

## 7) DESCARTES : L'ANIMAL MACHINE

### I) En finir avec la « supériorité » de l'Homme ?

A suivre Montaigne, la conviction que l'homme a d'être « supérieur » aux animaux n'est fondée sur rien d'autre qu'un simple préjugé d'espèce. Mais l'idée de « supériorité » est une idée ambiguë, qui renvoie à deux significations distinctes. D'une part, une signification *descriptive* : l'homme serait un animal « supérieur » au sens où il serait simplement un animal plus « complexe », plus « évolué » dans sa structure que tous les autres animaux. En quoi cette supériorité se laisse-t-elle constater ? Dans le fait que la vie animale est par définition la vie d'un être vivant sensible. Or, cette vie sensible, indiscutablement, l'homme la possède aussi. Il est bien, par une partie de lui-même au moins, un « animal » ! Mais parce qu'il est aussi un être de raison, cette vie sensible ne représente alors qu'une dimension seulement de son être. Reprenons les termes d'Aristote : comme tout animal, l'homme est un être sensible, qui cherche à vivre. Mais contrairement à tous les autres animaux, l'homme est aussi un *zôon logikon* qui cherche à « bien vivre », c'est-à-dire à vivre en se réglant sur la norme rationnelle d'un Bien. L'animalité n'est pas quelque chose d'étranger à l'homme. Elle lui est au contraire intimement présente et familière. Et c'est la raison pour laquelle les animaux peuvent être compris à partir de l'Homme (par une simple opération de soustraction : Animal = {Homme – La Raison}), alors que l'inverse n'est pas vrai : la condition animale ne peut permettre de rendre compte de la condition humaine. Il serait en effet réducteur de vouloir expliquer l'amour humain comme une simple stratégie sexuelle de reproduction ! Il y a certainement de cela dans le sentiment amoureux, mais il y a aussi indubitablement quelque chose de « plus ».

D'autre part, l'idée de « supériorité » a aussi un sens *axiologique* : l'homme serait un animal « supérieur » dans la mesure cette fois où il vaudrait plus, où son existence aurait intrinsèquement plus de valeur que l'existence des autres bêtes. En quoi cette supériorité se laisse-t-elle attester ? Pour parler d'une supériorité en ce sens, il faut disposer au préalable d'une échelle de « valeur » qui permette de situer les choses les unes par rapport aux autres, en affirmant que les unes sont « meilleures » et les autres « moins bonnes ». Or, où va-t-on puiser un tel étalon de valeur ? Meilleur par rapport à quoi ? Moins bon par rapport à quoi ? Pour décider de cela, il faut avoir au préalable une idée du Bien. Cette idée est l'unique critère qui nous permet de mesurer objectivement la valeur d'une chose. Mais être capable de concevoir une telle idée demande une aptitude spécifique. Dans la mesure où l'animal est un être sensible, sa sensibilité le porte exclusivement vers un bien qui se nomme « plaisir ». Et le mal se réduit pour lui à la « douleur ». L'animal n'a donc pas cette capacité à s'élever à l'idée du Bien, il en reste simplement au niveau de ce que sa sensibilité lui commande de rechercher ou de fuir. Il ne règle pas son comportement d'après une idée générale de ce qui est Bien, mais uniquement d'après la pente de sa sensibilité. Seul l'homme est manifestement capable de concevoir ce qui est Bien et d'agir donc en fonction de ce qui est Bien. Cela ne veut pas dire qu'il le fasse toujours, ni même le plus souvent. Mais cela veut dire qu'il est le seul animal à agir d'après un canon moral, et à juger de ses propres actions en fonction de ce canon. A ce titre, même quand il est complètement immoral, il n'en laisse pas moins d'être « plus proche » du Bien que les animaux pour qui de tels jugements de valeur n'ont strictement aucun sens : l'animal n'est ni moral ni immoral. Il se situe en dehors de la morale. C'est à ce titre qu'on pourrait donc penser que l'homme est « supérieur » aux animaux ; supérieur au sens de « meilleur », de plus intimement proche du Bien.

Si l'on suit Montaigne, cependant, aucune de ces deux formes de supériorité ne peut être affirmée. Ni au sens descriptif, ni au sens axiologique, il n'est vrai de dire que l'homme est supérieur aux animaux.

1) *Au sens descriptif, l'homme ne serait pas supérieur aux animaux*, parce que la formule : Animal = {Homme – La Raison} est intrinsèquement fautive. L'animal n'est pas un « sous-homme » ou une ébauche imparfaite de l'homme. L'animal est un être qu'on ne peut décrire comme déficient mais seulement comme différent. Ce qui le caractérise avant tout, c'est son altérité. Une altérité qu'on ne peut reconnaître pleinement tant qu'on continue de penser l'Animal en référence à l'Homme. Dire qu'il est un être sensible « comme nous », c'est refuser de reconnaître le caractère spécifique et original de sa sensibilité. Comment prétendre savoir ce que sent véritablement un chat ? Mais pire encore : dire qu'il n'est pas « comme nous » un être de raison, c'est refuser de reconnaître la nature spécifique de son intelligence en le condamnant à rester guidé par le seul instinct. Comme si, tout ce que nous faisons par « artifice », il faudrait que les animaux le fassent par « nature ». C'est donc aussi le sens de cette opposition classique entre le « naturel » et « l'acquis », opposition qui sert commodément de mur de séparation entre les animaux et l'homme, qu'il faut remettre en cause. D'un point de vue descriptif, par conséquent, plus rien n'autorise à supposer une prétendue supériorité de l'homme sur les bêtes.

2) Il en va exactement de même pour *la supériorité au sens axiologique* : l'Homme n'est pas un être « meilleur ». Et pour cause : le privilège de sa raison est totalement usurpé. Contrairement à ce qu'il veut croire, il n'a aucun rapport à l'Être ni au Bien, comme en témoigne son incapacité chronique à donner jamais le moindre contenu fixe et déterminé à ces idées. « Mensonge au-delà des Pyrénées, vérité en-deçà ». Loin que l'idée du Vrai et l'idée du Bien permettent jamais aux hommes de s'entendre, elles sont bien plutôt la source permanente d'un conflit entre eux, où l'arrogance de savoir fait le lit du fanatisme. Contrairement à ce que supposait Platon, l'Homme n'est pas cette plante étrange qui aurait « ses racines dans le ciel ». Cette aptitude métaphysique n'est rien de plus qu'un « songe éveillé », qui ne nous rapproche pas du tout du divin. Au lieu d'être proche du divin, l'homme s'en découvre infiniment éloigné. Pas plus que les autres animaux, nous ne sommes « proches » du Bien. Mais contrairement aux autres animaux, nous prétendons l'être car nous avons un certain rapport à l'idée du Bien. De sorte que, naturellement, nous faisons de ce produit naturel de la raison humaine (l'idée du Bien) la définition même du Bien (le Bien comme un être de raison, comme Idée). Pour le dire plus simplement, nous faisons Dieu à notre image ! De là naît cette arrogance humaine, qui consiste à se placer systématiquement « *au-dessus de la presse des autres animaux* ». Ces derniers, parce qu'ils sont incapables de concevoir une telle idée, se trouvent par là-même exempts de la tentation de se croire « supérieurs ».

## **II) L'Homme libéré des dieux**

Pourtant, aussi bienveillante se montre-t-elle à l'égard des animaux, la position de Montaigne n'en laisse pas moins de poser un problème. C'est ce même problème que nous rencontrons plus généralement dans toute défense des animaux fondée sur une prémisse « anti-spéciste ». Le point de départ est toujours le même : on commence par condamner le traitement infligé aux animaux en arguant que la prétendue supériorité que l'Homme se confère (et qui l'autorise à user et à mésuser de ces « êtres inférieurs » que sont les animaux) n'est en réalité rien d'autre qu'un préjugé d'espèce. De là on conclut qu'il faut respecter les animaux, parce que leur existence (ou du moins leur souffrance) n'a pas moins de valeur que la notre. Mais qui décide, au fond, qu'il est bon de respecter les animaux ? Qui décide que leur existence n'a pas moins de valeur ? Qui réclame des droits pour les animaux... sinon cette espèce même dont on conteste le privilège ? N'est-ce pas paradoxal ? L'anti-spécisme condamne l'orgueil qui pousse les hommes à se croire « meilleurs » que les animaux ; mais s'ils ne l'étaient pas, c'est-à-dire s'ils n'avaient pas en vue l'idée d'un Bien, il n'y aurait pas non plus d'éthique animale ! Si les animaux ont des droits, ils ne peuvent eux-mêmes ni les connaître ni

les revendiquer. Seul celui qui les prive odieusement de ces droits (l'Homme) est en position de leur reconnaître de tels droits... et donc aussi de défendre ces droits. Autrement dit, le partisan de l'éthique animale, au moment même où il prend fait et cause pour les animaux (contre l'Homme), ne cesse pas de réaffirmer par son attitude « morale » le privilège qu'il prétend retirer à l'Homme.

Ainsi, lorsque Montaigne affirme que nous n'avons « *aucun commerce* » avec l'Être, le Vrai et le Bien (bref, avec « le divin »), peut-être ne pousse-t-il pas assez loin la logique de son raisonnement. En effet, admettre que l'Homme n'a aucun rapport avec le Bien laisse entendre : premièrement qu'il y a un Bien, une norme transcendante qui existe ; deuxièmement que l'Homme est -contrairement à ce qu'il présume -incapable de s'élever jusqu'à ce Bien. Ou pour le dire en d'autres termes : le « divin » existe, mais il nous est caché. Or, comment savoir qu'il existe s'il nous demeure caché, « retiré dans sa guérite » comme le dieu platonicien du mythe de Chronos ? Si nous n'avons aucun commerce avec le Bien, comment savoir que le Bien doit rester une norme transcendante ? Le seul Bien dont nous pouvons encore garantir l'existence, c'est celui que nous concevons avec notre pauvre intelligence. Rigoureusement, donc, le Bien n'est pas autre chose pour nous que l'idée du Bien. Autrement dit, l'Homme devient en ce cas le seul arbitre de ce qui doit être tenu pour bon. Il en va exactement de même pour le Vrai : si nous n'avons aucun commerce avec la vérité, alors c'est comme si cette vérité (entendue comme le Vrai en soi, la Vérité absolue) n'existait plus pour nous. Ne demeure plus que la vérité telle qu'elle existe pour l'homme, au travers de sa faculté de connaître.

Puisque l'Être, le Vrai, le Bien symbolisent le « divin », alors tout ceci peut être résumé de la manière suivante : traditionnellement, on plaçait l'Homme entre l'Animal et le Divin. Proche des animaux par son corps, l'Homme était également tourné vers le divin grâce à sa raison. Mais depuis longtemps nous avons cessé de croire en l'existence du divin. Pour nous, le triptyque « les dieux, les hommes, les bêtes » a laissé place désormais à un simple diptyque où les dieux ne figurent plus. L'Homme, pour nous, ne se pense plus qu'en référence à l'Animal. Il ne se pense plus en référence aux dieux. D'un point de vue existentiel, ce changement n'a rien d'anecdotique : penser l'Homme en référence au Divin, c'était une façon d'admettre qu'il devait exister au-dessus de l'Homme et indépendamment de lui, une norme transcendante à laquelle il devait impérativement se soumettre : le Vrai, le Juste, le Bien... tout cela désigne des normes que l'Homme (parce qu'il est raisonnable) peut reconnaître, mais qu'il ne peut jamais choisir. Ainsi, par exemple, reconnaître que les animaux ont des droits, cela revient à admettre implicitement qu'ils possèdent des droits indépendamment de toute décision humaine. L'homme peut bien, par le traitement qu'il inflige aux animaux, violer ces droits ; mais il ne peut aucunement leur « donner » ces droits, comme si ces droits attendaient l'existence de l'homme pour exister. Ce sont des « droits naturels », autrement dit des droits que les animaux possèdent naturellement indépendamment de toute décision humaine. Ce qui est une façon d'admettre qu'il existe quelque part une norme transcendante de Justice qui doit s'imposer à la raison humaine. Or, une telle croyance est devenue très difficile à admettre : si les dieux n'existent pas, alors il n'existe plus d'autorité supérieure à l'Homme qui fixerait les normes auxquelles il est supposé se soumettre !

Telle est la lourde ambiguïté de la théorie de Montaigne : en rendant le divin inaccessible, il est vrai que d'un côté il a rapproché l'Homme de l'Animal. Mais il est également vrai que, en rendant le divin inaccessible, il a aussi permis à l'Homme d'occuper la place laissée vacante ! Si l'Homme n'est plus soumis à des normes supérieures, alors seules comptent à présent les normes qu'il conçoit lui-même. Pour Montaigne, montrer que l'Homme est irrémédiablement séparé du divin, c'était une façon de le rappeler à l'humilité. Mais pour Pic de la Mirandole, cette séparation peut s'entendre aussi comme une formidable promotion, qui libère l'Homme de tout ce qui le limitait : « *Si nous ne t'avons donné, Adam, ni une place déterminée, ni un aspect qui te soit propre, ni aucun don particulier, c'est afin que la place, l'aspect, les dons que toi-même aurais souhaités, tu les aies et les possèdes selon ton vœur, à ton idée. Pour les autres, leur nature définie est tenue en bride par*

*des lois que nous avons prescrites : toi, aucune restriction ne te bride, c'est ton propre jugement auquel je t'ai confié, qui te permettra de définir ta nature* » (De la dignité de l'Homme, 1486). On ne saurait mieux présenter l'Humanisme de la Renaissance. Il est l'assomption glorieuse de la liberté humaine, une liberté qui fait de lui un créateur plutôt qu'une créature parmi d'autres. Dans cette perspective, nous sommes enclins à considérer que les animaux n'ont naturellement aucun droit. Car la notion même de droit et celle de Justice ne renvoient à aucune norme transcendante. Elles ne sont que les productions issues de la raison humaine. En dehors d'elle, elles n'ont proprement ni existence ni sens. Aussi ne faut-il pas « reconnaître » des droits aux animaux, mais leur en « donner ». Ce qui signifie que, au moment même où il leur accorde ces droits, l'Homme ne cesse de se positionner face aux animaux comme la source du droit et l'arbitre suprême de la loi. Il ne peut leur concéder des droits qu'en agissant à leur égard comme un souverain bienveillant qui édicte sa propre norme.

### **III) La critique du finalisme**

Affirmer que les animaux n'ont pas de droit (et surtout pas un « droit naturel »), puisque l'Homme seul fait le droit, ne signifie donc pas qu'il ne faudrait accorder aucun droit aux animaux. Cela veut seulement dire que les droits qu'ils pourraient avoir ne leur sont pas donnés naturellement mais qu'ils ne leur sont conférés que par l'Homme. Autrement dit, il serait illusoire de prétendre fonder ces droits sur la reconnaissance d'une norme que nous irions chercher quelque part ailleurs, au-dessus de l'Homme. Telle est la tentation de tous ceux qui prétendent ainsi puiser dans l'ordre de la Nature des normes auxquelles il nous faudrait docilement obéir. En faisant cela, nous sommes évidemment suspects de projeter sur une autorité extérieure des normes qui ne sont présentes nulle part ailleurs qu'en nous.

Montaigne n'avait donc pas tort de condamner le dogmatisme de l'Homme et sa tendance à prendre ses propres vérités pour parole d'Évangile. Il n'avait pas tort non plus de condamner la tendance des peuples chrétiens à faire de leurs propres normes culturelles des normes absolues, révélant par contraste la « barbarie » des cannibales. Mais Montaigne se trompait manifestement de cible : il pensait condamner l'anthropocentrisme, alors qu'il ne faisait en vérité que remettre en cause l'anthropomorphisme. On peut définir l'anthropocentrisme comme la volonté de faire de l'Homme le centre de gravité de la connaissance (donc du vrai) et de la morale (donc du bien). Le cogito cartésien n'est-il pas la manifestation la plus éloquente de cet anthropocentrisme ? En reconnaissant dans le « Je pense » le nouveau point d'Archimède de toute la connaissance, que fait Descartes sinon concéder en effet au sujet pensant le pouvoir arbitral de décider de ce qui est vrai ? Est vrai ce que nous concevons « clairement et distinctement ». Et qui songerait aujourd'hui à contester ce point ? La vérité est-elle autre chose pour nous que ce que nous estimons connaître, par les moyens de la démonstration ou de l'expérience ? Sommes-nous aujourd'hui à l'aise avec une vérité que nous ne pourrions intellectuellement vérifier et qui serait tenue quand-même pour une vérité absolue ? Une telle vérité n'aurait-elle pas à nos yeux le statut d'une simple opinion ?

Tout autre chose est l'anthropomorphisme, qui consiste à plaquer sur l'objet d'observation certaines propriétés inhérentes au sujet qui l'observe... autrement dit, l'illusion qui consiste à mélanger les propriétés de l'objet observé avec les propriétés du sujet observant. Par exemple, une manifestation de l'anthropomorphisme serait d'imaginer que le monde est tel que nous le montrant nos sens : avec les couleurs que nous voyons, les sons que nous entendons... les propriétés subjectives de notre sensibilité deviennent ainsi, sans que nous y prenions garde, les propriétés objectives du monde. Ne faut-il pas voir pareillement dans le fait de projeter sur la Nature des normes qui viennent en réalité de nous une manifestation de cet anthropomorphisme ? Comment peut-on présupposer qu'il y aurait dans la Nature le fondement objectif d'un « Tu dois » ? Comment peut-on présupposer que ce qui est « naturel » est pour chacun de nous une norme de conduite qu'il faut respecter, au point que s'éloigner de la Nature serait quelque chose de « mauvais » ?

Pour que la Nature soit porteuse de normes, il faut impérativement -et telle était la découverte d'Aristote -présupposer en elle une certaine finalité. La possibilité que nous avons, simplement en observant le cours des choses, d'affirmer que telle ou telle chose « devrait être » ceci ou bien cela, requiert l'existence implicite d'une finalité. Ainsi comment peut-on affirmer, par exemple, que le cœur d'un malade cardiaque « devrait » fonctionner différemment si nous ne supposons pas que cet organe est fait « pour » remplir une certaine fonction (en grec : *ergon*) ? Fonction que le cœur du malade ne remplit pas correctement. C'est dans le domaine de la biologie, que l'apparence de cette finalité semble s'imposer avec le plus d'évidence. Il semble en effet très difficile d'expliquer le vivant sans faire appel à une « cause finale ». Si les oiseaux ont des ailes, n'est-ce pas pour voler ? Si l'homme a une main, n'est-ce pas pour créer des outils ? Et ainsi de suite... « *De sorte que si c'est par nature et en vue d'une fin que l'hirondelle produit son nid et l'araignée sa toile, et si les plantes produisent les feuilles en vue des fruits et poussent leurs racines vers le haut et non vers le bas en vue de la nourriture, il est clair que cette sorte de cause [la « cause finale »] existe dans les étants qui deviennent et qui sont par nature* » (Physique, II). Telle est la logique du « finalisme » biologique d'Aristote.

Or, il est clair que cette pensée finaliste projette sur la Nature un principe d'explication qui vaut d'abord dans le domaine des réalisations humaines. Aristote pense le fonctionnement de la Nature sur un modèle explicatif qui est celui de l'Art (*Teknè*). Du reste, le philosophe ne s'en cache pas : « *Si la maison appartenait aux étants qui deviennent par nature, elle serait produite comme elle l'est maintenant sous l'action de l'art ; de même si les étants par nature étaient produits non seulement par nature mais également par art, ils deviendraient de la même façon en tant qu'ils le sont par nature. En conséquence, l'un est en vue de l'autre (...) Si donc les choses qui sont produites selon l'art sont en vue de quelque fin, il est manifeste qu'il en est de même pour celles qui deviennent selon la nature, car dans les œuvres accomplies tant selon l'art que selon la nature, il y a une ressemblance dans le rapport qu'entretiennent entre elles choses postérieures relativement aux choses antérieures* » (Physique II). Parce que l'ouvrier qui construit un objet (par exemple l'artisan qui bâtit une maison) le fait en présupposant une finalité (la maison est faite pour servir de lieu d'habitation), Aristote en déduit que la même chose vaut pour la Nature. A ceci près, toutefois, que dans la technique, la finalité est consciemment représentée par l'agent (l'ouvrier) ; alors qu'au contraire, dans la Nature, cette finalité agit sans que l'agent ait conscience de poursuivre une fin. Il y a donc quand-même une différence, sur laquelle Aristote s'appuie pour condamner ce qu'il estime être un danger d'anthropomorphisme : « *D'où certains se posent la question de savoir si c'est par l'intellect ou par quelque autre moyen que travaillent les araignées, les fourmis et les animaux de cette sorte. Or, en progressant un peu de ce côté, il apparaît que dans les plantes aussi les choses utiles contribuent à la réalisation de la fin : par exemple, les feuilles sont produites en vue d'abriter le fruit* ». Par conséquent, il faut reconnaître qu'il y a de la finalité dans la Nature comme il y en a dans le domaine de la *Teknè*. Mais il ne faut pas en déduire que dès qu'il y a de la finalité il y a forcément un agent qui poursuit volontairement cette fin. Autrement, on ne saurait pas seulement obligés d'admettre que « les araignées, les fourmis et les animaux de cette sorte » agissent intelligemment, mais que c'est aussi le cas des plantes !

Aristote a donc bien conscience des dangers de l'anthropomorphisme ; mais il ne perçoit pas cependant ce que son principe général d'explication garde d'anthropomorphe. Parce qu'il voit dans la Nature le terrain de jeu des « causes finales », il peut puiser en elle toutes les normes dont il a besoin. Ainsi les hommes doivent accomplir ce que leur nature rationnelle les « destine » à être ; et c'est ce qui s'appelle être vertueux. Et si les animaux sont « destinés » à servir les hommes, c'est parce que la vie sensitive a pour finalité de permettre l'apparition de la vie intellectuelle, tout comme la vie végétative a pour finalité de permettre l'apparition de la vie sensitive. La finalité ne permet pas seulement d'expliquer le monde du vivant ; elle permet aussi de lui imposer des normes et une hiérarchie. Elle ne rend pas seulement compte de ce qui est ; simultanément, elle rend compte

de tout ce qui doit être.

#### **IV) Anthropocentrisme et Anthropomorphisme**

La grande originalité de la pensée cartésienne, ce qui en fait tout le poids historique, c'est précisément que, en accord avec la science moderne, elle a voulu rompre avec ce vieux schéma explicatif. Le principe même du dualisme cartésien doit d'abord s'entendre en ce sens : comme une volonté de distinguer clairement la position du Sujet et celle de l'Objet, en les séparant nettement. Ne pas plaquer sur l'objet observé des propriétés du sujet observant exige d'abord que nous distinguions clairement les deux positions. Sur quel fondement doit s'opérer une telle séparation ? Comment distinguer ce qui, dans la connaissance, peut valoir « objectivement » ? Pour répondre à cette question, il suffit de s'interroger sur ce qui est propre au sujet et n'est propre qu'à lui. Qu'est-ce ? La subjectivité ou « la pensée ». Mais comment définir précisément celle-ci ? A quoi se repère la présence d'une subjectivité ? Au fait, dirions-nous simplement, de pouvoir dire « je », ce qui suppose une certaine présence à soi. De là la définition que donne Descartes de la « pensée » : « *j'appelle par pensée tout ce qui passe en nous de telle sorte que nous y sommes immédiatement présent* ». Désirer, imaginer, sentir, vouloir, ne pas vouloir, réfléchir... ce sont donc autant de manières de « penser » dans la mesure où toutes ces activités font intervenir une conscience. De sorte que c'est tout cela, tout ce qui a trait à la conscience que nous avons de nous-mêmes, que nous devons éviter soigneusement de plaquer sur les objets que nous étudions. Le petit enfant projette spontanément sur la table contre laquelle il s'est heurtée la conscience d'avoir voulu lui nuire : « méchante table ! ». L'illusion est assez grossière ; elle impose à l'esprit du petit enfant une croyance spontanément « animiste », qui projette sur la table des « états d'âme » qu'elle n'a objectivement pas.

Mais n'est-ce pas cette pensée « animiste » qui gouverne de la même manière notre compréhension spontanée des êtres vivants ? L'animal, pris au sens large, est justement ce qui étymologiquement se laisse comprendre comme un être « animé », autrement dit un être doté d'une « âme ». Le monde vivant, le monde biologique, s'impose à nous comme le monde des corps dotés d'une âme. Ce qui revient à dire que la biologie (parce qu'elle fait intervenir un principe incorporel d'animation) est conçue comme irréductible au domaine de la science physique. Or, la thèse cartésienne des « animaux machine » est d'abord une façon de critiquer ce préjugé anthropomorphe, en suggérant que l'explication de la vie ne présuppose aucun appel à de quelconques états d'âme. La « science » biologique est possible parce que le corps vivant n'est rien d'autre qu'une mécanique physique, certes extraordinairement compliqué, mais qui n'a pas besoin pour être compris de faire appel à d'autres lois que celles de la physique. Toute la médecine moderne est contenue en germe dans cette décision méthodologique de considérer le corps vivant comme une simple machine, sans projeter trop hâtivement sur lui nos états d'âme de sujets pensants. Comprise d'abord en ce sens, la thèse des « animaux machines » révèle toute son importance. Elle apparaît pour la première fois dans la partie 5 du *Discours de la méthode*, dans un contexte où Descartes entend défendre une explication mécaniste des corps vivants : « *De la description des corps inanimés et des plantes, je passai à celle des animaux, et particulièrement à celle des hommes. Mais pour ce que je n'en avais pas encore assez de connaissance pour en parler du même style que le reste, c'est-à-dire en démontrant les effets par les causes, et faisant voir de quelles semences et en quelle façon la nature les doit produire, je me contentai de supposer que Dieu formât le corps d'un homme entièrement semblable à l'un des nôtres, tant en la figure extérieure de ses membres, qu'en la conformation intérieure de ses organes, sans le composer d'autre matière que de celle que j'avais décrite, et sans mettre en lui au commencement aucune âme raisonnable, ni aucune autre chose pour y servir d'âme végétante ou sensitive ; sinon qu'il excitât en son cœur un de ces feux sans lumière que j'avais déjà expliqués, et que je ne concevais point d'autre nature que celui qui échauffe le foin lorsqu'on l'a renfermé avant qu'il fût sec, ou qui fait bouillir les vins nouveaux lorsqu'on les laisse cuver sur la râpe : car, examinant les fonctions qui pouvaient en suite de cela être en ce corps, j'y trouvais exactement*

*toutes celles qui peuvent être en nous sans que nous y pensions, ni par conséquent que notre âme, c'est-à-dire cette partie distincte du corps dont il a été dit ci-dessus que la nature n'est que de penser, y contribue. ».*

Le début du passage qui vient d'être cité apporte une précision importante sur la signification cartésienne des « animaux machines » : comparer les animaux à de simples machines n'a que la valeur d'une hypothèse heuristique. Loin d'être une affirmation catégorique, l'identification des animaux à des machines se propose comme une explication « faute de mieux ». Comme on ne peut pas (et toujours pas de nos jours !) expliquer scientifiquement l'apparition du vivant à partir des mécanismes de la matière inerte (en « *démontrant les effets par les causes* »), l'hypothèse des animaux machines suggère un modèle explicatif à la mesure de nos connaissances actuelles. La meilleure façon de connaître ce qu'on ignore est de partir de ce que l'on connaît. Or, que connaît-on de mieux qu'une machine ? Car la machine est une production humaine. Or, la machine présente une similarité intéressante avec les vivants : elle est un mécanisme « automate » (capable de se mouvoir lui-même). De sorte que le modèle de la machine, pour imparfait qu'il soit à saisir la complexité du vivant, n'en fournit pas moins une direction intéressante pour tenter de saisir le vivant d'un point de vue purement mécanique (sans faire appel à l'idée d'une âme) : « *Ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers automates ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine, qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée et à en soi des mouvements plus admirables qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes* ». En aucune manière il ne s'agit pour Descartes de « réduire » le vivant à une simple machine ! Car comment douter que la mécanique du corps vivant est « *incomparablement mieux ordonnée (...) qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes* » ? Dire que l'animal est une machine, ce n'est rien ôter à la richesse de la vie animale, mais seulement affirmer que toute cette richesse et cette complexité doit en principe se laisser expliquer par les seules lois de la physique.

#### **V) La dimension morale de la thèse des « animaux machines »**

Dans une lettre envoyée à Morus (février 1649), Descartes précise ainsi : « *Je n'ôte la vie à aucun animal, ne la faisant consister que dans la seule chaleur de cœur. Je ne leur refuse pas même le sentiment autant qu'il dépend des organes du corps* ». La thèse des animaux machines ne vise pas à nier qu'il y ait une différence importante entre la matière purement inerte et la matière animée. La science biologique ne peut être réduite à une physique de l'atome : elle met en jeu des lois de fonctionnement particulières qui ne sont pas présentes au niveau de la matière inerte. Mais ces lois n'en demeurent pas moins tributaires d'une explication « physique ». Voilà ce qu'affirme Descartes. La seconde phrase, en revanche, peut sembler plus problématique parce qu'elle évoque la vie animale en un sens plus restreint : l'animal comme vivant doté de sensibilité. Et c'est là, précisément, que la thèse des « animaux machines » prend une tournure polémique. En effet, si nous considérons l'animal comme un être « sensible » (doté de « sentiment »), ne sommes-nous pas obligés de reconnaître que l'animal pense ? Après tout, la sensibilité ne se définit-elle pas comme un état conscient ? Comment l'animal pourrait-il sentir la douleur ou le plaisir sans posséder des états de conscience ? A partir du moment où nous lui reconnaissons la sensibilité, comment pouvons-nous lui dénier la capacité d'être conscient ? Voir qu'un animal souffre, est-ce projeter sur lui nos états d'âme en commettant un regrettable anthropomorphisme ? Ou n'est-ce pas plutôt reconnaître ce qui est évident et en soi incontestable ? Or, pour Descartes, le sentiment des animaux dépend exclusivement des « organes du corps » : il ne fait donc appel à aucune expérience consciente et subjective.

Comme on le devine, cette question revêt une importance cruciale car elle décide de la légitimité de notre empathie face à la souffrance des animaux, souffrance qu'ils subissent mais aussi souffrance que nous leur faisons subir. Souvenez-vous du passage que Peter Singer consacrait à Descartes dans *La libération animale* : « C'est à cette époque que la pratique des expériences sur animaux vivants devint courante en Europe. Puisqu'il n'y avait pas à l'époque d'anesthésiques, ces expériences ont dû amener les animaux à se comporter d'une manière qui, aux yeux de la plupart d'entre nous, indiquerait qu'ils souffrent d'une douleur extrême. La théorie de Descartes permettait aux expérimentateurs d'écarter tous scrupules et hésitations qu'ils auraient pu avoir en ces circonstances. Descartes lui-même disséqua des animaux vivants dans le but d'étendre ses connaissances de l'anatomie, et beaucoup parmi les physiologistes les plus avancés de l'époque se déclarèrent cartésiens et mécanistes. Le compte rendu suivant, témoignage de visu qui décrit certains de ces expérimentateurs dans leur travail au séminaire janséniste de Port-Royal vers la fin du 17<sup>e</sup> siècle, montre clairement les avantages pratiques de la théorie de Descartes : « ils battaient des chiens avec une parfaite indifférence, et se gaussaient de ce ceux qui plaignaient ces créatures comme si elles ressentaient la douleur. Ils disaient que les animaux étaient des horloges ; que les cris qu'ils émettaient lorsqu'on les frappait n'était que le bruit d'un petit ressort qui avait été touché, mais que le corps dans son ensemble était insensible. Ils clouèrent de pauvres animaux sur des planches par les autres pattes pour les vivisectionner et observer la circulation du sang qui était un grand sujet de conversation <sup>1</sup> ».

Dans tous les chapitres que Peter Singer consacre à la cruauté des expérimentations animales et des élevages intensifs, comment ne pas voir à l'œuvre l'influence de la théorie cartésienne ? Dans un livre de 1971, la psychologue Alice Heim témoignait encore de la façon dont ses collègues -pour justifier le traitement qu'ils faisaient subir aux animaux de laboratoire- cherchaient systématiquement à disqualifier comme une attitude anthropomorphe tout mouvement spontané de pitié qu'une âme sensible ne manquait pas d'éprouver à l'endroit des bêtes torturées : « *Les travaux sur le « comportement animal » sont toujours décrits au moyen d'une terminologie scientifique aseptisée, ce qui permet à l'endoctrinement des jeunes étudiants en psychologie, normaux, non sadiques, de se poursuivre en évitant d'éveiller l'angoisse. C'est ainsi qu'on parlera de techniques d'« extinction » quand il s'agit en réalité de tortures utilisant la soif, la privation prolongée de nourriture, ou les chocs électriques ; on appellera « renforcement partiel » le fait de frustrer un animal en ne se satisfaisant qu'occasionnellement les attentes que l'expérimentateur a créées chez lui par un entraînement préalable ; et « stimulus négatif » le fait de le soumettre à un stimulus qu'il évite, si possible. Dire d'un stimulus qu'il est « douloureux » ou « effrayant » serait moins convenable parce que ces termes sont anthropomorphiques, qu'ils impliquent que l'animal éprouve des sentiments, et que ces sentiments sont peut-être similaires à ceux des humains. Cela ne peut être permis parce que ce serait non behavioriste et non scientifique. Le péché cardinal pour le chercheur en psychologie expérimentale travaillant dans le domaine du « comportement animal » est l'anthropomorphisme. Pourtant, s'il ne croyait pas à l'analogie entre l'être humaine et l'animal inférieur on peut supposer que même lui trouverait son travail en grande partie injustifié <sup>2</sup> » .*

Cette position cartésienne à l'endroit des êtres « sensibles » que sont les animaux a pourtant donné lieu à un débat intense, dont témoignent les échanges que Descartes a eu avec ses correspondants. Le débat ne portait plus désormais sur la question de savoir si les animaux étaient capables de raison ; mais plus gravement sur la question de savoir s'ils étaient tout simplement capables de « penser », c'est-à-dire d'avoir des états subjectifs de conscience. Même s'ils étaient généralement d'accord pour dire que les animaux n'avaient pas d'« âme intellectuelle », tous les auteurs de l'antiquité admettaient cependant qu'ils disposaient d'une « âme sensitive » et d'une « âme végétative ». Pour ces auteurs, il ne faisait aucun doute que les bêtes étaient capables d'éprouver de

---

1 Nicholas Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Cologne, 1738, vol. 2 p. 52-53

2 A. Heim, *Intelligence and personality*, 1971

la douleur et du plaisir, d'être mus par des désirs et de sentir la peur ou la colère. C'est ce statut d'être sensible reconnu à l'animal qui justifiait l'attitude morale qu'il convenait d'adopter avec eux : quoique inférieurs, ils ne devaient toutefois pas être maltraités. Au 13<sup>e</sup> siècle encore, dans un passage de la *Somme Théologique* (II-I Q. 102 a. 6), Thomas d'Aquin écrivait : « *Il y a dans l'homme une double affectivité, l'une selon la raison, l'autre selon la passion sensible. Selon l'affectivité, réglée par la raison, rien n'empêche l'homme d'agir à sa guise avec les animaux, ceux-ci ayant été assujettis par Dieu au pouvoir de l'homme, comme le rapporte le Psaume : « Tu as tout placé sous ses pieds ».* Et c'est de ce point de vue que S. Paul assure que Dieu ne s'inquiète pas des bœufs, en ce sens que l'homme fait ce qui lui plaît avec les bœufs et les autres animaux sans que Dieu lui en demande compte. Mais, du point de vue de la passion sensible, l'homme se laisse émouvoir envers les autres animaux. En effet, la passion sensible de miséricorde naît de la souffrance d'autrui et, comme il arrive aux animaux de souffrir, l'homme peut éprouver ce sentiment même à l'occasion des coups qui affligent les animaux. ».

Descartes est le premier à soutenir l'inexistence de la sensibilité chez les animaux. Ou plutôt, comme cette affirmation serait paradoxale (puisque la distinction entre animaux et végétaux repose justement sur ce critère de la sensibilité), il est le premier à soutenir que la sensibilité des animaux n'a rien à voir avec notre propre sensibilité. Cette thèse n' a pas attendue notre époque pour paraître scandaleuse. Il n'est, pour s'en convaincre, que de lire l'article que Voltaire dans son *Encyclopédie philosophique* consacre aux « bêtes » : « *Des barbares saisissent ce chien, qui l'emporte si prodigieusement sur l'homme en amitié ; ils le clouent sur une table et ils le dissèquent vivant pour te montrer les veines méseraïques. Tu découvres dans lui tous les mêmes organes de sentiment qui sont dans toi. Réponds-moi, machiniste ; la nature a-t-elle arrangé tous les ressorts du sentiment dans cet animal, afin qu'il ne sente pas ?* »

## **VI) Les critères objectifs de la Pensée : langage et action**

Aussi choquante qu'elle puisse sembler (et qu'elle n'a pas manqué de le paraître), la thèse cartésienne témoigne pourtant d'un vertueux souci d'éviter tout anthropomorphisme. D'une certaine manière, elle prolonge même la critique que Montaigne adressait à tous ceux qui voulaient nier l'altérité radicale des animaux. Si les animaux « sentent », disait Montaigne, ils n'ont pas nécessairement à « sentir » comme nous sentons. La « sensibilité » animale est radicalement autre. Or, n'est-ce pas exactement ce que veut montrer Descartes ? Que savons-nous exactement de la sensation qu'éprouve un animal lorsqu'il « ressent » de la douleur ? Souffre-t-il comme nous souffrons ? Reconnaître qu'il est « différent », c'est laisser ouverte la possibilité que sa souffrance ne soit pas du tout comme la notre. Quand nous souffrons physiquement, nous vivons un état subjectif intense, nous sommes conscients de souffrir. Et notre souffrance n'est rien d'autre en somme que cette conscience de souffrir. Ce n'est pas notre corps qui souffre (lui est seulement blessé), c'est nous (le sujet « Je ») qui souffrons de l'état de notre corps. Peut-on en dire autant des animaux ? Pourquoi ne seraient-ils pas conscients, tout comme nous le sommes, de l'état de leur corps ? Plus généralement, peut-on éprouver ce type de sensation autrement que de façon consciente ? Face à cet embarras, nous pourrions être tentés d'appliquer -à la façon de Montaigne- un « principe de charité » : faute de savoir exactement quel effet cela fait pour un chien d'avoir mal, nous devrions présupposer du moins qu'il est capable d'éprouver la douleur aussi violemment que nous. Faute de savoir, il convient de retenir l'hypothèse la plus charitable. Car nous ne pouvons pas prétendre savoir ce qu'il éprouve, étant donné qu'un état de conscience est par nature subjectif, et qu'il est donc un phénomène privé, accessible seulement en première personne.

Sur ce point, Descartes s'éloigne toutefois de Montaigne. Et il n'est pas certain que Descartes ait tort de le faire ! En effet, si les phénomènes de consciences sont des phénomènes privés, alors nous ne pouvons pas être non plus certains que les autres hommes autour de nous sont conscients. Ce qui vaut pour les animaux vaut en principe d'abord pour les autres hommes : nous ne sommes pas dans

leur tête : « *Si par hasard je regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire ; et cependant que vois-je de cette fenêtre sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ?* » (Méditations métaphysique, 2e méditation)). Est-ce à dire que nous ne disposons donc d'aucun critère objectif pour attester de la présence en eux d'une vie subjective ? Qu'est-ce qui nous permet en pratique de distinguer un homme d'un simple automate ? Descartes se pose cette question dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*. Et la réponse qu'il suggère est la suivante : « *s'il y en avait [des machines] qui eussent la ressemblance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains pour reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela 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 ; car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, et même qu'elle en profère quelques unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes, comme, si on la touche en quelque endroit, qu'elle demande ce qu'on lui veut dire ; si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables ; mais non pas qu'elle les arrange diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire. Et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes : car, au lieu que la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière ; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir* ».

Pour attester de la présence d'une vie subjective, nous ne sommes donc pas condamnés à devoir avouer notre ignorance. Il y a deux faits objectifs, donc constatables et mesurables empiriquement, sur lesquels nous pouvons nous appuyer : la capacité à parler et la capacité à agir. Examinons chacune de ces deux capacités. Soit l'aptitude à parler. Telle que Descartes la présente, elle recouvre en réalité deux aspects distincts : d'une part, la possibilité de parler proprement dite. Parler ne veut pas seulement dire proférer des mots. On peut parfaitement concevoir qu'une machine soit programmée pour prononcer certaines phrases dans des contextes précis. Ainsi une poupée pour enfant, qui dirait « bonjour ! » et demanderait « ce qu'on lui veut dire ! » lorsqu'on appuie sur une partie de son corps. Mais il y a loin de cette capacité à produire des messages sur commande à la capacité de parler. Car « parler » implique l'aptitude à parler de tout et de n'importe quoi. La parole est d'abord une faculté qui nous permet de bavarder, si l'on entend par là le fait de « *répondre au sens de tout ce qui se dira en {notre} présence* ». Or, une telle aptitude requiert un outil particulier, qui est l'autre aspect essentiel de la parole : le langage. Ce qui caractérise le langage, par opposition à ce que l'on pourrait nommer un simple outil de communication, c'est sa propriété à pouvoir énoncer un nombre potentiellement infini d'énoncés. Comment ? Par composition et réaménagement des signes qui le composent : « *user des signes en les composant* », les « *arranger diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira* ». Sans un tel outil qui dispose d'un pouvoir expressif quasi illimité, nous ne pourrions parler.

En quoi le langage (et donc aussi la parole) est-il le signe objectif de la pensée ? Pourquoi est-ce par lui que la pensée se manifeste « objectivement » de la façon la plus claire ? Parce qu'un tel outil, qui sert à dire tout et n'importe quoi, n'aurait absolument aucune raison d'être s'il s'agissait seulement de faire passer des messages. Un tel outil ne trouve sa raison d'être que dans la nécessité vécue de « *déclarer aux autres nos pensées* ». Autrement dit, il est taillé à la mesure de la richesse immense de notre vie intérieure. Il ne faut pas disposer d'un outil expressif particulièrement développé pour faire passer aux autres les messages qui nous permettent d'agir ensemble : « *passe-moi le sel !* »,

« marteau ! », « là ! Danger ! ». Mais pour manifester aux autres notre vie intérieure, il faut en revanche disposer d'un outil qui puisse traduire la détresse où nous sommes lorsque nous souffrons, ou le plaisir que nous éprouvons dans telle occurrence, où les subtilités tortueuses du sentiment amoureux... bref, le langage est taillé à la mesure des richesses insondables de la vie intérieure.

Mais le langage a aussi une autre fonction, que l'on connaît depuis l'Antiquité. Du langage dépend la Raison, comme faculté de concevoir des idées générales. De fait, comment concevoir de telles idées si nous ne disposons pas de noms ? Que comprenons-nous, lorsque nous comprenons une idée, sinon la signification d'un nom ? En grec, il n'y a du coup pas de différence entre le terme qui sert à désigner la Raison et le terme qui sert à désigner le Langage : *Logos*. C'est là qu'intervient le deuxième critère proposé par Descartes. Ce critère a moins de poids que le premier, car il permet seulement de prouver la présence d'une Raison. Mais dans la mesure où raisonner est aussi une façon de « penser », on peut considérer que si une machine était capable de raisonner alors elle serait de ce fait même « consciente »<sup>3</sup>. Faute de langage, comment pourrions-nous savoir si une machine « raisonne » ? Alors, la présence de la raison pourrait être attestée par un autre moyen, qui est la capacité à agir. Une machine peut certainement être programmée pour accomplir parfaitement un certain nombre de tâches déterminées. Par exemple, elle peut jouer aux échecs et vous battre systématiquement. Ou elle peut résoudre des problèmes de logistique mieux que vous ne sauriez le faire... Pour autant, elle n'« agirait » pas vraiment, car elle serait incapable de s'adapter à tous les types de situations. Cela prouve que la machine peut calculer, mais qu'elle ne sait pas raisonner, puisque la « *raison est un instrument universel* ».

L'idée de Descartes, lancée comme un défi par-delà les siècles, est qu'une machine ne peut pas ni ne pourra jamais « penser ». Peu importe la complexité mécanique du processus mis en œuvre. La pensée n'est tout simplement pas une propriété de la matière. Autrement dit, on ne peut pas rendre compte de l'esprit à partir du corps. Si la biologie appartient donc de plein droit au champ de la physique, il n'en va pas de même pour la psychologie. C'est ce qu'énonce le dualisme cartésien des substances : l'esprit est une substance distincte de la substance étendue. Mais la leçon principale à retenir n'est pas là. Certes, la machine est incapable de penser. Mais si le problème se pose, aux yeux de Descartes, c'est qu'il est parfaitement possible de concevoir une machine qui aurait l'air de penser. Autrement dit, une machine qui aurait l'air de « parler » et qui aurait l'air de « raisonner ». Il est vrai que Descartes insiste sur ce qu'une machine ne pourra jamais faire. Mais il insiste également sur tout ce qu'une machine pourrait vraisemblablement faire et qui serait propre à nous induire en erreur. Sans faire appel à rien d'autre que les lois de la physique, nous pouvons parfaitement imaginer des mécanismes suffisamment élaborés pour qu'ils rendent compte du vivant (sans avoir besoin de faire appel à une « âme » mystérieuse)... et pour qu'ils rendent compte aussi de certaines aptitudes étonnantes, qu'on serait immédiatement tenté d'expliquer en faisant appel à la présence d'une conscience. La machine n'a pas besoin d'être consciente de quoi que ce soit pour échanger des messages avec un interlocuteur ; elle n'a pas non plus besoin d'être réellement consciente de ce qu'elle fait quand elle calcule ou accomplit des tâches très complexes. Les progrès de la robotique ont largement donné raison à ce pronostic de Descartes.

## **VII) Les animaux parlent-ils ?**

Certes, le dualisme de Descartes pose d'emblée une limite infranchissable à la volonté de tout expliquer par les seules lois de la physique. Mais reconnaissons qu'il pousse très loin cette limite. En suggérant que les animaux sont des machines, Descartes n'enlève rien aux animaux... mais il concède beaucoup aux machines ! En effet, son propos consiste uniquement à affirmer que non seulement le phénomène de la vie, mais aussi certaines des compétences les plus remarquables que nous voyons chez les bêtes pourraient parfaitement s'expliquer de manière « mécanique ». L'erreur

---

3 Et l'on verra plus bas que la réciproque est vraie : un être doté de conscience est aussi en principe capable de raison.

que nous sommes susceptibles de commettre tient justement au fait que ces animaux manifestent des compétences réellement impressionnantes. Entre eux et nous, la ressemblance est tellement frappante que nous sommes naturellement tentés d'expliquer leur comportement comme nous expliquons le notre. Ainsi, pour reprendre l'exemple du père Malebranche (un disciple de Descartes), nous frappons un chien et voyons qu'il fuit en jappant. Comment ne pas projeter sur lui immédiatement un état de douleur, en tout similaire à celui que nous éprouvons nous-mêmes lorsque nous crions et prenons la fuite ? Pourtant, rien ne nous indique que le chien éprouve réellement de la souffrance. Ou plutôt, la souffrance qu'il éprouve n'a sans doute rien à voir avec celle que nous éprouvons.

De fait, si les animaux avaient la vie intérieure qu'on leur prête volontiers, ils éprouveraient naturellement le besoin d'exprimer cette vie intérieure. Or, les animaux ne parlent pas. Sous la pression de la nécessité, ils peuvent communiquer entre eux et échanger des messages. Mais cette communication est purement utilitaire : elle est provoquée par un stimulus et elle vise à produire une réaction chez l'interlocuteur. Elle n'a jamais ce caractère de gratuité qui est présent chez celui qui veut seulement exprimer ses pensées. L'idée qu'il ne manquerait donc que la parole à certains animaux, au sens où ils auraient bien une pensée à eux mais pas la possibilité de l'exprimer est donc une illusion. Si les animaux ne parlent pas, ce n'est pas parce qu'ils leur manque le langage, mais parce qu'ils n'en ont pas l'usage. On peut ainsi apprendre à un singe à parler en lui enseignant l'alphabet des signes. Fait-il pour autant de ces signes un outil pour déclarer ses propres pensées ? Si c'était le cas, pourquoi la possession de cet instrument si bénéfique ne se transmet-elle pas de singe à singe comme une découverte capitale ? Pourquoi le singe qui a appris le langage des signes ne court-il pas transmettre aux autres un outil si utile pour exprimer ses états d'âme ? C'est que là où l'on n'a rien à dire, l'on n'éprouve pas non plus le besoin de dire.

*« Car 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 leurs pensées ; et qu'au contraire, il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faute d'organes : car 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 à ceux qui étant ordinairement avec eux ont loisir d'apprendre leur langue. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout : car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler ; et d'autant qu'on remarque de l'inégalité entre les animaux d'une même espèce, aussi bien qu'entre les hommes, et que les uns sont plus aisés à dresser que les autres, 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, si leur âme n'était d'une nature toute différente de la notre. Et on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels, qui témoignent les passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux ; ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions par leur langage. Car s'il était vrai, puisqu'elles ont plusieurs organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourrait aussi bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables » (Discours de la méthode, 5e partie)*

Ce passage est doublement dirigé contre Montaigne. Contrairement à ce que suggérerait Montaigne, il prouve que les animaux ne parlent pas. Est-ce la faute des animaux, demandait Montaigne, si nous ne comprenons pas ce qu'ils disent ? Ils ont un langage, ils se parlent et ils nous parlent... seulement, nous ne les comprenons pas. En réalité, montre Descartes, les animaux ne parlent pas. Ils communiquent, ils échangent des messages... mais ils ne parlent pas. Ils ne disposent même pas de

l'outil qui leur permettrait de le faire : un langage.

D'autre part, et contrairement à ce qu'affirmait Montaigne, il est faux qu'il y ait plus de différence d'homme à homme que d'homme à bête. La preuve : l'homme le plus limité intellectuellement reste séparé comme par un abîme de l'animal le plus intelligent. Il n'y a pas d'handicapé mental qui, si lourdement handicapé qu'il soit, ne se montre en effet capable de parler, même si c'est une parole brisée.. Les fous eux-mêmes, observe Descartes, parlent et bavardent, même si leurs propos sont complètement incohérents. Par conséquent, n'en déplaise à Montaigne, l'opposition entre l'Homme et l'Animal demeure parfaitement justifiée. Il n'y a pas, entre certains animaux évolués et certains hommes particulièrement stupides, un simple différence de degré, mais une réelle différence de nature. Plus encore : il n'y a pas non plus, entre certains hommes très intelligents et certains hommes peu doués intellectuellement la différence que voulaient y voir Platon et Aristote, comme si les uns étaient plus humains que les autres. « *Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée* », affirme Descartes au début du *Discours de la méthode* : tout homme, du moment qu'il est homme, est suffisamment conscient pour parler et donc... pour raisonner. Faute d'une bonne méthode de raisonnement, ou à cause d'une maladie, il raisonnera peut-être mal. Mais il sera autant qu'un autre capable de raison. Rien ne justifie donc d'introduire des degrés d'humanité au sein de l'espèce humaine. Car la raison, ce « propre de l'Homme », n'est pas une faculté que l'on pourrait posséder plus ou moins. Si la raison dépend du langage, alors tout homme qui sait parler est aussi en principe capable de raisonner. Il suffit juste de lui apprendre comment bien se servir de cette raison, en lui enseignant les « règles de la méthode ». Or, pour parler, que faut-il ? Il suffit seulement d'avoir des choses à dire. Et l'on a des choses à dire lorsque l'on a des pensées à communiquer, des états d'âme à révéler aux autres. Autrement dit, ce n'est pas vraiment la raison qui définit l'Homme... mais sa conscience !

### **VIII) Les animaux agissent-ils ?**

Un chien ne peut dire ni se dire à lui-même qu'il a mal, ni se lancer dans de longues plaintes mélancoliques au sujet de l'injustice de la douleur. Et ce n'est pas faute de parole, mais faute d'avoir suffisamment conscience de sa douleur pour éprouver le besoin de la dire. Mais il crie, objectera-t-on ! Ce cri n'est-il pas une façon de « dire » sa douleur ? Rien de tel. Le cri de la bête est seulement une réaction mécanique à la douleur. Ou plus précisément encore : le cri est l'un des éléments qui définit ce que nous nommons « douleur » chez l'animal. L'animal vit sa douleur sur le mode d'une réaction immédiate en fuyant et criant. Mais il n'intériorise pas cette souffrance sous la forme d'une conscience explicite. Il vit sa souffrance plus qu'il ne la sent. Douleur, désir, tristesse, joie... toutes ces « passions » sont en nous accompagnées de pensée. Mais ces passions tiennent d'abord à l'action de notre corps sur notre âme. Ce qui veut dire ceci : joie, tristesse, colère, désir, douleur... sont des états qui sont produits par notre corps, en vue de nous incliner à un certain type de comportement biologiquement utile. Par exemple, quand le corps aperçoit un danger, il fait circuler le sang plus vite dans nos veines et il contracte nos muscles, comme pour nous préparer à l'attaque ou à la fuite. Un chien qui perçoit un danger agira de même : son poil se hérissé, ses babines se découvrent pour laisser apparaître ses crocs menaçants... Toutes ces réactions n'ont aucun besoin de l'accompagnement d'une pensée pour être présentes. Elles témoignent plutôt de la grande sagesse de notre corps, qui sait très bien par lui-même s'adapter à des situations complexes sans avoir besoin de l'assistance de la conscience : « *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* » (lettre au marquis de Newcastle, 23 novembre 1646) . On comprend mieux, du coup, pourquoi Descartes affirme qu'il ne nie pas que les animaux éprouvent des passions ou des sentiments. Car passions et sentiments sont d'abord des

réactions physiologiques, des mécanismes par lesquels le corps s'adapte aux conditions d'un environnement. La conscience n'est pas une propriété essentielle de la passion ni du sentiment. La colère d'un animal peut-être très violente, sans avoir à être ressentie le moins du monde sous le mode d'une conscience réflexive.

Au contraire, la présence de la conscience joue plutôt un rôle inhibiteur, en rendant la réaction moins spontanée. Montaigne, en prenant l'exemple de l'hirondelle qui faisait son nid, observait qu'il n'y avait pas de sens à prétendre qu'elle faisait par pur instinct et sans conscience ce que notre propre intelligence serait incapable de réaliser. Mais, comme le remarque Descartes, c'est justement la perfection d'un tel ouvrage qui devrait éveiller notre soupçon. La perfection de l'ouvrage, dans laquelle Montaigne veut voir une preuve d'intelligence, est précisément pour Descartes ce qui témoigne d'un automatisme ! Si l'hirondelle qui migre prenait la peine de délibérer sur sa trajectoire, si l'araignée qui tisse sa toile mettait en œuvre une intelligence de tisserand, si l'abeille qui fait son miel pensait à ce qu'elle fait.... on décèlerait la présence de cette intelligence à une aptitude corrélative qui est celle de se tromper. Or, justement, les animaux se trompent rarement. Il est donc difficile de leur prêter cette intelligence spécialisée que Montaigne voulait voir en eux : *« Je sais bien que les bêtes font beaucoup de choses mieux que nous, mais je ne m'en étonne pas ; car cela même sert à prouver qu'elles agissent naturellement et par ressorts, ainsi qu'une horloge, laquelle montre bien mieux l'heure qu'il est, que notre jugement ne nous l'enseigne. Et sans doute que, lorsque les hirondelles viennent au printemps, elles agissent en cela comme des horloges. Tout ce que font les mouches à miel est de même nature, et l'ordre que tiennent les grues en volant, et celui qu'observent les singes en se battant, s'il est vrai qu'ils en observent quelqu'un, et enfin l'instinct d'ensevelir leurs morts, n'est pas plus étrange que celui des chiens et des chats, qui grattent la terre pour ensevelir leurs excréments, bien qu'ils ne les ensevelissent presque jamais : ce qui montre qu'ils ne le font que par instinct, et sans y penser. »* (Lettre au marquis de Newcastle).

L'exemple du chien qui gratte la terre pour ensevelir ses excréments offre un dernier indice probant en faveur de l'automatisme du comportement animal. Car si les animaux réalisent parfaitement un certain nombre de tâche, on voit aussi à l'évidence que cette perfection s'accompagne chez eux d'une incapacité à adapter leur comportement à des changements de situations et de contexte. Sur le sol propre d'un salon, le chien n'en continuera pas moins de suivre son réflexe d'enfouissement, même s'il est parfaitement inutile puisqu'il ne pourra pas ensevelir ses excréments. Pas plus qu'il n'a d'intelligence spécialisée, l'animal n'a cette intelligence générale que nous nommons « bon sens » ou raison.

Montaigne avait raison de pointer du doigt la finitude humaine, en affirmant que nous étions des veilleurs endormis. Mais réciproquement, tout à son ambition de rabattre l'orgueil de l'Homme, il tenait absolument à montrer que les animaux n'étaient pas de simples dormants. Ainsi, son projet polémique (inciter l'homme à plus de modestie) l'a conduit à vouloir identifier dans les bêtes des aptitudes qu'une approche moins « militante » et plus objective conduit à remettre en cause. Chez Montaigne, ce qui parle est le moraliste. Chez Descartes, c'est le physicien. Si ce qui nous permet de distinguer le sommeil de la veille est la présence ou l'absence de conscience, alors ne sommes-nous pas obligés d'admettre avec Descartes que la vie animale est une vie somnambulique ?

## **IX) La limite de la théorie cartésienne des animaux machines : Le dualisme Corps/Esprit**

En elle-même, la volonté cartésienne de dénier la pensée aux animaux ne traduit rien d'autre que la saine résolution de ne pas se laisser aller trop hâtivement à la tentation de l'anthropomorphisme, en projetant sur l'animal des états de conscience qui sont les nôtres. Mieux encore : pour ce qui est de l'attribution d'une pensée aux animaux, la prudence cartésienne est encore de mise. Le lien conceptuel qui unit la *conscience de soi*, avec la *parole*, donc avec le *langage*, donc avec la *raison*,

donc avec *l'action* (Conscience de soi → Parole → Langage → Raison → Action) paraît si étroit qu'il est pour le moins téméraire de prêter aux animaux une authentique conscience de soi. Si cette dernière est solidaire de l'aptitude au langage, alors il est clair que -dans la mesure où les animaux ne parlent pas -les animaux ne pensent pas non plus. Ce n'est pas qu'ils sont « moins » conscients, ou « plus ou moins » conscients. C'est qu'ils ne le sont pas du tout, si nous entendons pas conscience ce fait d'être présent à soi-même : *« La principale raison, selon moi, qui peut nous persuader que les bêtes sont privées de raison, est que, bien que parmi celles d'une même espèce les unes soient plus parfaites que les autres, comme dans les hommes, ce qui se remarque particulièrement dans les chevaux et dans les chiens, dont les uns ont plus de dispositions que les autres à retenir ce qu'on leur apprend, et bien qu'elles nous fassent toutes connaître clairement leurs mouvements naturels de colère, de crainte, de faim, et d'autres semblables, ou par la voix, ou par d'autres mouvements du corps, on n'a point cependant encore observé qu'aucun animal fût parvenu à ce degré de perfection d'user d'un véritable langage, c'est-à-dire qui nous marquât par la voix, ou par d'autres signes, quelque chose qui pût se rapporter plutôt à la seule pensée qu'à un mouvement naturel »* (Lettre à Morus du 5 février 1649). Il y a bel et bien un saut qualitatif, qui (avec l'aptitude au langage et à l'action) mesure la distance énorme qui sépare l'homme le plus limité de l'animal le plus évolué.

Dans *Histoire naturelle du comportement* (2002), ouvrage consacré à la science éthologique, Jean-Luc Renck et Véronique Servais ne manquent pas d'exemple pour illustrer la tentation anthropomorphe qui conduit à prêter inconsidérément aux animaux une faculté à parler et à raisonner. L'un des exemples les plus célèbres est celui de Hans la malin, un cheval à qui son maître avait appris à faire des additions et qui donnait la réponse de ses opérations mentales en frappant du sabot sur le sol... jusqu'à ce qu'on découvre que Hans observait en réalité la réaction de son maître pour savoir quand il devait arrêter de compter. Un autre exemple, encore plus éloquent, est celui de Koko le gorille : *« Le 28 avril 1998 s'est tenue via le réseau Internet une conversation pour le moins particulière. Les internautes avaient en effet l'occasion unique de dialoguer, « en direct », avec une femelle gorille nommée Koko. « Eduquée » par la psychologue américaine Francine Patterson depuis 1972, Koko a appris à utiliser une version simplifiée du langage des signes américain. Lors de cet événement médiatique, Francine Patterson était en liaison téléphonique avec une médiatrice qui lui transmettait oralement les questions des internautes. Patterson traduisait alors pour Koko les questions en langage des signes. Les réponses de Koko étaient traduites à leur tour pour la médiatrice, qui les relayait par écrit vers les internautes. Patterson a eu ainsi à signer à l'intention de Koko : « Est-ce que tu aimes parler avec d'autres gens ? », ce à quoi Koko a répondu : « BIEN TETON », d'où ce commentaire de la part de la psychologue : « oui, telle est sa réponse. « Nipple » (téton) rime avec « people » (les gens), n'est-ce pas ? Elle ne signe pas « people » en soi, alors elle peut essayer de faire un analogue sonore, mais elle a dit que c'était bien ». A cette autre question : « Koko, as-tu enseigné le langage des signes à d'autres gorilles ? », la réponse du gorille fut : « MOI LEVRE », que Patterson a commenté ainsi : « Elle s'enseigne à elle-même. C'est tout à fait vrai. C'est très bon et je pense qu'une part de cette réponse, peut-être, est qu'elle nous enseigne à nous. En d'autres mots, « Moi lèvres » était sa réponse et « lèvres » est son mot pour « femme ». Donc peut-être que « moi » a appris à « lèvres », peut-être. Donc il y a plusieurs interprétations ici ». La médiatrice de siffler son admiration : « elle est vraiment créative ! » Et Patterson de renchérir : « Oh oui ! Et je pense qu'elle le démontre dans cette réponse ! » Et quand la médiatrice conclut : « Elle crée ses propres mots, comme « lèvres » pour « femme », Patterson précisa encore : « Oui, et aussi « pied » pour « homme » ». On ne saurait manquer d'être frappé par le contraste que présente ici la pauvreté des réponses fournies par le gorille Koko et la richesse des interprétations que la psychologue plaque sur ces réponses. Un propos inintelligible devient ainsi, pour des spectateurs ébahis, la marque d'une véritable créativité poétique !*

A l'évidence, la volonté de prêter un langage aux animaux relève moins de l'objectivité scientifique

que d'une certaine forme de militantisme moral. Car si les animaux ne sont pas conscients, n'en résulte-t-il pas inévitablement qu'ils ne peuvent être non plus conscients de leur douleur ? Et par conséquent, ne devient-il pas légitime d'abuser d'eux sans vergogne ? Ainsi faut-il entendre les dernières phrases de la lettre à Morus, dont le sens est très explicite : *« je n'ôte la vie à aucun animal, ne la faisant consister que dans la seule chaleur de coeur. Je ne leur refuse pas même le sentiment autant qu'il dépend des organes du corps. Ainsi, mon opinion n'est pas si cruelle aux animaux qu'elle est favorable aux hommes, je dis à ceux qui ne sont point attachés aux rêveries de Pythagore, puisqu'elle les garantit du soupçon même de crime quand ils mangent ou tuent des animaux »*. Si l'opinion de Descartes n'est « pas cruelle » aux animaux c'est parce qu'en les assimilant à des machines, elle ne prétend leur retirer aucune de leurs aptitudes reconnues. Dire qu'ils sont des machines ne revient ni à leur dénier le statut d'êtres vivants, ni à leur dénier le statut d'êtres sensibles. C'est juste reconnaître que le phénomène de la vie et le phénomène de la sensibilité peuvent s'expliquer sans faire appel à la conscience (la pensée), comme des phénomènes purement mécaniques. Cette hypothèse n'est donc pas « cruelle aux animaux ». Mais elle est en revanche favorable aux hommes, puisqu'en déniaut aux animaux le statut d'êtres conscients, il nous libère de la culpabilité que nous pourrions éprouver à manger ou tuer des animaux. Si vraiment les animaux étaient capables d'être conscients comme nous, alors leur souffrance devrait être pour nous un problème moral.

On pourrait toutefois se demander dans quelle mesure la théorie cartésienne n'est pas elle-même suspecte de tomber dans une forme de militantisme moral. Pour Descartes, conscience signifie exactement « conscience de soi ». Dès lors, être conscient de sa douleur (ou « sentir sa douleur ») veut dire pour lui : « être conscient de soi comme éprouvant de la douleur ». Mais pourquoi devrions-nous supposer que la conscience se limite à cette forme exclusive et bien particulière de présence à soi ? Nous pourrions suggérer au contraire que toute conscience ne prend pas nécessairement la forme d'une présence à soi<sup>4</sup>. Par exemple, lorsqu'un chien court après une proie, il se représente bien un objet après lequel il court. Et il n'est donc pas abusif de prétendre qu'il « cherche » à attraper sa proie. Il ne lui court pas après comme une boule de billard court après une autre boule de billard. Il lui court après en « cherchant » à l'attraper. N'est-ce pas admettre qu'est donc à l'œuvre une certaine « intention » du chien, bref une vie mentale qu'on ne peut réduire à un pur mouvement mécanique ? De même, pourquoi devrions-nous assimiler la douleur du chien qui crie quand on le frappe à un pur mouvement mécanique, exempt de tout état subjectif ? N'y a-t-il pas, entre « la conscience de soi comme éprouvant de la douleur » et l'absence complète de conscience, la possibilité d'admettre simplement une « conscience de la douleur » ? Pourquoi Descartes refuse-t-il obstinément de reconnaître que la conscience peut prendre des formes multiples, et par conséquent que les animaux peuvent aussi avoir des états mentaux ? La réponse semble évidente : reconnaître que les animaux pourraient avoir de tels états, ce serait admettre qu'une partie de ce que l'on nomme « esprit » est en principe explicable par les lois de la physique et de la biologie. Ce qui conduirait donc à remettre en cause l'idée dualiste traditionnelle, selon laquelle l'homme -parce qu'il a un esprit -dispose d'une âme immortelle ! Ou alors, pire encore : reconnaître que certains animaux ont des facultés mentales reviendrait, dans le cadre de ce dualisme, à leur accorder rien de moins qu'une âme immortelle. Dans les dernières lignes de la Lettre au marquis de Newcastle du 23 novembre 1646, Descartes envisage cette possibilité : pourquoi ne pas conjecturer que les animaux ont eux aussi des états mentaux et une forme de conscience « beaucoup moins parfaite que la notre » ? Mais après avoir posé cette hypothèse, il l'écarte aussitôt pour un motif purement religieux : *« 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 expérimentons en nous, bien que la leur soit beaucoup moins*

---

4 De même que toute présence à soi ne prend pas nécessairement la forme d'un phénomène de conscience. L'Oikeiôsis des stoïciens semble ainsi être une présence à soi (la tortue a le sentiment de son corps et de la disposition de son corps dans l'espace) mais pas forcément une « conscience de soi ».

*parfaite. A quoi je n'ai rien à répondre, sinon que, si elles pensaient ainsi que nous, elles auraient une âme immortelle aussi bien que nous ; ce qui n'est pas vraisemblable, à cause qu'il n'y a point de raison pour le croire de quelques animaux sans le croire de tous, et qu'il y en a plusieurs trop imparfaits pour pouvoir croire cela d'eux, comme sont les huîtres les éponges, etc* ». Une telle réponse n'a rien de philosophique ni de très scientifique !

Pourquoi Descartes prétend-il que nous ne pourrions reconnaître la présence de la pensée chez quelques animaux (par exemple le chat de Montaigne) sans admettre aussitôt sa présence chez les huîtres et les éponges ? Sur ce point, il fait preuve d'une certaine lucidité. En effet, admettre des états de conscience chez un chat nous obligerait à rompre avec notre définition traditionnelle de la conscience. Lorsque je dis que je suis conscient de ma douleur, je veux dire par là que je suis conscient d'avoir mal, je suis conscient de moi comme ayant mal. Autrement dit, *la sensibilité est chez moi une modalité de ma conscience*. Mais comme le chat ne parle pas, on ne peut pas objectivement lui prêter cette qualité de conscience. Il faudrait donc, si on tient à lui attribuer des états de conscience, admettre qu'il est conscient autrement, d'une autre façon que moi. Certes, le chat ne se sentirait pas avoir de la douleur (il est incapable de se dire : « j'ai mal ! »), mais il sentirait tout de même sa douleur. Or, à partir du moment où l'on conçoit la conscience de cette manière, sans l'assimiler à la conscience de soi, alors elle n'est plus quelque chose que l'on possède ou que l'on ne possède pas sur un mode binaire (soit on est conscient de soi, soit on est pas conscient de soi ; soit on est capable de dire « je », soit on n'en est pas capable) ; elle devient quelque chose de beaucoup plus graduel, susceptible d'être présent à différents degrés. Si la sensation de douleur chez le chat est particulièrement prononcée, pourquoi ne dirions-nous pas aussi qu'une huître éprouve de la douleur à sa manière ? Certes, pas autant que le chat mais sous une forme minimale l'huître aussi est « consciente » de ce qui lui arrive, puisqu'elle est capable de réagir à son environnement. Après tout, n'avons-nous pas dit que la sensibilité (le « sentiment ») est ce qui définit le règne animal ? Si donc *on fait de la conscience une modalité de la sensibilité*, alors ne doit-on pas admettre que tout animal, quel qu'il soit, est d'une certaine manière et à des degrés divers, plus ou moins conscient ?

Or une telle hypothèse est parfaitement vraisemblable. Sans rien ôter au caractère très singulier de la conscience humaine (une conscience de soi solidaire de l'aptitude à parler), elle a l'avantage au moins d'expliquer la genèse de cette conscience de façon biologique et sans faire aucunement appel à l'idée d'une âme immortelle. Autrement dit, reconnaître une conscience animale permettrait d'aller plus loin que Descartes n'a été. Pour Descartes, la vie devait faire l'objet d'une explication « scientifique », c'est à dire dans les termes de la physique moderne. Mais parce qu'il tenait absolument à conserver le dualisme chrétien de Saint Augustin, il lui fallait quand-même admettre une limite à l'explication scientifique du monde. L'esprit (le « je pense ») devait échapper à toute explication physique, car l'esprit n'avait rien à voir avec le corps. Plus encore : parce qu'il se veut fidèle au dualisme, Descartes est même obligé d'aller beaucoup plus loin qu'Augustin. Comme Platon, Augustin restait en effet prisonnier d'une tradition animiste : ce qui rend le corps vivant, c'est la présence d'une âme immatérielle qui vient « animer » le corps. Mais à partir du moment où l'on reconnaît une « âme » aux animaux (une « âme sensible » et non une « âme intellectuelle »), n'est-on pas obligé d'admettre alors que les animaux aussi participent au divin ? Dans le *Timée* de Platon, souvenez-vous, le corps vivant des animaux contient une âme sensible qui n'est rien d'autre que... l'âme intellectuelle elle-même qui s'est divisée en rentrant dans le corps ! Si l'on veut donc conserver à l'Homme son privilège d'être le seul à avoir une âme immortelle, il faut impérativement supprimer l'âme sensible aux animaux. Et c'est justement ce que fait Descartes en niant tout état de conscience aux animaux<sup>5</sup>. Descartes est non seulement un héritier de la pensée dualiste, mais il est même le plus conséquent de tous les dualistes, car il tire toutes les implications logiques du dualisme : si l'opposition entre l'homme et l'animal est l'opposition entre l'esprit et le corps, alors l'animal n'est

---

5 Autrement dit, en séparant la sensibilité de l'âme (la conscience). Les animaux ont donc bien une sensibilité, mais il n'ont pas d' « âme sensible »

rien d'autre qu'un corps (et certainement pas un corps doté d'une « âme »). La question est toutefois de savoir si Descartes a raison d'être dualiste. Indépendamment des difficultés insurmontables du dualisme (cf. cours précédent sur le « corps des ressuscités »), on pourrait se demander si le christianisme de Descartes est encore compatible avec l'esprit du cartésianisme. Car l'esprit du cartésianisme est ce « cogito » qui transforme le sujet pensant en nouveau point d'Archimède de la connaissance. Pourquoi en ce cas, vouloir encore montrer que l'Homme est lié au divin (par son âme immortelle), alors que le cogito nous a justement délivré de l'emprise du divin ?

Bref, nous devons admettre que -prisonnier d'une pensée dualiste- Descartes ne va pas au bout de sa propre logique. Si la vie est un phénomène dont la science physique peut en théorie rendre compte, il n'y a aucune raison (sauf un motif religieux impérieux) de supposer que la conscience ne pourrait pas -elle aussi -être expliquée par la science biologique. Il faut donc aller plus loin que Descartes, en reconnaissant l'origine biologique de la conscience humaine. Ce qui signifie concrètement : accepter non seulement de reconnaître que les machines peuvent être vivantes... mais admettre de surcroît qu'elles peuvent en théorie être des machines pensantes, même si cette pensée n'a rien à voir avec la notre.