qui a dominé les sciences humaines et sociales durant tout le vingtième siècle, celui qui communique avec son chien, avec un arbre ou avec une montagne<sup>5</sup> ne ferait rien d'autre que projeter des pensées humaines sur une nature muette, dénuée de toute intention à communiquer et incapable de lui répondre. Au même titre que le chasseur et cueilleur qui écoute la forêt lui parler, il ou elle serait dans l'illusion.

J'aimerais examiner ici un certain nombre de présupposés qui structurent la réflexion sur la communication, et qui font qu'il reste difficile de considérer la communication avec le vivant non humain comme autre chose qu'une projection ou une illusion. De plus ces présupposés, de nature idéologique et centrés sur le langage, empêchent de considérer en toute objectivité

---

<sup>4</sup> Jean-Luc Renck & Véronique Servais, Un syndrome de Robinson ? Quelques notes sur la communication entre humains et animaux en Occident. Dans *Poulain à venir, Poulain en devenir*, Paris, Belin, 2002, p. 115-126

<sup>5</sup> Ces situations de communication sont sans doute assez différentes et demandent des dispositifs d'enquête spécifiques. L'idée est ici de ne pas préjuger par avance de ce qui est communication et de ce qui ne l'est pas.

les interactions entre humains et animaux. En effet, beaucoup d'études sur la communication sont biaisées parce qu'elles considèrent comme objective et scientifique une définition de la communication basée sur une *forme culturelle* (qui est aussi une définition de sens commun) de la communication : la communication comme transmission d'une signification ou d'un message, dit aussi modèle de Shannon-Weaver. J'aimerais rappeler ici que, loin d'être un donné scientifique, ce modèle de la communication est d'abord un modèle utile adapté à notre idéologie de l'efficacité et du contrôle. Il est d'ailleurs relativement récent, puisqu'il est issu des premières études sur la transmission d'un signal dans des machines dans les années cinquante<sup>6</sup>. Il n'a pas été élaboré à partir de l'observation d'êtres humains ou d'êtres vivants engagés dans des activités de communication, mais à partir de calculs sur la perte d'un signal lors d'une transmission télégraphique. Pourtant, son succès en sciences humaines et sociales a été considérable (surtout dans le domaine de la communication politique et du marketing), et les raisons en sont sans doute, en partie, idéologiques : le modèle s'adapte bien à la « mesure de l'efficacité » d'une action de marketing ou de propagande. Mais le type de situations de communication que ce modèle permet de décrire est, comme nous le verrons, relativement limité. La communication inter-espèces, et en particulier la communication entre humains et animaux, tombe à côté de son domaine de pertinence. Ce modèle est donc une forme culturelle de communication issue du sens commun, et ayant gagné des lettres de noblesses scientifiques lors de son passage par les sciences de l'ingénieur, pour ensuite faire retour vers les sciences humaines et sociales. Mais il correspond peu à ce qu'est la communication dans la vie réelle. En s'associant avec la notion de « bonne communication », c'est-à-dire communication « efficace », le modèle est devenu prescriptif au lieu d'être descriptif.<sup>7</sup>

L'anthropologie de la communication, telle qu'elle a été fondée par l'ethnologue Dell Hymes<sup>8</sup>, se donnait pour objectif d'étudier les formes culturelles de la communication, sans préjuger à l'avance de ce qu'elle est (ou n'est pas). Elle avait donc vocation à accueillir toutes les manières de concevoir et de pratiquer la communication. Et parmi celles-ci, un grand nombre concerne la communication avec le vivant (animaux, végétaux) et avec des êtres comme les esprits, les ancêtres, mais aussi Dieu, les montagnes, etc. Toutefois, comme le note Winkin<sup>9</sup>, Dell Hymes lui-même est resté prisonnier d'un modèle « télégraphique » de la communication, qui reste envisagée comme un message transitant d'un point à un autre. Pour inclure les formes non occidentales de communication, Dell Hymes considère qu'il faut inclure dans l'étude de la communication les cas où le tonnerre, les ancêtres ou d'autres entités « parlent » aux êtres humains, si ceux-ci le croient. Mais parce qu'il reste attaché à un modèle

---

<sup>6</sup> Yves Winkin, *La nouvelle communication*. Paris, Seuil, 1981

<sup>7</sup> Voici ce que disait Ray Birdwhistell, pionnier dans l'étude de la kinésie, à propos de ce modèle qui tend à confondre « bonne communication » et « communication efficace » : "Good communication thus takes place if the unadulterated message enters the ear of the receiver and goes through a clean pipe into an aseptic brain. [...] Thus, research become prescriptive rather than descriptive." (Ray Birdwhistell, *Kinesics and Context: Essays on Body Motion Communication*, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 1970, p. 66. Notons que ce modèle est également utilisé en éthologie et en biologie de l'évolution, où il fait aussi l'objet de critiques. Voir notamment Drew Rendall, Michael J. Owren & Michael J. Ryan, What do animal signals mean? *Animal Behaviour*, 78 (2009), 233-240, et en particulier l'annexe « The conduit metaphor and Shannon-Weaver information », p. 240.

<sup>8</sup> Dell H. Hymes, "The anthropology of communication" in Frank E.X. Dance, Ed., *Human communication theory. Original Essays*. New York, Holt, Rinehart and Winston, inc., 1967, 1-39

<sup>9</sup> Yves Winkin, *Anthropologie de la communication : de la théorie au terrain*. Bruxelles, De Boeck, 1996

de la communication comme transmission (c'est-à-dire comme une signification qui voyage), Dell Hymes (comme beaucoup d'autres à sa suite) est précisément amené à considérer que les gens *croient* que le tonnerre communique – alors que, nous le savons bien, le tonnerre ne communique *pas vraiment*. Implicitement, et en dépit de ce que pensent les Sioux, il n'y a pas pour Dell Hymes de « vraie » communication entre eux et le tonnerre. Cet exemple montre que le modèle de la communication comme transmission (éventuellement intentionnelle) d'une signification porte en lui un biais ethnocentrique qui déforme et rend inintelligibles de très nombreuses situations de communication dans lesquelles des gens, des animaux, des êtres vivants et non vivants, partout sur la surface du globe, sont impliqués. Ce problème est à mes yeux fondamental et rejoint en partie celui que l'anthropologue Tim Ingold<sup>10</sup> a analysé dans un texte consacré aux chasseurs de rennes du grand nord canadien. Ces derniers affirment en effet que le renne, au moment de la mise à mort, s'offre au chasseur. Bien sûr une telle affirmation est absurde pour un éthologue, qui apporte une autre explication : ce que le chasseur prend pour une offrande est en fait un comportement adapté à la poursuite par des loups : le renne s'arrête un moment pour reprendre haleine, avant de repartir soudainement et de reprendre l'avantage. Ingold va essayer de montrer que les deux affirmations ne sont pas contradictoires et ne s'excluent pas mutuellement. En effet, l'affirmation selon laquelle le renne s'offre au chasseur ne doit pas être prise comme une déclaration de fait à *propos du renne* (comme l'affirmation d'un attribut que le renne posséderait en propre) mais comme l'expression du *ressenti de la rencontre* avec le renne par le chasseur (échanges de regards, postures, intensité de l'engagement, réponses aux actions du chasseur), dans la situation – c'est-à-dire ce que le renne est *pour le chasseur*. En d'autres termes, il est inexact de dire que les chasseurs *croient* que les rennes s'offrent à eux car il ne s'agit pas d'un énoncé abstrait portant sur les rennes eux-mêmes mais d'un énoncé portant sur le renne tel qu'il est perçu, en tant que proie, pour un chasseur, dans une situation, c'est-à-dire portant sur une relation concrète. Il s'agit de la propriété d'un objet *pour un sujet*.<sup>11</sup> Pour interpréter correctement l'affirmation des chasseurs, il est nécessaire d'avoir une vue d'ensemble de leurs pratiques culturelles, c'est-à-dire du système de communication qui structure leurs relations avec le monde qu'ils habitent. Il faut les envisager à la lumière de leur propre cosmologie. De manière analogue, c'est un biais ethnocentriste lié à une forme culturelle moderne de la communication (le modèle de la transmission, toujours) qui nous amène à penser que les sioux étudiés par Dell Hymes « croient » que le tonnerre leur parle alors qu'il n'en est rien. Non seulement cela fait des Sioux des gens irrationnels, mais cela coupe court à toute possibilité de compréhension de la situation de communication. Pour savoir ce que fait le tonnerre pour les Sioux, nous devons commencer par abandonner l'idée que la communication est nécessairement une signification émise par un émetteur et reçue par un récepteur. Une fois ceci fait, il faut aller enquêter sur les pratiques de communication et les envisager dans le cadre de l'histoire parfois longue des relations et des interactions avec un environnement toujours humanisé, c'est-à-dire un *milieu*. En effet, ce n'est jamais avec l'environnement objectif « pur » que les êtres humains interagissent, mais toujours avec un

---

<sup>10</sup> Tim Ingold, Culture, Nature, Environnement. Vers une écologie de la vie. In Ingold, Tim, *Marcher avec les dragons*, Bruxelles, Zones Sensibles, 2013, 15-39.

<sup>11</sup> Dans cette perspective relationnelle, les propriétés de « l'objet » ne sont pas considérées comme lui appartenant en propre mais comme émergeant de la relation avec un sujet, dans une situation concrète. On rejoint ici la notion de *trajection*, que développe abondamment Augustin Berque dans *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, Essai de mésologie*. Paris, Belin, 2014.

*milieu* relatif à leur qualité de sujets,<sup>12</sup> en d'autres termes un milieu énoncé par leurs activités, leurs pratiques d'attention, leurs rêves, etc., et les réponses de ce dernier. C'est cette démarche qu'entreprend Donal Carbaugh dans son très beau texte sur l'écoute approfondie du territoire chez les Pieds-Noirs du Canada, le *deep listening*.<sup>13</sup>

Dans cette perspective, la notion de « forme culturelle » de la communication, qui désigne la manière dont une société pense, organise et structure sa communication avec le milieu constituant son habitat, en vient à se rapprocher de « manière d'habiter ». Il n'est donc pas simplement question d'interpréter autrement une réalité (le tonnerre, le cri d'un oiseau...) qui serait la même pour tous. Comme le montre très bien le texte de Carbaugh,<sup>14</sup> la forme culturelle Pied-Noir de la communication implique des pratiques d'écoute, de mise à disposition, de remémoration, etc., ainsi qu'un arrière-plan symbolique et moral, des valeurs et une conception de l'univers spécifiques. Écouter, c'est *toute une histoire* et la signification est distribuée dans tout le champ expérientiel. Comme les Sioux, les Pieds-Noirs vivent au sein d'un cosmos où la terre et les vivants peuvent s'adresser aux humains parce qu'ils ne font pas partie de domaines séparés. Lorsqu'on impose notre modèle de la communication à cette réalité foisonnante, le risque est de tout simplifier, et de ramener à de « simple croyance » ce qui relève de la capacité à faire sens d'un habitat. Ramener tout cela à une simple projection, c'est faire fi de la manière dont un milieu porte une histoire humaine, ce qui le rend viv-able, en bref de la manière dont il est humanisé et vécu, et lui imposer la coupure sujet/objet typique de la pensée occidentale. C'est faire fi de ce qu'on pourrait appeler le milieu sémiotique, c'est-à-dire cet environnement connu chargé de souvenirs, d'histoires, culturalisé, ainsi que de la capacité de l'humain qui est présent à faire sens de ce milieu à partir de sa sensorialité, de son ressenti, de son corps, de sa mémoire, de ses aspirations non dites, de la part inconsciente et souterraine de ses pensées, de sa capacité à laisser quelque chose s'agréger à la marge de sa conscience, et une signification émerger à partir de son sens corporel. Parler de projection suppose aussi que l'on ignore la part prise par le milieu lui-même dans l'organisation des pensées et l'émergence des significations. Finalement, on parlera de projection si on considère que l'humain est le centre de la cognition, dans un esprit très cartésien, que les choses se forment dans son cerveau, à l'abri du reste du monde, et qu'il « projette » ensuite le résultat de ses pensées sur un monde qui leur est globalement étranger.<sup>15</sup> Nous rejoignons ici la critique que fait Louis Quéré de ce qu'il appelle le modèle « épistémologique » de la communication, et qui correspond à ce que nous avons appelé le modèle de la transmission.<sup>16</sup> Quéré lui reproche d'être exclusivement centrée sur la cognition et de considérer la communication comme un travail d'interprétation et de production de signes consistant à susciter chez B une représentation semblable à celle de A. Comme nous, Louis Quéré observe qu'il s'agit d'un modèle intellectualiste qui considère que la

---

<sup>12</sup> Voir aussi sur ce point l'introduction d'Augustin Berque à l'ouvrage de Kinji Imanishi, *Comment la nature fait science*, Marseille, Wildproject, Domaine Sauvage, 2022, 27-42.

<sup>13</sup> Donal Carbaugh, "Just Listen": "Listening" and Landscape Among the Blackfeet, *Western Journal of Communication*, 63(3), 1999, 250-270.

<sup>14</sup> Mais aussi nombre de travaux d'anthropologues, par exemple Forence Brunois, La forêt peut-elle être plurielle ? Définitions de la forêt des Kasua de Nouvelle-Guinée, *Anthropologie et Sociétés*, 28, 1, 2004, 89-107.

<sup>15</sup> Notons que les Pieds-Noirs savent bien qu'il ne s'agit pas d'un sens qui voyage lorsqu'ils écoutent une rivière leur parler : pour eux, le sens se forge chez celui auquel la rivière s'adresse et lui seul est capable de l'interpréter.

<sup>16</sup> Louis Quéré, D'un modèle épistémologique de la communication à un modèle praxéologique. *Réseaux*, 9 (46-47), 1991, 69-90,

communication consiste à modifier l'environnement cognitif des agents. Le sujet communicant, détaché du monde, est supposé construire des représentations internes qui font *ensuite* l'objet de la communication. Le modèle « épistémologique » suppose que les individus sont les *auteurs* de la communication.

Il est donc grand temps d'ouvrir<sup>17</sup> l'étude de la communication au-delà de la forme culturelle moderne de la transmission qui nous est familière. Pour cela, il est nécessaire d'aller observer, écouter et rencontrer des pratiques de communication. Il sera alors évident que les cas où un message ou une signification voyage d'un point A à un point B sont en fait assez rares et que la plupart du temps, la communication relève davantage de la participation. Comme le disait Yves Winkin, de manière un peu provocatrice, en 1981 : un individu ne communique pas, il prend part à la communication. Passer de la transmission à la participation nécessite d'abandonner une vision centrée sur l'individu, auteur et récepteur de messages qu'il encode et décode grâce à son cerveau – ce que Birdwhistell appelait une conception « propre » de la communication – pour intégrer son corps<sup>18</sup> et l'intensité de son engagement dans une situation concrète. La communication entre humains et animaux invite, voire oblige, à s'intéresser à des formes de communication plus difficiles à saisir, comme la communication *pathique*<sup>19</sup>, la manière qu'ont des corps de partager un rythme pour accéder à des formes d'intersubjectivité<sup>20</sup>, le partage d'un « être là » commun avec les animaux<sup>21</sup>, la résonance, la participation émotionnelle, etc., bref à suivre les phénomènes là et où ils se manifestent, dans toutes leurs dimensions. C'est donc d'un changement de modèle scientifique et culturel de la communication dont nous avons besoin. Tant que nous considérons la communication comme une signification qui voyage d'un émetteur à un récepteur, comme le modèle de Shannon et Weaver nous y invite, nos protocoles de recherche refléteront cette convention et nous resterons des Robinsons isolés sur leur île déserte, perdus au milieu d'une nature bruissant de murmures insignifiants.<sup>22</sup> Pour relever ce défi, l'anthropologie de la communication pourrait

---

<sup>17</sup> D'autres avant nous l'ont déjà fait, comme nous le verrons plus loin. Toutefois, en pratique, il reste beaucoup à faire.

<sup>18</sup> Voici ce que disait Birdwhistell à ce propos : "Thus the conception has been that the brain, by definition a naturally good producer of logical thoughts composed of words with precise meanings, emits these under proper stimulation. That is, good, clean, logical, rational, denotative, semantically correct utterances are emitted out of the head if the membrane between mind and body efficiently separates this area of the body from that which produces the bad, dirty, illogical, irrational, connotative, and semantically confusing adulterants. *Good communication thus takes place if the unadulterated message enters the ear of the receiver and goes through a clean pipe into an aseptic brain.*" *Kinesics and Context*, op. cit., p. 66 (nous soulignons)

<sup>19</sup> La communication *pathique*, dont le terme est issu de l'œuvre d'Erwin Strauss, renvoie aux formes de communication qui s'opèrent par le sensible et prennent place dans l'infra-verbal, en deçà du seuil de la conscience. Selon Strauss, elle s'appuie sur un mode d'appréhension du monde pré-cognitif, qu'il nomme le sentir, et qui est commun aux humains et aux animaux. Voir Erwin Strauss, *Du sens des sens. Contributions à l'étude des fondements de la psychologie*, Grenoble, Editions J.I. Milto, 2000. Voir aussi, pour un usage de cette notion dans la communication entre humains et animaux Véronique Servais, *Découvrir le soi dans la rencontre avec un animal*. Dans Charles Deslandes et Dalie Giroux (Eds.), *Parler avec les animaux*. Presses de l'Université de Montréal, collection « Terrain vague », 2022, 133-169

<sup>20</sup> Voir notamment Maya Gratier, *Les rythmes de l'intersubjectivité*, *Spirale*, 4 (44), 2007, 47-58, mais aussi Kenneth Shapiro, "Understanding dogs through kinesthetic empathy, social construction, and history." *Anthrozoös* 3(3), 1990, 184-195

<sup>21</sup> Kinji Imanishi, *Comment la nature fait science*, Marseille, Wildproject, Coll. Domaine Sauvage, 2022, p. 140

<sup>22</sup> On rejoint ici le magnifique travail de David Abram qui dans « Comment la terre s'est tue » a enquêté sur l'évolution culturelle qui a mené nos sociétés à considérer la nature comme muette. David Abram, *Comment la terre s'est tue*. Paris, La Découverte, 2021.

commencer par intégrer le même genre de tournant ontologique que celui qui a présidé à l'anthropologie de la nature, c'est-à-dire ne pas préjuger de qui sont les sujets ou les agents capables de communiquer.

L'anthropologie de la communication a pour ambition de décrire toutes les formes culturelles de communication, sans se demander s'il s'agit de « vraie » communication ou de « projection ». En fait, ce n'est que si nous réduisons la communication à l'échange intentionnel de messages que cette distinction prend du sens. Dès que l'on porte son regard sur les *systèmes* de communication auxquels humains, lieux, animaux, végétaux, montagnes ou rivières participent, ce qui se présente à la description est un *milieu* peuplé d'êtres auxquels on reconnaît un pouvoir d'agir, d'affecter et d'être affectés. Il s'agit de réintégrer la communication dans la trame de la vie et de reconnaître aux êtres une participation et le pouvoir d'avoir une action que ne se réduise pas à des causes matérielles.

## 2. Communiquer, faire entendre sa voix

Pouvoir entendre les animaux et leur faire place dans le monde humain suppose d'établir avec eux une communication à double sens et de prendre au sérieux les réponses qu'ils nous donnent. Ceci est d'autant plus important pour les espèces avec lesquelles nous avons des interactions étroites (animaux de compagnie, de rente, animaux de laboratoire, animaux de zoo, espèces sauvages « envahissantes », etc.). Tous ces animaux sont dotés de capacités de communication qui ont pendant longtemps été discréditées comme étant de simples réflexes et en conséquence vides de sens. Mais dès lors que les animaux sont considérés comme ayant leurs propres perspectives sur le monde et leurs propres manières de communiquer, cette vision des choses n'est plus tenable.<sup>23</sup> Il s'agit alors plutôt, à l'inverse, de comprendre comment les animaux ont été et sont toujours réduits au silence, rendus mutiques ou inaudibles. Notre hypothèse est que le modèle de la communication comme transmission (ou modèle épistémologique), avec tous les implicites qu'il transporte avec lui, joue un rôle non négligeable dans ce processus. Les animaux ne sont pas muets, ils ne l'ont jamais été. Ils ont été rendus mutiques par une conception étroite et anthropocentrique de la communication (et du langage). En d'autres termes, nous considérons ici que le mutisme des animaux et de la nature n'est pas un donné objectif, mais une construction culturelle et politique qui s'inscrit dans des rapports de domination et dans la définition même du langage et de la communication. Il est donc important d'essayer de déconstruire les biais anthropocentriques qui ont présidé à notre conception de la communication, qui limitent notre capacité à envisager la communication inter-espèces à partir des pratiques, et qui ont d'importantes conséquences éthiques et politiques dans nos manières de vivre avec les autres animaux. Dans ce qui suit, nous allons montrer de quelle manière le modèle épistémologique de la communication tend à priver la communication des animaux de tout pouvoir d'agir et dont tend à les rendre, en pratique, muets et impuissants.

---

<sup>23</sup> Notons qu'il n'est pas nécessaire de considérer que les animaux ont une subjectivité (notion psychologique) pour leur reconnaître une *subjectité* (shutaisei) selon la définition qu'en propose le biologiste nippon Kinji Imanishi, c'est-à-dire qu'ils sont les auteurs d'une action intégrative par laquelle ils constituent un monde qui leur est propre, le monde dans lequel ils peuvent vivre leur vie et subvenir à leurs besoins. Voir Kinji Imanishi, *Le monde des êtres vivants*, Marseille, Editions Wildproject, 2011.

Commençons peut-être par rappeler que là où les animaux parlent aux humains et où la communication est considérée comme possible, par exemple dans le cas des peuples du Nord Canadien dont le point de vue est rapporté par Nadasdy<sup>24</sup> (réfs), ceux-ci ont un pouvoir politique réel et la possibilité d'intervenir directement dans les affaires humaines : « These sentient and spiritually powerful beings are perfectly capable of protecting their own interests and communicating their needs and desires directly to humans »<sup>25</sup>. Les humains ne sont pas seuls aux commandes. Ils sont au contraire entre les mains de puissances supérieures avec lesquelles ils doivent négocier, dépendant de la bonne volonté des animaux pour leur propre survie. Mais là où aucune « vraie » communication n'est possible avec les autres vivants, ceux-ci n'ont aucun moyen de se faire entendre et d'intervenir dans les affaires humaines. Leur parole, quelle qu'elle soit, tombe dans le vide<sup>26</sup>.

Il existe une relation étroite entre langage, communication, communauté morale et politique. Celle-ci fait aujourd'hui l'objet de discussions approfondies de la part de chercheurs ayant impulsé un « tournant politique » dans les études animales<sup>27</sup>. La question du langage et de la communication inter-espèces se trouve au cœur de ces travaux qui avancent que, si les animaux ont un langage et sont capables d'exprimer leurs préférences, alors ils doivent être entendus et participer aux décisions qui concernent leur propre vie<sup>28</sup>. « Si les animaux ont un langage et communiquent, leurs voix peuvent et doivent être considérées comme politiques – en tant que composantes ou contributions aux processus politiques – et les êtres humains peuvent et doivent prêter attention et être sensibles à ces voix dans le cadre d'une conception plus large de la démocratie inter-espèces » écrit la philosophe Eva Meijer<sup>29</sup>. Pour ce faire, l'autrice propose de développer une nouvelle compréhension du langage, capable de prendre en considération la multitude des expressions animales et des manières de créer de la signification.

### *Communiquer, ce n'est pas se comprendre. C'est articuler des perspectives différentes*

Pour Eva Meijer, l'exclusion des animaux de la communauté morale et politique des humains est étroitement liée à notre définition du langage et de la communication. Et de fait, si l'on fait reposer la communication sur l'existence d'un code commun, comme le demande le modèle épistémologique, étant donné l'impossibilité pour les animaux de nous répondre « dans nos propres termes » et de maîtriser notre langage, ils sont nécessairement considérés comme incapables de construire un monde commun qui ait du sens avec les êtres humains. Ils sont par conséquent exclus de toute possibilité de former avec nous une communauté

---

<sup>24</sup> Paul Nadasdy, *First Nations, Citizenship and Animals, or Why Northern Indigenous People Might Not Want to Live in Zoopolis*, *Canadian Journal of Political Science*, 49 (1), 2016, 1-20.

<sup>25</sup> Nadasdy, 2016, p. 7.

<sup>26</sup> Sauf dans le cas où ils ont des porte-parole, un rôle que revendiquent certains scientifiques ou spécialistes du comportement animal, par exemple. Il y a aujourd'hui un débat important au sein des Etudes animales quant à savoir si les animaux ont la capacité de se représenter eux-mêmes ou s'ils ont besoin de porte-paroles.

<sup>27</sup> Sue Donaldson & Will Kymlicka, *Zoopolis*, Alma, Paris, 2011; Clemens Driessen, *Animal deliberation. In: Political animals and animal politics*. Palgrave Macmillan, London, 2014, pp. 90-104; Alasdair Cochrane, Robert Garner & Siobhan O'Sullivan, "Animal ethics and the political" in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 21 (2), 2018, pp. 261-27; Tony Milligan, *The political turn in animal rights. Politics and animals*, 1, 2015, 6-15

<sup>28</sup> Cf. Sue Donaldson, "Animal agora: Animal citizens and the democratic challenge." *Social Theory and Practice*, 2020, 709-735.

<sup>29</sup> Eva Meijer, *When Animals Speak*. New York: New York University Press, 2019, p. 4



morale et politique. Ils auront toujours besoin de porte-paroles ou d'interprètes pour peser dans nos décisions, et ceux-ci seront immanquablement des êtres humains. Mais si la communication est considérée comme une *activité conjointe* qui ne demande pas de partager un code commun, et qui fonctionne en dépit de malentendus, comme le proposent Eva Meijer et des auteurs comme Quéré<sup>30</sup>, Mondémé<sup>31</sup>, Guillo<sup>32</sup>, Brandt<sup>33</sup>, Alger & Alger<sup>34</sup>, Shapiro<sup>35</sup> ou Goode<sup>36</sup>, il devient possible d'envisager la communication humains-animaux comme l'articulation de perspectives différentes s'exprimant dans des langages différents. Des significations partagées sont créées en situation et il y subsiste toujours du « jeu », du flou et de l'indétermination. Finalement, c'est grâce à ce flou que la communication fonctionne<sup>37</sup>. Ainsi, même si les animaux répondent « à côté », à leur manière, dans leur propre idiome, ou s'ils répondent à des questions qui ne leur sont pas posées, il sera néanmoins possible de voir ces réponses comme des réponses contribuant au processus toujours en mouvement de la communication. Dans les pages qu'il consacre aux animaux dans la philosophie, le philosophe Jacques Derrida dénonce l'anthropocentrisme de Descartes, qui définit la capacité des animaux à répondre par leur capacité à *nous* répondre, à répondre aux questions qu'on leur pose, dans nos propres termes. « Descartes tranche la limite animale en tant que limite de la réponse », écrit-il<sup>38</sup>. Il ajoute que toujours l'animal envisagé par le philosophe est un animal théorique qui est vu mais qui est privé de regard, *qui ne regarde pas en retour*<sup>39</sup>. L'animal des philosophes n'a pas de perspective propre sur le monde. Il ne regarde pas le philosophe, celui-ci ne se voit pas regardé et garde le contrôle unilatéral de l'interaction (je reviendrai sur ce point un peu plus loin). Mais le modèle épistémologique a la même exigence et reprend à son compte le préjugé anthropocentrique de Descartes : ou bien il y a code commun et les animaux nous répondent et comprennent nos intentions, ou il n'y a pas de « vraie » communication. Le modèle de la communication comme activité conjointe permet en revanche d'envisager les ajustements partiels d'individus appartenant à des espèces différentes, et s'exprimant dans des idiomes différents, comme de véritables processus de communication. Communication et compréhension sont deux choses très différentes. Communiquer, ce n'est pas se comprendre, c'est articuler des perspectives différentes pour créer (ou non) un langage à soi.

Les chercheurs ayant adopté cette perspective pour mener des travaux empiriques sur la communication entre humains et animaux sont issus des sciences sociales et s'appuient

---

<sup>30</sup> Louis Quéré, *op. cit.*

<sup>31</sup> Chloé Mondémé, « Une linguistique au-delà de l'humain ? », Itinéraires [En ligne], 2020-2 | 2020, mis en ligne le 16 décembre 2020, consulté le 01 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/itineraires/8453> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/itineraires.8453>

<sup>32</sup> Dominique Guillo, « Quelle place faut-il faire aux animaux en sciences sociales : Les limites des réhabilitations récentes de l'agentivité animale », *Revue française de sociologie*, 2015, 56, pp. 135-163 ;

<sup>33</sup> Keri Brandt, "A language of their own: An interactionist approach to human-horse communication", *Society & Animals*, 12(4), 2004, pp. 299-31

<sup>34</sup> Janet M. Alger & Steven F. Alger, *Cat Culture, Human Culture: An Ethnographic Study of a Cat Shelter*, *Society and Animals*, 7(3), 1999, 199-218.

<sup>35</sup> Shapiro, Kenneth J. *op. cit.*

<sup>36</sup> David Goode. *Playing with my dog Katie: an ethnomethodological study of dog-human interaction*. Purdue University Press, 2007.

<sup>37</sup> Voir à ce sujet Christine Servais & Véronique Servais, V. (2009). « Le malentendu comme structure de la communication », *Questions de communication*, 15, 2009, pp. 21-49.

<sup>38</sup> Jacques Derrida, *L'animal que, donc, je suis*. Paris, Galilée, 2006, p. 119.

<sup>39</sup> *Ibid*, pp 116-119

essentiellement sur une réinterprétation de *l'interactionnisme symbolique* de G.H. Mead<sup>40</sup>, ainsi que sur la tradition de l'analyse conversationnelle. Ce sont par exemple des études des interactions entre un chien-guide et une personne aveugle<sup>41</sup>, entre des chevaux et leurs cavaliers<sup>42</sup>, entre des chiens et leurs humains<sup>43</sup>, ou entre chats et humains<sup>44</sup>. Les recherches se concentrent sur les espèces qui partagent leur vie avec les humains car ils créent alors avec eux des routines ou redondances (de la *systématicité*, dit Mondémé), au sein desquelles de la signification est créée. Pour l'interactionnisme symbolique en effet, "Rather than being instantiated in autonomous cognitive structures, the crafting of meaning is intrinsically an interactive process, something that people do in collaboration with each other"<sup>45</sup>. Les travaux de ces chercheurs et chercheuses en sciences sociales ont ainsi pu montrer par exemple que la communication humains-chiens se structure en paires adjacentes de type « requête/offre » ou « offre/acceptation »<sup>46</sup>, c'est-à-dire qu'humains et chiens se *répondent* mutuellement, invalidant ainsi le préjugé cartésien selon lequel les animaux réagissent plutôt qu'ils ne répondent. En étudiant les interactions entre des propriétaires et leurs chiens, Sanders conclut que « les compagnons canins sont effectivement impliqués avec leurs gardiens dans des échanges sociaux routiniers fondés sur la capacité mutuelle des interactants à prendre le rôle de l'autre, à définir efficacement la situation matérielle et sociale et à ajuster leur comportement en fonction de ces déterminations essentielles »<sup>47</sup>, c'est-à-dire, pour les animaux, à entrer avec leurs humains dans ce que la sociologie appelle des interactions symboliques. Ce qui rend l'interaction symbolique possible, pour Sanders, c'est la connexion émotionnelle entre le chien et son propriétaire, ainsi que les « rites d'interaction naturels ». Alger & Alger, qui étudient des chats dans un refuge<sup>48</sup>, notent eux aussi l'importance de ces « natural interaction rituals » au cours desquels les participants sont mutuellement conscients de focaliser leur attention sur les mêmes objets ou actions. Ce *foyer d'attention commun* peut alors devenir l'objet de représentations collectives ou partagées, qui seront éventuellement par la suite mobilisées pour régénérer une humeur commune et un lien qui unit les participants à une réalité partagée. Ils citent l'exemple d'un radiateur qui en vient à représenter un lieu où le chat s'attend à des caresses et où en conséquence « vous pouvez lui faire ce que vous voulez sur ce radiateur ». Keri Brandt<sup>49</sup> a pour sa part réalisé une étude approfondie sur les interactions et la communication entre des cavaliers confirmés et leurs

---

<sup>40</sup> Pour une présentation de l'interactionnisme symbolique et une justification de son usage dans l'étude des interactions entre humains et animaux on peut se référer notamment à Janet M. Alger & Steven F. Alger, *Meyond Mead : Symbolic Interaction between Humans and Felines, Society and Animals*, 5(1), 1997, 65-81, ainsi qu'à Leslie Irvine. *A model of Animal Selfhood: Expanding Interactionist Possibilities*, *Symbolic Interaction*, 27(1), 2004, 3-21

<sup>41</sup> Chloé Mondémé, *La socialité interspécifique : une analyse multimodale des interactions homme-chien*. LL, Lambert-Lucas, 2019

<sup>42</sup> Keri Brandt, *op. cit.*

<sup>43</sup> Notamment Clinton R. Sanders, "Understanding dogs: Caretakers' attributions of mindedness in canine-human relationships." *Journal of contemporary ethnography* 22(2), 1993, 205-226.

<sup>44</sup> Alger & Alger, 1999, 1997, *op. cit.*

<sup>45</sup> Charles Goodwin, *Conversational frameworks for the accomplishment of meaning in aphasia*. In C. Goodwin (Ed.), *Situating Language Impairments within Conversation*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2002, p. 11. Cité par Donald Favareau, *Collapsing the Wave Function of Meaning: the Epistemological Matrix of Talk-in-Interaction*. In Jesper Hoffmeyer (Ed.), *A Legacy for Living Systems. Gregory Bateson as Precursor to Biosemiotics*, Springer, 169-211, cité p. 179

<sup>46</sup> Mondémé 2019, *op. cit.*

<sup>47</sup> Sanders, 1993, *op. cit.*, p. 22.

<sup>48</sup> Alger & Alger, 1999, *op. cit.*

<sup>49</sup> Keri Brandt, 2004, *op. cit.*

chevaux. Sa conclusion est que les humains et les chevaux co-crée, par le corps, un système langagier qui leur est propre et leur permet d'avoir des interactions gratifiantes et un partenariat efficace. Selon l'auteur, la conscience du soi en interaction et la présence subjective de l'autre sont reconnues dans et par le contact corporel. Le corps est donc le site de l'interaction symbolique, permettant à chacun d'exprimer sa présence subjective à l'autre.

En résumé, les modèles de l'interactionnisme symbolique considèrent les animaux comme dotés de personnalités ou d'un « soi », qui se constitue en dehors du langage (voir sur ce point Irvine, op. cit.). Ils proposent des études empiriques capables de décrire des systèmes interactifs qui se sont développés par « ritualisation ontogénétique », c'est-à-dire par la création conjointe de routines au sein desquelles émergent des significations situées. Ces modèles acceptent l'existence de zones d'indétermination au sein de la communication ; ils sont basés sur la kinésie plutôt que sur le langage et la communication y est moins une question de mental qui décode que d'être vivant qui répond. L'ajustement mutuel des partenaires est vu comme le lieu d'expériences et d'apprentissages qui modèlent la personnalité, les attentes, les anticipations, etc. Dans cette perspective, il est alors possible de d'envisager la communication humains-animaux comme un système qui crée son propre langage et acquiert une autonomie propre (voir ci-dessous).

Ces travaux ouvrent de nouvelles perspectives pour l'étude de la communication entre humains et animaux. Ils ont le mérite de reconnaître les dyades ordinaires comme pertinentes pour l'analyse et de proposer des pistes pour s'y lancer. Ils font place à la complexité des échanges inter-espèces et considèrent les animaux comme des « soi-en-situation » qui répondent. Ils ont également l'intérêt de faire place à des modalités de communication et d'intersubjectivité corporelles qui prennent en compte la dimension non cognitive, multisensorielle et sensitive de la rencontre, par exemple dans le ressenti en soi-même de la présence de l'autre. Toutefois, les défis méthodologiques sont considérables. Comment faire place à ces différents langages dans nos descriptions ? Comment « traduire » la kinésie dans le langage ordinaire, alors que le risque est grand alors de donner une apparence d'intentionnalité et de rationalité à des messages qui relèvent d'une logique relationnelle ? Et si la communication est davantage une question de corps vivant qui répond que de code à interpréter, comment les chercheurs doivent-ils se préparer ? Par exemple, leurs corps devraient-ils être éduqués, c'est-à-dire rendus attentifs et sensibles par des dispositifs spécifiques ? Faut-il, comme Brandt, renoncer à une position d'objectivité et choisir de s'engager soi-même dans l'expérience de la communication avec les animaux pour être capable d'en dessiner les contours, de repérer les éléments pertinents ou saillants, les moments où quelque chose fait sens et s'agrège et les moments où, au contraire, le contact semble perdu ? Si la communication n'est pas d'abord un échange d'informations mais un engagement corporel, alors une approche détachée risque d'en manquer l'essentiel. Quelle place faire à la vidéo, au dessin, à la danse, à la poésie et aux autres approches artistiques pour saisir une communication qui relève parfois essentiellement du ressenti, de « l'énergie »<sup>50</sup> et de ce qui se produit en dehors du champ de la conscience ? Jusqu'à quel point faut-il être familier de l'espèce étudiée pour pouvoir en décrire la communication ? Les

---

<sup>50</sup> Le philosophe George A. Kennedy défend l'idée que la rhétorique peut être vue comme l'énergie inhérente à la communication, présente dans la communication animale et humaine. Voir G.A. Kennedy, *A Hoot in the Dark: The Evolution of General Rhetoric*, *Philosophy & Rhetoric*, 25(1), 1992, pp 1-21. Voir aussi la lecture qu'en fait Diane Davis dans *Creaturely Rhetorics*, *Philosophy & Rhetoric*, 44(1), 2011, 88-94

méthodologies multi-modales, qui cherchent à intégrer dans une même description les éléments visuels, acoustiques, rythmiques, etc., sont une piste très prometteuse, mais le défi est alors d'adapter l'outil à chaque situation. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'une grande partie de ce qui pourra être découvert des complexités de la communication inter-espèces dépendra autant de l'adoption d'une conception élargie et non dogmatique de la communication que de l'inventivité et de la rigueur méthodologique des chercheurs. Enfin, il faudra aussi voir jusqu'à quel point ces modèles initiés pour l'étude d'interactions coopératives sont pertinents pour l'étude de situations de communication moins organisées, moins routinières, et peu ou pas coopératives. Car il y a aussi un risque à *supposer* de la coopération là où il n'y en a pas, ou à confondre la coopération du point de vue analytique avec la bonne volonté de l'animal considéré. Dans la plupart des exemples analysés par les auteurs cités ici, il est plutôt question d'intégration (mutuelle) de l'autre dans le soi que de la reconnaissance d'une voix dissonante, conflictuelle, revendicatrice ou protestataire. Quelles seraient alors les conditions pour faire entendre ces voix-là ? La perspective de l'interactionnisme symbolique peut-elle être adaptée pour les faire entendre ? Ces travaux sont extrêmement intéressants car ils ouvrent des champs immenses à explorer dans le domaine de la communication humains-animaux et vont sans doute conduire à une révision en profondeur de nos modèles scientifiques et culturels de la communication. Toutefois, en fixant le cadre d'analyse comme étant celui de l'interaction, ils risquent de perdre de vue le contexte plus large qui est la situation dans laquelle les animaux sont placés et qui peut limiter considérablement leurs capacités d'expression et leur pouvoir d'agir : la contention, la non prise en compte de besoins fondamentaux, l'isolement, les privations sociales, l'impuissance acquise, etc. Les méthodes de l'analyse de conversation ou de l'interactionnisme symbolique permettent de découvrir ce que les animaux « disent » ou « peuvent dire » à leurs humains, à l'intérieur d'une situation spécifique. Mais il est évidemment crucial de prendre du recul et d'objectiver cette situation : de quoi s'agit-il ? Que font humains et animaux ensemble ? Quel est leur quotidien ? Quelle est l'autonomie de chacun ? La prise en compte de ce nouveau contexte, plus large, apporte de nouvelles pistes d'interprétation, tout comme la prise en compte du contexte expérimental conduit parfois les chercheurs à relativiser leurs résultats. C'est ainsi particulièrement vrai dans le cadre des études sur le comportement animal. Comme l'a bien montré Despret<sup>51</sup>, dans la plupart des protocoles expérimentaux, les animaux ne peuvent répondre qu'aux questions qu'on leur pose et non montrer leurs véritables capacités. Comme l'écrit fort justement Baudrillard en parlant des « bêtes », « Nulle part elles ne parlent vraiment, puisqu'elles ne fournissent que les réponses qu'on leur demande »<sup>52</sup>.

### 3- Communication et pouvoir d'agir

Que signifierait alors « parler vraiment » ? Il s'agirait de mettre les animaux dans des conditions où ils ont la possibilité de se faire entendre en participant à « poser les questions », c'est-à-dire à définir le cadre de l'échange, ses enjeux. Il s'agit de leur donner le « pouvoir de

---

<sup>51</sup> Vinciane Despret, *Que diraient les animaux si... on leur posait les bonnes questions ?* Paris, La Découverte, 2014.

<sup>52</sup> Jean Baudrillard, « Les Bêtes. Territoire et métamorphoses », dans Baudrillard, Jean, *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981, p. 199, cité par Anne Castaing & Elena Langlais, « Repenser les subalternités : des Subaltern Studies aux animalités », *Cultures-Kairós [En ligne]*, Les numéros, Les subalternes, peuvent-elles/ils (parler) être écouté-e-s ?, Mis à jour le 11/12/2018

nous faire hésiter »<sup>53</sup>. Cela revient à reconnaître à leur communication le pouvoir de nous affecter, et donc, corrélativement, à demander aux humains d'accepter d'être affectés par la communication des animaux. Or, ici encore, le modèle épistémologique de la communication s'avère inapproprié car il consiste, précisément, à nier/neutraliser le pouvoir d'affectation qui est inhérent à la communication. En effet, en réduisant celle-ci à un échange d'informations entre deux agents rationnels, ce modèle ne tient pas compte de ce que G. Bateson appelait la *dimension injonctive* des messages, et Ray Birdwhistell la *communication intégrative*, celle qui porte précisément sur les modalités de l'échange. Pour illustrer ceci, j'aimerais partir de l'exemple de la *neutralité* telle qu'elle est enseignée dans les protocoles de recherche. Être neutre<sup>54</sup>, c'est ôter à mon interlocuteur le pouvoir de m'affecter, d'avoir prise sur moi, et transformer dans la foulée sa communication en une pure affaire de transmission d'informations. Il dit des choses, certes, mais cela reste sans effet. Il dit qu'il a mal, mais cela reste une pure information. Dans le même mouvement, je prive aussi mon interlocuteur de la possibilité de peser sur l'interaction et d'influencer son déroulement. Des informations sont certes échangées, mais celles-ci n'ont pas le pouvoir de m'affecter, de me faire hésiter... On voit tout de suite que dans cette situation, un agent prive l'autre de sa capacité à peser sur le cours de l'interaction ; en fait, il n'y a plus vraiment d'interaction sociale. De Jaegher, Di Paolo et Gallagher<sup>55</sup> proposent une définition de l'interaction sociale qui correspond bien à ce que j'essaie de dire ici. Ils la définissent comme « deux ou plusieurs agents autonomes qui co-régulent leur couplage de telle sorte que leur autonomie propre n'est pas détruite et que leur dynamique relationnelle acquiert une autonomie propre » (p.441). Deux éléments sont importants dans cette définition. D'abord, les interactions sont sociales aussi longtemps que l'autonomie de chaque agent est préservée. Si un agent devient l'unique régulateur du couplage, comme dans le cas de l'usage d'un outil, il n'y a plus d'interaction sociale. C'est ce qui se passe dans le cas de la neutralité. Il s'agit de priver un des agents de son pouvoir d'affectation et de son pouvoir de co-régulation de l'interaction, de priver sa communication de son pouvoir d'agir. C'est pourquoi cette définition permet de distinguer une situation d'interaction sociale d'une situation de domination ou de coercition, où l'un des agents perd son autonomie et son pouvoir de modeler l'interaction. Du point de vue de la communication, il n'est pas nécessaire qu'il y ait domination physique ou mauvais traitement, il suffit que l'un des partenaires se donne les moyens de rester sourd à la dimension injonctive des messages de l'autre, par exemple en devenant « impassible », insensible, en monopolisant le pouvoir de définir la relation ou de définir la communication. Le modèle de la communication comme transmission d'information neutralise le pouvoir d'agir des animaux au sein de la communication parce qu'il invisibilise la dimension injonctive des messages, celle qui affecte le partenaire et renforce son engagement dans l'interaction. Dans ces conditions, les signaux animaux sont éventuellement vus comme des réponses (p. ex. ils apportent des informations à des questions, comme c'est le cas dans un protocole expérimental), mais l'humain ne se sent pas tenu, lui, d'y répondre.

Dans les cas de coercition ou d'instrumentalisation ou lorsque l'un des deux agents cesse délibérément de répondre à ce que l'autre « lui fait », le système unique produit par l'interaction de deux agents perd son autonomie et sa dynamique propre. Il est globalement

---

<sup>53</sup> Isabelle Stengers. Une autre science est possible!. Paris, La découverte, 2017.

<sup>54</sup> On pourrait aussi dire « impassible »

<sup>55</sup> Hanne De Jaegher, Ezequiel Di Paolo & Shaun Gallagher, Can social interaction constitute social cognition? Trends in Cognitive Science, 14 (10), 2010, 441-447.

sous contrôle d'un seul agent dont il devient une partie. Il me semble que beaucoup d'animaux de rente, de zoo ou de laboratoire se trouvent dans cette situation. Ils ne sont plus que des objets que l'on manipule ou déplace, ils sont devenus « muets » et leur communication a perdu tout pouvoir d'agir. Il est alors aisé de croire qu'ils n'en ont pas, que leur communication est « juste » une question d'expression émotionnelle, voire une réponse automatique dont il serait vain de chercher le sens, et d'oublier qu'elle émane d'un être vivant. C'est ainsi que les actes de résistance, les tentatives d'évasion, les automutilations ou les états dépressifs chez les animaux de zoo par exemple, ne sont pas vus comme des réponses ou des tentatives d'agir sur leur milieu, et sont ignorés ou considérés comme des manifestations de méchanceté, de sauvagerie ou de pathologies à traiter – le plus souvent par la voie du (re)conditionnement, comme si les animaux ne faisaient pas sens de la situation dans laquelle ils se trouvent et comme s'ils ne souffraient pas de leur échec à agir sur leur milieu de vie. Mais cette vision des choses conduit à une conception fautive et dangereuse de la communication inter-espèces. Celle-ci ne serait valable que dans les cas où les animaux ont été convaincus, par divers procédés (indifférence, contention, punitions, négligence, abandon...), que leurs actions et leur communication ne comptent pas, et quand ils ont renoncé à exercer leur pouvoir d'agir – et encore. Mais dans la vie, au contraire, les animaux font leur part et cherchent à contrôler et réguler les interactions avec leur milieu pour peu qu'on leur en donne l'occasion.

Dans le modèle proposé par De Jaegher et ses collègues, l'interaction sociale acquiert une dynamique propre, qui n'est contrôlée par aucun des agents à titre individuel. Comme le montrent aussi les études empiriques citées plus haut, avec le temps, cette dynamique se structure et s'organise et c'est au sein de celle-ci que les significations se constituent. Quand on supprime ou néglige cette dynamique, les significations se désincarnent et s'évaporent. Leur sens devient diaphane, flottant... C'est-à-dire que hors situation, il peut devenir difficile de comprendre ce que signifient un grognement, un mouvement de tête, une diminution de tonus, etc. C'est pourquoi l'étude « objective » et distanciée de la communication animale a ses limites. Des méthodologies descriptives travaillant « depuis l'intérieur » d'une relation, au sein de laquelle l'observateur accepterait d'être engagé, mériteraient d'être explorées plus avant<sup>56</sup>. Il ne s'agit pas de considérer que l'approche individuelle subjective est la panacée. Mais d'explorer ce que l'implication dans une relation significative pour l'humain et pour les animaux apporte comme nouvelles questions et nouvelles pistes de recherche pour la compréhension de la communication humains-animaux, et de la communication en général. On peut en effet s'attendre à ce que, dans ces conditions, les capacités humaines à décrire et interpréter la communication des animaux dont ils partagent la vie se nuance et s'enrichisse considérablement, comme ce fut le cas de Len Howard<sup>57</sup>, qui a réalisé des observations uniques sur les mésanges avec lesquelles elle partageait son cottage. La cohabitation étroite de Len Howard avec les mésanges a affûté sa sensibilité, mais elle a dû pour cela accepter que son mode de vie soit en grande partie réaménagé par les mésanges elles-mêmes. Il s'agit aussi d'étudier les animaux à partir de relations qu'ils peuvent librement contribuer à définir.

## Conclusions

---

<sup>56</sup> Goode, 2007, op. cit. et Shapiro, 1990, op. cit. ont fait des expérimentations méthodologiques intéressantes dans cette direction.

<sup>57</sup> Len Howard, *Living with birds*, Collins, 1956

Deux fils rouges traversent cet essai : la possibilité de créer des conditions pour que les perspectives des animaux puissent être entendues et prises en compte d'une part, la nécessité scientifique d'ouvrir l'étude de la communication au-delà du modèle de la transmission d'autre part. Ces deux questions sont intimement liées. Les travaux d'Eva Meijer et de ses collègues du tournant politique dans les études animales sont fascinants. On l'a compris, ils font de la possibilité d'une communication inter-espèces un enjeu politique fondamental pour la création de communautés inter-espèces fondées sur une démocratie élargie, où des dispositifs spécifiques donneraient aux animaux la possibilité de s'exprimer directement et de peser sur les décisions les concernant. Mais en insistant surtout sur le langage, ces travaux restent au bord d'une conception de la communication comme *activité conjointe*, pourtant seule à même de restituer aux animaux le *pouvoir d'agir* dont le modèle de la transmission tend à les priver. Faire place aux « significations autres » ne suffit pas si leur capacité à participer à la création de significations est niée et si la communication n'est pas envisagée pour ce qu'elle est : une activité de modelage et de régulation *conjointe* des interactions. Les définitions de l'interaction sociale proposée par De Jaegher et ses collègues sont intéressantes parce qu'elles permettent de faire la différence entre une situation d'interaction et une situation de coercition, et de comprendre que priver un animal de son pouvoir de participer au modelage d'une interaction revient, dans les faits, à le subalterniser et l'instrumentaliser. En négligeant la prise en compte de la dimension injonctive de la communication, le modèle épistémologique rend invisible le processus même consistant à silencer les voix animales et les priver de pouvoir d'agir sur les affaires humaines qui les concernent.

Biographie :

**Véronique Servais**, Psychologue, Professeur en Anthropologie de la Communication à la Faculté de Sciences Sociales de l'Université de Liège (Belgique), Responsable du Certificat d'Université en Médiation Animale et Relations à la Nature de l'Université de Liège. Elle mène des recherches sur les relations et les interactions entre humains et animaux et s'intéresse en particulier à la communication qui soutient le travail clinique avec des animaux. Elle a notamment publié : « Un point de vue Batesonien sur les expériences d'enchantement dans le rapport au vivant », dans Rachel Brahy, Jean-Paul Thibaud, Nicolas Tixier et Nathalie Zaccari-Reyners (Eds.), *L'enchantement qui revient*. Paris, Hermann, 2023 ; « Découvrir le soi dans la rencontre avec un animal », dans Charles Deslandes et Dalie Giroux (Eds.), *Parler avec les animaux*. Presses de l'Université de Montréal, collection « Terrain vague », 2022, 133-169 ; « Le Projet Jonathan : aménager un environnement autour d'un enfant porteur d'autisme », *Anthropologie & Santé* [en ligne], 20, 2020 ; « Agir sur soi pour agir sur autrui. Le travail affectif dans les relations entre dauphins et soigneurs », *Tsantsa*, 2018, 23, p. 53-62.