

L'homme et l'animal

I. Montaigne, « cette sympathie que j'ai avec les bêtes »

« La présomption est notre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et fragile de toutes les créatures c'est l'homme, et quant et quant¹, la plus orgueilleuse. Elle se sent et se voit logée ici parmi la bourbe et le fient² du monde, attachée et clouée à la pire, plus morte et croupie partie de l'univers, au dernier étage du logis, et le plus éloigné de la voute céleste, avec les animaux de la pire condition des trois : et se va plantant par imagination au-dessus du cercle de la Lune, et ramenant le ciel sous ses pieds. C'est par la vanité de ceste même imagination qu'il s'égale à Dieu, qu'il s'attribue les conditions divines, qu'il se trie soi-même et sépare de la presse des autres créatures, taille les parts aux animaux ses confrères et compagnons, et leur distribue telle portion de facultés et de forces, que bon lui semble. Comment connaît-il par l'effort de son intelligence, les branles internes et secrets des animaux ? par quelle comparaison d'eux à nous conclut-il la bêtise qu'il leur attribue ? Quand je me joue à ma chatte, qui sait, si elle passe son temps de moi plus que je ne fais d'elle ? Nous nous entretenons de singeries réciproques. Si j'ay mon heure de commencer ou de refuser, aussi à elle la sienne. (...) Ce défaut qui empêche la communication d'entre elles et nous, pourquoi n'est-il aussi bien à nous qu'à elles ? C'est à deviner à qui est la faute de ne nous entendre point : car nous ne les entendons non plus qu'elles nous. Par cette même raison elles nous peuvent estimer bêtes, comme nous les estimons. (...) Au demeurant nous découvrons bien évidemment, qu'entre elles il y a une pleine et entière communication, et qu'elles s'entendent, non seulement celles de même espèce, mais aussi d'espèces diverses (...) En certain aboyer du chien le cheval connaît qu'il y a de la colère : de certaine autre sienne voix, il ne s'effraye point. Aux bêtes même qui n'ont pas de voix, par la société d'offices, que nous voyons entre elles, nous argumentons aisément quelque autre moyen de communication : leurs mouvements discourent et traitent. (...) Pourquoi non, tout aussi bien que nos muets disputent, argumentent, et content des histoires par signes ? J'en ai vu de si souples et formez à cela, qu'à la vérité, il ne leur manquait rien à la perfection de se savoir faire entendre (...) La peste de l'homme, c'est l'opinion de savoir. »

Montaigne, *Essais*, Livre II, chapitre 12, « Apologie de Raimond Sebond ».

Le commentaire suivant est d'Elisabeth de Fontenay (<https://bit.ly/36EKj9e>) :

« Montaigne écrit, dans ses *Essais*, que ce que l'on raconte, depuis l'Antiquité, des animaux, de leurs tours parfois stupéfiants d'habileté et de leurs mœurs prouve que l'homme ne possède pas le monopole de l'intelligence et de la moralité mais qu'il partage avec les autres animaux, selon des degrés différents, une seule et même loi de nature.

C'est pourquoi nous devons cesser de nous mettre à part, de nous enorgueillir de notre raison, de notre science et de notre moralité. Il faut, je le cite, « nous ramener et nous joindre

¹ Toujours.

² Fumier, excrément.

au nombre. Nous ne sommes ny au-dessus ny au dessous du reste. »³ « Nous vivons et eux et nous, sous un même toit et humons un mesme air : il y a, sauf le plus et le moins, entre nous une perpétuelle ressemblance. » Quant à « ce défaut qui empêche la communication entre eux et nous, pourquoi ne serait-il pas autant le nôtre que le leur ? (...) Nous ne les comprenons pas plus qu'ils ne nous comprennent. C'est pourquoi ils peuvent tout autant nous estimer bêtes que nous le faisons »...

Les récits des performances animales, le plus souvent fabuleux, nous enseignent que les animaux, eux aussi, savent pleurer, rire, parler, avoir un langage intérieur, s'asservir les uns les autres, chasser, raisonner, jouer, compter, s'instruire, se perfectionner, avoir des pratiques religieuses, se livrer à l'inceste, épargner, faire la guerre, manifester fidélité, gratitude, clémence, se constituer en sociétés et même en confédérations, faire preuve de solidarité, éprouver du repentir, opérer des abstractions et des généralisations, se tenir debout, avoir de la pudeur. Leur capacité de parler est si grande que les bêtes « s'entr'entendent », comme il dit, se comprennent non seulement à l'intérieur d'une même espèce mais encore d'une espèce à l'autre. Et s'il n'y a pas de langue commune ce n'est pas que les bêtes n'ont pas le langage mais qu'elles et nous ne parlons pas la même langue : « c'est à deviner à qui la faute de ne nous entendre point : car nous ne les entendons non qu'elle nous ». Mais ces histoires parfois à dormir debout, ces histoires d'animaux que Montaigne reprend à son compte, avec une apparence de crédulité, elles seront, si je puis dire, « authentifiées » par les travaux de l'éthologie.

La continuité entre les vivants, la non supériorité de l'homme est affirmée si fortement que Montaigne en vient à comparer certains hommes et certains animaux. « J'enchéris volontiers sur Plutarque et je dirais qu'il y a plus de distance de tel homme à tel homme qu'il y en a de tel homme à telle bête. Car je ne pense pas qu'il y ait une si grande distance de bête à bête, comme il y a de grand intervalle d'homme à homme, en matière de prudence, de raison, de mémoire. »⁴ Montaigne reprend cette idée qu'il tient de Plutarque à deux reprises, il y tient beaucoup. C'est une proposition généreuse pour les animaux ou du moins pour certains, mais subversive quant à l'affirmation judéo-chrétienne d'une unité et d'une séparation de la nature humaine. Que l'on interprète cette remarque dans le sens d'une disparité entre les peuples, ou dans celui d'une inégalité entre les individus, elle crée un malaise, comme si la suite des temps, le colonialisme et le racisme, ne nous donnaient désormais plus le droit de nous ébattre avec cette belle insouciance dans l'échelle des êtres. Montaigne a été jusqu'à approuver un vieux texte dans lequel il est dit, je cite, que « nous sommes mieux en la compagnie d'un chien connu qu'en celle d'un homme duquel le langage nous est inconnu. De sorte que l'étranger n'est pas un homme pour l'homme. »⁵ Il se trouve que c'est le naturaliste, Pline l'Ancien qui, dans son Histoire naturelle est à l'origine de cette idée un peu effrayante.

Nous, les amis et les défenseurs des animaux, apprécions beaucoup la pensée de Montaigne, parce qu'il relève les bêtes du mépris dans lequel la philosophie rationaliste les a tenus et les tiendra encore longtemps. Mais la leçon qu'il en tire apparaît un peu inquiétante puisqu'il qu'il en vient à placer certains hommes au-dessous de certaines bêtes, dans la hiérarchie des êtres vivants. À l'inverse, Descartes, un siècle plus tard, sera méprisant et cruel envers les animaux, certes, puisqu'il établira une coupure radicale entre la matière, les animaux et l'esprit, les hommes. Mais, du coup, Descartes affirmera que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée entre les hommes, ce qui est quand même la première profession de foi démocratique de l'histoire. La politique se mêle de cette affaire et il faut être conscient des enjeux. Il ne s'agit pas de choisir entre Montaigne et Descartes mais de ne pas se laisser entraîner là où l'on ne veut pas aller.

³ Montaigne, *Essais*, dans *Œuvres complètes*, ed par A. Thibaudet et M. Rat, Bib de la Pléiade, Gallimard, 1976, II, 12, p 506.

⁴ Que les bêtes usent de raison, dans E. de Fontenay, *Trois traités pour les animaux* P.O.L. 1992, p 142.

⁵ *Essais*, I, 9, p 37.

Quand se présentent les bêtes familières, celles de la maison, de l'équitation et de la chasse, Montaigne fait part d'un simple constat : « cette sympathie que j'ai avec les bêtes » et « ma nature puérile ». Le gentilhomme de fraîche date, le cavalier rêveur, le châtelain qui a offert une chasse à courre à Henri de Navarre avoue sa pitié, sans craindre de voir mise en cause sa noblesse récente et en question sa virilité. Il reconnaît qu'il aime chasser mais n'aime pas tuer des bêtes innocentes et sans défense, qui ne l'ont aucunement offensé. Les larmes du cerf au moment de l'hallali, son sang au moment de la curée, il ne veut pas les voir. Quand on sait à quel point l'aristocratie tenait à ce droit de chasse dont elle avait le privilège exclusif, on mesure la hauteur, la largeur, la profondeur de la « gentillesse » de Montaigne, « Je ne prends beste en vie à qui je ne redonne les champs », bienveillance qui se fait imitation non de Jésus Christ [...], mais plutôt de Pythagore dont on raconte qu'il n'achetait poissons et oiseaux que pour les restituer à la mer et au ciel. Le poète latin Ovide et le penseur grec Plutarque, lui font comprendre que le premier sang versé fut celui du gibier, et que la chasse mène inexorablement à la guerre. Quant au cirque romain, n'est-ce pas au même titre qu'il provoquait et exhibait les morts violentes des hommes et celles des animaux. Mais la cruauté résulte sans doute de la coutume, d'une certaine éducation des hommes ? Montaigne se montre pourtant pessimiste quand il se demande s'il n'y a pas en l'homme « quelque instinct à l'inhumanité », qui expliquerait pourquoi il y a si peu de plaisir à voir les bêtes « s'entrejouer », et tant à les voir « s'entredéchirer et desmambrer ».

Montaigne écrit donc qu'il y a comme une obligation naturelle, « un certain respect qui nous attache, et un général devoir d'humanité non aux bestes seulement qui ont vie et sentiment, mais aux arbres mêmes et aux plantes. Nous devons la justice aux hommes, et la grâce et la bénignité aux autres créatures qui en peuvent être capables. Il y a quelque commerce entre elles et nous, et quelque obligation mutuelle. Je ne crains point à dire la gentillesse de ma nature, si puérile que je ne puis pas bien refuser à mon chien la fête qu'il m'offre hors de saison ou qu'il me demande. »⁶ [...]

Respect et humanité sont dus à tout ce qui éprouve du sentiment, voire à tout ce qui simplement vit. Il est même question de « commerce et obligation mutuelles » entre toutes les créatures, propos déconcertant dans la mesure où son auteur bat en brèche la position des philosophes qui pensent tous qu'il ne peut pas y avoir de pactes entre les hommes et les bêtes, celles-ci n'étant pas capables de passer des contrats et se trouvant de ce fait exclues du droit. Puisqu'il y a « communication » et « commerce » malgré l'absence de parole articulée, puisqu'il y a une solidarité avec les animaux domestiques, des demandes mutuelles, des aidez-moi et des aimez-moi, il faut bien qu'il y ait entre bêtes et hommes quelque chose comme de l'obligation. Aux hommes qui peuvent parler, dire le droit, passer des contrats et donc pratiquer la réciprocité, est due la justice. Aux compagnons silencieux échoient « grâce et bénignité ». Grâce, c'est-à-dire gratuité sans arbitraire, donc sans attente d'un contre don. Bénignité, *benevolentia*, bienveillance, ce qui veut dire encore exercice de la bonté sans calcul, bénignité qui est l'exact inverse, si l'on se reporte à l'étymologie présente à l'esprit de Montaigne, de la pure malignité, de la méchanceté que révèle le plaisir de voir souffrir une créature innocente. »

⁶ *Essais*, II, 11 p. 414.

II. Descartes : la théorie de l'animal machine

L'animal-machine est une thèse de la métaphysique selon laquelle les animaux sont des machines. Comme les machines, les animaux seraient des assemblages de pièces et rouages, dénués de conscience ou de pensée. Cette conception naît chez René Descartes au XVII^e siècle, et s'intègre dans une vision mécaniste du réel. Ses implications éthiques et religieuses en font une théorie controversée. Dès sa publication, elle est combattue par des penseurs comme Pierre Gassendi et plus tard par des empiristes comme Étienne Bonnot de Condillac dans son *Traité des animaux*. Elle est toutefois largement influente dans d'autres courants. Au XVII^e siècle, La Mettrie en propose une version radicalisée, où l'homme lui-même est assimilé à la machine (L'Homme Machine).

L'expression « animal-machine » est inspirée des textes de Descartes, où le philosophe compare les animaux aux machines. Sa thèse s'expose notamment dans la *Lettre au Marquis de Newcastle* du 23 novembre 1646, dans la cinquième partie du *Discours de la méthode* ou encore dans la *Lettre à Morus* du 5 février 1649.

Selon lui, les animaux obéissent à leurs instincts et donc au principe de causalité : en effet, tel stimulus extérieur (par exemple l'odeur d'un prédateur) entraîne chez l'animal telle réponse comportementale prévisible (ici, la fuite). Descartes affirme donc que l'on pourra un jour créer une machine qui soit indifférenciable d'un animal.⁷

« Pour ce qui est de l'entendement ou de la pensée que Montaigne et quelques autres attribuent aux bêtes, je ne puis être de leur avis. 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 y en a de plus forts que nous, et crois qu'il y en peut aussi avoir qui aient des ruses naturelles, capables de tromper les hommes les plus fins. Mais je considère qu'ils ne nous imitent ou surpassent, qu'en celles de nos actions qui ne sont point conduites par notre pensée; car il arrive souvent que nous marchons et que nous mangeons, sans penser en aucune façon à ce que nous faisons, et c'est tellement sans user de notre raison que nous repoussons les choses qui nous nuisent, et parons les coups que l'on nous porte, qu'encore que nous voulussions expressément ne point mettre nos mains devant notre tête, lorsqu'il arrive que nous tombons, nous ne pourrions nous en empêcher. Je crois aussi que nous mangerions, comme les bêtes, sans l'avoir appris, si nous n'avions aucune pensée ; et l'on dit que ceux qui marchent en dormant, passent quelquefois des rivières à nage, où ils se noieraient étant éveillés. Pour les mouvements de nos passions bien qu'ils soient accompagnés en nous de pensée, à cause que nous avons la faculté de penser, il est néanmoins très évident qu'ils ne dépendent pas d'elle, parce qu'ils se font souvent malgré nous, et que, par conséquent, ils peuvent être dans les bêtes, et même plus violents qu'ils ne sont dans les hommes, sans qu'on puisse, pour cela, conclure qu'elles aient des pensées. Enfin il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles ou autres signes, parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison; et j'ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, et semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux; car si on apprend à une pie à dire bonjour à sa maîtresse lorsqu'elle la voit arriver, ce ne peut être qu'en faisant

⁷ <https://bit.ly/2ZJJzOR>

que la prolation de cette parole devienne le mouvement de quelqu'une de ses passions⁸ ; à savoir, ce sera un mouvement de l'espérance qu'elle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de lui donner quelque friandise lorsqu'elle l'a dit; et ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes, ne sont que des mouvements de leur crainte, de leur espérance, ou de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée. Or il est, ce me semble, fort remarquable que la parole, étant ainsi définie, ne convient qu'à l'homme seul. Car, bien que Montagne et Charon aient dit qu'il y a plus de différence d'homme à homme, que d'homme à bête, il ne s'est toutefois jamais trouvé aucune bête si parfaite, qu'elle ait usé de quelque signe, pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'eût point de rapport à ses passions; et il n'y a point d'homme si imparfait, qu'il n'en use; en sorte que ceux qui sont sourds et muets, inventent des signes particuliers, par lesquels ils expriment leurs pensées. Ce qui me semble un très fort argument pour prouver que ce qui fait que les bêtes ne parlent point comme nous, est qu'elles n'ont aucune pensée, et non point que les organes leur manquent. Et on ne peut dire qu'elles parlent entre elles, mais que nous ne les entendons pas ; car, comme les chiens et quelques autres animaux nous expriment leurs passions, ils nous exprimeraient aussi bien leurs pensées, s'ils en avaient ».

Descartes, *Lettre au marquis de Newcastle* (23 novembre 1646).

- Thème du texte :
Langage et pensée
- Thèse du texte :
Le langage est le signe de la pensée. Il appartient en propre à l'homme, ce qui prouve que les animaux ne pensent pas.
- Étapes de l'argumentation :
 - I. Le principal argument permettant de distinguer l'homme, être pensant, de l'animal dénué de conscience est que l'animal ne possède pas de langage. L'animal n'est pas capable « d'exprimer soit par la voix, soit par les gestes quelque chose qui puisse se rapporter à la seule **pensée** et non à l'**impulsion naturelle**. »
 1. Les animaux sont pourtant capables d'apprendre. Mais ils le font par l'intermédiaire du *dressage*, c'est-à-dire la mise en place de mécanismes réflexes, non d'une instruction, c'est-à-dire d'une véritable connaissance. Il y a donc bien une plus ou moins grande intelligence chez l'animal, mais c'est une intelligence du corps, une plus grande aptitude à acquérir des habitudes, mettre en place des réflexes. La différence entre l'animal le plus parfait et l'animal le plus stupide ne réside donc point dans une pensée plus ou moins claire et distincte mais dans une plus ou moins grande complexité du corps : les animaux sont ainsi pour Descartes des machines plus ou moins bien conçues, et s'ils révèlent une intelligence, il s'agit de celle de leur créateur.
 2. Les animaux sont en outre capables d'exprimer « leurs impulsions naturelles, telles que la colère, la crainte, la faim, ou autres états semblables, par la voix ou par

⁸ La passion désigne ici l'instinct, les « passions du corps » comme les réflexes qui sont subis (passion renvoie étymologiquement à l'idée de passivité), par opposition à l'action consciente qui est choisie et libre.

d'autres mouvements du corps. » Mais il ne s'agit toujours pas de l'expression d'une pensée. Les animaux expriment des « **impulsions naturelles** », non des idées, des stimuli internes ou externes qui peuvent encore se comprendre comme des mécanismes du corps (des actes réflexes et non point réfléchis.) Le « langage » animal est donc composé de signaux non de symboles, ils sont l'expression immédiate d'un *état du corps*, non la manifestation d'une pensée réfléchie. Le langage animal est de l'ordre de l'impulsion, il n'engage ni la liberté, ni la pensée. L'homme est donc bien le seul être capable « d'exprimer soit par la voix, soit par les gestes quelque chose qui puisse se rapporter à la seule pensée. » La question n'est donc pas tant le support du langage, sa structure, que sa fonction, son essence qui est de véhiculer la pensée. C'est pourquoi la gestuelle élaborée des sourds est bien pour Descartes un langage et l'expression d'une pensée. Opinion tout à fait moderne puisqu'on considère à l'époque les sourds comme des demeurés et que le langage des signes ne sera codifié qu'un siècle plus tard par l'abbé de l'Épée.

- II. Le langage apparaît ainsi comme le signe extérieur, la manifestation de la pensée. Alors que l'expérience du *cogito* ne me révélait que ma seule pensée, l'expérience du dialogue me sort du solipsisme et me place dans la communauté des hommes. Le langage est donc la manifestation externe du *cogito* puisqu'il me prouve que je ne suis pas le seul à penser, que les autres pensent aussi. C'est pourquoi il est important pour Descartes d'insister sur le fait que « 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. » Il réinscrit ainsi les sourds et les simples d'esprit dans la communauté des hommes et montre de ce fait que les mêmes égards leur sont dus (juridiquement et moralement) qu'aux autres hommes. La distinction entre l'homme et l'animal n'est pas en effet quantitative mais qualitative et il y a une distance infinie de l'animal le plus doué à l'homme le plus stupide puisque celui-ci est mon semblable, être conscient et doué de pensée, tandis que celui-là n'est pour Descartes qu'une mécanique bien montée. L'homme le plus borné est donc encore un être libre et doté d'une âme, d'une volonté qui le fait à l'image de son créateur tandis que le règne animal appartient tout entier à l'ordre des corps. C'est pourquoi « il est permis de prendre le langage pour la vraie différence entre les hommes et les bêtes », c'est-à-dire la manifestation sensible de l'esprit, expression de la pensée dans le monde.

Ce texte fait référence à l'hypothèse des animaux machines, évoquées au livre V du *Discours de la méthode*. Descartes y compare les corps vivants à des automates bien conçus. Le comportement des animaux doit donc pouvoir s'expliquer par les lois du mouvement, les lois de la physique, c'est-à-dire des mécanismes, des réflexes. Rien dans le comportement de l'animal n'impose de lui attribuer une âme, la perfection de l'instinct ne manifeste pour Descartes que la perfection de la machine et sa préadaptation à des conduites stéréotypées. Le corps rend ici compte du corps, sans recours nécessaire à une quelconque transcendance.

La question est alors de savoir ce qui distingue l'homme de l'animal, ce qui me prouve que je ne suis pas entouré d'automates. L'expérience du *cogito* est en effet solitaire elle me concerne en propre et ne s'étend pas aux autres hommes.

L'homme se distingue de l'animal en ce que son comportement n'est pas spécifique mais individuel, qu'il est souple et s'adapte aux circonstances, il se différencie encore par l'invention de signes pour communiquer avec autrui. La parole est physique mais elle n'est pas un cri, son origine n'est pas une impulsion sensible. Elle est le signe de la raison. L'homme n'est donc point un simple corps, il est un composé d'âme et de chair, où l'âme est substantiellement

différente du corps auquel elle est reliée. Âme une et indivisible que ne concerne pas la dissolution du corps. Signe de notre appartenance à la communauté des hommes, le langage est donc encore la manifestation de notre transcendance. Le langage traduit la spécificité de l'âme comme « principe créateur », opposé au corps comme « principe mécanique ».

L'intérêt philosophique de ce texte est de fournir une argumentation en faveur du dualisme cartésien : montrer que réduire la vie au mouvement et à l'étendue ne remet pas en cause la spécificité humaine – l'homme, lui, n'est point simple automate, machine, pure matière, le langage est le signe de sa dimension spirituelle. La continuité entre l'homme et l'animal encourageait les libertins à croire que « nous n'avons rien à craindre ni à espérer après cette vie, non plus que les mouches et les fourmis. » Le fait que l'homme soit doté du langage donne donc une dimension morale et même métaphysique à l'être humain. Le discours lui permet de juger, mais le contraint aussi à rendre compte de ses actes. Le langage est en ce sens indissociable de la responsabilité, vis à vis du bien et du mal.

Ceci conforte en outre l'homme dans sa position de maître et possesseur de la nature et l'absout lorsqu'il mange ou tue des animaux. Car si l'animal ne parle pas, c'est qu'il ne pense pas, et il y a alors tout lieu de penser qu'il ne souffre pas. L'expression de la crainte, de la peur, ne serait en ce sens que des sursauts de la machine auxquels il ne faut attacher aucune importance.

Thèse de l'insensibilité animale qui heurte le sens commun : « Des machines qui aiment (...), des machines qui sont jalouses, des machines qui craignent ; allez, allez, vous vous moquez de nous, jamais Descartes n'a prétendu nous le faire croire. »⁹ La vue de la souffrance animale éveille en nous la pitié, la compassion, nous y reconnaissons notre propre expérience. Difficile dès lors de ne pas taxer de cruauté celui qui appliquerait le fouet à son chien sous prétexte de le dresser plus efficacement.

Il semble au fond que la thèse de l'insensibilité animale n'est pas sans poser problème à Descartes lui-même. Ce texte semble en effet apporter une nuance à la conception purement mécanique de la vie propre au cartésianisme. Descartes accorde en effet que les animaux expriment « la colère, la crainte, la faim, ou autres états semblables. » Il semble donc possible de prêter aux bêtes des sentiments, ce que reconnaît Descartes lorsqu'il affirme dans une autre lettre à Morus qu'il « est vraisemblable qu'elles sentent comme nous ; et que la pensée étant impliquée dans notre manière de sentir, il faut attribuer aux bêtes une pensée semblable. »¹⁰ Descartes oscille donc entre le rejet de toute sensibilité animale et l'acceptation d'une certaine dimension de conscience chez les autres vivants. Descartes refuse toutefois d'accorder une âme immortelle aux animaux, même les plus proches de l'homme, sous prétexte qu'il faudrait alors en accorder une à tous et « qu'il y a moins de probabilité pour que tous les vers, les moucherons, les chenilles, et le reste des animaux soient doués d'une âme immortelle que pour qu'ils se meuvent à l'imitation des machines. »¹¹

Peut-être manque-t-il ici à Descartes le concept d'évolution, l'idée du passage progressif d'une moindre conscience à une conscience de plus en plus élaborée. Auquel cas l'homme se présente moins comme une rupture que comme l'accomplissement de l'évolution naturelle. Le langage serait alors le signe d'une vie enfin parvenue à la conscience de soi, l'homme le premier vivant capable de dire : « je suis ».

⁹ Mme de Sévigné à sa fille, 23 mars 1672.

¹⁰ A Morus, V.

¹¹ *Ibid.*

III. Bergson, conscience animale et conscience humaine

« Radicale aussi, par conséquent, est la différence entre la conscience de l'animal, même le plus intelligent, et la conscience humaine. Car la conscience correspond exactement à la puissance de choix dont l'être vivant dispose ; elle est coextensive à la frange d'action possible qui entoure l'action réelle : conscience est synonyme d'invention et de liberté. Or chez l'animal, l'invention n'est jamais qu'une variation sur le thème de la routine. Enfermé dans les habitudes de l'espèce, il arrive sans doute à les élargir par son initiative individuelle ; mais il n'échappe à l'automatisme que pour un instant, juste le temps de créer un automatisme nouveau : les portes de sa prison se referment aussitôt ouvertes ; en tirant sur sa chaîne il ne réussit qu'à l'allonger. Avec l'homme, la conscience brise la chaîne. Chez l'homme, et chez l'homme seulement, elle se libère. »

Bergson, *L'Évolution créatrice*, 1907.

Le commentaire suivant est de Olivier Verdun (<https://bit.ly/2XBnSxU>) :

« Ces lignes de Bergson s'interrogent sur la spécificité de l'homme au regard de l'animal. Qu'est-ce qui, en effet, nous distingue de nos « frères inférieurs » (l'expression est d'Edgar Morin dans *Le Paradigme perdu : la nature humaine*) ? Contrairement à la thèse habituelle qui ne reconnaît de conscience qu'à l'homme, Bergson admet l'existence d'une « conscience animale ». Or, en quoi consiste cette dernière ? Est-elle de même nature que la conscience humaine ou bien convient-il d'établir une opposition entre conscience animale et conscience humaine ? La première hypothèse semble postuler une continuité entre l'homme et l'animal, tandis que la seconde insiste sur la discontinuité radicale entre le monde de la nature et celui de l'homme.

En réalité, Bergson déplace le point de rupture entre animalité et humanité, en suggérant que ce qui caractérise l'homme n'est pas la conscience en tant que telle, mais la conscience libre qui ne peut se manifester chez l'animal en raison de sa dépendance à l'égard de l'espèce. De sorte que la conscience est synonyme de liberté pour l'homme seul. L'originalité de ce texte consiste donc dans l'élaboration du concept de « conscience animale ». Que signifie-t-il exactement ? Peut-on véritablement parler de conscience pour un animal ? La conscience humaine est-elle vraiment synonyme de liberté ? [...]

Ce texte s'articule autour de trois idées importantes. Bergson souligne d'abord que la conscience est puissance de choix (« Radicale...liberté »). Il montre ensuite que la conscience animale, si elle est capable de choix, n'en demeure pas moins fort limitée quant à ses possibilités d'invention (« Or, chez l'animal...allonger »). Le texte se termine sur l'idée directrice : la conscience humaine, et elle seule, est liberté. La première partie du texte élabore le concept paradoxal de « conscience animale » et tente de définir les caractéristiques de la conscience en général, afin de comprendre ce qui spécifie l'homme parmi les êtres vivants, les animaux notamment. Bergson part, en premier lieu, d'une proposition générale : entre la « conscience animale » et la conscience humaine existent une opposition radicale, une discontinuité, qui interdisent qu'on les confonde (« Radicale...humaine »). Puis le philosophe justifie, explicite, cette affirmation : la conscience a pour corollaire la liberté, l'invention, le choix (« Car la conscience...liberté »). Si Bergson admet l'existence d'une « conscience animale », il affirme néanmoins que « radicale est la différence entre la conscience de l'animal, même le plus intelligent, et la conscience humaine ». Comment comprendre ce paradoxe ? Ce texte est dès l'abord surprenant, en ce qu'il évoque la conscience de l'animal : évocation inhabituelle et à contre-courant de toute une tradition philosophique qui réserve à l'homme la qualité d'être

conscient. De sorte que l'homme et l'animal auraient en commun la conscience, entendue, non point comme connaissance ou sentiment qu'un sujet possède de lui-même (sens psychologique ou intellectuel), mais comme « puissance de choix dont l'être vivant dispose ». Qu'est-ce à dire ? La conscience a une fonction biologique d'adaptation dans la mesure où, dans une situation donnée, les éléments considérés ouvrent la possibilité d'une action. Cette action, lorsqu'elle est opérée, apparaît alors comme privilégiée par rapport à d'autres actions possibles. Que faut-il entendre par conscience selon Bergson ? L'ensemble des représentations d'action possible. Il s'agit là sans conteste de ce qu'on pourrait appeler la conscience immédiate ou spontanée puisque la conscience semble coextensive à la vie. Ce premier degré de la conscience se caractérise par la sensibilité, la possibilité d'autodétermination, de choix, une certaine indétermination dans le comportement. Cette conscience remplit donc une fonction biologique majeure : la conservation et la défense vitale. Cette hypothèse est renforcée par la deuxième phrase du texte où Bergson nous indique qu'à côté ou autour de ce qui est fait, il existe « une frange d'action possible ». Cette « frange », ou marge d'indétermination, qui autorise l'être vivant à adapter son comportement par rapport aux situations, est perçue ou conçue plus ou moins confusément ; mais elle signifie que la réponse apportée à la situation n'est pas entièrement déterminée par cette dernière. On pourrait même préciser que cette capacité d'autodétermination que rend possible la conscience, fût-elle animale, ne soumet pas implacablement l'animal aux lois de l'instinct. En effet, la conscience est « synonyme d'invention et de liberté ». « Invention » car l'action promue par un être n'est pas la simple conséquence mécanique des données : elle ajoute quelque chose à ces dernières. « Liberté » car, dès lors que plusieurs actions sont possibles, il y a intervention nécessaire d'un choix qui n'en réalisera qu'une, et là où se propose un choix authentique, on admet l'absence d'un déterminisme strict, c'est-à-dire l'intervention d'une liberté. Qu'est, en somme, la liberté pour Bergson ? La possibilité de choisir, d'opter pour une direction, une possibilité au sein d'une pluralité d'orientations possibles. Bergson ne définit pas la liberté comme étant une absence de contraintes, une capacité radicale de s'abstraire des déterminations, mais comme une marge d'indétermination, un pouvoir de choix, d'arrachement, de refus. Ce pouvoir est lui-même rendu possible par la nature puisque c'est ce que les hommes et les animaux ont en commun. Au total, ce premier mouvement du texte élabore le concept de « conscience animale » : les hommes, en tant qu'êtres vivants, partageraient avec les animaux les caractéristiques de toute conscience : l'invention et la liberté. Cette « conscience animale » constitue le premier degré de la conscience, le plus élémentaire, le plus fruste, celui où l'être vivant, par nécessité biologique, a le sentiment d'exister, s'adapte au milieu et, pour ce faire, apporte des solutions inédites, originales, aux contraintes extérieures. De sorte que l'animal, contrairement à la vision habituelle ou commune, ne serait pas un pur automate soumis à la rigidité de l'instinct. Mais est-ce à dire que la conscience humaine se réduit à cette « conscience animale » et qu'entre l'humanité et la nature n'existe qu'une simple continuité ? Ne faut-il pas relativiser la capacité de liberté et d'invention de l'animal, de sorte que seule la conscience humaine serait véritablement une conscience libre ? C'est ce que tente de comprendre la deuxième partie importante du texte. Le deuxième mouvement du texte (« Or, chez l'animal... allonger ») montre que la conscience animale, si elle est capable de choix, n'en demeure pas moins fort limitée quant à ses possibilités d'invention. Ce passage, le plus long du texte, entend définir ce qui spécifie véritablement l'homme, en soulignant la différence qui le sépare du monde animal. Bergson nuance d'abord le pouvoir d'indétermination que possède l'animal (« Or... routine »). En réalité, même si l'animal n'est pas tout à fait inféodé aux lois de l'instinct, il reste néanmoins dépendant de son espèce. Le philosophe nous a expliqué, en premier lieu, que même l'animal est capable de ces choix et de ces inventions qui marquent toute conscience. Toutefois, son invention, précise Bergson, n'est rien de plus « qu'une variation sur le thème de la routine ». Que signifie cette expression ? Le terme de « variation » indique que la possibilité dont dispose

l'animal d'inventer sa réponse est fort limitée : c'est autour d'une réponse en quelque sorte préformée que l'animal ajoute « individuellement » de légères variantes. Cette initiative préformée serait précisément celle de l'instinct qui autorise certes, nous l'avons vu, une marge d'indétermination, mais qui n'en continue pas moins à circonscrire rigoureusement le périmètre de la liberté animale. Comment mieux comprendre cette phrase quelque peu sibylline de Bergson ? La précision nous est apportée par le philosophe lui-même dans la deuxième phrase de cette seconde grande partie du texte. En effet, le principal de la réponse, de la liberté, de l'invention, du choix, est imposé à l'animal par les « habitudes de l'espèce » à laquelle il appartient, par ce qu'on appelle ordinairement l'instinct. Que désigne l'instinct ? Un comportement transmis héréditairement et caractérise par un savoir-faire inné. Par « espèce », il faut entendre, au sens biologique du terme, un élément de la classification, savoir un groupe d'êtres vivants caractérisé par un type commun, bien défini et héréditaire (par exemple, l'espèce humaine). Ainsi, à chaque animal, membre nécessairement d'une espèce (chien, chat...), Bergson attribue-t-il une certaine « initiative individuelle », expression qui renvoie au développement de la première partie du texte concernant la possibilité d'invention dont disposerait l'animal. Capacité toute relative dont les effets ne sont guère considérables : cette « initiative individuelle », qui autorise une certaine souplesse par rapport aux contraintes de l'espèce et qui est au fondement du processus biologique de l'individuation (principe de distinction entre deux individus de la même espèce rendant possible la constitution d'un corps vivant anatomiquement isolé et autonome du point de vue fonctionnel), « élargit » la réponse instinctive, mais ne s'en détache pas totalement. Le verbe « élargir » indique une autonomie relative, et bien circonscrite, un champ délimité par les rigueurs de l'espèce et de l'instinct. De sorte que la réponse est, au mieux, adaptée aux caractères particuliers d'une situation, mais le principal de ce qui la constitue demeure inchangé. Bergson affirme, par conséquent, que l'animal est comme prisonnier (« enfermé ») des lois de l'espèce. L'auteur file abondamment cette métaphore de la prison, témoin la profusion des termes relatifs à la privation de liberté : « routine » (mot qui suggère l'automatisme, l'habitude stérile, la répétition, la monotonie de l'action), « habitudes », « portes de sa prison », « refermer », « chaîne »... Ce champ sémantique de l'emprisonnement dénote par rapport à l'enthousiasme de la première partie qui insiste sur les notions d'invention et de liberté, et tempère l'originalité et le caractère paradoxal du concept de « conscience animale ». Que conclure, sinon que l'animal n'échappe à l'automatisme provenant de son hérédité « que pour un instant ». Cette restriction temporelle renforce l'idée de dépendance évoquée précédemment : non seulement l'animal retombe aussitôt dans cet « automatisme » (notion synonyme ici d'instinct), mais la variante qu'il a introduite dans sa réponse risque de ne rien faire apparaître d'autre qu'un « automatisme nouveau » ; elle devient vite obligatoire et interdit en conséquence toute autre invention ultérieure. D'automatisme en automatisme, l'animal ne sort donc pas des bornes étroites de l'instinct et de l'espèce, même si une certaine autodétermination est rendue possible par ce même instinct. La liberté animale est fort limitée, ce qui distingue radicalement la conscience humaine de la conscience animale.

Cette deuxième partie du texte insiste sur la discontinuité entre le monde de la nature et celui de l'homme, et nous rappelle que si la conscience est coextensive à la vie, l'apparition au sein de la nature de la conscience humaine introduit une rupture radicale et définitive. La dernière ligne du texte fait office de conclusion et précise ce qui caractérise la conscience humaine. Le texte s'achève sur un éloge bref et éloquent de la liberté humaine (« Avec l'homme...libère »). Ce passage final contraste fortement sur le plan sémantique avec les lignes précédentes : les termes évoquant la liberté sont légion (« briser », « libérer ») et l'adverbe « seulement », qui indique une restriction forte, renforce cette idée d'une spécificité de l'homme au regard des autres créatures vivantes. Contrairement à la conscience de l'animal, qui ne réussit qu'à « allonger la chaîne » le liant aux autres représentants de son espèce, celle de l'homme

« brise » cette même chaîne. Le verbe briser signifie qu'il s'agit d'une rupture brutale, radicale, d'une discontinuité entre la marge d'indétermination de l'animal et la liberté humaine, de sorte que le concept de liberté serait un concept très élaboré, une définition riche de l'homme et non la simple capacité à prendre ses distances par rapport à l'instinct. Il y aurait une liberté authentique, celle de l'homme, et une liberté fruste, celle de l'animal. C'est dire que l'individu humain se démarque de l'animal en ce sens qu'il est seul responsable de son invention. Autrement dit, alors que chez l'animal l'espèce prime sur l'individu, l'humanité se définit précisément par cette primauté ou précellence de l'individu sur l'espèce. Dès lors, l'individu humain n'est pas déterminé par une hérédité mais met librement au point des solutions radicalement nouvelles aux problèmes qu'il rencontre. Ainsi, « chez l'homme, et chez l'homme seulement, elle (la conscience) se libère ». La conscience est synonyme de liberté pour l'homme seul. Telle est l'idée directrice de Bergson dans ce texte à laquelle il aboutit et qui constitue en quelque sorte la conclusion logique des démonstrations précédentes. Notons que la liberté est saisie dans ce passage, et dans tout le texte d'ailleurs, à un niveau anthropologique. La liberté signifie ici l'absence de déterminismes par rapport à l'ordre des choses données et des situations naturelles, mais aussi relativement à toute transmission biologique d'un acquis antérieur. Ce texte s'achève sur une analyse féconde et très suggestive. Ce qui est à l'horizon de l'opposition définie par Bergson entre conscience animale et conscience humaine, c'est, en somme, la possibilité, pour l'homme, d'une véritable élaboration culturelle, à l'intérieur de laquelle se réalise la liberté humaine. Parce qu'elle est détachée de la « routine » de l'instinct et de l'hérédité, la culture peut ainsi définir des conditions de vie toujours nouvelles pour l'homme. Elle introduit l'homme dans un monde qui n'a plus grand chose à voir avec celui de la nature et qui fait de l'homme un animal tout à fait singulier dans le règne du vivant. La fin de ce texte suggère que la culture est finalement la vraie nature de l'homme, qu'elle est à la fois le résultat historique et la condition de la liberté. Ce texte de Bergson nous permet donc de comprendre trois idées importantes : la conscience, coextensive à la vie, qu'elle soit animale ou humaine, est une authentique puissance de choix. L'animal, en revanche, n'échappe pas vraiment à l'automatisme de l'instinct et à la rigidité de l'espèce, de sorte que sa « frange d'action possible » s'avère fort limitée. La différence « radicale » entre les deux consciences réside dans la liberté que seul l'homme possède, si l'on entend par liberté la capacité d'une véritable élaboration culturelle et émancipation par rapport à l'ordre de la nature. »