

## L'INTELLIGENCE CHEZ LES CHIMPANZES ET LES HUMAINS

Fabrice Garcia (Montpellier III)

### I. Introduction générale. Etat du problème

Pour certains primatologues et éthologues, le fait que certaines espèces soient plus proches de l'être humain dans l'arbre de l'évolution, implique une certaine similitude avec nous dans la forme de leurs opérations cognitives. La parenté génétique entre l'homme et les anthropoïdes permet alors de poser une forme de continuité entre les deux, même si celle-ci n'implique pas aussi une certaine discontinuité. Selon cette hypothèse, un clivage s'instaure entre l'intelligence chez les anthropoïdes et les autres primates, l'intelligence des premiers étant apparentée à celle des hommes, à l'inverse des seconds. Au début des années 80, un auteur comme Richard Byrne élabore le concept de « tromperie tactique » en observant les chimpanzés, en remarquant leur capacité à anticiper les actions des membres du groupe à leur égard. Ainsi, par exemple, si on permet à un chimpanzé subordonné de voir où un expérimentateur cache une banane, pendant qu'un mâle dominant ne peut accéder à cette information, le premier chimpanzé peut aller en toute quiétude extirper le fruit hors de sa cachette. Au bout de plusieurs épreuves répétées, le dominant semble comprendre que le subordonné possède des informations sur les endroits où se cachent les fruits. Il décide donc de le poursuivre pour lui subtiliser sa récompense. Le subordonné, au bout d'un grand nombre de situations répétées, et du même genre, semble comprendre, à son tour, que le dominant le suit pour lui subtiliser ses fruits. Ce chimpanzé subordonné va donc l'amener vers d'autres endroits, où se cachent des salades (que les chimpanzés apprécient moyennement) pour courir ensuite vers le lieu où sont entreposées les bananes. Une véritable « course aux armements », oeuvre de l'intelligence machiavélique, se met en place entre les membres du groupe, intelligence consistant à anticiper les actions de l'autre, et ainsi de suite<sup>1</sup>. Néanmoins, cette primatologie du début des années 80, qui semble indirectement attribuer aux chimpanzés la capacité d'évaluer les états mentaux de leur congénère, est aujourd'hui réinterprétée avec un plus grand scepticisme. Si on ne doute absolument pas de l'intelligence de ces chimpanzés, on doute cependant de l'interprétation intentionnelle de leurs comportements<sup>2</sup>.

Malgré les diverses situations expérimentales où sont évaluées les similitudes et les différences entre raisonnements chez les anthropoïdes et les humains, des exemples semblent aller à l'encontre d'une généralisation du principe évolutionniste. Marc Hauser remarque étrangement que les petits pongidés, apparentés aux anthropoïdes, contrairement aux macaques et aux papions, ne font jamais preuve de tromperie, à l'inverse justement des macaques et des papions. Ce qui ne lasse pas d'être problématique, puisque ces situations suggèrent que « la proximité dans l'évolution n'explique pas la distribution de la tromperie ». Hauser suggère que l'organisation sociale est peut être à l'origine des capacités cognitives,

---

<sup>1</sup> cf. J. Proust, *Les animaux pensent-ils ?*, Paris, Bayard, 2003, pp. 122-127.

<sup>2</sup> cf. Jacques Vauclair, *L'intelligence de l'animal*, Paris, Seuil, 1992, p. 135 : « les cas où l'on a observé une manifestation de tromperie naturelle et spontanée [...] font intervenir non pas une démonstration visible d'intentions, mais bien plutôt un masquage et une dissimulation de l'information à certains partenaires impliqués dans l'interaction ». Bref, le chimpanzé sait *comment* tromper, mais ne sait pas *qu'il* trompe.

puisque plus les groupes sont importants, plus la tromperie se développe en leur sein (même si cette thèse rencontre des objections : le gorille solitaire fait preuve de tromperie)<sup>3</sup>. Malgré les différents protocoles expérimentaux des primatologues, il faut remarquer que l'intelligence chez ces anthropoïdes est toujours envisagée à partir d'une théorie qui est problématique, si on cherche à la généraliser à l'homme. Pour la comprendre, référons-nous à une remarque de René Thom. Ce penseur remarque qu'un organisme possède un répertoire limité d'opérations comportementales : le chat peut griffer, mordiller, miauler, etc. Le learning animal consiste, dans une telle optique, à appeler des activités virtuelles qu'un état d'alerte met en branle. Affirmer qu'un organisme est un répertoire de comportements, c'est présupposer le schéma général suivant : on décrit l'être vivant, le chat par exemple, en fonction de ses activités physiologiques (manger, dormir, se reproduire). Ces activités doivent être reliées à des intérêts biologiques, telles que la faim ou la régulation de l'alimentation, et subordonnées à des prégnances (répulsives ou attractives), selon qu'il s'agit d'une proie à chasser ou d'un prédateur à éviter. Pour la faim, la proie ; pour la peur, le prédateur ; pour l'appétit sexuel, le partenaire, etc.<sup>4</sup>.

C'est une telle définition qui semble guider les différents protocoles expérimentaux puisque ceux-ci, d'une part, réfléchissent à la lumière de la logique des fins et des moyens, et d'autre part, à la lumière des satisfactions propres aux fonctions biologiques appartenant au répertoire de l'espèce (nourriture, copulation, reproduction, survie...). On recherche alors, d'un côté, les différentes fins que peuvent poursuivre les chimpanzés, et de l'autre, les différents moyens (ou créations de moyens) pour les atteindre : on analyse alors comment les chimpanzés de Köhler, pour prendre leur banane, vont empiler des caisses les unes sur les autres ; comment les chimpanzés des îles jettent les patates pleines de sable dans l'eau de mer pour les « laver » ; comment la construction d'une canne permet de manger les termites ; comment les chimpanzés vont chercher à copuler à l'abri du regard des mâles dominants ; comment ils vont tromper leurs prédateurs ou leurs rivaux par des stratégies des plus diverses, etc. Et c'est dans ce contexte théorique et expérimental que l'intelligence semble pensée.

On peut toutefois chercher à mettre à jour le fonctionnement original de l'intelligence, et garantir ainsi la discontinuité entre les chimpanzés et nous. C'est une réflexion philosophique critique qui va nous permettre de l'établir. Et c'est par un détour vers deux auteurs qu'il nous faut commencer par procéder. Nous cherchons donc à mettre à jour un *principe* qui permet de distinguer l'intelligence animale de celle humaine, et de manière radicale. Non seulement ce principe nous permettra de justifier ces divergences, mais les exemples qu'on pourra en déduire permettront aussi à rebours de légitimer ce principe. La découverte de cette différence de nature n'a pas seulement pour but de montrer la différence entre le fonctionnement de certaines opérations cognitives chez les primates et nous, elle a aussi et essentiellement pour but de montrer que l'enracinement d'une telle intelligence humaine dans la nature est des plus suspects.

## **II. Un détour vers certains auteurs**

Dans son ouvrage philosophique intitulé *L'envers du miroir*, consacré à la naturalisation des théories de la connaissance kantienne, Konrad Lorenz, et plus particulièrement dans son chapitre XI consacré au phénomène de curiosité chez l'homme, semble reprendre des réflexions déjà amorcées dans les derniers chapitres de la dernière partie de son ouvrage

---

<sup>3</sup> M. Hauser, *A quoi pensent les animaux*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 186.

<sup>4</sup> cf. René Thom, *Stabilité structurelle et morphogénèse*, Paris, InterEditions, 1977, notamment l'appendice 2 intitulé « catégories grammaticales, typologie des langues et écriture », pp. 331-334.

éthologique, les *Trois essais sur le Comportement animal et humain*. Lorenz théorise la genèse de l'ouverture de l'homme au monde, à partir de certains antécédents présents au sein du monde des mammifères. La partie en question s'intitule **“La domestication et l'ouverture au monde”**. Lorenz cherche à approfondir les remarques d'un penseur comme Gehlen, pour qui l'homme est un spécialiste de la non spécialisation. Ce qui fait l'originalité de la condition humaine, c'est sa condition anatomique. La morphologie de l'homme n'est pas une morphologie spécialisée, comme elle l'est chez la plupart des espèces animales. Affirmer que l'être somatique de l'homme est la non-spécialisation, c'est soutenir que l'homme est naturellement un être pour qui des adaptations spécialisées sont refusées. La forme du corps humain est originale en ce qu'elle permet à la fois une disponibilité et un manque. Il ne semble pas en effet que la morphologie de l'homme soit telle qu'une spécialisation de ses organes et de son corps répondent à des fonctions précises. Si l'on considère l'appareil et les organes locomoteurs du lapin, on peut remarquer que ceux-ci déterminent la nature de son activité ; ses gestes sont prédéfinis dans sa structure corporelle et morphologique. Soutenir alors que l'homme est un être spécialiste de la non spécialisation, c'est soutenir qu'il n'existe plus de lien a priori entre un couple de réponses et des effecteurs somatiques, les actions d'un sujet n'étant plus dirigées par des déclencheurs spécifiés, que Lorenz appelle dans toute son œuvre *les mécanismes innés de déclenchement*. Il existe donc des lacunes et des blancs entre la consécution des gestes et des réponses face à des stimuli. Ce qui pose alors en retour le problème du statut de ce qu'il faut appeler le “monde humain”. En effet, si la spécialisation d'une espèce entraîne en retour la spécialisation de son environnement, alors la non spécialisation de l'un entraîne la non spécialisation de l'autre.

Lorenz montre que chez le grand corbeau, exemple fétiche de l'auteur, excepté quelques comportements instinctifs de base, rien n'est vraiment prédéterminé au départ. À partir de son répertoire de comportements préprogrammés, le corbeau tente de comprendre des objets qui lui sont inconnus et qui semblent d'autant plus l'intriguer qu'ils lui étrangers. L'animal essaie des comportements agressifs pour voir si l'objet est dangereux, un comportement nutritif pour voir si l'objet se mange, essaie de croasser pour voir si l'objet répond ... C'est dire qu'il n'utilise pas des comportements dans un contexte prédéfini : l'agression n'est pas recherchée dans un contexte de lutte entre congénères ou espèces différentes ; le comportement nutritif n'est pas utilisé stricto sensu dans un contexte de recherche de nourriture ... Ces comportements sont utilisés dans un contexte de curiosité. Or, comme tous les comportements que l'animal est susceptible d'acquérir ne sont pas déjà donnés au sein d'effecteurs somatiques répondant à des contextes spécifiés, le corbeau semble avoir la possibilité de porter son attention sur n'importe quel type d'objet, et en recherchant leur utilité biologique. Lorenz cherche à montrer que cette non-spécialisation permet au corbeau de s'adapter à des situations et des espaces vitaux des plus divers : il peut vivre en Europe centrale à la manière des mangeurs d'insectes et des petits animaux, vivre dans le désert comme un charognard cherchant les animaux morts en naviguant dans les courants thermiques... C'est dire que plasticité et absence de spécialisation vont ensemble. A partir de ces conditions, Lorenz va chercher à montrer qu'il existe plusieurs conséquences philosophiques dont nous retiendrons les deux suivantes :

(1) il existe un *dialogue* entre un être qui n'est pas spécialisé et son “environnement” : **“[L'homme] aussi construit, - par un affrontement actif, en forme de dialogue, avec l'environnement étranger-, un monde de significations”** (p. 218), ou encore : **“L'organisme ... se trouve ... dans une activité de dialogue avec la réalité extérieure de sa subjectivité”**» (p. 220), **“cette communication constante avec la réalité extra subjective**

...” (p. 226). L’homme construit des significations qui ne lui sont pas naturellement données grâce à l’interaction et l’interrogation, qui ont pour source la curiosité.

(2) Parce qu’il n’existe pas un monde auquel on est assujéti, ce dialogue est motivé par une curiosité fondatrice du monde des apparences. Tous les hommes sont curieux et attirés par ce qu’ils ne comprennent pas. La curiosité, dans la mesure où elle ne répond pas aux qualités prédéfinies, comme il en va de l’instinct et de ses objets, serait à la source de l’objectivation. Lorsque le corbeau tente un comportement d’appétence sur un objet, Lorenz affirme que le corbeau veut savoir au sens théorique du terme, si l’objet en question est consommable. Le dialogue est motivé par une curiosité qui interroge le monde environnant afin d’établir les prémisses de l’objectivation des objets qui nous environnent : **« C’est seulement par l’apprentissage issu de la curiosité que des objets naissent dans le monde environnant de l’animal aussi bien que dans celui de l’homme »** (p.220). Autrement dit, parce que l’animal n’est plus subordonné aux objets de son besoin immédiat, un environnement constitué d’objets indépendants commence à apparaître et à subsister tel quel. Cette objectivation permet alors de créer un monde d’objets et de subsumer en son sein des qualités relatives à ces objets.

Pour K. Lorenz, c’est aussi la curiosité pour les objets qui est à l’origine du monde humain, et dont la source est déjà dans le monde animal ; et on en trouve déjà la source chez certains animaux qui ne sont pas entièrement spécialisés ; la curiosité amorce en effet l’objectivation dont est capable un être affranchi d’un biotope naturel, et ce, en raison de blancs somatiques qui ne le relie plus à un monde donné. Or, si un lecteur comme Pradines avait lu Lorenz, il n’aurait pas manqué d’être surpris, non par le concept de curiosité en tant que tel, mais par la région ontologique à laquelle il était réduit. Pradines, mieux que Lorenz, a cherché à distinguer les opérations animales de celles humaines, en commençant par différencier deux types de curiosités : la curiosité pour les signes chez l’animal, et la curiosité pour les raisons chez l’homme : **« Et ce qu’on entend par ce mot de pensée [...] c’est toujours l’effort pour comprendre la raison des choses qui sont l’objet de l’attention. Par là semblent se différencier tout de suite, en effet, l’intelligence humaine et l’intelligence animale au moins de beaucoup la plus commune. L’animal comprend la signification des choses ; c’est dire qu’un phénomène donné peut lui être un *signe*, un *avis*, de ses suites ou de ses concomitants, encore invisibles, habituels ; il ne semble pas chercher, ni pouvoir chercher, à comprendre *pour quelle raison* les choses arrivent. Car le *signe* d’une chose n’en est pas une *raison*, et ce sont deux curiosités différentes de celles des signes et des raisons. »**<sup>5</sup>. De manière fascinante, ce passage établit un lien entre *curiosité* et *intelligence*. C’est la différence entre deux curiosités qui permet d’établir une différence plus fondamentale entre deux intelligences. C’est, tout d’abord, et plus précisément que Lorenz, suggérer qu’il ne s’agit pas d’une curiosité pour des *objets*, mais pour une *logique* ; ensuite, suggérer que la curiosité pour cette logique n’implique aucunement que le monde le soit de l’objectivité des objets à fonder, - le concept de raison doit couvrir un champ beaucoup plus plastique et hétérogène que la curiosité pour l’objet (par exemple, la curiosité à l’égard des raisons qui font que l’objet est là) ; enfin, qu’il existe un hiatus entre les opérations de pensée de l’animal et de l’homme, contrairement à ce que Lorenz laisse entendre en parlant des prémisses de l’objectivation chez l’animal, ce qui suggère une forme de continuité entre eux. La compréhension pour l’ordre des raisons contraste avec l’intellection qui porte sur des signes. Et c’est ainsi que Pradines distingue la cognition animale de la cognition humaine.

---

<sup>5</sup> Maurice Pradines, *traité de psychologie générale, Le génie humain, ses œuvres (Technique, religion, art et science, langage, politique)*, Paris, PUF, 1946, pp. 21-22.

Or, en définissant la pensée à partir de la logique des raisons, une définition nouvelle de l'intelligence peut être tentée, et dont les conclusions montreront en retour le bien-fondé. Avant de revenir à Lorenz et Pradines, que nous allons relire à la lumière de cette définition, référons-nous à la définition de l'intelligence chez Hofstadter, et qui affirme qu'elle est cette capacité dont fait preuve une conscience pour sortir d'un système. Hofstadter insiste ainsi sur le fait qu'une conscience cherche à sortir d'elle-même et de sa logique, pour s'observer dans son raisonnement, afin de retracer ses cheminements opératoires. Hofstadter remarque en outre que, s'il faut distinguer la capacité de raisonner à l'intérieur d'un système et la capacité de parler sur le système, la frontière entre ce qui se passe "à l'intérieur du système" et à "l'extérieur de lui" est impossible à établir<sup>6</sup>. On peut s'inspirer de cette définition en la reliant à l'ordre des raisons qui est propre au psychisme humain, et la dépasser. Si l'intelligence est cette capacité de sortir d'un système, elle devient surtout, et telle est notre thèse, *la capacité de sortir d'un système d'interprétations* fondées en raison, au nom d'un autre système d'interprétations. Prenons des exemples simples et courants. Supposons en effet un individu inséré socialement. Cet individu peut légitimer par diverses raisons son activité en question (travailler pour devoir se nourrir, parce qu'il aime ce métier, ou encore pour passer le temps...). Comme on le voit, des antécédents et des conséquents propres à la justification de nos comportements sont impliqués dans le raisonnement. Or, l'intelligence est justement la capacité de pouvoir sortir de ce système d'interprétation au nom d'une autre logique, et au nom d'une réinterprétation des raisons fondant cette logique. Cet individu qui peut se dire qu'il travaille pour se nourrir, peut en retour affirmer qu'il est idiot de perdre son temps à travailler et de s'investir dans cette tâche, en invoquant justement des raisons et des critères différents pour réinterpréter cet ensemble. Il fait preuve d'intelligence en reconsidérant une logique et des comportements dont il s'est affranchi, quel que soit l'objet de son attention (lui-même, un autre, une interprétation du monde,...). On voit tout de suite que cette logique est interdite à l'animal : le chimpanzé peut avoir l'intelligence de cueillir des bananes en empilant des caisses, mais jamais il ne pourra avoir l'intelligence de se considérer comme un être intelligent, ou avoir l'intelligence de pouvoir penser à la stupidité éventuelle de son comportement qui consiste à ne cueillir que des bananes ; il ne pourra jamais se considérer comme un être qui a des raisons de penser qu'il est intelligent de feinter ses congénères, ou qu'il est stupide que ses congénères et lui-même ne cherchent pas à faire autre chose que rechercher les faveurs des femelles qui engendrent un conflit entre eux. *La capacité de pouvoir sortir d'un système d'interprétation est en même temps la capacité de pouvoir sortir de la logique des fins et des moyens au profit d'une autre.* Mais théorisons plus philosophiquement ces remarques.

### **III. Des conséquences philosophiques**

Revenons à la curiosité. Elle est, d'après Lorenz qui en parle uniformément, une forme de dialogue. Ce qui permet à l'auteur de montrer la parenté entre certaines attitudes animales et humaines. Buytendijk remarquait pourtant que le propre de l'homme était "d'interroger *pour* interroger"<sup>7</sup>. Cette définition lui permet justement d'établir une ligne de démarcation entre les interrogations de l'animal et de l'homme. Si un chimpanzé interroge, ce n'est pas *pour* interroger, c'est pour demander. Or, s'interroger pour s'interroger, c'est s'interroger sur une *logique*, sur des *principes*. La curiosité et l'intelligence de l'homme se distinguent alors de la définition qu'en donne Konrad Lorenz. Interroger pour interroger, et interroger au nom de *raisons*, c'est non pas interpréter la *logique* d'un supposé fondement, c'est montrer que le fondement n'est rien d'autre que cette capacité de sortir d'une logique au nom d'une autre, et

<sup>6</sup> D. Hofstadter, *Gödel, Bach, Escher*, Paris, InterEditions, 1985, pp. 42-44.

<sup>7</sup> cf. Buytendijk, *L'homme et l'animal, essai de psychologie comparée*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 124-125.

ce, au sein d'un procès sans fin. On peut dès lors se demander si l'homme comme "spécialiste de la non-spécialisation" l'est seulement dans son corps (ses gestes, ses comportements possibles), comme le croit à juste titre Lorenz, et s'il ne l'est pas aussi et surtout dans son âme (ses raisonnements, ses interprétations et réinterprétations). Ce n'est peut-être plus seulement la condition anatomique et morphologique de l'homme qui est originale, mais sa non-spécialisation corporelle *et* psychique. L'homme n'est plus un être spécialisé dans sa logique (à partir d'un certain âge, il est vrai : celui où on peut interroger pour interroger). A la lumière de cette théorie, on peut montrer que la nature de son dialogue à l'égard de lui-même des autres et de l'environnement, se distingue alors de celui animal.

En retour, c'est la manière d'envisager le répertoire comportemental (les moyens) et les objectifs de l'homme (les fins), qui se trouve bouleversée. Ruyer avait déjà remarqué contre certains penseurs naturalistes, que les comportements humains sont en nombre indéfinis : pour se réchauffer, l'homme peut sortir et courir, se vêtir pour se chauffer, se coucher, acheter un radiateur électrique, boire de l'alcool, prendre le métro, ou encore utiliser la méthode Coué, etc.<sup>8</sup>. Mais il faut aller encore plus loin que cette énumération des différents moyens pour une même fin. C'est l'énumération des différentes significations attribuées aux fins et aux moyens qui devient indéfinie : L'homme est cet être qui cherche le rapport sexuel pour paraître normal, pour passer le temps, pour répondre à la crise de la quarantaine, pour faire comme tout le monde, par ennui, pour ne pas s'investir intellectuellement etc. etc. Et ce, selon la logique de l'intelligence qui a été donnée précédemment.

La logique d'une telle définition, reprise à Hofstadter mais modifiée, montre l'échec d'une naturalisation de la définition de l'intelligence humaine. En effet, sa formulation logique est paradoxale et féconde. "Sortir d'un système d'interprétation" implique de pouvoir sortir d'une telle définition. Mais sortir de cette logique implique de tomber dans une définition rigide dont on ne peut plus sortir. Inversement, ne pas sortir d'une telle définition est paradoxale, dans la mesure où le fait même de l'affirmer en implique virtuellement la possibilité. Ce cercle n'est pas vicieux, mais vertueux. Si le propre de l'homme est de pouvoir sortir d'un système d'interprétations, on ne peut plus penser aux *raisons* et aux *principes* naturels les expliquant. En effet, parler de raisons naturelles, c'est postuler une logique des raisons. Or, justement, la définition de l'intelligence qu'on en a donnée, est cette capacité de sortir d'une telle logique. On ne peut donc pas penser une logique naturelle qui sélectionne l'intelligence ainsi comprise, vu que l'homme peut justement sortir de cette explication (naturaliste ou autre). Il n'y a plus de raisons monolithiques pouvant expliquer pourquoi on peut chercher à invoquer des raisons, quelle que soit leur origine. On peut tout aussi bien dire qu'il n'y a pas d'intelligence de l'araignée, automate enfermé dans sa toile, face à un homme intelligent car moins soumis à de telles rigidités, comme on peut affirmer une intelligence de la nature, assurant à l'araignée une sûreté de ses actions, mais irrémédiablement perdue pour l'homme, preuve de la stupidité de la nature. Mais aucune interprétation, d'un point de vue biologique ou métaphysique, n'est vraie *en soi*. La Nature fait ce qu'elle fait. Mais, en ce qui concerne l'homme, elle ne peut ni être stupide ou intelligente, elle est ce qu'elle est.

La définition donnée de l'intelligence a du même coup une portée morale. La possibilité de pouvoir sortir d'un système d'interprétation n'est-elle pas la preuve d'une capacité de réévaluer des actions et des pensées, qui sont nôtres ou qui le sont d'autrui ? On peut dès lors se demander si un être qui ne peut sortir d'un système d'interprétation en vue d'une réévaluation des actions et des comportements passés, présents ou futurs, est un être véritablement moral.

---

<sup>8</sup> cf. R. Ruyer, *La cybernétique et l'origine de l'information*, Paris, Flammarion, pp. 170-180.

Remarquons que c'est ce qui sous-tend implicitement le raisonnement de Darwin, quand, de manière magistrale, il affirme dans *La descendance de l'homme*<sup>9</sup> : **“Un être moral est un être capable de comparer ses actions ou ses motivations passées et futures, et de les approuver ou de les désapprouver. Rien ne laisse supposer que les animaux inférieurs possèdent cette faculté”**. Mais ce n'est pas tant la capacité de comparer, que la capacité de réévaluer grâce à la possibilité d'en sortir, qui *fonde* implicitement la légitimité de la proposition darwinienne. Il ne s'agit pas d'approuver ou de désapprouver, mais de pouvoir le faire au nom d'une réflexion sur les principes. Cette possibilité paradoxale étant acquise, il devient ensuite possible d'évaluer et/ou de réévaluer des actions et bien d'autres choses. Pour ces raisons, il n'y a pas de principes naturels à l'origine de cette situation. Il n'y a donc pas de Ruse de la Nature à l'origine de cette condition. On ne peut donc pas souscrire à la logique de Patrick Tort, qui parle **“d'effet réversif de l'évolution”**<sup>10</sup>. Ce principe part à l'origine du problème suivant : si la logique Darwinienne implique une survie des plus aptes, comment la concilier avec l'altruisme ? Patrick Tort entend montrer que c'est l'évolution naturelle qui sélectionne et retient les comportements anti-sélectifs de la civilisation. C'est la sélection qui sélectionne les principes moraux qui sont anti-sélectifs. Il s'agit d'un « effet de rupture » qui génère la moralisation des relations, à partir d'une sorte de Ruse de la Nature. L'évolution culturelle et morale est en ce sens le produit d'une évolution biologique. Mais on peut ne pas souscrire à une telle hypothèse, en privilégiant la nôtre.

Il devient donc difficile d'évaluer les rapports de parenté entre les capacités animales et celles humaines, si on les envisage à partir des degrés d'évolutions dans une perspective anagénétique, (celle-ci servant à décrire les changements progressifs d'une structure et d'une fonction). L'homme ressemble à cet être qui, lié à la nature, se trouve pourtant à son égard dans cette situation paradoxale, où une fonction ne lui est plus octroyée, et où aucune *raison* de nature n'en est à l'origine. Il est dans cette étrange situation amphibie où il dépend de la nature et n'en dépend plus. L'homme n'a plus de destination, puisque la définition de son intelligence n'existe pas pour des raisons naturelles, et n'a pas été retenue par la sélection naturelle pour diverses raisons ; mais l'homme a une condition : être tout simplement un homme, comme il le peut, avec l'étrange intelligence qui le définit, et qui le démarque aussi bien de son appartenance au règne de la nature que du règne animal.

Fabrice GARCIA

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

---

<sup>9</sup> C. Darwin, *la descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, traduit par Edmond Barbier d'après la deuxième édition anglaise revue et augmentée par l'auteur, 2 Tomes, Paris, Editions Complexe, 1981, vol. 1, pp. 119-120.

<sup>10</sup> Cf. Patrick Tort à ce sujet, « Darwin contre la sociobiologie », in *Darwinisme et société*, sous la direction de P. Tort, PUF, Paris, 1992, p. 134. ; voir aussi P. Tort, *La pensée hiérarchique*, Aubier, Paris, 1983, p. 165 ; et encore : P. Tort, « la généalogie darwinienne de la morale », p. 43, in « *Les animaux ont-ils un sens moral ?* », Sciences et Avenir, hors série n°139 Juin/Juillet.