Descartes et la question animale : Pourquoi tant d’erreurs ?

Author : Thibaut Gress

Categories : Classiques iPhilo

Date : 11 décembre 2022

ANALYSE : Il est généralement établi que Descartes réduisait le vivant à une belle machine et refusait toute forme de sensation et de spiritualité aux animaux. Une célèbre anecdote va en ce sens : L’écrivain et scientifique Fontenelle aurait rendu visite à Malebranche, dont la philosophie s'insprire très largement de celle de Desacrtes, et une chienne serait venue caresser celui-ci. Malebranche lui aurait répondu avec un grand coup de pied qui aurait fait crier l’animal de douleur, ce qui aurait attristé Fontenelle. Malebranche lui aurait répondu : *"Hey, quoi ! ne savez-vous pas bien que cela ne sent point ?*". C'est sur cette question de "l'animal machine" que Thibaut Gress nous propose de revenir ici, afin de corriger certaines erreurs d'interprétation des dires de René Descartes.

© 2016 iPhilo et ses auteurs, tous droits réservés. L'ensemble des articles publiés dans le journal est accessible gratuitement sur le site iPhilo.fr.

Ancien élève de l'Ecole normale supérieure, agrégé et docteur en Philosophie, Thibaut Gress dirige la revue Actu-Philosophia et enseigne la Philosophie au lycée Charles Péguy. Spécialiste de philosophie renaissante et moderne, il a publié plusieurs ouvrages sur Descartes, dont *Descartes et la précarité du monde* (CNRS, 2012) et *Leçons sur les Méditations Métaphysiques* (Ellipses, 2013). Auteur avec Paul Mirault de *La philosophie au risque de l'intelligence extraterrestre* (Vrin, 2016), il a également publié une étude de philosophie de l'art en deux volumes, intitulée *L'œil et l'Intelligible* (Kimé, 2016).

À la faveur d'une récente proposition de loi visant à interdire la Corrida en France ont ressurgi les multiples passions que font naître cette pratique séculaire, et se sont exprimées à ce sujet de nombreuses analyses aussi enflammées que véhémentes. De cette bruyante dispute a à nouveau émergé une vieille ritournelle voulant que, par sa pensée, Descartes fût responsable d'un état d'esprit général conduisant à mépriser les animaux et, partant, à accepter toute forme de cruauté à leur encontre. Ainsi, et de manière exemplaire, dans une tribune intitulée «Contre la Corrida», Luc Ferry crut bon de commencer cette dernière par les affirmations suivantes :

> «Tout le problème, dans ce débat, vient du fait que nous sommes encore cartésiens, encore acquis à l'idée pourtant absurde que les animaux ne sont que des machines sophistiquées. A en croire Descartes, ils ne seraient que des automates dénués de conscience et d'affectivité (…). Nous n'aurions donc aucun devoir envers les bêtes pas plus qu'envers une motte de terre. Pourtant, si Descartes avait raison, il est évident que la question de leur bien-être ne serait jamais venue à l'esprit de personne.»[1]

Il serait aisé de relever l'absurdité générale du propos autant que les incohérences de l'argument sous-jacent[2] mais, pour nous, apparaît bien plus essentiel de reconstituer la réalité des analyses cartésiennes et d'indiquer à quel point celles-ci sont étrangères, tant par la lettre que par l'esprit, à tout ce que l'on peut souvent en lire. En effet se joue une ignorance – très répandue – au sujet

© 2016 iPhilo et ses auteurs, tous droits réservés. L'ensemble des articles publiés dans le journal est accessible gratuitement sur le site iPhilo.fr.

de la pensée cartésienne elle-même qui, en aucun cas, ne dénie aux bêtes la possibilité d'éprouver du sentiment[3] ni même ne leur dénie toute forme d'âme[4]. Il convient donc, en vue de clarifier la figure que revêt Descartes au sein des débats contemporains, de rappeler ce que disent ses textes réels et de restituer les arguments que déploie ce dernier pour établir les distinctions conceptuelles permettant de différencier hommes et bêtes.

Descartes dénie-t-il l'affectivité aux bêtes ?

Tout le problème en la matière provient d'un sophisme inaugural sur lequel repose une grande partie de la réception de Descartes et dont émane un contresens ruineux : au motif que, *pour nous, humains*, le sentiment engage l'âme rationnelle et immatérielle, beaucoup en infèrent – à tort – qu'un corps privé d'âme ne pourrait pas sentir. Mais c'est là une erreur grave de raisonnement qui consiste à croire que l'âme serait la condition *exclusive* du sentiment alors que Descartes se contente d'affirmer que, pour les humains, c'est l'âme qui sent, ce dont il est impossible de déduire que tout sentiment en général requiert une âme. Pis encore : les textes de Descartes sont clairs et ne cessent d'affirmer que les bêtes éprouvent du sentiment, connaissent peut-être même certaines «pensées», et peuvent être scientifiquement étudiées selon le même modèle épistémologique que celui par lequel est compris le corps des hommes – le fameux modèle du «corps-machine». Il est en revanche exact que le sentiment ne s'explique pas de la même manière selon que l'on a affaire aux hommes et aux bêtes, mais il est parfaitement erroné de déduire de cette explication différenciée l'absence de sentiment chez les bêtes[5]. Assurément non, Descartes ne dénie pas l'affectivité aux animauxet, dans une lettre fort célèbre datée du 5 février 1649 et adressée à Morus, il précise le sens de sa pensée à ce sujet : «je n'ôte la vie à aucun animal, ne la faisant consister que dans la seule chaleur du cœur[6]. Je ne leur refuse pas même le sentiment autant qu'il dépend des organes du corps»[7].

Lire aussi : Les animaux au service de la science ? **(Audrey Jougla)**

Dans son acception du XVIIème siècle, le «sentiment» désigne aussi bien l'ensemble des

© 2016 iPhilo et ses auteurs, tous droits réservés. L'ensemble des articles publiés dans le journal est accessible gratuitement sur le site iPhilo.fr.

émotions et de la vie affective qu'une forme de connaissance ; que Descartes attribue aux bêtes le «sentiment», donc qu'il leur reconnaisse vie affective, émotions et même quelque chose comme une connaissance, cela exclut de faire du cartésianisme le courant explicatif du refus de l'affectivité animale. On répondra que cette affectivité ne s'enracine pas dans une âme rationnelle, dans une pensée exprimant l'activité d'une âme immatérielle mais cela ne change pourtant rien quant aux conséquences pratiques : doués de sensibilité, les animaux ne sauraient être appréhendés comme des êtres n'éprouvant rien ou ne ressentant rien, *et ce quel que soit le fondement explicatif d'un tel sentiment*. Encore une fois, il ne faut pas confondre le fait que les bêtes éprouvent du sentiment et la *raison* pour laquelle elles l'éprouvent : ce n'est pas parce qu'elles l'éprouvent pour d'autres raisons que les humains qu'elles ne l'éprouvent pas. On voit ainsi, chez Descartes, se mettre en place entre les hommes et les animaux une épreuve affective commune, quoique fondée sur des motifs différenciés. Dans les *Passions de l'âme*, se trouve par exemple menée l'analyse d'une réaction face à une viande avariée, réaction mettant au jour l'épreuve similaire pour les hommes et les animaux, dont l'explication diffère toutefois des uns aux autres :

> «Il est utile aussi de savoir qu'encore que les mouvements, tant de la glande que des esprits et du cerveau, qui représentent à l'âme certains objets, soient naturellement joints avec ceux qui excitent en elle certaines passions, ils peuvent toutefois par habitude en être séparés et joints à d'autres fort différents, et même que cette habitude peut être acquise par une seule action et ne requiert point un long usage. Ainsi, lorsqu'on rencontre inopinément quelque chose de fort sale en une viande qu'on mange avec appétit, la surprise de cette rencontre peut tellement changer la disposition du cerveau qu'on ne pourra plus voir par après de telle viande qu'avec horreur, au lieu qu'on la mangeait auparavant avec plaisir. Et on peut remarquer la même chose dans les bêtes ; car encore qu'elles n'aient point de raison, ni peut-être aucune pensée, tous les mouvements des esprits et de la glande qui excitent en nous les passions ne laissent pas d'être en elles et d'y servir à entretenir et à fortifier, non pas comme en nous, les passions, mais les mouvements des nerfs et des muscles qui ont coutume de les accompagner.»[8]

Ici, la configuration physiologique et le système nerveux suffisent à rendre compte du fonctionnement animal : la perspective mécaniste de Descartes, que l'on qualifierait aujourd'hui de «naturaliste», ne consiste pas à nier les sentiments animaux. Dans l'exemple retenu par

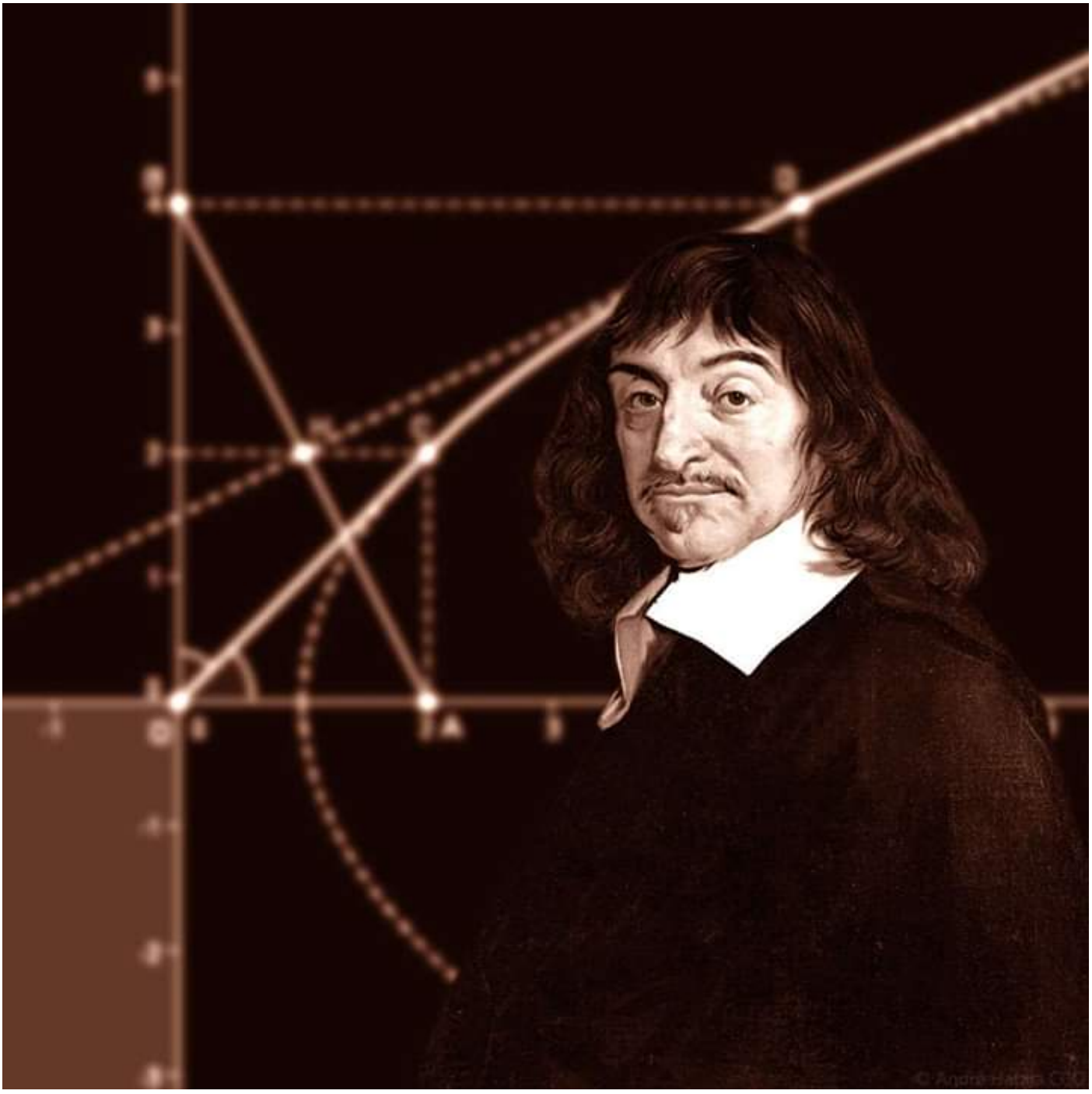
© 2016 iPhilo et ses auteurs, tous droits réservés. L'ensemble des articles publiés dans le journal est accessible gratuitement sur le site iPhilo.fr.

Descartes, il est clair que l'animal éprouve surprise, dégoût, et conserve par le souvenir la trace d'un tel dégoût, mais l'on peut juger que la configuration générale des organes associée à la transmission nerveuse, ce que Descartes appelle les «esprits animaux», suffit à rendre compte de la présence de sentiments chez ces animaux. Ainsi, l'absence d'âme rationnelle n'est-elle en rien le signe d'une absence d'affects mais simplement l'indice d'une explication différenciée du sentiment, selon que l'on a affaire à un humain ou à un animal. C'est pourquoi, Descartes peut affirmer, en 1649, que les bêtes comme les chevaux ou les chiens peuvent manifester des «mouvements naturels de colère, de crainte, de faim»[9], bref exprimer les formes évidentes d'une vie affective dont peut rendre compte l'approche mécaniste fondée sur «la seule conformation des membres des animaux»[10].

En quel sens les bêtes n'ont-elles pas d'âme ?

Premièrement, il est faux de dire qu'elles n'ont pas d'âme du tout : en tant qu'êtres sensibles, elles disposent de ce que Descartes appelle dans la Lettre à Morus déjà citée une «âme corporelle»[11] qui, par la disposition des organes, leur permet d'éprouver toute une gamme de sentiments, voire de développer une certaine pensée dont Descartes ne précise pas la teneur. En revanche, et pour des raisons argumentées, Descartes refuse d'attribuer aux bêtes plus qu'une âme corporelle, soit un mouvement inhérent au système nerveux et à la disposition générale des organes ; autrement dit, une âme immatérielle et, partant, rationnelle, ne semble pas animer la vie animale. Pourquoi cela ? Loin d'être un propos gratuit ni une thèse dogmatique exprimant les préjugés d'une époque, une telle affirmation procède tout au contraire d'une exigence philosophique fondée sur le problème de la *charge de la preuve* : ceux qui considèrent que les bêtes disposeraient d'une âme analogue à celle des hommes sont non seulement incapables d'en fournir la moindre preuve mais sont de surcroît incapables de rendre compte du fait que les bêtes n'offrent pas le moindre témoignage d'une âme rationnelle. À ce titre, c'est bien l'affirmation voulant que les bêtes soient autre chose que des corps complexes qui apparaît comme parfaitement gratuite. Il convient à cet égard de distinguer les deux pôles du raisonnement cartésien. Le premier vise à ironiser au sujet des discours hardis, s'auto-investissant d'un savoir au sujet de l'intimité métaphysique des bêtes. Dogmatiques et injustifiés – quoique péremptoires – de tels discours ne sont jamais que de pures croyances consistant à affirmer que nous serions en mesure d'identifier, par on ne sait quelle pénétration d'esprit, ce qui se joue dans la vie intérieure des bêtes, ce qui nous amène à affirmer sans preuve la présence d'une âme ; impénétrable, l' «intériorité» animale nous est pourtant inaccessible et Descartes peut ainsi conclure : «j'ai tenu pour démontré que nous ne pouvions prouver en aucune manière qu'il y eût dans les animaux une âme qui pensât»[12], et ce du fait même que «l'esprit humain ne peut pénétrer dans le cœur [pour savoir ce qui s'y passe»[13].

© 2016 iPhilo et ses auteurs, tous droits réservés. L'ensemble des articles publiés dans le journal est accessible gratuitement sur le site iPhilo.fr.



Le premier pôle est donc négatif : de l’intériorité des bêtes, nous ne pouvons rien dire, et toute

© 2016 iPhilo et ses auteurs, tous droits réservés. L'ensemble des articles publiés dans le journal est accessible gratuitement sur le site iPhilo.fr.

affirmation à ce sujet outrepasserait ce dont notre savoir est capable. Mais ce qui est vrai des bêtes l'est également de toute entité animée de mouvements : il ne m'est pas plus impossible de sonder le cœur des bêtes que de sonder celui d'autrui. *C'est donc à l'impossibilité de connaître l'intériorité de quiconque que nous confronte Descartes* dont les analyses ne sont jamais que la conséquence d'une philosophie ayant institué la conscience comme point de départ : si je peux être certain que *je* pense, et qu'une âme est ce par quoi je pense, il m'est en revanche interdit d'accéder pleinement à la conscience d'autrui qui ne peut plus être qu'une hypothèse. Je ne peux donc jamais expérimenter que mon âme propre, et tout au plus conjecturer que certaines entités extérieures disposent, elles aussi, d'une âme, bien qu'aucun argument direct – aucune expérience directe – de celle-ci ne soit disponible.

Le second, prenant acte de l'impossible connaissance directe de la réalité métaphysique des êtres en général et des bêtes en particulier, va consister à scruter les signes extérieurs[14] que devait manifester une âme rationnelle si elle se trouvait à même un corps. De tels signes vont être majoritairement recherchés du côté du langage ou, plus exactement, d'un *certain type de langage* dont il convient de préciser la teneur. Descartes reconnaît d'abord volontiers qu'une machine, et donc qu'un corps saisi selon un fonctionnement purement mécanique, soit si bien faite qu' «elle profère des paroles, et même qu'elle en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causeront quelques changements en ses organes : comme, si on la touche en quelque endroit, qu'elle demande ce qu'on veut lui dire ; si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables»[15]. Il va donc sans dire que, pour Descartes, les animaux peuvent parler, qu'ils sont doués de paroles qui ne sont pas de simples sons aléatoires mais qui peuvent fort bien être des réactions à des stimuli spécifiques par lesquelles se disent l'espoir, la crainte, la faim et même la joie. À une pie à qui on aurait appris à dire bonjour à sa maîtresse, peut ainsi être attribuée l'expression orale de ses passions :

> «ce sera un mouvement de l'espérance qu'elle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de lui donner quelque friandise, lorsqu'elle l'a dit ; et ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes ne sont que des mouvements de leur crainte, de leur espérance ou de leur joie»[16]

© 2016 iPhilo et ses auteurs, tous droits réservés. L'ensemble des articles publiés dans le journal est accessible gratuitement sur le site iPhilo.fr.

Le corps comme machine «profère des paroles» et il est donc parfaitement faux de juger que les bêtes ne parlent pas ou, pour reprendre une célèbre quoique fautive expression, que Descartes aurait théorisé le «silence des bêtes»[17]. Les bêtes parlent et tout chez Descartes fait signe vers une parole bestiale, mécaniquement explicable sans le secours d'une âme rationnelle. En revanche, ce que veut dire l'auteur du *Discours de la Méthode*, c'est que toute parole n'est pas *articulée*, que toute parole n'use pas de signes «en les composant»[18], bref que la parole animale, aussi signifiante soit-elle parfois, ne *signifie jamais la présence d'une âme rationnelle* car seule une parole ordonnée selon une syntaxe, respectant donc des règles explicites, le peut. Il est donc deux manières de produire du sens et de se faire signifiante pour la parole : soit elle signifie passions et sentiments, et *passions et sentiments seulement*, auquel cas la tonalité et la consécution suffisent à faire entendre le sens ; soit elle se présente sous une forme articulée, respectant un ordre et une série de règles, auquel cas c'est la *structuration même de la parole qui se fait signe*, bien au-delà du contenu exprimé. Autrement dit, *parce que la pensée rationnelle n'est rien d'autre qu'une pensée par ordre, Descartes recherche dans le langage le signe objectif d'un ordre linguistique exprimant l'ordre rationnel* ; c'est pourquoi, il accorde à la composition des signes, à l'ordre de leur arrangement, le statut de «témoin» d'une âme rationnelle par elle-même interdite d'accès à une connaissance directe. De cet argument général qui me permet de distinguer un humain d'un automate, Descartes en tire une application particulière concernant la distinction entre l'homme et les bêtes :

> «Or (…) on peut aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes. 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.»[19]

Le propos est remarquablement clair et parfaitement argumenté : si la raison est ce par quoi se développent sous forme ordonnée les pensées, alors l'expression objectivante de la raison qu'est le langage devrait conserver la trace d'un tel ordre. L'arrangement syntaxique du langage humain devient ainsi le signe objectif depuis lequel on peut inférer la présence d'une âme rationnelle à l'origine du discours. Or, et ce point est essentiel, *c'est justement parce que les animaux parlent que cet argument est valable.* Si, en effet, *aucun animal ne parlait, alors l'on pourrait objecter à*

© 2016 iPhilo et ses auteurs, tous droits réservés. L'ensemble des articles publiés dans le journal est accessible gratuitement sur le site iPhilo.fr.

Descartes que ce sont des raisons purement physiologiques et donc mécaniques qui empêchent les animaux d'exprimer par la parole leur rationalité. Mais, précisément, les animaux parlent et ne sont donc pas physiologiquement empêchés de produire un langage signifiant ; néanmoins, leur langage ne se fait jamais signe, faute d'articulation, d'une pensée rationnelle. Et Descartes d'ajouter :

> «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, 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.»[20]

En somme, toute l'argumentation en faveur d'une découverte de l'âme rationnelle d'autrui depuis le signe extérieur qu'est le langage articulé, et grâce auquel peuvent être distingués bêtes et humains, n'a de sens que si, d'une part, les animaux parlent et si, d'autre part, ils expriment par la parole passions et sentiments et non rationalité ; autrement dit, la parole animale est signifiante, mais ce qu'elle signifie s'épuise dans son contenu expressif, alors que la rationalité humaine, autorisant le développement ordonné des pensées, exprime le contenu de ces dernières dans la *structuration ordonnée d'une syntaxe* – laquelle change tout. Bref, ce n'est pas tant ce que l'on exprime que la manière ordonnée dont on l'exprime qui permet de reconnaître une âme rationnelle et d'établir une infranchissable distinction entre l'homme et l'animal. C'est pourquoi, dans la fameuse lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646, et cherchant à réfuter Montaigne et Charron, Descartes peut écrire que la différence d'homme à bête est plus grande que celle d'homme à homme car «il ne s'est jamais trouvé aucune bête si parfaite, qu'elle ait usé de quelque signe, pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'est point de rapport à ses passions»[21]. Un tel argument n'a évidemment de sens que si, d'une part, les animaux éprouvent des «passions» et que, d'autre part, ils les expriment ou les signifient dans les paroles qu'ils produisent – mais qu'ils n'articulent pas. L'argument sera du reste repris, et amplifié, dans la lettre à Morus déjà citée :

© 2016 iPhilo et ses auteurs, tous droits réservés. L'ensemble des articles publiés dans le journal est accessible gratuitement sur le site iPhilo.fr.

> «bien qu'elles [les bêtes] 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»[22]

Le «véritable» langage est ici le langage articulé qui, pleinement signifiant puisque devenant sur le plan formel signe de la pensée rationnelle, demeure ce par quoi se joue le témoignage de cette dernière et, partant, ce par quoi peuvent être distinguées bêtes et hommes. Mais, ce faisant, Descartes rappelle du même geste que, bien évidemment, les animaux parlent, signifient aussi bien par leurs gestes que par leurs paroles, bien la signification de leurs gestes et de leurs paroles ne saurait excéder la sphère du sentiment. Tel n'est donc pas le moindre des paradoxes : non seulement Descartes théorise le sentiment animal mais il conçoit de surcroît que l'animal est *par excellence* l'être sensible dont toute la vie expressive se ramène à l'expression du sentiment, *du fait même qu'il n'est que machine*[23]. Si, en effet, il était de surcroît animé par une âme rationnelle, alors l'expression du sentiment se doublerait sur le plan formel d'une articulation syntaxique et se jouerait quelque chose comme un *dédoublement sémiotique* : en son contenu, l'expression de la parole renverrait à sa forme tandis qu'en sa forme elle signifierait la présence d'une âme rationnelle.

Peut-on certifier que les bêtes sont dénuées d'une âme rationnelle ?

Il faut ici évaluer la portée de l'argument : entièrement construit depuis ce que peut inférer un *observateur extérieur s'appuyant sur le langage comme témoignage*, le raisonnement proposé consiste à établir que, *si l'on prend pour critère la recherche de signes articulés* dans le comportement animal en général et le langage en particulier, alors *du point de vue de ce critère* il convient d'affirmer que les animaux sont dénués d'âme rationnelle : «ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont pas du tout»[24]. Néanmoins, un tel argument se présente comme explicitement *limité et relatif* : circonscrit dans les bornes de l'observable, il ne saurait signifier plus que l'incapacité pour un observateur extérieur de trouver un témoignage animal d'une détention rationnelle. Si donc l'on admet les coordonnées limitées de départ, alors l'on peut considérer que l'on a découvert «la

© 2016 iPhilo et ses auteurs, tous droits réservés. L'ensemble des articles publiés dans le journal est accessible gratuitement sur le site iPhilo.fr.

principale raison (…) qui peut nous persuader que les bêtes sont privées de raison»[25].

Lire aussi : Est-il besoin d'une Déclaration des droits pour le règne animal ? **(Tom Regan)**

Si en revanche l'on souhaite quitter le domaine de l'observable et du relatif au profit de l'absolu, et que l'on se demande si cela entraînerait contradiction que les animaux disposassent d'une âme rationnelle, indépendamment de ce que l'on en peut observer, alors Descartes se fait plus évasif et se réfugie derrière un argument continuiste : l'animalité ne fait qu'un et accepter que certaines bêtes disposent d'une âme rationnelle, c'est accepter que *toutes* en disposent. Autrement dit, si l'on admettait que les singes et les chats disposassent d'une âme rationnelle, alors cela serait aussi vrai du lombric ou de l'huître, ce que Descartes ne conteste pas dans l'absolu mais juge peu probable. Ainsi à l'hypothèse selon laquelle certaines bêtes seraient pourvues d'une âme rationnelle, Descartes répond sur le terrain du vraisemblable :

> «À 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 fort vraisemblable, à cause qu'il n'y a point de raison de 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.»[26] Trois ans plus tard, il développera le même argument auprès de Morus : «il est plus probable de faire mouvoir comme des machines les vers de terre, les moucherons, les chenilles et le reste des animaux, que de leur donner une âme immortelle»[27]

Ainsi se dessine une ultime distinction : si, dans l'absolu, c'est-à-dire indépendamment de

© 2016 iPhilo et ses auteurs, tous droits réservés. L'ensemble des articles publiés dans le journal est accessible gratuitement sur le site iPhilo.fr.

l'observation sémiotique, il est impossible de déterminer ce qu'il en est, il est en revanche possible de revenir à ce que l'homme juge raisonnable, donc de revenir à ce qui est *conditionné par la pensée* afin de suggérer qu'il serait quelque peu déraisonnable d'imaginer une huître comme détentrice d'une âme rationnelle ce qui en ferait, dans l'économie de la pensée cartésienne, une âme immortelle. Somme toute, il apparaît donc au terme de cet examen qu'il serait hautement improbable que les animaux disposent d'une âme rationnelle, tant pour des motifs liés à une sémiotique de la raison qu'à un jugement portant sur ce qui est vraisemblable. À aucun moment la certitude d'une absence d'âme ne se trouve donc établie et dans l'absolu, aussi peu probable cela soit-il pour notre jugement, demeure une possibilité que les animaux soient pourvus d'une âme rationnelle, dont nous n'avons toutefois trouvé aucun signe.

Qu'en conclure (provisoirement) ?

On peut ainsi disposer d'une vision panoramique de l'argumentation cartésienne. Pour tout être autre que moi, il m'est impossible de disposer d'une connaissance directe de l'âme comme âme rationnelle. Toutefois, en tant qu'observateur extérieur, je peux de manière sémiotique scruter des *signes* de la pensée rationnelle, et juger que toute *expression articulée* de paroles ou de gestes pourrait faire office de tels signes et envisager l'attribution d'une âme rationnelle à ceux qui expriment de telles paroles et de tels gestes. Or, si les humains expriment de tels signes, aucun animal ne semble en mesure d'y parvenir en dépit du fait que *bien des bêtes parlent* en tant qu'elles expriment passions et sentiments. Du point de vue restreint et *relatif* de l'observateur, il est donc certain que les bêtes sont dénuées d'âme rationnelle, ce qu'il infère depuis l'absence de syntaxe dans la parole animale. Mais, *dans l'absolu*, rien ne saurait prouver que les bêtes en sont dénuées, et Descartes doit donc se contenter du «vraisemblable» ou du «probable» à partir d'un raisonnement continuiste : si l'animalité supposait une âme rationnelle, alors tout animal devrait disposer d'une âme rationnelle et, partant, immortelle, ce qui serait donc vrai de l'éponge, de l'huître ou du moucheron. Bien que cela ne soit pas dans l'absolu impossible, cela apparaît néanmoins pour notre jugement hautement improbable et, par inversion, nous amène à juger hautement probable que les animaux n'aient pas d'âme rationnelle.

---

[1] Luc Ferry, « Contre la Corrida »,*Le Figaro*, 30 novembre 2022, article en ligne : https://www.lefigaro.fr/vox/societe/luc-ferry-contre-la-corrida-20221130

© 2016 iPhilo et ses auteurs, tous droits réservés. L'ensemble des articles publiés dans le journal est accessible gratuitement sur le site iPhilo.fr.

[2] On peut relever, dans ces quelques affirmations les erreurs suivantes : 1) Une erreur historique : la Corrida est un phénomène espagnol né durant le Moyen Âge et ne saurait donc s'expliquer par l'influence supposée d'un philosophe français du XVIIème siècle ; 2) Une absurdité historique : par l'opération d'on ne sait quelle mystérieuse puissance rivalisant sans doute avec la Providence, la pensée d'un seul homme – René Descartes – aurait durablement façonné la pensée d'un peuple en son entier et déterminerait ses réactions fondamentales durant près de quatre siècles ; 3) une inconséquence : d'inspiration kantienne, la pensée de Luc Ferry s'est toujours située aux antipodes de l'utilitarisme ; or, en jugeant que seules l'affectivité et le sentiment conféreraient aux bêtes une dignité, Luc Ferry déploie un argument spécifiquement utilitariste que tout son kantisme réprouve ; 4) un sophisme grossier doublé d'une auto-contradiction : réfuter ce qu'est supposé penser Descartes à partir du fait que l'on se serait ultérieurement soucié du bien-être animal ne prouve rien quant à la pensée cartésienne ; cela indique simplement que les manières de voir évoluent. En outre, si le cartésianisme au sens de Ferry suppose le mépris animal, et si nous sommes « encore cartésiens », alors on ne comprend plus comment il se fait que le bien-être animal fasse désormais l'objet de toutes les sollicitudes : soit, en effet, le cartésianisme comme mépris de l'animal continue de tout déterminer, et alors l'émergence de la question du bien-être contredit l'idée d'une détermination cartésienne des mœurs, soit le souci du bien-être est une illustration du cartésianisme mais dans ce cas le cartésianisme ne saurait se réduire à ce qu'en dit Ferry. Dans tous les cas, la contradiction est grossière ; 5) une réduction de la complexité des choses à l'unicité d'une perspective d'époque : complexe, la Corrida charrie plusieurs problématiques que Ferry ramène à la seule question de la considération des bêtes, ce par quoi il se fait caisse de résonance de l'époque et abandonne pleinement l'analyse philosophique ; 6) Enfin, athée et déniant aux hommes la présence d'une âme, Ferry ne se prive pourtant pas de critiquer Descartes pour avoir refusé aux bêtes ce que lui-même refuse aux hommes.

[3] Denis Kambouchner, dans un petit ouvrage fort utile, avait ainsi recensé toutes les erreurs habituelles répandues au sujet du cartésianisme, dont celles concernant la supposée insensibilité animale : «Bien que, comme l'écrivait Descartes en 1637, l'âme des bêtes ne soit «autre chose que leur sang», il n'est pas question – la lettre à More l'indique assez – de les qualifier d'insensibles. Elles sentent bien d'une certaine manière, mais sur un autre mode que nous.», Cf. Denis Kambouchner, *Descartes n'a pas dit*, chap. 16, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p.161. Quoique claire et définitive, l'argumentation de D. Kambouchner est pourtant restée sans effets tangibles quant aux croyances associées aux écrits de Descartes, *y compris dans le milieu philosophique*, ainsi qu'en témoignent hélas la chronique de L. Ferry et de si nombreux colloques.

[4] Pour une présentation synthétique de la question de l'animal chez Descartes, nous nous

© 2016 iPhilo et ses auteurs, tous droits réservés. L'ensemble des articles publiés dans le journal est accessible gratuitement sur le site iPhilo.fr.

permettons de renvoyer à notre *Dictionnaire Descartes*, Paris, Ellipses, 2018, pp.25-31.

[5] Certains commentaires n'ont pas succombé au sophisme que nous venons d'indiquer ; nous renvoyons ainsi à la présentation très réussie que propose Roger Texier de «La place de l'animal dans l'œuvre de Descartes», *L'enseignement philosophique*, 2012/4, 62ème année, pp.15-27.

[6] Pour une explication *physiologique* du rôle de la chaleur, cf. par exemple René Descartes, *Lettre à Libert Froidmond*, (par Plempius), 3 octobre 1637, AT I, 414 ; *OC* VIII-2, 391. Nous citons en premier lieu l'édition Adam et Tannery, notée AT suivie du numéro de volume, renvoyant à l'édition parue chez Vrin en mai 1996 et, quand cela est possible, l'édition des *Œuvres complètes*, notée *OC,* dirigée par Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, parue à partir de 2009 chez Gallimard dans la collection Tel.

[7] René Descartes, *Lettre à Morus*, 5 février 1649, AT V, 278 ; OC VIII-2, 647-648.

[8] René Descartes, *Les passions de l'âme*, I, Art. 50, AT XI, 369-370 ; FA III, 995.

[9] René Descartes, *Lettre à Morus* du 5 février 1649, *op. cit*., AT V 278 ; OC VIII-2, 647.

[10] *Ibid*., AT V, 276 ; *OC* VIII-2, 646.

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid*.

© 2016 iPhilo et ses auteurs, tous droits réservés. L'ensemble des articles publiés dans le journal est accessible gratuitement sur le site iPhilo.fr.

[13] *Ibid*., AT V, 277 ; *OC* VIII-2, 646.

[14] Auteur d'un remarquable ouvrage sur le sujet – *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur les animaux*, Paris, Vrin, 2000 – Thierry Gontier avait proposé une excellente formule pour synthétiser la situation : «Comment savoir si cet homme, cet animal ou cet automate sont ou non des êtres pensants ? Ne pouvant expérimenter en eux, comme je le fais en moi-même, le principe intérieur de leurs actions, je suis réduit à une sémiologie complexe du comportement.», Thierry Gontier, «Descartes et les animaux-machines. Une réhabilitation», in Jean-Luc Guichet (dir.), *De l'animal-machine à l'âme des machines*, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 2010, p. 36.

[15] René Descartes, *Discours de la Méthode*, V, AT VI, 56 ; *OC* III, 118-119.

[16] René Descartes, *Lettre à William Cavendish, Marquis de Newcastle,* 23 novembre 1646, AT IV, 574 : *OC* VIII-2, 453.

[17] Nous renvoyons bien sûr au livre célèbre et non dénué d'intérêt – quoiqu'indifférent aux subtilités conceptuelles et argumentatives de Descartes – d'Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Seuil, coll. Points, 2015.

[18] *Ibid*., AT VI, 56 ; *OC* III, 118.

[19] *Ibid*., ATR VI, 57 ; *OC* III, 119. C'est nous qui soulignons.

[20] *Ibid*., AT VI, 57-58 ; *OC* III, 119.

© 2016 iPhilo et ses auteurs, tous droits réservés. L'ensemble des articles publiés dans le journal est accessible gratuitement sur le site iPhilo.fr.

[21] René Descartes, *Lettre à William Cavendish, Marquis de Newcastle*, 23 novembre 1646, AT IV, 575 ; *OC* VIII-2, 453.

[22] René Descartes, *Lettre à Morus,* 5 février 1649, AT V, 278 ; *OC* VIII-2, 647.

[23] Il convient d'insister sur ce paradoxe : c'est précisément parce qu'il n'est que machine que l'animal est tout entier sentiment et *uniquement* sentiment.

[24] René Descartes, *Discours de la Méthode*, V, AT VI, 58 ; *OC* III, 119.

[25] René Descartes, *Lettre à Morus*, AT V, 278 ; *OC* VIII-2, 647.

[26] René Descartes, *Lettre à William Cavendish, Marquis de Newcastle*, AT IV, 576 ; *OC* VIII-2, 454.

[27] René Descartes, *Lettre à Morus*, AT V, 277 ; *OC* VIII-2, 646.

© 2016 iPhilo et ses auteurs, tous droits réservés. L'ensemble des articles publiés dans le journal est accessible gratuitement sur le site iPhilo.fr.