

Les animaux savent-ils ? Réponses grecques antiques à cette question

Jean Bouffartigue

Université Paris X – Nanterre

Une donnée récurrente de la représentation de l'animal, dans de vastes zones de la culture à laquelle nous appartenons, est l'idée qu'il dispose d'un savoir. Une constante remarquable est que ce savoir est fortement valorisé. Il est parfois l'objet d'une admiration enthousiaste et souvent naïve, la plupart du temps accompagnée du sentiment d'un mystère. Le savoir de l'animal est en effet saisi comme étant d'une autre essence que le savoir humain, y compris dans les nombreux cas où l'on ne cherche pas à définir cette altérité. En fait il est volontiers senti non seulement comme différent, mais comme supérieur. Car à la différence du savoir humain il est censé échapper aux états imparfaits ou altérés. On imagine facilement qu'il résulte d'une sorte de prise directe sur la nature.

Cette faculté mystérieuse est bien mise en valeur dans la littérature animalière, et notamment dans les œuvres de fiction où le héros est un animal. Ainsi dans les deux exemples suivants :

Il savait [le renard Goupil], l'ayant éprouvé par de chères et dures expériences, qu'avec celui-là [le chien Miraut] toute ruse était inutile¹.

Elle n'était pas inquiète [la fouine Fuseline] de les voir disparaître au loin [les oiseaux migrateurs], car elle savait bien que ceux-là qui passaient les premiers, s'enfonçant vers le Nord, en amèneraient après eux une longue suite².

Dans le premier de ces textes un mot clé révèle comment l'auteur s'explique le savoir animal. Celui-ci découle de l'expérience. C'était déjà, pour le savoir en général, l'explication proposée par Aristote, comme nous le verrons plus loin. Dans le second texte l'origine du savoir n'est pas explicitée, mais n'en est pas moins évidente, et c'est encore la même : si la fouine sait ce qu'elle sait, c'est parce qu'elle a déjà vécu plusieurs printemps et observé le

1. PERGAUD 1982, 11.

2. *Ibid.*, 76.

même phénomène. Dans les deux cas l'expérience semble se transmuier en savoir par une opération mentale de type inductif. Le renard, dans un processus mental non défini (raisonne-t-il, éventuellement par syllogisme ? pense-t-il ? associe-t-il des représentations brutes ?) mobilise plusieurs souvenirs qui joignent la représentation d'une volonté de ruse (c'est-à-dire d'un type d'action ou de projet que le renard est capable de distinguer spécifiquement) et la représentation d'une douleur éprouvée. Il en induit qu'une nouvelle tentative de ruse sera accompagnée de sensations douloureuses.

Il est indéniable que chez certains animaux le souvenir des douleurs subies en conjonction avec telle action particulière inhibe cette action. Pour Louis Pergaud, cela s'appelle savoir. La fouine, pour sa part, met en œuvre des ressources mentales encore plus performantes, puisque les souvenirs associés et conservés ne s'appuient pas sur les sensations puissantes que sont le plaisir et la douleur, mais sur des perceptions élaborées où le cognitif l'emporte de très loin sur un éventuel affectif. L'expérience tient ici de l'observation, et la fouine a su associer de manière stable le passage d'oiseaux en direction du nord et l'installation sur place, quelque temps plus tard, de nouveaux migrateurs. Qu'un animal soit ou non capable d'une telle association est une question qui se discute, mais quoi qu'il en soit on a affaire dans ce texte à un processus qui mérite le nom de savoir.

Toutefois dire que l'animal sait n'est pas obligatoirement le créditer de capacités logiques aussi remarquables. Le verbe « savoir » peut être appliqué à l'animal de façon ouvertement métaphorique. Au demeurant, le cas n'est pas toujours clair. Seule la connaissance de la culture et des opinions d'un locuteur évoquant le savoir animal peut nous dire s'il s'agit d'une métaphore ou de l'expression d'une conception assumée. « En cette saison le gibier sait qu'il peut s'aventurer dans cette zone » peut métaphoriquement indiquer que l'animal s'y aventure sans inhibition du fait de l'absence de perceptions inhibantes, ou signifier crûment que l'animal a connaissance des rythmes d'action des chasseurs, et même, pourquoi pas, des dates locales de la fermeture de la chasse. Dans l'Antiquité, toutefois, l'usage de la métaphore en cette matière est extrêmement rare, et il est même assez curieux de constater à quel point les Anciens se gardent d'employer à propos d'un animal un verbe signifiant « savoir » s'ils pensent que les animaux sont dépourvus de la faculté correspondante.

Nous ne pouvons faire un pas de plus dans la réflexion avant de tenter de définir le mieux possible ce que c'est que savoir, pour les anciens Grecs, et ce que sont pour eux le savoir et la science. Nous distinguons, nous modernes, deux formes de savoir :

- un savoir de type objectal ; par exemple : « Je connais la Grèce », « tu connais Socrate », « elle connaît la musique » ;
- un savoir de type propositionnel ; par exemple : « je sais que Vercingétorix a été vaincu par César. » Comme on le constate, le français utilise pour dénoter ces deux savoirs différents deux verbes différents : « connaître » et « savoir ». Toutes les langues n'en font pas autant. L'anglais *to know*, par exemple, sert aux deux usages. En grec, les deux verbes les plus employés dans le champ de la connaissance, *eidenai* et *gignôskein*, sont chacun susceptibles des deux emplois ; toutefois on constate facilement que la dénotation du savoir propositionnel est la fonction privilégiée du verbe *eidenai*. Autrement dit, *eidenai* dénote un savoir propositionnel, et l'on peut même se demander si une formule comme *oida ton Kritian*, « je connais Critias » ne recouvre pas l'énoncé d'un savoir propositionnel : « Je sais que Critias est ceci, cela, etc. » ; ces propositions déclinent une série indéfinie de prédications dont la somme crée la connaissance objectale de Critias. Toutefois, le nombre des prédications construisant le savoir objectal étant indéfini, et pouvant donc être petit, le savoir objectal peut être limité et sommaire. Il est donc envisageable de l'accorder aux animaux, mais il y aura divergence entre ceux qui y verront une somme réduite de prédicats et ceux qui considéreront les animaux

comme incapables de prédiquer : le savoir objectal sera alors un savoir bloqué, à propos duquel on pourra se demander s'il mérite en fait le nom de savoir. Enfin sous l'expression apparente d'un savoir objectal (verbe « savoir / connaître » suivi d'un complément nominal ou d'un infinitif, en grec comme en français) peut se cacher un véritable savoir propositionnel : « l'araignée sait tisser une toile » est susceptible de recouvrir « l'araignée sait que pour tisser une toile il faut exécuter telle action » ; « les animaux connaissent des antidotes au venin de serpent » recouvre éventuellement « les animaux savent que telle, telle ou telle plante est un antidote au venin de serpent ».

Gignôskein, et aussi *gnôizein*, sont souvent utilisés pour désigner des savoirs objectifs. *Epistasthai* (généralement traduit en français par « savoir ») est revêtu d'un sémantisme complexe, mais dans la polarité qui nous intéresse, il penche vers le savoir prépositionnel. Des deux principaux substantifs de ce champ lexical, *gnôsis* est ambivalent et capable de désigner tout type de savoir, alors qu'*epistêmê* est spécialisé dans le savoir le plus précis et le plus rationnel.

Bornons-nous ici à rappeler les définitions du savoir proposées par Platon et Aristote³ : ce sont elles qui dans la quasi-totalité des cas donnent sens aux mots ci-dessus évoqués lorsque les auteurs grecs les emploient à propos des animaux. Ce que Platon cherche à définir est la forme la plus haute et la plus ferme du savoir, qu'il désigne par le verbe *epistasthai* et le nom *epistêmê*. Mais ses définitions conviennent parfaitement au verbe *eidenai*, à l'infinitif substantivé *to eidenai* et au nom *gnôsis*, et d'ailleurs ces mots surgissent plus d'une fois dans le contexte. Pour Platon, donc, selon la formulation du *Ménon*, la science (*epistêmê*) est une opinion vraie fixée par le raisonnement au moment où celui-ci a déterminé les causes de la chose sue⁴. D'autre part, et c'est ce qui nous intéresse le plus ici, Platon met en lumière le fait que le savoir est un acquis durable et exploitable. Savoir (*epistasthai*), dit-il dans le *Théétète*, n'est pas seulement avoir la science, *epistêmên ekhein*, mais posséder la science, *epistêmên kektêsthai*⁵. La comparaison qu'il fait avec les oiseaux capturés par l'oiseleur et enfermés dans une cage pour être pris en main au moment voulu rend son propos parfaitement clair. Le savoir est un ensemble d'opinions vraies garanties par le raisonnement, qui sont stockées en mémoire (c'est la possession du savoir, *ktêsis*) et mobilisables au moment opportun (c'est la prise en main, *hexis*, du savoir)⁶.

Le savoir dont il est question ici est un savoir propositionnel : il est fait d'opinions, c'est-à-dire de jugements prédicatifs. Platon n'ignore pas pour autant la possibilité d'un savoir objectal, qu'il évoque de préférence avec le verbe *gignôskein* et le nom *gnôsis*⁷, lequel du reste peut aussi fonctionner chez lui comme reprise nominale du verbe *eidenai* lorsque celui-ci a une portée objectale⁸. *Gnôsis* est donc susceptible chez Platon de désigner un savoir non scientifique, et il en sera de même après lui, même si le nom a été par ailleurs choisi pour désigner une des plus hautes formes du savoir, notamment la connaissance de Dieu, chez les païens comme chez les chrétiens. Le cas de cette connaissance parfaite étant réservé,

3. Ces définitions nous sont utiles, mais elles ne règlent pas, bien entendu, la question de la théorie du savoir chez l'un et l'autre de ces philosophes ; la question est, on l'imagine, des plus complexes ; on ne peut ici que renvoyer à une sélection bibliographique réduite au minimum : pour Platon, CANTO-SPERBER 1991 et BURNEYAT 1998 ; pour Aristote, GRANGER 1976.

4. *Ménon* 98a.

5. *Théétète* 197ab.

6. *Ibid.*, 198d.

7. *Ibid.*, 193de. « Connaisseur (γινώσκων) l'un [un homme à ne pas confondre avec un autre] en le percevant, la connaissance (γνώσις) qu'on en a étant conforme à cette sensation, jamais on ne confondra cet un avec quelque autre que l'on connaît. »

8. *Sophiste* 276b : « Ceux qui imitent les uns les autres en connaissant (εἰδότες) ce qu'ils imitent, les autres en ne le connaissant pas. Pourrions-nous trouver un critère plus décisif que celui de l'ignorance (ἀγνοῦσιν) et de la connaissance (γνώσις) ? »

la *gnôsis* ne paraît pas a priori hors de portée des animaux. Mais sur ce point précis Platon est absent du débat. Les performances intellectuelles de l'animal ne paraissent guère susciter sa curiosité, et du reste le modèle de la transmigration des âmes à travers les espèces vivantes, qu'il soit pour Platon un mythe ou un point de doctrine, l'aurait placé, s'il avait abordé la question de l'acquisition ou de la conservation du savoir par l'animal, dans une position théorique plus que délicate. Ce qui paraît constant, c'est que le véritable savoir présuppose la possession du *logos*, comme le montre la définition du *Ménon*. Dès lors, si l'on adopte cette définition, le savoir propositionnel ne sera accessible aux animaux que si on leur suppose la possession de la raison. Dans le cas contraire, il ne le sera pas.

Les définitions qu'Aristote donne du savoir semblent précisément en exclure l'animal dès lors qu'on ne lui accorde pas la possession du *logos*. C'est ainsi qu'il refuse implicitement à l'animal la faculté de savoir quand il pose la nécessité de la connaissance de la cause (comme le faisait Platon) :

Nous estimons posséder la science (*epistêmê*) d'une chose d'une manière absolue [...] quand nous croyons que nous connaissons (*epistasthai*) la cause par laquelle la chose est. [...] Il en résulte que l'objet de la science au sens propre est quelque chose qui ne peut pas être autre que ce qu'il est⁹.

Concernant notre sujet, les textes d'Aristote les plus éclairants sont ceux où il définit la constitution du savoir, comme celui-ci :

De la sensation naît le souvenir (*mnêmê*) ; du souvenir du même objet naît souvent l'expérience (*empeiria*), car plusieurs souvenirs font une seule et même expérience ; de l'expérience naît le principe de l'art (*tekhnê*) et de la science (*epistêmê*), l'art concernant le devenir et la science concernant l'être¹⁰.

Le pur concept de savoir, à distinguer de la science, est inscrit dans une hiérarchie parallèle :

Nous pensons d'ordinaire que le savoir (*to eidenai*) et la faculté de comprendre appartiennent plutôt à l'art qu'à l'expérience, et nous considérons les hommes d'art comme supérieurs aux hommes d'expérience, la sagesse (*sophia*), chez tous les hommes, accompagnant plutôt le savoir (*to eidenai*) : c'est parce que les uns connaissent (*isasi*) la cause et que les autres ne la connaissent pas. En effet les hommes d'expérience connaissent qu'une chose est, mais ils ignorent le pourquoi ; les hommes d'art connaissent (*gnôrizousi*) le pourquoi et la cause¹¹.

Le propos d'Aristote garderait toute sa substance si l'on remplaçait la mention de l'art (*tekhnê*) par celle de science (*epistêmê*), puisque nous apprenons plus loin, dans ce premier chapitre de la *Métaphysique*, que l'*epistêmê* est une *tekhnê* qui ne porte ni sur le nécessaire ni sur l'agréable. Mais une question essentielle est celle-ci : l'*eidenai* est-il refusé ou accordé à l'expérience ? Il faut prendre acte qu'il est accordé : les hommes d'expérience connaissent (*isasi*) qu'une chose est. On peut donc savoir, *eidenai*, sans avoir l'art ni non plus la science.

Si l'animal peut se hisser jusqu'à l'*empeiria*, il accède donc au savoir. Mais le peut-il ? Il arrive à Aristote d'en douter.

9. *Premiers Analytiques*, 2, 71b 9-11.

10. *Seconds Analytiques*, 100a 3-8.

11. *Métaphysique*, A, 1, 981a 25 -30.

Les animaux autres que l'homme vivent donc réduits aux représentations (*phantasia*) et aux souvenirs (*mnêmê*); à peine possèdent-ils l'expérience; tandis que l'homme s'élève jusqu'à l'art et jusqu'au raisonnement (*logismos*)¹².

Par ailleurs, le philosophe fait de la possible transmission par l'enseignement et l'apprentissage un des critères du savoir :

En général, le signe du savoir (*to eidotos*) est de pouvoir enseigner, et c'est pourquoi nous pensons que l'art est plus science que l'expérience, car les hommes d'art, et non les autres, peuvent enseigner¹³.

L'animal peut-il enseigner ? Pour enseigner, il faut être parvenu au niveau de la *tekhnê*, donc au-dessus de l'*empeiria*, et être au niveau de la *tekhnê* implique de connaître les causes. Les animaux, pour Aristote, ne connaissent pas les causes. Si l'on poursuit le raisonnement, on conclut que les animaux ne peuvent enseigner et donc qu'ils ne savent pas. Mais on se gardera d'être aussi affirmatif, car le même Aristote évoque un rossignol qui apprend à chanter à son petit¹⁴, et déclare par ailleurs que quelques animaux « participent à une certaine capacité d'enseigner »¹⁵. En tout cas Aristote ne se laisse jamais aller à employer à propos des animaux les mots *epistêmê*, *epistasthai*, ni même *eidenai*¹⁶.

En revanche le nom *gnôsis* lui paraît apte à rendre compte des facultés de connaissance de l'animal, et il l'indique de la façon la plus claire :

Tous les animaux participent à une certaine faculté de connaître (*gnôseôs tinos*), plus ou moins développée, quelquefois très élémentaire. En effet ils possèdent la sensation, et la sensation est une connaissance (*hê aisthêsis gnôsis tis*)¹⁷.

En assimilant toute sensation à une connaissance, Aristote fait de tout animal un sujet, y compris s'il s'agit d'un simple mollusque. La sensation qui prend effet chez cet animal rudimentaire transmet une information à un destinataire pensé comme l'animal lui-même. Dans les représentations modernes, on reconnaît volontiers qu'une information est transmise, mais on n'est pas certain que le destinataire soit autre chose qu'un centre nerveux. La question « les animaux connaissent-ils ? » n'est pas supposée n'appeler qu'une réponse affirmative. Certains penseurs grecs ont été capables de réduire la *gnôsis* à la simple information : ils ont donc posé l'existence de la *gnôsis* chez les plantes, non sans élever pareillement la plante connaissante au rang de sujet¹⁸. Pour Aristote donc l'animal connaît.

12. *Ibid.*, A, 1, 980b 26-30.

13. *Ibid.*, A, 1, 981b 7-9.

14. *Histoire des animaux*, IV, 9, 536b.

15. *Ibid.*, IX, 1, 608a 17-18.

16. *Ibid.*, IX, 29, 618a 27, rapporte que « le coucou a conscience de sa lâcheté », le verbe employé étant *συνεῖδεναι*. Ou bien le texte réfère à une sorte de proprioception dans laquelle domine une *phantasia* de faiblesse, ou bien il réfère à un savoir sur soi-même. Dans ce dernier cas, on devrait admettre qu'Aristote n'a ni rédigé ni contrôlé cette notice.

17. *Génération des animaux*, 23, 731a 31-34.

18. Voir, par exemple, Galien, *De propriis placitis*, éd. princeps dans R.E.G. 118, 2005 (V. Boudon-Millot et A. Pietrobello), p. 172-190, § 15 : les plantes ont la connaissance distincte (*διὰ γνώσιν*) des choses qui leur sont appropriées et de celles qui leur sont étrangères, une connaissance qui résulte de l'agrément, du préjudice ou de quelques affections semblables à celles-ci ; mais l'âme végétative ne participe pas des autres connaissances sensibles (*αἰσθητικὰ διὰ γνώσιν*), ne possédant pas la connaissance des qualités visuelles, acoustiques, olfactives, gustatives ou tactiles, mais « seulement de ce qui peut les nourrir ou ne pas les nourrir ». Ce type d'analyse est radicalement différent des représentations plus anciennes qui tendaient à effacer les différences entre l'âme des végétaux et celle des animaux (et des hommes) : voir Anaxagore, test. A 117, selon qui les plantes éprouvent désir, plaisir et douleur (d'après < Aristote >, *Des Plantes*, I, 815a 15-17, qui ajoute, *ibid.* 815 b 16, qu'Anaxagore, Démocrite et Empédocle attribuaient aux plantes la *γνώσιν* et le *νοῦς*.

L'animal sait-il ? Il ne semble pas que la réponse du Stagirite soit nette et constante ; en tout cas il est prêt à admettre que certains animaux peuvent développer une expérience, et l'expérience n'est pas autre chose qu'une connaissance ordonnée et stockée.

Trois autres auteurs grecs ont fourni à notre question des réponses significatives : Plutarque, Elien et Porphyre. Plutarque, comme Aristote, évite, semble-t-il, d'employer à propos de l'animal les termes *eidenai*, *epistasthai* et *epistêmê*. En revanche, il emploie le nom *gnôsis* et le verbe *gignôskein*, et l'on constate que le nom *gnôsis* est alors susceptible de désigner, comme chez Platon, le fait de savoir. Dans le dialogue qu'il a écrit pour défendre la thèse selon laquelle les animaux sont doués de raison et d'intelligence¹⁹, un personnage remarque, à propos de certains poissons qui développent divers comportements pour éviter l'hameçon ou s'en délivrer :

Ces poissons montrent donc qu'ils disposent de la connaissance (*gnôsis*) et peuvent tirer parti au bon moment des circonstances favorables avec ingéniosité et adresse²⁰.

La *gnôsis* ici reconnue à certains poissons n'est pas celle qu'Aristote reconnaissait à tout animal dans la mesure où celui-ci éprouvait une sensation. Selon la conception aristotélicienne, la connaissance se produit chez l'animal en même temps que la sensation et chez certains animaux elle disparaît avec elle. La *gnôsis* dont parle ici Plutarque (par l'entremise d'un des personnages du dialogue) est un acquis. Ce qu'il veut dire, sans employer les verbes *eidenai* ou *epistasthai*, c'est que l'animal sait ce qu'il faut faire dans de telles circonstances. Ce passage de Plutarque propose une évaluation maximaliste de la *gnôsis* chez l'animal : il s'agit d'une connaissance stockée, disponible, et efficiente. Même conception dans un passage du traité *Isis et Osiris*, où, parlant des animaux, il écrit :

La nature qui vit, qui voit, qui tire d'elle-même le principe de son mouvement, qui a la connaissance (*gnôsis*) de ce qui lui est propre et de ce qui lui est étranger, a reçu en elle une émanation de la beauté et une parcelle de cette intelligence, qui, selon les termes d'Héraclite, gouverne l'univers²¹.

Au contraire, l'évaluation est minimaliste dans les propos prêtés à l'un des interlocuteurs du traité sur l'épsilon de Delphes :

Les animaux ont la connaissance de l'existence des choses (*gnôsis tês huparxeôs tôn pragmatôn*), mais l'homme seul a reçu la faculté de saisir et évaluer la liaison des choses entre elles. Qu'il fasse jour, que la lumière brille, les animaux le perçoivent sans doute, mais « si c'est le jour, la lumière brille », voilà ce que l'homme est seul à comprendre²².

Mais ces propos, tenus par un personnage marqué comme stoïcien, ne représentent pas l'opinion de Plutarque, chez qui domine donc l'évaluation favorable de la *gnôsis* animale. La *gnôsis* animale chez Plutarque est en fait un savoir qui ne dit pas son nom, de même que le verbe *gignôskein* est un *eidenai* inavoué. Dans *L'Intelligence des animaux*, le verbe apparaît deux fois avec un sujet désignant un animal. Dans l'une des occurrences, sa

19. Pour l'intitulé français du dialogue, la formule *L'intelligence des animaux* semble la plus commode. Le titre grec traditionnel, comme on le sait, est plus prudent : *Lesquels, des animaux terrestres ou des animaux marins, sont les plus avisés (φρονιμώτερα)* ? Il n'en reste pas moins que la participation des animaux au *logos* y est à plusieurs reprises clairement affirmée.

20. *L'intelligence des animaux*, 25, 977c.

21. *Isis et Osiris*, 76, 382c.

22. *Sur l'E de Delphes*, 6, 386f.

valeur dans la hiérarchie des connaissances est relativement faible : la baleine, nous dit-on, reconnaît (*gignôskon*) le poisson-pilote²³. *Gignôskein* est là synonyme de *gnôrizein* et évoque une faculté dont disposent, d'une manière évidente à l'observation, un certain nombre d'animaux, celle de reconnaître²⁴. Dans l'autre cas, sa valeur est éminente. Un personnage du dialogue évoque le fait que les sites marins où vit le poisson nommé *anthias* sont exempts de prédateurs.

La cause en est difficile à déterminer, soit que les bêtes féroces fuient l'*anthias* comme les éléphants fuient le cochon et les lions le coq, soit qu'il existe des indices signalant l'absence de bêtes féroces en tel endroit, et que ce poisson les connaisse (*gignôskei*) et y prenne garde, doué qu'il est d'intelligence et de mémoire (*sunetos ôn kai mnêmonikos*)²⁵.

Les capacités mentales de l'animal sont ici surestimées : l'*anthias*, selon cette explication, est capable d'associer un signe (non précisé) et un signifié, la présence de prédateurs. Cette opération n'est pas présentée comme automatique et instinctive, au contraire : l'*anthias* est intelligent (*sunetos*, étymologiquement « capable de rapprocher une chose d'une autre ») et il a de la mémoire. Ceci nous oriente vers la théorie d'Aristote. L'*anthias*, conformément à la procédure reconstituée par Aristote relativement à l'homme, rassemble les souvenirs de plusieurs événements associant tel signe à la présence de prédateurs, et en tire une expérience qui lui indique que là où telle sensation se produit d'autres vont se produire manifestant la présence du prédateur ; en conséquence l'animal prendra la décision de fuir le site en question. Mais Plutarque n'est pas dans la ligne aristotélicienne, car Aristote ne prête pas aux animaux la capacité de déchiffrer les signes par une méthode inductive. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, il s'arrête sur les exemples devenus célèbres du chien qui sans voir le lièvre se lance à sa poursuite après en avoir perçu l'odeur, et du lion qui se réjouit en entendant mugir un bœuf ; il fait nettement comprendre que tout ce qui se passe là n'est que sensations : pour un chien, sentir un lièvre, c'est comme le voir, et quand le lion entend le bœuf il a tout uniment la sensation du bœuf²⁶, ou, pour mieux dire, d'une proie comestible au prix d'une poursuite et d'une attaque.

Plutarque, en revanche, déduit de la possession de la raison une capacité à raisonner, ce qui est cohérent. Dans le même dialogue, il propose l'exemple du renard qui ne s'engage pas sur la glace s'il entend l'eau couler par-dessous.

Et ne parlons pas ici de sensation précise mais non raisonnée, car il s'agit bien d'un syllogisme construit sur les données de la sensation, à savoir : « Ce qui fait du bruit est en mouvement ; ce qui est en mouvement n'est pas gelé ; ce qui n'est pas gelé est liquide ; ce qui est liquide est non résistant. »²⁷

À proprement parler il ne s'agit pas ici d'un syllogisme, mais d'un calcul logique reposant sur un enchaînement d'implications permettant d'impliquer le dernier terme à partir du premier : s'il y a du bruit, la glace n'est pas solide. Le renard effectue donc un calcul logique dont le premier terme est nécessairement pour lui un élément de savoir prépositionnel :

23. *L'intelligence des animaux*, 31, 981a.

24. Bien que la langue emploie volontiers pour cette même faculté le verbe « connaître » (le chien connaît son maître, l'hirondelle connaît son nid...), le verbe « reconnaître » est plus pertinent. Et l'on note que le statut gnoseologique d'un tel acte est relativement bas, puisque cette reconnaissance peut également être le fait d'artefacts mécaniques comme l'ordinateur qui « reconnaît » son imprimante.

25. *L'intelligence des animaux*, 32, 981e.

26. *Éthique à Nicomaque*, III, 13, 1118a 20-23.

27. *L'intelligence des animaux*, 13, 969a.

ce qui fait du bruit est en mouvement. Cela dit, on rappellera que *L'intelligence des animaux*, à partir du chapitre 8, après une discussion philosophique entre deux personnes d'âge mûr et pour ainsi dire de rang magistral, est un dialogue mené entre des personnages dont aucun n'est pourvu d'une autorité intellectuelle indiscutable : il est plus rhétorique que philosophique, plus récréatif que spéculatif. Il ne serait donc pas exact de dire que Plutarque se range parmi les philosophes qui considèrent que certains animaux sont capables de construire des syllogismes. Il est même capable, dans le même ouvrage, de démythifier le célèbre syllogisme du chien, suggérant que si le chien se lance sur la troisième piste, c'est tout simplement parce qu'il flaire l'odeur du gibier²⁸. L'affirmation enthousiaste de la compétence syllogistique du renard est le fait, dans la mise en scène du dialogue, d'un jeune partisan convaincu de la présence de la raison chez l'animal, et tout à fait susceptible de formuler comme des certitudes des hypothèses hasardeuses. Et pour en revenir au cas du poisson *anthias*, l'explication fondée sur l'intelligence de l'animal est simplement présentée comme possible, en concurrence avec l'hypothèse selon laquelle les prédateurs redouteraient l'*anthias* en vertu d'une cause inconnue, comme le lion craint le coq.

Toujours est-il, répétons-le, que Plutarque paraît éviter l'emploi du verbe *eidenai* lorsque le sujet désigne un animal ou les animaux en général. Avec Elien, c'est tout autre chose. Dans son ouvrage les *Caractéristiques des animaux*, les occurrences où l'on voit le verbe *eidenai* employé en référence au savoir d'un animal sont très nombreuses²⁹. Chez Elien les animaux capables de savoir sont très variés. Cette faculté est reconnue même à des espèces très modestes. Ainsi les escargots savent. Que savent-ils ? Ils savent que les perdrix et les hérons sont leurs ennemis³⁰ : c'est la traduction en termes de savoir d'un comportement observable chez beaucoup d'animaux (mais vraisemblablement pas chez les escargots), et qui consiste à se protéger de prédateurs naturels. Parmi les savoirs les plus remarquables, tels qu'Elien croit pouvoir les déceler, on peut citer celui du coucou, qui sait qu'il est trop froid pour couvrir et que les œufs de certains oiseaux ressemblent aux siens³¹ ; ou celui de l'ours, qui au sortir de l'hibernation, est capable de poser un autodiagnostic sur l'état resseré de ses intestins³² ; celui du cygne, qui, lorsque le moment arrive, sait qu'il va mourir³³ ; celui de l'abeille, qui sait à l'avance quand la pluie va tomber³⁴ ; celui du paon, qui sait qu'il est le plus beau des oiseaux³⁵ ; celui du yack, qui sait que les hommes le chassent pour sa queue³⁶ ; et celui du vautour, qui sait que son espèce ne compte que des femelles³⁷ !

Ce sont là des cas de savoir propositionnel impliquant en principe des capacités intellectuelles développées³⁸. Sur la façon dont ce savoir se constitue, Elien propose une doctrine

28. *Ibid.*, 13, 969b. Le motif essentiel de cette démythification, confiée au même personnage que la promotion du syllogisme du renard, est que l'inventeur du syllogisme du chien est le stoïcien Chrysippe (circonstance paradoxale puisque le stoïcisme nie que l'animal soit capable de raisonnement ; reste à expliquer cette bizarrerie : voir SORABJI 1993, 26 et 89 ; LABARRIÈRE 1997, 276-279).

29. Voici un index, probablement incomplet, de ces occurrences : II, 35 ; II, 46 ; II, 51 ; III, 17 ; III, 24 ; IV, 53 ; V, 13 ; V, 21 ; V, 29 ; V, 33 ; V, 34 ; VI, 3 ; VI, 16 ; VI, 58 ; VIII, 22 ; IX, 36 ; X, 5 ; X, 30 ; XII, 15 ; XIII, 14 ; XVI, 11. En II, 46, on trouve aussi le verbe *ἐπίστασθαι* et en III, 30, *συνεπίστασθαι*. En XIII, 13, un animal est qualifié d'*ἐπιστήμων*. Nulle part, il n'est question d'un animal possédant l'*ἐπιστήμη*.

30. *Caractéristiques des animaux*, X, 5.

31. *Ibid.*, III, 30.

32. *Ibid.*, VI, 3.

33. *Ibid.*, V, 34. Selon Elien, la nature a fourni au cygne non seulement la faculté de pressentir sa mort, mais la certitude que la mort n'a rien de douloureux ni de pénible. Les hommes, eux, ont peur de mourir parce qu'ils ne savent pas cela.

34. *Ibid.*, V, 13.

35. *Ibid.*, V, 21.

36. *Ibid.*, XVI, 11.

37. *Ibid.*, II, 46.

38. Échappe à cette catégorie le cas du phénix, qui sait compter jusqu'à 500 (*ἑτῶν πεντακοσίων ὅσασιν ἀριθμῶν*), *Carac. an.* VI, 58 ; Elien précise qu'il est doué de cette faculté *ἀνευ λογιστικῆς*, c'est-à-dire sans la

cohérente et constante. Il ne cherche qu'exceptionnellement à expliquer ces savoirs en invoquant l'expérience³⁹. Il n'est pas non plus question d'apprentissage. Sa doctrine sur le sujet peut être définie avec certitude : le savoir de l'animal est bel et bien une science infuse, implantée dans l'animal par la nature. Le jeune canard *sait* qu'il ne peut ni se mouvoir dans les airs ni rester à terre, et il le sait en vertu d'un don naturel particulier et mystérieux, *phusei tini idiâi kai aporrêtôî*⁴⁰. Une jeune cigogne sauvée par une dame charitable sait qu'elle lui doit la vie, en vertu d'une intuition naturelle et merveilleuse (*ennoiâi tini phusikêi kai thaumastêi*)⁴¹. Ces performances sont réalisées sans la possession de la raison, et c'est cela précisément qui les rend admirables et mystérieuses⁴².

Pour Elien, donc, le savoir peut exister sans la raison. Les définitions du savoir élaborées par Platon et Aristote sont donc par lui ignorées ou dédaignées. Un écho de sa position résonne dans le discours chrétien antique sur l'animal. Le chrétien peut admirer les performances mentales des animaux⁴³. Il ne leur en dénie pas moins la possession de l'âme raisonnable, privilège de l'homme, l'unique partenaire de Dieu. Et l'admiration pour l'animal devient une faute si elle ne sait pas se transférer sur Dieu, seul ordonnateur des merveilles de la nature. Origène a le mérite de poser parfaitement le problème. À Celse qui affirme que les serpents et les aigles, plus savants (*sophôteroi*) que les hommes, connaissent (*isasi*) beaucoup de remèdes contre les poisons et les maladies, il réplique ceci :

Accordons que d'autres contrepoisons soient connus (*gignôskesthai*) des animaux. Quelle preuve que ce n'est pas la nature mais la raison qui les leur fait découvrir ? [...] En fait, chaque animal étant par nature incliné à l'emploi exclusif de certains remèdes, il est clair que ce n'est point chez eux la sagesse ou la raison, mais un équipement naturel (*phusikê kataskeuê*), créé par le Logos, qui les porte à se tourner vers ces remèdes pour le salut de leur espèce⁴⁴.

Pour Origène comme pour Elien, ce n'est pas grâce à la raison que l'animal est amené à adopter les comportements les plus salutaires, mais grâce à la nature, dont le chrétien précise qu'elle n'est que l'expression du Logos de Dieu. Mais Origène ne dit pas que l'animal sait, et son emploi de *gignôskein* n'est qu'une concession provisoire faite à l'adversaire. Il y a cependant un point de référence commun à Elien et aux chrétiens, et c'est la doctrine

pratique du calcul rationnel, et qu'il est simplement l'élève de la très savante nature (*μαθηταὶ φύσεως τῆς σοφωτάτης*). Elien tient également d'un certain Eudème, à l'identité discutée, une information sur un animal qui sait compter jusqu'à 11, et même diviser par ce nombre : ledit Eudème veut montrer par là que les animaux sans raison possèdent, sans rien avoir appris, un instinct arithmétique (*φυσικὴν ἀριθμητικὴν*) : *Carac. an.* IV, 53.

39. Les abeilles sont instruites par l'expérience du comportement destructeur des bourdons : *ibid.*, I, 9. En revanche, les vautours suivent les armées en guerre, menés par un processus psychologique complexe : ils savent, sur le mode de la prescience divinatoire (*μαντικῶς*), qu'une bataille va avoir lieu ; d'autre part, ils savent que toute bataille procure des cadavres ; aucune mention n'est faite d'une connaissance par expérience, et il semble bien qu'il s'agisse là encore d'un savoir infus : *ibid.*, II, 46. Même dans un cas où l'expérience joue un rôle évident, comme celui du crocodile qui tend un guet-apens là où il sait que passent des hommes et du bétail, les concepts de mémoire et d'expérience sont absents, comme si le crocodile savait tout sans avoir rien vu : *ibid.*, XII, 15.
40. *Ibid.*, V, 33. On ne compte pas les cas où, dans les *Caractéristiques des animaux*, la faculté naturelle qui permet à certaines bêtes d'agir si opportunément face à certaines circonstances est qualifiée d'extraordinaire (*θαυμαστική*) et de mystérieuse (*ἀπόρητος*).
41. *Ibid.*, VIII, 22.
42. À propos des performances musicales et chorégraphiques des animaux, Elien observe que les performances humaines en ces domaines sont admirables certes, mais s'expliquent très bien du fait que l'homme est un *ζῷον λογικόν*, pourvu d'intellect et de raisonnement. Que des animaux y réussissent pareillement en vertu de dons accordés par la nature est en revanche stupéfiant : *ibid.*, II, 11.
43. Cette admiration s'exprime avec insistance dans les homélies VII, VIII, et IX sur les six jours de la Genèse, de Basile de Césarée.
44. Origène, *Contre Celse*, IV, 87.

stoïcienne. Les stoïciens, il est vrai, ne se sont pas directement intéressés à la question du savoir animal. Leur théorie de la connaissance est remarquablement développée, mais elle ne traite qu'incidemment du savoir conservé et mobilisé. On observe cependant qu'ils réservent la science non seulement à l'homme, mais à une élite humaine extrêmement restreinte. Le savoir scientifique est pour eux l'apanage du sage, l'insaisissable sage stoïcien. Et par ailleurs ils dénie aux animaux les principaux instruments préparatoires du savoir, comme l'induction, et même la mémoire. Face aux objections de leurs adversaires, qui les accablaient sous les exemples d'animaux capables de comportements finement adaptés, d'attitudes altruistes et de réalisations techniques impressionnantes, ils ont patiemment cherché à démontrer que ces performances pouvaient s'expliquer par d'autres causes que la faculté de raisonner. Les chrétiens, comme l'avait fait avant eux le juif Philon⁴⁵, ont particulièrement retenu l'explication selon laquelle c'est la nature, dans son action providentielle, qui confère aux animaux, immédiatement et sans progression, leurs différentes capacités : cette explication stoïcienne est également attestée par Cicéron et par Sénèque⁴⁶. On peut donc leur ajouter Elie, non sans lui reconnaître une spécificité affirmée. D'abord il insiste sur le côté étonnant de cette action de la nature, y voyant une occasion de plus de s'émerveiller dans la contemplation du règne animal. D'autre part il n'a aucun scrupule, une fois posée la donnée de base selon laquelle c'est la nature qui les explique, à employer pour décrire les comportements animaux les mêmes termes que pour les comportements humains qui s'expliquent, eux, par la raison. À la différence des stoïciens, Elie ne se représente pas la nature comme pénétrant les organes de l'animal et le mouvant comme une marionnette, mais comme faisant don à l'animal d'une somme de savoirs que le sujet animal va exploiter, peut-on dire, à son compte. Mieux encore, il faut supposer que la nature inculque aussi à l'animal les moyens de se servir utilement de ces connaissances comme le ferait tout être raisonnable. Par le rôle éminent qu'il accorde à une nature intelligente, Elie est proche du stoïcisme. Mais pour les stoïciens l'animal ne sait pas. *Quid sit animal nescit*, écrit Sénèque⁴⁷. Mais il ajoute : *se animal esse sentit*. Si l'animal a une conscience de soi, et s'il est organisé, comme l'affirment les stoïciens, de façon à accomplir en toute occasion l'action la plus favorable à sa survie et à celle de son espèce, ne peut-on pas dire qu'il se connaît et qu'il sait ce qu'il doit faire ? Philosophiquement non, on ne peut pas le dire ; mais rhétoriquement on le peut.

Reste à interroger le témoignage de Porphyre. Il est succinct, mais précis. Dans le livre III du traité *De l'abstinence*, le philosophe déploie un argumentaire en faveur de la présence chez l'animal de la raison et de l'intelligence. Quand il aborde la question du savoir chez l'animal, il est surtout sensible au fait que ledit savoir (auquel il ne donne jamais le nom d'*epistêmê*) est entièrement centré sur l'animal lui-même et orienté vers une seule fin, sa vie et sa survie (le modèle stoïcien joue encore ici son rôle) :

Chaque animal connaît (*oide*) ses points faibles et ses points forts ; attentif à garder les uns du danger, il se sert des autres⁴⁸.

Et plus loin :

45. Dans le traité connu sous les titres *Alexander* ou *De animalibus*. Nous n'avons pas exploité ce traité dans la présente étude parce que nous ne le connaissons que dans sa traduction arménienne, ce qui ne permet pas de reconstituer avec une totale certitude les emplois du verbe *eidenai*.

46. Cicéron, *De natura deorum*, livre II ; Sénèque, *Lettre 121*.

47. *Lettre 121*, 11.

48. Porphyre, *De l'Abstinence*, III, 9, 2.

Les animaux savent (*oïde*) tout ce qui relève de leur intérêt propre⁴⁹.

Ce savoir est l'effet de leur faculté de raisonner (*logismos*), et Porphyre s'inscrit en faux contre ceux qui expliquent les performances animales par l'action directe de la nature. « Dire que ces capacités appartiennent aux animaux par nature, c'est dire, sans s'en rendre compte, qu'ils sont raisonnables par nature », ou suggérer que la présence de la raison chez nous les hommes n'est pas une donnée naturelle⁵⁰. Ainsi Porphyre prétend-il résoudre l'antinomie entre savoir raisonné et savoir instinctif, et du même coup abolir la différence en cette matière entre l'homme et l'animal.

Il en est chez les animaux comme chez les hommes : la nature leur apprend presque tout, mais il s'y ajoute aussi l'apport de l'instruction : ils l'apprennent les uns des autres, ou bien, comme nous l'avons dit, des hommes⁵¹. Et ils sont doués de la mémoire, dont le rôle est justement primordial dans la mise en œuvre (*analêpsis*) de la raison (*logismos*) et de l'intelligence (*phronêsis*)⁵².

Le modèle de constitution du savoir animal que Porphyre tente de proposer ici est obscurci par le parti-pris de l'assimiler au savoir humain. La formule « la nature leur apprend presque tout » nous renvoie à une représentation qui est déjà celle d'Élien, et d'autant plus que la raison est ici hors circuit, puisqu'elle n'intervient que dans la partie du savoir acquise grâce à la mémoire⁵³. Mais en quoi un tel modèle peut-il s'appliquer à l'homme ? Porphyre, même s'il pouvait s'appuyer sur la théorie de la réminiscence, a-t-il vraiment pensé que la plupart de nos connaissances étaient innées ? Ou n'est-il pas en train de confondre deux dons de la nature : une provision de savoirs chez les animaux et, chez l'homme, une raison puissante et efficace capable de fournir des savoirs ? Quoi qu'il en soit, l'animal accumule trois types de savoirs : celui dont l'équipe la nature, celui que lui communiquent ses congénères ou les hommes, et celui qu'il tire de l'expérience. Dans les trois cas il s'agit de connaissances stockées et mobilisables.

Nous avons donc constaté que certains penseurs grecs ont répugné à accorder aux animaux la faculté et l'exercice du savoir. C'est le cas pour Aristote, pour les stoïciens bien évidemment, mais aussi pour Plutarque, qui pourtant est convaincu que la raison est présente (plus ou moins développée, plus ou moins performante) chez les animaux. Porphyre au contraire n'hésite pas à dire que les animaux savent puisqu'il les dote de facultés intellectuelles de même nature que celles des hommes. Le cas d'Élien est le plus singulier : sans reconnaître à l'animal la possession de la raison, il proclame à propos de nombreux exemples que l'animal sait, autrement dit qu'il dispose de connaissances exactes stockées et mobilisables, que la nature a disposées en lui. Aucun penseur grec n'a été jusqu'à admettre que l'animal pouvait s'élever jusqu'à la science, aucun ne l'a imaginé capable d'un savoir désintéressé et théorique. Mais les plus intuitifs semblent bien être ceux qui ont laissé entendre, par leur refus d'employer le verbe *eidenai*, que les extraordinaires adaptations instinctives de l'animal n'avaient de commun avec le savoir qu'une certaine ressemblance. Les autres ont fait leur possible pour enchanter le monde, et de ce monde enchanté fait

49. *Ibid.*, III, 9, 4.

50. *Ibid.*, III, 10, 1.

51. Ceci tire son origine d'Aristote, *Histoire des animaux*, IX, 1, 608a 18. Mais le modèle aristotélicien est notablement altéré : la phrase suivante fait déboucher la mémoire non pas sur la constitution d'une expérience, mais sur le développement de la raison et de l'intelligence.

52. *De l'Abstinence*, III, 10, 3.

53. Il n'y a là aucune inadvertance, et Porphyre est convaincu que chez l'animal la raison ne se révèle qu'avec la constitution de l'expérience : les animaux, changeant d'habitats, finissent par savoir ce qui leur convient le mieux, et cela en vertu d'un raisonnement (*λογισμός*) : *ibid.* III, 9, 4.

encore partie aujourd'hui l'animal qui paraît, derrière son regard impénétrable, posséder les vérités que la nature aime à cacher aux hommes.

Bibliographie

BURNEYAT M. (1998), *Introduction au Théétète de Platon*, Paris, PUF.

CANTO-SPERBER M. (1991), *Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon*, Paris, Odile Jacob.

GRANGER G.-G. (1976), *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier.

LABARRIÈRE J.-L. (1997), « *Logos endiathetos et logos prophorikos* dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle Académie », in *L'animal dans l'Antiquité*, B. CASSIN, J.-L. LABARRIÈRE et G. ROMÉYER-DHERBEY (dir.), Paris, Vrin, p. 259-279.

PERGAUD L. (1982), *De Goupil à Margot*, Paris, Gallimard [1^{re} éd. 1910].

SORABJI R. (1993), *Animal minds and human morals : the origin of the Western debate*, Londres, Duckworth.