

Animalités et humanité selon Descartes

Bernard Jolibert

► **To cite this version:**

Bernard Jolibert. Animalités et humanité selon Descartes: De l'importance du " ainsi que nous ". 2020. hal-02921611

HAL Id: hal-02921611

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02921611>

Preprint submitted on 25 Aug 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ANIMALITÉ ET HUMANITÉ SELON DESCARTES¹

De l'importance du « ainsi que nous »

Bernard JOLIBERT
Émérite, Université de La Réunion

Lorsqu'on place face à face l'animal et l'homme afin de saisir leurs ressemblances ou leurs différences, on se trouve renvoyé à deux approches qui paraissent d'emblée incompatibles. Soit on est tenté d'insister sur ce qui les rapproche. Auquel cas on conçoit leurs différences comme les éléments d'une gradation interne au monde animal lui-même. Il y aurait une continuité naturelle entre l'animalité et l'humanité. L'homme serait sans doute l'être le plus parfait du monde animal. Mais il resterait fondamentalement animal et c'est à partir de son animalité qu'il faudrait le comprendre. Hommes et animaux sont d'un seul et même règne. Soit on durcit l'opposition. Dans ce cas, l'homme appartiendrait à un autre règne que celui des animaux. Espèce élue de Dieu ou aboutissement le plus parfait de la création en rupture avec le reste de la nature, l'humanité serait fondamentalement distincte du reste des vivants. Certes, l'homme et l'animal sont tous deux finis mais l'homme porte la marque de son infinité spirituelle à travers l'idée d'éternité qui est comme la marque du Créateur sans son ouvrage, ainsi que le rappelle Descartes. Sa perfection spécifique est « *d'avoir un libre arbitre, et c'est ce qui le rend digne de louange ou de blâme* »². Animal métaphysique, sa supériorité immédiatement visible sur les autres êtres de la nature tiendrait à l'usage du langage, lequel ne serait que l'expression de sa capacité de penser.

UN DÉBAT CONTEMPORAIN

Il est clair que Descartes appartient au second courant de pensée. Selon les partisans de la libération animale et des droits des animaux, il aurait même poussé la différence à son comble en faisant de l'animal un pur mécanisme, une sorte d'automate, réservant, a contrario, aux seuls êtres humains la capacité de penser et d'agir librement. Sa théorie mécanique du vivant, « *très tristement célèbre* »³, témoignerait de cette distinction absolue entre le monde humain et celui des bêtes. Il n'y aurait donc aucune incertitude quant au caractère clivant de la théorie cartésienne. D'un côté les hommes doués de pensée, de langage, de volonté et de liberté ; de l'autre les « *animaux-machines* » livrés aux instincts et au pur déterminisme des besoins naturels. Ne répète-t-il pas que les animaux ne pensent pas, qu'ils sentent mais ne réfléchissent pas, qu'ils agissent mais que leurs mouvements se font sans le secours de l'entendement, par pur automatisme ? C'est d'ailleurs ainsi qu'Arnaud, ami de Descartes, comprend ce dernier lorsqu'il écrit à Mersenne : « *Pour ce qui est des âmes des bêtes, il a déjà assez fait connaître, en d'autres lieux, que son opinion est qu'elles n'en ont point, mais seulement un corps figuré d'une certaine façon, et composé de plusieurs différents organes disposés de telle sorte, que toutes les opérations que nous voyons peuvent être faites en lui et*

¹ L'Enseignement philosophique, N° 4, mai-juillet 2020, p. 7-17.

² Descartes, *Principes de philosophie*, § 37 (1644), In *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1953. Les références à Descartes dans le présent article sont tirées de cette édition.

³ Philippe Larralde, « La critique du "spécisme" comme illusion métaphysique » in *L'Enseignement philosophique*, mars-mai 2019, p. 35-52. Voir aussi Malo Morvan, « Quelques malentendus au sujet de l'antispécisme » in *L'Enseignement philosophique*, juin-juillet 2019, p. 33-51.

par lui. Mais il y a lieu de craindre que cette opinion ne puisse pas trouver créance dans l'esprit des hommes, si elle n'est soutenue et prouvée par de très fortes raisons »⁴.

Le «*spécisme*» – terme récent à connotation négative forgé récemment sur le modèle de racisme ou de sexisme – consiste à assigner des différences essentielles entre les espèces de telle sorte qu'on pourrait en tirer des considérations pratiques. En tant que partisan d'un clivage fort entre les hommes et les bêtes, Descartes serait en grande partie le responsable des cruautés infligées aux animaux. En particulier du droit de les exploiter, de les faire souffrir ou de les tuer. Après tout, ce ne sont que des mécanismes sans âme, qui ne souffrent ni ne pensent vraiment. À quoi bon s'apitoyer sur le sort d'objets sans âme ? C'est ce que semble nous dire Descartes si on en croit ceux qui se servent de lui comme repoussoir, à la manière de Voltaire, au risque d'en déformer la pensée. On est en droit de rechercher ce qu'a écrit exactement Descartes à propos des hommes et des bêtes. Sa conception de l'animalité est beaucoup plus nuancée et complexe que les résumés où il se voit convoqué dans le combat actuel entre «*spécistes*» et «*antispécistes*».

Aux yeux du courant de pensée qu'illustrent aujourd'hui les émules de Peter Singer⁵ ou de Tom Regan⁶, la culpabilité de Descartes dans la souffrance des animaux ne fait aucun doute. La radicale distinction, à la fois métaphysique et psychologique, qu'il fait entre l'animalité et l'humanité aurait joué un rôle important dans l'exploitation et la maltraitance des bêtes. Il est vrai que la théorie cartésienne invite à distinguer l'espèce humaine des autres espèces vivantes. De plus, au dire même de Descartes, son analyse ne cherche pas seulement à établir un *distinguo* métaphysique au sein de la nature. Il fait sienne l'hypothèse chrétienne de l'âme purement humaine, entendue comme réalité spirituelle personnelle, distincte du corps au travers duquel elle manifeste son activité propre. De manière plus prosaïque encore, son approche comparative entre les hommes et les bêtes vise explicitement à délivrer les hommes «*du soupçon de crime toutes les fois qu'ils mangent des animaux*»⁷. Le *distinguo* cartésien aurait donc aussi une visée indirectement pratique : légitimer le fait d'exploiter les animaux et d'en consommer la viande.

Il est certain, comme on va le voir en revenant aux textes, que Descartes maintient effectivement une distinction ferme entre les hommes et «*les bêtes*». Mais cela ne signifie pas que nous ne sommes pas nous mêmes des animaux à bien des égards. Ne sommes-nous pas, nous aussi, des «*animaux machines*» ? De plus, on est en droit de se poser la question de sa responsabilité dans des cruautés expérimentales envers les animaux décrites dans *La Libération animale* par Peter Singer. Doit-on lui attribuer l'indifférence morale envers les bêtes, indifférence fermement condamnée dans *Les Droits des animaux* par Tom Regan ? L'apparence est contre Descartes. Dans le *Discours de la méthode* (1636), Descartes n'écrit-il pas expressément que les animaux ne «*parlent pas ainsi que nous...c'est parce qu'ils n'ont point de raison*» (p. 165) ? Dans la lettre de 1646 au marquis de Newcastle, il durcit encore sa position : les bêtes «*n'ont aucune pensée*» (p. 1256). La même position est reprise dans la lettre à Morus du 5 février 1649. Elle stipule qu'on ne saurait trouver une «*âme pensante chez les bêtes*» (p. 1320). Déduit-il de cette absence de pensée une absence d'intelligence ou de sensibilité ? L'absence de pensée autorise-t-elle, selon Descartes, la cruauté et les mauvais traitements ? À le lire attentivement, on est en droit d'en douter.

La question qui est examinée ici relève plus de l'histoire de la philosophie que de la morale générale ou des débats contemporains autour du «*spécisme*». Il ne s'agit pas de polémiquer. Il s'agit seulement de tenter de comprendre ce que nous dit Descartes, trop souvent malmené, à propos de la distinction qu'il établit entre les hommes et les bêtes. Même

⁴ Descartes, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, p. 427.

⁵ Peter Singer, *La Libération animale*, Paris, Grasset, 1975.

⁶ Tom Regan, *Les Droits des animaux*, Paris, L'Avocat du diable, 1983.

⁷ Descartes, *Lettre à Morus* du 5 février 1649, p. 1320.

si sa pensée s'inscrit dans une tradition philosophique qui distingue nettement les espèces, elle ne s'y réduit pas. Sa distinction repose sur une analyse de la pensée et du langage qu'il faut examiner de près.

UN QUESTIONNEMENT ANCIEN

En arrière fond du débat se dessine l'opposition entre Aristote et Pythagore à propos de l'âme entendue de manière générale comme principe agissant, force motrice ou principe vital, qui fait croître, se mouvoir, penser ou agir tous les êtres vivants de la nature, hommes, animaux, mais aussi plantes et Cosmos lui-même dans sa globalité. Tout est vivant, tout a donc une âme. Au plan théorique, pour les pythagoriciens, les âmes, quoique définies comme « *harmonies* » des corps, peuvent migrer et cependant « *revêtir un corps quelconque.* »⁸ De cette transmigration universelle, on doit déduire qu'une âme humaine peut habiter le corps d'un animal ou suivre indifféremment le chemin inverse. Suivant Pythagore et, avec lui Empédocle, il existe une communauté fondamentale entre les hommes, les animaux et les dieux. Un même principe d'animation est répandu dans l'ensemble de l'univers. Platon retiendra cette idée. Il habite tous les êtres vivants dont il constitue la force active. D'où le conseil cicéronien plus tardif de s'abstenir de manger des animaux ou d'en sacrifier sur les autels⁹. En tuant les animaux, en nous nourrissant de leur chair, nous commettons une impiété. Maltraiter un animal, c'est maltraiter un frère.

Aristote répond qu'une telle théorie rompt l'unité dynamique de la vie des individus animés. Chez les êtres vivants, il y a solidarité manifeste entre l'âme et le corps. L'âme doit être considérée comme « *la forme d'un corps naturellement organisé* »¹⁰. N'importe quelle âme ne convient donc pas à n'importe quel corps. De plus, les fonctions sont diverses : nutritives, sensibles, locomotrices, cognitives, intellectives. Chez les végétaux, on ne trouve que le pouvoir sensitif. Les animaux montrent un pouvoir de discernement et de locomotion. Chez les humains, s'ajoute encore l'intellect qui se manifeste par la parole et la délibération. Il y a là l'expression d'une gradation *spécifique* dans l'échelle générale du vivant. On ne saurait assimiler les espèces sans risque de confusion.

Au dire de leurs détracteurs, ces deux écoles semblent conduire à une impasse. La théorie pythagoricienne de la transmigration des âmes entraîne une conception confuse de l'identité des espèces ainsi que des individus. À force d'être diffuse partout, l'âme risque de n'être plus nulle part. Tout étant vivant, tout est sacré. Autant dire que plus rien n'est « *spécifiquement* » respectable. Quant à Aristote, en faisant de l'âme « *la forme du corps* », il la rend par là même mortelle. Même conçue comme principe vital premier, elle devrait disparaître lorsque le corps se décompose. Par delà la question antique, c'est à l'âme unique, immatérielle et personnelle du christianisme que Descartes est confronté¹¹. Pour en préserver l'originalité, il lui faut donc commencer par se détacher des doctrines héritées de l'Antiquité.

Mais il lui faut aussi traiter de l'homme, âme et corps conjoints, sans risquer de tomber sous le regard inquisiteur des théologiens. Aussi ne porte-il pas le débat pas au plan de l'ontologie, de la théologie ou de la métaphysique. Dans son effort pour distinguer l'homme « *de la bête* », il ne cherche pas à savoir si l'âme est immatérielle, éternelle ou personnelle, il n'en réfère pas à l'ordre biblique de la création des espèces, il cherche seulement à écarter tout débat en termes de causes finales. Prudent, il laisse aux savants docteurs en Sorbonne le

⁸ Aristote, *De anima*, I, 3, 407 b, 13-23.

⁹ Cicéron, *République*, III, II, 19.

¹⁰ Aristote, *De anima*, II, I, 412 b 12-15.

¹¹ À ce propos de la question de l'âme, on lira avec intérêt l'article de Jean-Philippe Watbled, disponible sur Internet : « Sémantique et philosophie : la conception de l'âme d'Aristote à Descartes ». in *Travaux et Documents*, n° 51, Saint-Denis, Université de la Réunion, 2017, p. 7-25.

souci de trancher ces questions qu'il reste dangereux d'aborder sans précaution¹². Ce qui l'intéresse, c'est d'abord de repérer une manifestation originale qui permettrait de caractériser en propre l'activité humaine en comparaison de celle des autres espèces de la nature. Plus précisément, il cherche ce qui fait que l'homme, qui appartient manifestement au monde animal, présente cependant une caractéristique propre qui lui permet de s'en détacher. Il le trouve dans l'usage de la parole. Le langage, qui est l'expression de la pensée, reste le propre de l'homme. Encore faudra-il s'entendre sur ce qu'il convient de désigner par langage.

Mais 'abord, que faut-il entendre par "penser" ? « *Par le mot penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer mais aussi sentir, est la même chose que de penser* » (*Principes de philosophie*, §9, p. 574). Les *Méditations métaphysiques* (deuxième méditation, p. 278) confirment cet emploi du terme penser: « *Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent.* » À se fier à ces seules définitions, on devrait déduire que les animaux sont, comme les hommes, des êtres pensants. Il est manifeste qu'ils sentent, qu'ils comprennent, qu'ils éprouvent des sentiments, qu'ils désirent. Peut-être même sont-ils doués d'imagination et de capacité de communication. Hommes et bêtes seraient donc, en ce sens, une seule et même espèce.

Il existe cependant une faille dans cette tentative d'assimilation de l'animal à l'homme. S'ils nous font des signes, s'ils manifestent des désirs, des émotions ou des sentiments, ils n'expriment pas par la parole ce qu'ils semblent désirer ou éprouver. S'ils émettent des sons, ils ne combinent pas les signes entre eux de telle manière que ceux-ci forment un langage articulé complexe. Pour l'auteur de la cinquième partie du *Discours de la méthode*, une langue est déjà un système de signes, non une simple succession de signaux sans lien entre eux. C'est alors à partir du langage articulé que se dévoile la différence spécifique qui existe entre les hommes et les bêtes. Un fait tend à montrer que les animaux ne parlent pas de la même manière que nous. « *C'est une chose bien remarquable qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leur pensée ; et qu'au contraire il n'y a point d'animal tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable* »¹³. Quand bien même les animaux émettraient des sons traduisant des désirs ou des aversions, il est manifeste qu'ils ne parlent pas « *ainsi que nous* », par arrangement de mots combinés entre eux de telle sorte que ces derniers forment un langage articulé complexe. Descartes en conclut que cette absence de parole traduit une absence de pensée. Comment comprendre ce qui peut apparaître comme un retournement de la pensée artésienne ?

LE LANGAGE ET LA PENSÉE

On a objecté que si les animaux ne parlent pas, ce n'est pas parce qu'ils ne pensent pas. Mais cette incapacité tient peut-être seulement au fait qu'ils ne possèdent pas d'organes permettant d'exprimer leurs pensées. On devine à certains de leurs comportements (regards, attitudes, grognements, etc.) qu'ils veulent nous dire quelque chose. S'ils sont impuissants à l'exprimer avec des mots, ce serait seulement parce qu'ils ne sont pas physiquement armés pour parler. Leur manque de parole viendrait d'un manque d'organes de phonation adaptés. C'est parce qu'ils n'ont pas les instruments adéquats que les animaux ne communiqueraient pas avec nous par la parole.

¹² La condamnation de Giordano Bruno à être brûlé vif est relativement récente (1600). Celle de Galilée à se rétracter (1633) est encore toute fraîche quand paraît le *Discours de la méthode* (1636).

¹³ Descartes, *Discours de la méthode*, cinquième partie, p. 165.

Descartes répond que cette objection, pour pertinente qu'elle paraisse, ne porte pas. « *On voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent ; au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes par lesquels ils se font entendre de ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisir d'apprendre leur langue* » (*ibid.*). On ne peut que conclure de cette double observation à l'absence de capacité combinatoire chez l'animal et, par suite, de possibilité d'abstraction. À supposer que les animaux pensent, ils ne pensent pas « *ainsi que nous* ». Ils reconnaissent certains signes, lorsqu'on les appelle par exemple, mais ne peuvent les composer dans un discours, encore moins les transposer. Ils peuvent émettre des sons à la ressemblance des mots humains mais ils ne peuvent les utiliser dans des combinaisons complexes. Autrement dit, ils ne pensent ni ne raisonnent à la manière dont nous pensons ou raisonnons. Descartes de conclure : « *Et ceci ne témoigne pas que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout. Car on voit qu'il en faut fort peu pour savoir parler [...] il n'est pas croyable qu'un singe ou un perroquet qui serait des plus parfait de son espèce n'égalât en cela un enfant des plus stupides, ou du moins un enfant qui aurait le cerveau troublé* » (*ibid.*).

L'importance du « *ainsi que nous* » est fondamentale à la compréhension de la pensée cartésienne concernant l'animal et l'homme. En effet nier la raison, entendue comme faculté combinatoire portant sur les sons et les mots ainsi que la faculté d'abstraction qui permet la transposition des modèles conceptuels, ne revient pas nier la sensibilité et l'intelligence chez l'animal. Descartes reconnaît même que certains animaux témoignent de « *plus d'industrie que nous dans nombre de domaines* ». Il a lu Montaigne qu'il cite dans sa lettre à Morus de 1649 et accorde que les animaux sont capables de détours intelligents et de sentiments d'attachement plus forts que bien de humains. On peut même « *conjecturer qu'il y a quelque pensée jointe à ces organes, ainsi que nous expérimentons en nous, bien la leur soit beaucoup moins parfaite* »¹⁴. Mais il est manifeste que les animaux, outre l'absence de capacité combinatoire complexe entre les signes, ont du mal à transposer leur habileté dans d'autres champs d'action que celui de leurs habitudes. La pensée que l'on peut conjecturer en eux reste sommaire.

D'où le rapprochement entre l'animalité et la mécanique. Les bêtes ressemblent plus à des horloges, des organismes « *composés de roues et de ressorts* » qu'à des êtres pensants. Elles agissent plus suivant la nature qui a mis en eux telle ou telle disposition d'organes les conduisant à répondre de manière quasi mécanique aux sollicitations tant externes qu'internes que de manière réfléchie et calculée. Dans ce cas, il ne faut plus entendre la pensée seulement comme une activité générale traduisant ce qui se passe en nous, mais comme une activité combinatoire abstraite liée au langage et travaillant sur les abstractions que permet ce dernier.

L'ANIMAL MACHINE

Faut-il alors voir dans l'homme un être si radicalement différent de l'animal qu'ils posséderait une essence séparée de toute relation avec la « machine » animée ? L'homme serait un être agissant par réflexion et décision volontaire, l'animal une simple mécanique dénuée de pensée. Dans ce cas, on oublierait que, pour Descartes, la théorie de « *l'animal machine* », outre qu'elle est d'abord un modèle épistémologique, vaut autant pour les comportements humains que pour ceux des bêtes. Son dernier ouvrage, *Le traité des passions de l'âme* (1649) s'appuie entièrement sur cette hypothèse théorique pour comprendre la mécanique des

¹⁴ Descartes, *Lettre au marquis de Newcastle*, 23 novembre 1646, p. 1256.

passions humaines. Ce qui est dit du corps machine à propos des animaux est tout aussi valable pour le corps des êtres humains. Nous sommes, nous qui nous pensons supérieurs, tout comme les bêtes, des « *animaux machines* ». L'homme est lui aussi un animal auquel s'applique les mêmes principes méthodologiques d'analyse et de compréhension mécaniques. Nombreux sont les comportements humains, comme les émotions, les sentiments, les passions, qui s'expliquent par la seule mécanique.

Pour les passions morales, plus élevées, elles passent, elles aussi, par le corps. Comment pourraient elles prendre forme autrement ? Autrement dit, les pièces de notre corps sont agencées en vue de produire tel ou tel mouvement en fonction de telle ou elle excitation interne ou externe.

Les concepts de traction, de force, de pression, les roues et les poulies sont des modèles suffisants pour expliquer les mouvements des corps dans l'espace. Tout devient affaire de « *figures et de mouvements* ». Ce principe vaut pour tous les animaux, hommes compris. Contre le finalisme naïf et le vitalisme imprécis, il s'agit pour Descartes de poser le mécanisme comme modèle explicatif du vivant. Avec lui, la machine devient principe d'intelligibilité pour la compréhension de l'espace. L'être humain ne saurait y échapper. Les forces occultes et des intentions cachées, plus ou moins surnaturelles, sont éliminées de la recherche physique. Tout dans les corps, qu'ils soient ceux des bêtes ou des hommes, s'explique par la configuration des organes, la direction des forces, leurs résultantes et les interactions des parties entre elles. Cette machine « *ayant été faite des mains de Dieu est incomparablement mieux ordonnée et a en soi des mouvement plus admirables qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes* »¹⁵.

Cette identité de nature physique entre l'homme et l'animal ne doit pourtant pas occulter le fait qu'il existe une différence essentielle entre eux. Celle-ci réside dans la possession par les hommes d'une propriété supplémentaire singulière qui s'exprime à travers le langage articulé. Celui-ci témoigne de la capacité de raisonnement et explique que la possibilité du libre arbitre repose sur la faculté de penser. Quant à l'action de cette dernière, elle ne saurait faire l'économie de la machinerie corporelle. Le *Traité des passions de l'âme* s'efforcera de montrer « *mécaniquement* » comment, par le biais de la « *glande pinéale* » et des « *esprits animaux* », l'âme agit sur le corps, mais aussi pâtit sous son influence. La physiologie cartésienne est certes dépassée dans la mesure où elle hypostasie la pensée en une âme substance, ce que lui reprochera Kant à la suite de Hume. Il reste que le cognitivisme contemporain, qui cherche des modèles dans le champ de la génétique, de la linguistique ou de l'informatique, se heurte au même problème que celui de Descartes : celui de l'action de la pensée sur le corps et de l'influence du corps sur la pensée.

On objectera encore que ce qui manque aux bêtes pour être des hommes, c'est bien peu de chose. Ce n'est que la raison entendue comme faculté de penser et de parler. Pour le reste nous sommes sur le même modèle que les bêtes. Sans doute, mais on peut imaginer des machines à notre ressemblance physique, capables d'imiter nos actions et nos comportements au plus près, il nous resterait pourtant deux moyens pour reconnaître qu'ils ne sont pas de « *vrais hommes* ». « *Dont le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées* »¹⁶. La machine la mieux conçue pour proférer des paroles peut répondre ponctuellement à telle ou telle sollicitation précise, mais elle ne sait « *arranger diversement les mots pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire* »¹⁷. La machine peut certes envoyer des signaux, éventuellement

¹⁵ Descartes, *Discours e la méthode*, cinquième partie, p. 164.

¹⁶ Descartes, *Id.*, p. 165.

¹⁷ Descartes, *Id.*, p. 164.

combiner des opérations élémentaires, répondre à des sollicitations précises. Elle ne peut composer et combiner les signes entre eux de manière à créer un message original.

« *Le second est que* », bien que les bêtes « *aient plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous* », il leur manque la capacité de raisonner autrement dit la possibilité de transposer un modèle capable de « *servir en toutes sortes de rencontres* » (*Ibid.*). C'est la capacité de penser, c'est-à-dire de réfléchir abstraitement, qui permet « *d'agir en toutes les occurrences de la vie* » de manière transposable. Capacité de combiner les signes et aptitude à transposer des modèles dans des situations nouvelles en les universalisant semblent des traits caractéristiques de la réflexion humaine. La signification du terme penser se précise donc. Il ne s'agit plus ici de l'entendre au sens très général des *Principes* ou des *Méditations*, comme nous l'avons vu au début, mais de comprendre précisément la pensée comme capacité combinatoire qui porte sur des idées, autrement dit des représentations générales et abstraites.

Parler en humain ne revient pas seulement à émettre des signaux ponctuels correspondant à des états affectifs mais à combiner des mots. Penser ne signifie pas traduire ponctuellement par un signal émotionnel un désir ou une passion mais assembler des sons de telle sorte que ce que l'on exprime prenne la forme de représentations générales et abstraites. C'est ici la fonction à la fois combinatoire et symbolique du langage qui est en jeu. Dans sa lettre du 23 novembre 1646 au marquis de Newcastle, Descartes, désireux de se faire comprendre plus clairement, reprend les arguments déjà utilisés dans le *Discours de la méthode* dix ans auparavant, tout en durcissant certains aspects de son propos. Que dit-il exactement ?

Les animaux semblent certes vouloir nous « *dire* » quelque chose. Mais il ne s'agit pas là d'un véritable langage. Notre langage, le seul que nous connaissions, consiste à associer des signes renvoyant à des représentations abstraites, même lorsque les objets désignés sont des plus concrets. « *Tous les hommes en usent, même ceux qui sont stupides ou privés d'esprit, ceux auxquels manquent la langue et les organes de la voix, mais aucune bête ne peut en user ; c'est pourquoi il est permis de prendre le langage pour la vraie différence entre les hommes et les bêtes* » (*Ibid*, p. 1320). On retombe alors sur l'inférence négative de la cinquième partie du *Discours de la méthode*. Le raisonnement de Descartes peut se ramener au syllogisme suivant. Majeure : Si les animaux pensaient « *ainsi que nous* » (par représentations abstraites), ils parleraient « *ainsi que nous* » puisqu'ils ont (pour certains d'entre eux à tout le moins) les organes pour le faire. Mineure : Or ils ne parlent pas « *ainsi que nous* » (par combinaison de signes). Conclusion : Ils ne pensent pas « *ainsi que nous* ». Autrement dit : Si *a* alors *b*, or non *b*, donc non *a*. Quant à savoir si les animaux pensent autrement, comment, sous quelle forme et dans quelles limites, il ne nous est pas possible de le conjecturer avec certitude.

Après avoir clairement annoncé son désaccord avec Montaigne, il précise qu'il ne place pas le débat sur le plan de la valeur comparée des hommes avec celle des bêtes, ce que faisait en conscience l'auteur des *Essais*. Sans doute arrive-t-il que dans le domaine des comportements moraux, il y ait plus de différences « *d'homme à homme que d'homme à bête* ». On peut même dire que ces dernières sont supérieures aux hommes dans de nombreux domaines où l'intelligence pratique est sollicitée. « *Ce n'est pas que je m'arrête à ce qu'on dit, que les hommes ont un empire absolu sur tous les autres animaux ; car j'avoue qu'il en a de plus forts que nous, et crois qu'il y en peut avoir aussi qui aient des ruses naturelles, capables de tromper les hommes les plus fins* »¹⁸. Les hommes ne sauraient avoir d'empire absolu sur les animaux. « *Les bêtes font beaucoup de choses mieux que nous* ». Il n'y a lieu ni de s'en étonner ni de s'en offusquer. Descartes reconnaît qu'il ne fait aucun doute que

¹⁸ Descartes, *Lette au marquis de Newcastle*, 23 novembre 1646, p. 1254 -1257.

Montaigne n'avait pas tort de les prendre comme exemples moraux de ce que devraient faire les hommes dans bien des circonstances. Mais la question débattue par Descartes n'est pas sur le même plan moral que celui où se place Montaigne. Elle consiste seulement à s'interroger sur la question du langage dans ses rapports à la pensée. Qu'en est-il, à ce propos précis, de la place respective des hommes et des animaux ? Il est clair que ces derniers ne pensent pas « *ainsi que nous* ».

LA PENSÉE ANIMALE

Descartes, dès après en avoir référé à Montaigne, ajoute que cette supériorité des bêtes ne vaut que dans les domaines où nous ne sommes pas conduits par la pensée. Nous faisons de nombreuses choses comme manger, marcher, parer un coup, sans réflexion. Dans ces domaines quotidiens où nous sommes conduits par les habitudes, les réflexes ou les instincts, autrement dans les domaines où nous ne sommes pas interrompus par la pensée réfléchie, les animaux nous sont largement supérieurs. Dans ces cas, le modèle de l'« *animal machine* » vaut pour les hommes comme pour les bêtes. Descartes reprend le modèle de l'horloge, « *machine qui se remue soi-même* », dont l'aiguille avance sans que le détour par la pensée réfléchie soit nécessaire à son fonctionnement.

À supposer que les animaux pensent « *ainsi que nous* », ils devraient parler « *ainsi que nous* ». Les organes de leur corps ne sont pas différents des nôtres. S'ils avaient la capacité de penser « *comme nous* », ils communiqueraient autrement qu'ils ne font, par des signes imparfaits. « *On peut seulement dire que, bien que les bêtes ne fassent aucune action qui nous assure qu'elles pensent, toutefois, à cause que les organes de leurs corps ne sont pas fort différents des nôtres, on peut conjecturer qu'il y a quelque pensée jointe à ces organes, ainsi que nous l'expérimentons en nous, bien que la leur soit beaucoup moins parfaite* »¹⁹. En quoi consiste cette imperfection ? Dans l'incapacité de communiquer une chose qui ne soit sans rapport avec leurs passions (crainte, joie, récompense, espérance). Alors « *qu'il n'y a pas d'homme si imparfait* » qu'on le conçoive qui ne puisse exprimer des pensées dégagées de tout rapport immédiat aux passions.

Lorsqu'on observe les comportements humains de l'extérieur, on est en droit de considérer l'homme comme un animal machine, au même titre que les bêtes. Du point de vue de nos actions observables, on peut parler de nous comme de « *machines qui se remuent de soi-même* ». Les seuls signes distinctifs qui témoignent pour une humaine activité, en propre, sont les paroles. Descartes ajoute immédiatement « *ou autres signes, parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix* »²⁰. Au besoin « *les sourds et muets* » vont jusqu'à « *inventer des signes particuliers par lesquels ils expriment leur pensée* ».

Anticipant l'objection de son correspondant qui pourrait souligner le fait que les bêtes usent de signes au besoin, Descartes revient sur les limites de l'emploi des signes chez les animaux, en comparaison de l'usage du langage humain. Nous nous servons de signes langagiers essentiellement abstraits. De plus nous en usons pour évoquer des sujets qui ne sont pas nécessairement en rapport avec nos besoins immédiats. Les mots sont des signes arbitraires qui expriment des pensées, autrement dit des représentations générales et abstraites. Les animaux ne cherchent à communiquer que pour exprimer un besoin, une crainte, une espérance, autrement dit un état affectif, jamais pour faire entendre « *quelque chose qui n'eût point de rapport à ses passions* » (*Ibid.*). Reprenant l'argument déjà développé dans les *Discours de la méthode*, Descartes rappelle que si les animaux expriment des passions et semblent vouloir entrer en communication avec nous, ils n'usent pas de mots, encore moins de phrases.

¹⁹ Descartes, *Lettre à Morus*, 5 février 1649, p. 1320.

²⁰ Descartes, *Lettre au marquis de Newcastle*, 23 novembre 1646, p.1255.

On pourrait encore objecter que les animaux parlent « entre eux » et que nous ne pouvons pas comprendre leurs pensées, parce que nous ne comprenons pas leur langage. Mais répond Descartes, si tel était le cas, ils nous parleraient « *de même* ». Car il est manifeste que les animaux cherchent à communiquer avec nous. Pourquoi échouent-ils ? Parce que ce ne sont pas des pensées qu'ils tentent d'exprimer, mais des états affectifs immédiats. Si ces états étaient susceptibles être pensés par eux, ils les exprimeraient par des mots à l'image des nôtres. « *Les chiens et quelques autres animaux nous expriment leurs passions, ils nous exprimeraient aussi bien leurs pensées s'ils en avaient* » (*Ibid.* p. 1256). Un mot en effet n'est pas n'importe quel signe. Il permet, dans la mesure où il est transposable, de transformer un état singulier et présent en représentation générale. Il est donc clair que, dans l'esprit de Descartes, les animaux ne pensent pas « *ainsi que nous* ».

Reste ouverte la question de savoir d'où vient le fait que nous attribuons la possibilité de penser aux animaux. C'est ce que tente d'élucider la lettre à Morus du 5 février 1649. Ce « *préjugé* », comme le nomme Descartes, repose sur le fait que « *dans leurs apparences et leurs mouvements* » nombreuses sont les bêtes qui nous ressemblent par de multiples côtés. Comme nous nous représentons nous-mêmes dotés d'un principe unique de mouvement capable de nous diriger par la pensée, que nous appelons âme, nous imaginons qu'il en va de même chez les animaux. Partant d'une ressemblance visible nous inférons un principe interne semblable, quoique non observable. « *Bien que les bêtes ne fassent aucune action qui nous assurent qu'elles pensent, toutefois, à cause que les organes de leurs corps ne sont pas fort différents des nôtres, on peut conjecturer qu'il y a quelque pensée jointe à ces organes, ainsi que nous expérimentons en nous, bien que la leur soit beaucoup moins parfaite* »²¹.

Quoique convaincante dans la mesure où elle repose sur une analogie observable, cette inférence est fautive. L'hypothèse d'une pensée animale « *comme la nôtre* » est écartée car il faudrait accorder aussi la raison discursive aux « *huîtres ou aux éponges* », ce qui ne paraît pas « *vraisemblable* » (*Ibid.*). La lettre à Morus du 5 février 1649 revient sur cette question. Dans la mesure où nous ne pouvons pénétrer le « *cœur* » des bêtes, on ne peut prouver « *qu'il y a une pensée chez elles* ». Peut-on prouver qu'elle n'existe pas ? Certainement pas ! Descartes ajoute immédiatement : « *On ne saurait non plus démontrer qu'il n'y en a pas* » (*id.* p. 1319). Il est vraisemblable de penser que « *les bêtes sentent comme nous* ». De là, il est compréhensible de penser qu'on ait pu attribuer aux « *bêtes une pensée semblable. Cet argument étant très naturel a pénétré l'esprit des hommes depuis toujours* » (p. 1319).

Mais c'est là encore une illusion car il est manifeste qu'il y a en nous, à la différence des animaux, « *deux principes de mouvement et non pas un seul* ». L'un, « *tout mécanique et corporel* », qu'on peut appeler « *âme corporelle* » (âme étant pris ici au sens aristotélicien de principe de mouvement) et qui agit par force interne du corps sans qu'il soit nécessaire de passer par la pensée pour le comprendre. Descartes renvoie ici aux habitudes, aux instincts, aux réflexes ou aux « *convulsions* » comme à autant de conduites mécaniques qui montrent que le corps se meut souvent « *sans aucune pensée et indépendamment de la volonté* ». L'autre « *incorporel, à savoir esprit, âme ou substance pensante* » qui semble propre aux hommes. Et qui correspond à un principe moteur purement rationnel et s'exprime par la pensée et le langage. Or, il n'y a pas de signes de ce dernier chez les bêtes. Non que ces dernières ne soient capables de ruses, de sentiments ou de détours subtilement intelligents comme on l'a vu. Mais ces comportements sont le résultat de sentiments immédiats, comme l'amour, le besoin ou la crainte, non de délibérations réfléchies au travers de mots.

Ce qui ne signifie pas qu'un animal n'éprouve pas des sentiments ou des émotions « *comme nous* ». Dotés d'yeux, d'oreilles, de langues, de sensibilité générale, il est vraisemblable qu'ils éprouvent plaisirs et douleurs de la même manière que les hommes. Les

²¹ Descartes, *Lettre au marquis de Newcastle*, 23 novembre 1646, p. 1256.

passions elles-mêmes nous sont sans doute communes. « *Il est certain que dans le corps des animaux, comme dans les nôtres, il y a des os, des nerfs, des muscles, du sang, des esprits et autres organes disposés de telle sorte que par eux-mêmes, sans aucune pensée, ils puissent produire des mouvements* »²². Mais du fait qu'ils sentent « *comme nous* » doit-on en déduire que les bêtes pensent « *comme nous* » ? Faut-il leur attribuer une pensée semblable à la nôtre du seul fait qu'il est probable qu'ils ressentent les choses de la même manière que nous ? Si cette analogie, pour téméraire qu'elle soit, paraît fondée, elle n'en est pas moins fautive. On ne saurait inférer, à partir d'une ressemblance possible de sentiments, à une identique manière de penser par notions et de conduire ses pensées « *par ordre* ».

À quoi se reconnaît la pensée ? On a vu plus haut le sens large qu'utilise souvent Descartes lorsqu'il est question de métaphysique. À propos du problème qui nous occupe, il fait appel à une signification plus précise et plus technique. Puisque le langage est un système de signes servant à exprimer la pensée, cette dernière consiste en la combinaison de représentations abstraites. Qu'on les appelle ici notions, idées ou concepts n'est pas important. Le langage en est l'expression, le support complexe et l'outil combinatoire. Lorsqu'il aborde les questions touchant au logos, Descartes donne donc au terme « pensée » une signification plus étroite, directement rattachée à l'analyse du langage. Pour lui, il est clair que les animaux ne parlent pas « *ainsi que nous* ». Il est vraisemblable d'en déduire qu'ils ne pensent pas « *ainsi que nous* ». Quant à supposer qu'ils pensent « *en quelque autre manière* », c'est une hypothèse proprement invérifiable.

CONCLUSION

Quand bien même Descartes maintiendrait sa ferme distinction entre l'humanité et l'animalité à partir de l'exercice de la parole articulée – cette dernière étant manifestement le propre de l'homme – sa position est donc plus nuancée que ne le disent certains critiques. Affirmer que les animaux n'ont pas de raison discursive ne signifie pas qu'ils sont inintelligents ou qu'il serait légitime de les traiter cruellement. S'ils ne combinent pas les signes abstraits à la manière des hommes, autrement dit s'ils ne parlent ni ne pensent « *ainsi que nous* », nombre d'entre eux ont une sensibilité qui n'est pas si éloignée de la nôtre. Leurs émotions sont de même nature que les nôtres. Peut-être aussi leurs sentiments. Ne sommes-nous pas, tout comme eux, des « *animaux machines* » ? Ils montrent même, dans de nombreux secteurs de l'existence, une intelligence pratique plus subtile que la nôtre. À ce propos, Descartes est clair. « *Il est vraisemblable qu'ils sentent comme nous* » (*ibid*, p. 1319) et il ajoute : « *Mon opinion est moins cruelle envers les bêtes qu'elle n'est pieuse envers les hommes* » (*Ibid*, p. 1320).

Malo Morvan a raison de laisser entendre que le fait de prendre en compte la souffrance des autres espèces peut être autant le fait de « *spécistes* » que d'« *antispécistes* »²³. C'est une particularité de l'espèce humaine en général que de s'intéresser à ce que ressentent les autres animaux, qu'on considère ces derniers comme proches ou éloignés des hommes, utiles ou inutiles à leurs projets. Même si les bêtes sont incapables d'exprimer « *quelque chose qui se rapporte à la seule pensée* », cela ne signifie pas que nous sommes autorisés à les traiter cruellement. Se montrer capable d'exprimer au travers des mots, non des besoins ou des états affectifs, mais des idées ou des symboles²⁴, c'est là le propre du langage humain.

²² Descartes, *Lettre à Morus*, 5 février 1649, p. 1319.

²³ Malo Morvan, « Quelques malentendus au sujet de l'antispécisme » in *L'Enseignement philosophique*, juin - juillet 2019, p. 35. On lira avec intérêt l'article ancien mais substantiel de John Cottingham : « A Brute to the Brutes », *Descartes's Treatment of Animals*, *Philosophy* n° 53, 1978, p. 551-559.

²⁴ Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, chap. 3 « Des réactions animales aux réponses humaines », Paris, éd. de Minuit, 1975, p. 47-65.

« Tous les hommes en usent, même ceux qui sont stupides ou privés d'esprit, ceux auxquels manquent la langue et les organes de la voix, mais aucune bête ne peut en user ; c'est pourquoi il est permis de prendre le langage pour la vraie différence entre les hommes et les bêtes » (*Ibid*, p. 1320).

En oubliant la restriction « *ainsi que nous* », on durcit la position de Descartes concernant l'attribution possible d'une vie émotionnelle propre et d'une sensibilité originale aux animaux, voire d'une pensée de nature si différente que nous ne pouvons la comprendre. Pour nous en tenir à la philosophie de l'auteur des *Méditations* métaphysiques, l'âme qui leur manque est bien l'âme « *pensante* », étant entendu que cette dernière se manifeste par la parole, expression de conceptions rationnelles. Pour le reste, les bêtes sont des animaux-machines « *ainsi que nous* ». S'ils cherchent à communiquer entre eux ou avec nous et si nous tentons de communiquer avec eux, ils ne parlent ni ne pensent « *ainsi que nous* ». S'ils ne manifestent aucun signe de conscience réflexive, cela ne signifie pas qu'ils n'ont pas des sentiments, des désirs ou qu'ils ne ressentent pas des émotions « *ainsi que nous* ». D'où la délicate question que posera la princesse Élisabeth à Descartes, question proprement philosophique qui conduira ce dernier à la rédaction du *Traité des passions de l'âme*, celle de la coexistence de l'âme immatérielle, « *qui n'a aucun rapport à l'étendue ni aux dimensions ou autres propriétés de la manière dont le corps est composé* »²⁵ et du corps machine, de la pensée et de l'étendue, et autrement dit de la liberté et du déterminisme réunis dans cette même entité qu'on appelle l'homme.

Résumé : Dans les débats portant aujourd'hui sur les relations entre l'homme et l'animal, singulièrement à propos des débats entre « *spécistes* » et « *antispécistes* », Descartes est souvent convoqué pour justifier telle ou telle thèse. Le plus souvent sa pensée est ramenée à une citation tronquée ou à une analyse coupée de son contexte. Il apparaît alors comme le repoussoir de la bienveillance moderne envers l'animalité. Les bêtes n'ayant pas d'âme « *comme nous* », il serait possible de les traiter avec cruauté. Comme si elles ne disposaient pas d'une intelligence et d'une sensibilité proche des nôtres. On oublie d'abord que la théorie cartésienne de l'« *animal machine* » vaut autant pour les hommes que pour les bêtes. C'est surtout un principe méthodologique qui permet à Descartes d'éviter les errances de la médecine humoriste héritée de l'Antiquité. Il s'agit pour Descartes de penser les corps spatialement à l'aide de la seule mécanique. Afin d'éviter ce qui relève parfois du procès d'intention peut-être serait-il bon d'en revenir aux textes mêmes. La pensée cartésienne y apparaît plus nuancée qu'on le dit parfois.

²⁵ Descartes, *Les passions de l'âme*, I, art. 30.