Document generated on 10/12/2024 4:53 a.m.

Lumen
Selected Proceedings from the Canadian Society for Eighteenth-Century Studies
Travaux choisis de la Société canadienne d'étude du dix-huitième siècle

LUMEN

Traces du mécanisme cartésien au XVIIIe siècle : le cas de l'animal-machine

Sébastien Charles

Volume 25, 2006

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1012076ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1012076ar

See table of contents

Publisher(s)

Canadian Society for Eighteenth-Century Studies / Société canadienne d'étude du dix-huitième siècle

ISSN

1209-3696 (print)
1927-8284 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Charles, S. (2006). Traces du mécanisme cartésien au XVIIIe siècle : le cas de l'animal-machine. *Lumen*, *25*, 41–55. https://doi.org/10.7202/1012076ar

Copyright © Canadian Society for Eighteenth-Century Studies / Société canadienne d'étude du dix-huitième siècle, 2006

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

4. Traces du mécanisme cartésien au XVIIIe siècle : le cas de l'animal-machine

Dans deux articles restés célèbres de son *Dictionnaire historique et critique*, Bayle présente deux opinions opposées quant au statut philosophique de l'animal : celle de Rorarius, d'abord, qui cherche à montrer que «non seulement les bêtes sont des animaux raisonnables, mais aussi qu'elles se servent de la raison mieux que l'homme[1]» (on reconnaît bien sûr Montaigne derrière Rorarius) ; celle de Péreira, ensuite, qui «enseigna que les bêtes sont des machines et qui rejeta l'âme sensitive qu'on leur attribue[2]» (c'est là Descartes qui est implicitement évoqué). Renvoyant ces deux opinions dos-à-dos en les traitant de *paradoxales*, Bayle refuse également la solution médiane, celle d'Aristote, qui consiste à attribuer aux animaux certaines facultés psychiques sans pour autant leur concéder l'intelligence. Car, nous dit Bayle, si «les opinions extrêmes sur ce sujet sont, ou absurdes, ou très dangereuses, le milieu que l'on veut y garder est insoutenable[3]». Si donc les thèses de Rorarius-Montaigne ou de Péreira-Descartes sont paradoxales, car «absurdes» ou «très dangereuses», elles ne souffrent pas du vice de cohérence propre à la thèse péripatéticienne qui a contre elle d'être dépassée sur le plan scientifique et inutile sur le plan théologique. Ainsi, des trois solutions possibles au problème de la nature des animaux, aucune ne paraît satisfaisante. L'opinion cartésienne qui se fonde sur une distinction stricte entre *res extensa* et *res cogitans* contredit le sens commun qui accorde naturellement la sensation et la pensée aux animaux et paraît donc absurde. Celle de Montaigne, en attribuant à l'animal des facultés

---

1 Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 3ème éd. revue, corrigée et augmentée par l'auteur, 1720, t. III, article «Rorarius», p. 2473.

2 *Dictionnaire historique et critique, op. cit.*, t. III, article «Péreira», p. 2227.

3 *Ibid.*, p. 2230.

1209-3696 / 2006 / 2500-0041 $16.00 / © CSECS / SCEDHS

généralement réservées à l'homme, est dangereuse car elle conduit à une indistinction ontologique qui, dans le domaine théologique, aboutit à reconnaître ou bien l'immortalité de l'âme animale, ou bien la matérialité de l'âme humaine. Enfin, la thèse aristotélicienne est insoutenable parce qu'elle recourt à des fictions théoriques, comme les formes substantielles, dont les philosophes modernes souhaitent à tout prix se débarrasser. Car si Montaigne et Descartes soutiennent des positions totalement irréconciliables sur la question, il n'en reste pas moins qu'ils se démarquent tous deux radicalement de la position d'Aristote. Dans le cadre de la philosophie mécaniste aux XVIIe et XVIIIe siècles, je m'interrogerai plus spécifiquement sur ce paradoxe que la philosophie de Descartes semble assumer, et j'essaierai de comprendre pourquoi il a emprunté la voie de l'invraisemblance en soutenant la thèse des animaux-machines. Je m'attarderai ensuite sur la reprise de cette thèse par les cartésiens à la fin du XVIIe siècle et montrerai sa persistance durant tout le siècle des Lumières, sous une reformulation logico-théologique qui paraissait irréfutable, du moins au premier abord. Je conclurai sur la prégnance de certaines problématiques cartésiennes au XVIIIe siècle.

I. Descartes et la réduction de l'animal au statut de machine

Commençons par une précision : l'idée d'une «bête transformée en machine», pour reprendre le titre du livre de Darmanson publié en 1684, n'est pas un point capital de la métaphysique cartésienne. A dire vrai, comme nous le verrons plus en détail par la suite, l'explicitation de la thèse des «animaux-machines» est plus le fait des disciples de Descartes. Pour ces derniers, la crédibilité du cartésianisme en son entier se joue là, sur cette question physique, alors que pour Descartes il s'agit d'un problème accessoire qui, à supposer que les animaux ne soient pas de purs automates, ne remettrait pas en question les acquis de sa métaphysique. Cela étant, même s'il s'agit d'une question annexe, le paradoxe n'en existe pas moins et il constitue une épreuve pour sa philosophie, puisque la thèse de l'animal-machine pose à la fois la question de la cohérence interne du cartésianisme et de sa crédibilité externe. Cette crédibilité externe, Descartes en fait grand cas puisqu'il n'a de cesse de présenter sa philosophie comme étant en accord avec le sens commun et l'orthodoxie religieuse. Néanmoins, elle est remise en question par une thèse aussi controversée et novatrice que celle des animaux-machines. Descartes lui-même en a été conscient très tôt puisque, dès la publication du *Discours de la méthode*, certains lecteurs lui ont fait part de leur préoccupation à cet égard en dénonçant le caractère

outrancier de la réduction de l'animal à la machine[4]. En général, les critiques apportées à Descartes soulignent le fait que sa réduction mécaniste n'est pas démontrée — et ne peut l'être — , et que par là sa conservation à l'intérieur du système menace le reste de sa philosophie. Pourquoi donc Descartes a-t-il choisi malgré tout de soutenir une thèse aussi paradoxale pouvant en outre, en raison de cette extravagance perceptible par tout lecteur, ruiner l'édifice du savoir qu'il propose ?

Si Descartes s'est décidé à soutenir une opinion hautement paradoxale, c'est qu'il lui apparaissait nécessaire de s'opposer à l'autorité de Montaigne sur la question, et de plus, de batailler contre ceux qui, s'inspirant des *Essais*, reprenaient la thèse de l'intelligence des bêtes en faveur d'une psychologie matérialiste avec des conséquences théologiques inacceptables. En effet, reconnaître aux animaux une âme, même matérielle, c'est poser la question de la destinée de cette âme, et donc s'interroger en retour sur la destinée de l'âme humaine qui pourrait bien être identique à celle des animaux. Deux conclusions s'imposent, toutes deux absurdes pour Descartes : soit l'âme des animaux est matérielle et, *mutatis mutandis*, il en va de même pour celle des hommes ; soit l'âme des animaux est immatérielle, et l'on doit admettre en toute logique qu'elle est immortelle. A trop rapprocher la bête de l'homme, toute différence ontologique s'évanouit et, avec elle, la possibilité de penser la spécificité de l'humain tant dans son essence générique que dans sa finalité morale et théologique. On comprend alors pourquoi il était si important pour Descartes de combattre cette psychologie matérialiste, quitte à accepter d'endosser une position conceptuelle explicitement paradoxale.

Si il y a un paradoxe à transformer la bête en machine, il n'en reste pas moins que cette transformation peut se faire à l'aide d'arguments solides permettant de réduire au maximum l'aspect paradoxal d'une défense théorique des animaux-machines. Dans son œuvre, Descartes met en place deux séries d'arguments lui permettant de défendre le mécanisme animal : les premiers sont d'ordre métaphysique, et ne supposent pas l'expérience pour être concluants ; les seconds sont d'ordre physique, et s'appuient sur l'expérience.

Le premier argument métaphysique repose sur une analogie entre ordre humain et divin et se fonde sur l'existence factuelle des automates créés par la main humaine. Le génie humain étant capable de construire des automates prodigieux, on peut supposer que le génie divin peut

---

4 C'est notamment le cas de Fromondus et de Pollot.

également créer des automates parfaits, à savoir les animaux. Ce premier argument a pour fonction non de démontrer que les animaux sont nécessairement des machines mais simplement qu'il est possible que Dieu ait fait en sorte qu'ils le soient. Le modèle de l'automate a donc pour finalité de rendre plausible l'hypothèse du mécanisme animal, non de démontrer qu'elle est exacte : «Il est conforme à la raison que l'art imitant la nature, et les hommes pouvant construire divers automates, où il se trouve du mouvement sans aucune pensée, la nature puisse de son côté produire ces automates, et bien plus excellents, *comme les brutes* [c'est-à-dire les bêtes], que ceux qui viennent de main d'homme[5]».

Seulement, peut-on de cette possibilité induite par la puissance divine conclure démonstrativement à la réduction de l'animal au statut de machine ? Certains textes de Descartes le laissent penser, notamment une des réponses aux septièmes objections, dans laquelle il ajoute l'argument de l'économie divine selon lequel il est moins coûteux pour Dieu de créer des animaux dépourvus d'âmes que de leur attribuer une part de son être. Mais, en règle générale, Descartes se refuse à franchir le pas qui conduirait de la possibilité métaphysique de l'animal-machine à sa réalité. Cette prudence s'explique par son refus d'interroger la causalité finale divine : «J'assure hardiment que Dieu peut faire tout ce que je conçois possible, sans avoir la témérité de dire qu'il ne peut pas faire ce qui répugne à ma manière de concevoir[6]». On voit comment l'argument métaphysique de la puissance divine permet de poser qu'il n'est pas impossible de réduire l'animal à la machine, mais non d'affirmer la réalité effective d'une telle réduction.

Mais le recours à l'automate a une autre fonction dans la logique argumentative cartésienne, celle d'amener le lecteur à comprendre pourquoi la thèse de l'âme animale est un préjugé de l'enfance, et «le plus grand de tous[7]», et comment il est possible de le déraciner. Plus qu'une démonstration *more geometrico*, Descartes propose alors une approche d'ordre psychologique, comme s'il lui apparaissait au fond plus important de détruire le préjugé de l'animal possédant une âme que de réellement prouver la thèse de l'animal-machine. Et le meilleur moyen

---

5 René Descartes, *Lettre à Morus du 5 février 1649*, AT, V, p. 277-278 (c'est moi qui souligne). Je citerai désormais les œuvres de Descartes à partir de l'édition de référence : *Œuvres de Descartes*, éd. Adam et Tannery [AT], Paris, rééd. CNRS-Vrin, 1964-1974, 11 vols.

6 *Ibid.*, p. 272.

7 *Ibid.*, p. 275.

de déraciner un préjugé, c'est de frapper l'imaginaire à l'aide d'une fiction. Reprenant à sa manière l'allégorie de la caverne, Descartes prend l'exemple d'un homme versé dans l'art mécanique qui, vivant dans un monde reculé, construirait des automates ayant figure de ce qui serait, pour des hommes vivant dans notre monde, des êtres appartenant au règne animal, et qui accompliraient les mêmes fonctions. Que se passerait-il si cet homme venait à quitter sa «caverne» et se rendait dans notre monde ? La conclusion paraît facile à tirer, comme le fait Descartes lui-même : «il n'y a point de doute que cet homme, voyant les animaux qui sont parmi nous [...] ne jugerait pas qu'il y eût en eux aucun vrai sentiment, ni aucune vraie passion, comme en nous, mais seulement que ce seraient des automates[8]».

On voit bien comment l'argument des automates permet de nous faire comprendre par analogie le fonctionnement réel de la nature. La prise en compte de la réalité des automates, le fait que ces derniers doivent leur existence à l'art humain ou à la puissance divine, prouve moins la thèse de l'animal-machine que le préjugé de l'âme animale, dont on peut se débarrasser en se déshabituant à croire que ces derniers vivent, sentent ou pensent comme les hommes. Les automates préparent l'esprit à concevoir les animaux comme des machines et le monde dans son intégralité comme un gigantesque mécanisme répondant à des lois géométriques et mathématiques. Bref, l'argument métaphysique des automates n'est en rien une preuve démonstrative de l'existence des animaux-machines; c'est un moyen supplémentaire de rompre avec l'ontologie aristotélicienne et de récuser toute efficacité des formes substantielles dans le fonctionnement du monde.

Pour avoir un argument réellement concluant, il faut quitter la métaphysique et se tourner vers la physique. Le raisonnement *a priori* a rendu possible la thèse de l'animal-machine, l'expérience peut, à son tour, la rendre probante. Mais comment faire ? Descartes montre bien, dans une lettre à Morus, qu'il y a sur ce point une réelle difficulté : «Quoique je regarde comme une chose démontrée qu'on ne saurait prouver qu'il y ait des pensées dans les bêtes, je ne crois pas qu'on puisse démontrer que le contraire ne soit pas, parce que l'esprit humain ne peut pénétrer dans leur cœur pour savoir ce qui s'y passe[9]». L'obstacle de l'intériorité paraît insurmontable : il nous empêche de savoir si les bêtes

---

8 *Lettre à *** de [mars] 1638 (à Reneri pour Pollot d'avril ou mai 1638)*, AT, II, p. 41. Même idée, mais resserrée, dans la *Lettre à Mersenne du 30 juillet 1640*, AT, III, p. 121.

9 *Lettre à Morus du 5 février 1649*, AT, V, p. 276-277.

sentent ou pensent car nous ne pouvons nous mettre à leur place pour en faire l'expérience. Mais Descartes poursuit en ajoutant que «la parole est l'unique signe et la seule marque assurée de la pensée cachée et renfermée dans le corps ; or tous les hommes les plus stupides et les plus insensés, ceux mêmes qui sont privés des organes de la langue et de la parole, se servent de signes, au lieu que les bêtes ne font rien de semblable, ce que l'on peut prendre pour la véritable différence entre l'homme et la bête[10]».

La démarche cartésienne est claire : si, pour accepter l'idée que l'animal est une machine, il faut en connaître les ressorts intimes, alors on se doit de recourir aux *signes* externes qui les manifestent, dont la parole est le plus évident. Ce qui fonctionne pour l'homme — à savoir, dans le *Discours de la méthode*, la preuve qu'il est un être pensant et non un automate, parce qu'il peut fournir des signes externes de sa pensée grâce au langage, signes qui témoignent des fins qu'il se donne — doit aussi fonctionner pour l'animal. Ce n'est pas que les animaux n'aient pas de langage (ils utilisent effectivement des signes entre eux), mais ce langage n'a pas de finalité libre — la finalité est déterminée. Or, la liberté de choisir ses fins est une marque d'un être agissant et non d'un être prédéterminé ou programmé à agir tel qu'il le fait. Comme le reconnaît Descartes à Newcastle dans une lettre de 1646, les animaux peuvent certes accomplir des actions plus parfaitement que les hommes, mais cette infaillibilité ou cette perfection de l'agir animal témoigne plutôt en faveur d'une soumission naturelle à l'ordre du monde que d'une réelle liberté, plutôt d'une finalité atteinte par hasard que d'un raisonnement véridique. Comparons hommes et singes à propos d'une action qu'ils effectuent tous deux, à savoir l'enterrement des morts. Pour Descartes, cet acte est le fruit de la culture chez l'homme, de la nature chez l'animal : «l'instinct d'ensevelir leurs morts [aux singes] 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*[11]». Cette dernière réflexion montre clairement que l'animal fonctionne mécaniquement, sans pouvoir se donner de vraie finalité. Car si le fait de gratter la terre avait pour fin d'enterrer des excréments, chiens et chats se donneraient réellement la peine de recouvrir parfaitement leurs déjections. C'est bien cet écart

---

10 *Ibid.*, p. 278.

11 *Lettre à Newcastle du 23 novembre 1646*, AT, IV, p. 576 (c'est moi qui souligne).

entre l'action effectuée et la fin visée qui permet à Descartes de trancher la question du statut de l'animal et d'en faire une machine.

Ainsi, ce qui différencie vraiment l'animal de l'homme et qui en fait une machine, c'est à la fois son incapacité à modifier son comportement en fonction des circonstances, et son incapacité à se donner des fins propres autres que celles inscrites dans sa nature et à les atteindre. En son genre, celui de la machine, l'animal est parfait, tout comme l'est d'ailleurs son créateur qui l'a créé pour répondre à un certain nombre fini de situations. On comprend donc que cette perfection animale est, d'une certaine manière, une imperfection. A l'inverse, la capacité humaine à l'erreur est en un certain sens une perfection, en ce qu'elle témoigne de la liberté de la volonté, et fait de l'homme seul l'image de Dieu.

Mais la toute-puissance divine ne pourrait-elle pas faire en sorte de créer une machine qui puisse elle aussi répondre adéquatement aux imprévus de la vie et être hyperspécialisée, à l'image des ordinateurs actuels qui peuvent, aux échecs, prévoir tous les coups et toutes les situations possibles et battre les meilleurs joueurs ? Descartes s'est posé cette objection, qui lui paraît plausible, mais il évoque sur ce point une *impossibilité morale*. Une machine extrêmement complexe est bien possible (Dieu peut bien «faire ce qui répugne à ma manière de concevoir», pour reprendre l'expression de Descartes citée précédemment), mais sa construction apparaît hautement problématique, car il faudrait la doter d'organes quasiment infinis pour lui permettre de faire face à toutes les situations dans lesquelles elle aura à se trouver. Et, parmi ces situations diverses, la machine aura à s'adapter aux conversations humaines, à leur extrême variabilité, ce qui paraît difficilement concevable.

Ainsi, l'exemple de la disparité et de la diversité des «jeux de langage» humains semble être, pour Descartes, la preuve démonstrative de la réduction de l'animal au mécanique. Une simple conversation, qui exige une grande souplesse de penser pour traiter de sujets variés et différents, prouve toute la différence qualitative entre langage humain et langage animal : «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[12]». C'est donc le caractère suivi et cohérent du discours qui constitue pour Descartes le signe indéniable de la pensée, et cette certitude s'attache également à la reconnaissance d'autrui comme *alter ego*. Mais il y a plus : seul le langage

---

12 *Discours de la méthode*, V, p. 57.

humain est capable d'exprimer des idées qui ne renvoient pas à un état corporel, à un sentiment ou à une passion, mais à des faits universels d'ordre intellectuel. Les animaux sont certes capables de nous informer de leur état en manifestant leur joie ou leur colère, leur plaisir ou leur déplaisir, leur crainte ou leur faim, mais aucun animal n'est 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[13]».

Et qu'on ne dise pas, comme Montaigne, que nous refusons aux animaux le langage parce que nous ne les comprenons pas. Les muets, qui ne peuvent nous communiquer leur pensée sous forme de sons, sont tout à fait capables de le faire grâce à d'autres signes conventionnels, et donc d'extérioriser leur pensée. Mais le fait de ne pas parler, de ne pas rendre explicite le fait que l'on pense, implique-t-il nécessairement l'impossibilité d'avoir une âme ? Après tout les enfants, au sens étymologique du terme, sont ceux qui ne parlent pas, et pourtant Descartes leur reconnaît une âme, allant même jusqu'à en conférer une à l'embryon. Comment expliquer cette différence ontologique ? La lettre à Morus du 15 avril 1649 fournit un élément de réponse : «Il y a une grande différence entre les enfants et les brutes ; cependant je ne croirais pas que les enfants eussent une âme, si je ne voyais pas qu'ils sont de la même nature que les adultes. Pour les brutes, elles ne parviennent jamais à un âge où l'on puisse remarquer en elles un signe certain de pensée[14]». L'enfant possède une âme, à l'inverse de l'animal, parce qu'il sera un jour capable d'exprimer sa pensée et de la communiquer à autrui par des signes conventionnels sous la forme d'un véritable échange linguistique, ce qu'aucun animal, aussi âgé soit-il, n'a été et ne sera en mesure de faire.

Si la substance se réduit à son attribut principal, si l'âme est intégralement représentée par la pensée, alors le fait de ne pas penser implique automatiquement le fait d'être dépourvu d'âme. Pour Descartes, l'âme peut avoir des propriétés dont nous n'avons pas connaissance, mais elles ne peuvent être contradictoires avec ce que nous savons, sinon Dieu serait trompeur[15]. On peut dès lors accepter qu'une substance puisse

---

13 *Lettre à Morus du 5 février 1649*, AT, V, p. 278.

14 *Lettre à Morus du 15 avril 1649*, AT, V, p. 345.

15 Voir, sur ce point, la *Lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642*, AT, III, p. 478 : «Je ne nie pas [...] qu'il ne puisse y avoir dans l'âme ou dans le corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucunes idées ; je nie seulement qu'il y en ait aucune qui répugne aux idées que j'en ai et, entre autres, à celle que j'ai de leur distinction ; car autrement Dieu serait trompeur, et nous n'aurions aucune règle pour nous assurer de la vérité».

avoir des attributs inconnaissables, et notamment que les animaux aient une âme spirituelle qui ne se manifeste pas par des signes extérieurs, sans pour autant le prouver, et inversement. Affirmation qui a néanmoins une portée théologique assez délicate et pour le moins dangereuse :

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 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[16].

L'argumentation théologique vient, en fin de compte, suppléer les argumentations métaphysique et physique, sans pour autant emporter la conviction, comme Descartes lui-même semble prêt à l'admettre. La certitude morale est, sur ce point, le maximum auquel nous pouvons prétendre, ce qui n'est pas rien puisque l'action humaine réfléchie requiert ce haut niveau de probabilité. Car, en effet, les actions de la vie ne souffrant ni délai ni indécision, le probable doit tenir lieu de certitude. Cette prudence épistémologique de Descartes ne sera pas celle de ses successeurs, qui vont reprendre la question à partir de sa dimension théologique et faire de Dieu la raison ultime permettant de rendre certaine et définitive la thèse de l'animal-machine.

II. Le syllogisme des cartésiens et sa critique par les penseurs des Lumières

Pour consolider la thèse de leur maître, les cartésiens vont partir du constat que l'animal souffre et que cette souffrance n'a pas de sens si l'on accepte de considérer que la bonté est un attribut essentiel de Dieu. La souffrance des hommes, elle, peut être expliquée plus aisément, soit que l'on recourre à la notion du péché originel avec Augustin, soit que l'on s'appuie sur l'idée d'un être humain libre parce que créé à l'image de Dieu, et dont la liberté qui lui a été donnée en partage est la cause du mal physique ou du mal moral qui l'afflige. Mais pourquoi la bête, qui n'est ni sujette à l'état de pécheur que connaît seule l'espèce humaine, ni

16 *Lettre à Newcastle du 23 novembre 1646*, AT, IV, p. 576.

détentrice du statut d'*imago Dei* lui permettant de jouir d'une liberté pleine et entière, souffre-t-elle dans un monde créé par un Dieu bon ? Pour reprendre la boutade d'Helvétius, accepter la souffrance animale dans un horizon théologique chrétien, dans lequel les lois du monde naturel ont été instituées par un Dieu sage, c'est reconnaître que les bêtes ont dû manger du «foin défendu». Plus sérieusement, la question de la conciliation de la souffrance animale et de l'existence de la bonté divine se pose bel et bien. Comment rendre compte de cette souffrance ? Le plus simple est peut-être de la nier, négation qui implique une différence ontologique certaine entre règne animal et espèce humaine, et qui trouve son aboutissement logique dans la conception cartésienne d'un animal-machine conçu selon le modèle de l'automate.

Pour Descartes, toute démonstration faite sur le terrain de la physique n'a pas à être sous-tendue par des considérations théologiques ou des références explicites aux textes scripturaires. Ce qui signifie que, pour lui, la thèse de la réduction de l'animal à la machine n'a pas à faire intervenir de justification théologique et peut s'expliquer en termes mécaniques. Tout comme une montre se brise en tombant par terre et n'indique plus les heures, l'animal qui se blesse en tombant ne remplit plus ses fonctions comme par le passé, mais la souffrance qu'il manifeste lors de sa chute n'en répond pas moins aux lois naturelles qui régissent le monde que la distorsion des pièces de la montre sous l'impact du choc. Le système cartésien a donc l'avantage sur tous ceux qui concèdent à l'animal une âme de pouvoir concilier l'insensibilité animale et l'ordre du monde, écartant par là tout reproche possible à l'égard d'un Créateur qui pourrait paraître cruel en acceptant de voir souffrir des animaux innocents. Descartes ne va pas jusqu'à évoquer cette conséquence, mais ses successeurs vont se charger de reformuler la question et de la diffuser largement.

En effet, c'est en 1670 que l'argument se retrouve sous la plume du Père Nicolas Poisson, de l'Oratoire, dans son *Commentaire ou remarques sur la méthode de M. Descartes*. Il est présenté très simplement, sous forme syllogistique : «Dieu ne peut, sans violer les lois de sa justice, produire une créature sujette à la douleur et capable de souffrir qui ne l'ait mérité. Or, les animaux ayant une âme, sont sujets à la douleur et sont capables de souffrir sans l'avoir mérité. Donc Dieu n'a pu sans violer les lois de sa justice, créer un animal avec une âme[17]». Repris par un autre Orato-

---

17 Père N.-I. Poisson, *Commentaire ou remarque sur la méthode de Mr. Descartes. Où on établit plusieurs principes généraux nécessaires pour entendre ses œuvres*, Paris, 1670, rééd. 1671, p. 158.

rien, le Père André Matin, dans sa *Philosophia christiana* de 1671, l'argument va être utilisé pleinement par les cartésiens. On le retrouve chez Malebranche à plusieurs reprises, puis chez un cartésien mineur, Antoine Dilly, qui consacre un traité à la question de l'âme des bêtes en 1676 afin de défendre la thèse cartésienne de l'animal-machine, et ensuite chez Jean-Marie Darmanson, en 1684, dans l'édition de deux conférences prononcées à Amsterdam sous le titre *La bête transformée en machine*. Dans tous les cas, le syllogisme est repris — voire de manière plus lapidaire encore chez Darmanson : «si la bête est capable de reconnaissance et de passion, il n'y a point de Dieu[18]» — et justifié par le fait que l'acceptation de l'existence d'une âme animale a trop de conséquences funestes pour n'être pas réfutée. Darmanson le sait bien, qui joint au premier syllogisme un second, tout aussi ramassé : «si l'âme de la bête est mortelle, la nôtre n'est pas immortelle[19]». Mais c'est vraiment le premier argument qui semble le toucher le plus, car il met en cause l'essence même de Dieu. Si l'Etre suprême possède à un degré souverain toutes les perfections, on se doit de conclure qu'attribuer une âme aux bêtes tout en maintenant que sous un Dieu juste, personne ne peut être misérable sans l'avoir mérité, conduit à trois conséquences absurdes : 1) Dieu peut être vu comme privé d'amour et de zèle quant à sa propre gloire ; 2) Dieu peut être conçu comme inconstant et sans sagesse ; 3) Dieu peut être envisagé comme cruel et sans justice. D'où, afin d'éviter ces trois conséquences dommageables, l'acceptation de la réduction de l'animal à la machine.

Le détour par Darmanson est essentiel. Son ouvrage aura une influence non négligeable sur le traitement de la question, puisqu'il sera utilisé par Bayle, qui en a fourni une recension, dès sa parution, dans les *Nouvelles de la République des Lettres* de mars 1684. On le retrouve dans le fameux article «Rorarius» du *Dictionnaire historique et critique* (note C), dans les *Nouvelles lettres sur l'Histoire du calvinisme de Maimbourg* (1685) et dans les *Réponses aux questions d'un provincial* (1703-1707). C'est dire la publicité que va lui conférer Bayle, la question devenant d'ailleurs un sujet très prisé dans les salons parisiens et donnant lieu à de nombreux poèmes, majoritairement critiques à l'égard de la thèse cartésienne. Chez les philosophes également la contre-attaque théorique s'amorce dès la fin du XVIIe siècle, notamment chez Leibniz qui, dès 1695 et le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, choisit de résoudre la difficulté en postulant l'existence d'âmes animales tout en

---

18 Jean-Marie Darmanson, *La beste transformée en machine*, s.l., 1684, p. 2.

19 *Ibid.*

les supposant immortelles, ce qui permet de ne pas remettre en question la justice divine. Pour autant, malgré les critiques apportées à son encontre, la thèse de l'animal-machine va bénéficier d'une certaine considération tout au long du XVIIIe siècle. Elle sera de nouveau évoquée favorablement à la fin du siècle, dans un traité anonyme paru en 1783 et attribué à André-Charles Cailleau (*L'automatie des animaux*), puis dans un ouvrage de Jean-Baptiste Aubry paru en 1790 (*Théorie de l'âme des bêtes, et de celles que l'on attribue à la matière organisée*).

La publication de ces deux traités est symptomatique du retour du cartésianisme et de la critique sévère du sensualisme et de l'empirisme des Lumières qui s'effectue sous la forme d'un bilan critique à la fin du siècle. Pour comprendre cette critique, il faut cependant savoir comment les penseurs des Lumières ont interprété l'argument des cartésiens et ont tenté de le réfuter. Pour celà, je prendrai quatre exemples textuels qui m'apparaissent significatifs.

Le premier renvoie à l'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes* de David-Renaud Boullier, paru à Amsterdam en 1728. Dans le chapitre 13 de la seconde partie de l'ouvrage, chapitre dont on trouvera un écho dans l'article «Ame des bêtes» de l'*Encyclopédie* puisque le texte y sera résumé, Boullier rappelle la puissance spéculative du syllogisme développé par les cartésiens, tout en soulignant à l'avance l'embarras qu'il ne peut que leur causer. Il est vrai qu'au premier abord l'argument porte : «Les bêtes n'ont point péché ; elles souffrent, et qui pis est, leur âme meurt avec le corps ; c'est ce qui double la difficulté [...]. Contre un argument si plausible, on demeure sans réponse, il semble que toute hypothèse qui attribue du sentiment aux brutes porte atteinte à deux attributs essentiels de l'Etre suprême, la Bonté et la Justice[20]». Mais le silence induit par l'argument va vite céder la place à une longue répartie fondée sur un argumentaire développé autour de quatre points essentiels. 1) Appliquer de manière égale la justice divine à l'animal et à l'être humain est malvenu car Dieu ne doit quelque chose qu'à des êtres qui le méritent, parce qu'ils sont libres et donc capables d'agir en bien ou en mal. L'âme des bêtes étant sensitive et non rationnelle, la bête n'est capable d'aucune action moralement bonne ou mauvaise et la douleur qu'elle ressent ne devrait pas être envisagée sous la forme du châtiment. 2) Le mal physique est toujours justifiable dans un monde ontologiquement imparfait, et un monde ontologiquement imparfait est métaphysiquement néces-

---

20 David-Renaud Boullier, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes où l'on traite de son existence et de sa nature*, Amsterdam, François Changnion, 1728, p. 128.

saire ; il s'ensuit : a) que la souffrance est un bien quand elle permet à l'animal de préserver son existence; b) que l'ordre du monde suppose leur souffrance et qu'elle soit intégrée à l'économie globale de la création afin que celle-ci soit la meilleure possible ; c) que leur souffrance soit moins grande qu'on ne le dit et, si l'on devait faire un calcul de type utilitariste, on en déduirait que, pour le genre animal, les plaisirs l'emportent sur les douleurs et que, de toute façon, avoir reçu en partage l'existence vaut toujours mieux que de ne pas exister du tout. 3) Il est faux de comparer le mal que nous ressentons avec celui ressenti par les bêtes, car celles-ci vivant dans un présent permanent et n'ayant pas souci du passé ou de l'avenir n'ont pas les moyens que nous avons de redoubler nos maux par le remords ou l'angoisse. 4) Il est malséant de plaindre les bêtes de la mort inévitable qui les attend car, étant sans conscience, les bêtes ne peuvent ni avoir peur de la mort, ni la ressentir. Dès lors, la création *ex nihilo* d'âmes innombrables est une preuve de la bonté divine alors que leur destruction journalière ne remet point en question ce même attribut. On se doit donc de comprendre que la réfutation de l'argument des cartésiens n'est possible que si l'on change de point de vue sur le monde et que l'on adopte celui de Dieu, qui seul permet de comprendre les raisons de la souffrance animale et de les justifier.

En 1739, dans un ouvrage alternant réflexions philosophiques et badinage littéraire, l'*Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, le Père Guillaume-Hyacinthe Bougeant prétend réfuter l'objection cartésienne, tout en conciliant l'existence d'une âme animale spirituelle avec le jugement de la raison, les principes de la religion et certains passages de l'Écriture. Se servant d'un vide théorique au sein des textes révélés quant au sort des démons qui se sont rebellés et ont été condamnés à brûler éternellement en enfer, Bougeant souligne le fait que rien n'affirme explicitement qu'ils endurent déjà le supplice auquel ils ont été condamnés, ce qui permet de penser qu'ils ne sont pas encore punis et que l'exécution de leur sentence a été reportée au jour du Jugement dernier. Pourquoi ne pas concevoir en attendant ce Jugement qu'une partie d'entre eux ait été incarnée dans les bêtes ? Cette hypothèse aurait pour triple avantage d'expliquer le fait que les bêtes puissent penser, connaître, sentir et même avoir une âme spirituelle, de confirmer la punition des démons en leur faisant sentir toute l'indignité de leur état, et de justifier la souffrance des animaux mais aussi la malignité manifeste de certains d'entre eux tout en sauvegardant la bonté divine. Cette interprétation ironique de l'utilisation des démons, qui permettait à sa façon d'éviter la conclusion fatale du syllogisme inventé par Poisson, ne fut guère du goût des autorités religieuses qui condamnèrent Bougeant à la rétractation puis à l'exil.

En 1755, le *Traité des animaux* de Condillac reprend l'argument des cartésiens pour lui opposer une fin de non recevoir. D'une part, avec Boullier, Condillac reconnaît que peines et plaisirs sont nécessairement inscrits dans l'ordre de la nature puisqu'ils permettent aux animaux de se maintenir en vie, et que la mort est chose tout aussi naturelle. Les cartésiens se formalisent à l'égard de faits qui ne justifient pas leur protestations vertueuses en semblant croire qu'il est de la nature de l'existant d'être exempt de souffrance ou de mort. Or, c'est oublier que la souffrance a malgré tout sa positivité et que la mort est le terme naturel de toute existence dans ce monde. Ensuite, Condillac reprend une critique déjà développée par le passé à l'égard des systèmes philosophiques et de leur prétention métaphysique à tout expliquer ou tout justifier, comme si l'existence de la Providence divine pouvait être uniquement conditionnée à la réduction de l'animal à la machine. Sur ce point, Condillac réclame de la modestie méthodologique, un refus de parler au nom de Dieu et une confiance en la sagesse divine : «Si nous connaissions les ressorts de la nature, nous découvririons la raison des effets que nous avons le plus de peine à comprendre. Notre ignorance à cet égard n'autorise pas à recourir à des systèmes imaginaires ; il serait bien plus sage au philosophe de s'en reposer sur Dieu et sur sa justice[21]».

On retrouve une même idée dans *Le Bon sens* du baron d'Holbach (1773), qui critique à son tour les romans métaphysiques publiés au siècle précédent. Seulement, sur la question de la justice divine, d'Holbach s'éloigne de ses prédécesseurs puisqu'il se refuse à envisager la question à partir de ses fondements théologiques. Refusant l'idée même d'une justice divine au nom de son athéisme, d'Holbach fait de la souffrance un élément nécessaire de l'ordre naturel qui vaut tant pour les êtres humains que pour les animaux. L'unique différence entre l'homme et l'animal s'explique par le fait que l'animal ne tente pas de justifier ses tourments en créant artificiellement un être transcendant censé en rendre raison. Dans ce contexte, la première prémisse de l'argument des cartésiens perd toute raison d'être, et avec elle le syllogisme lui-même.

Je conclurai sur cette disparition du problème chez les matérialistes, qui ne le résolvent en rien mais préfèrent s'en débarrasser en contournant la difficulté et en évacuant le problème. Reste que, dans un cadre chrétien, la souffrance animale continue d'être problématique. Le siècle des Lumières, que l'on place bien vite sous la houlette de Locke, est en fait travaillé par les questions posées par les cartésiens au siècle

---

21 Condillac, *Traité des animaux*, Amsterdam-Paris, Jombert, 1766.

précédent. Que Descartes, Malebranche ou Leibniz aient écrit des «romans», comme s'accordent à le dire en chœur les penseurs du XVIIIe siècle, ne fait pas pour autant disparaître les problèmes ayant donné corps à ces romans philosophiques. Que les rationalistes aient mal posé certains problèmes, soit. Mais en quoi cela rend-il illégitimes les questions fondamentales qui furent les leurs ? Et d'une certaine manière, la nouvelle métaphysique, retenue et modeste, présentée par Condillac dans l'introduction de son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* ne paraît pas plus à même de résoudre les grandes questions métaphysiques que ne l'était celle, ambitieuse et pédante, du siècle précédent.

SÉBASTIEN CHARLES
Université de Sherbrooke