

Jean-Luc Guichet

Texte qui sera publié – dans une version enrichie - dans la revue *Yale French Studies*.

Enjeux de la question de l'animal sous les Lumières : Condillac, Diderot, Rousseau

Nous voudrions contribuer à établir que s'opère au XVIII^e siècle un rapprochement très net entre l'homme et l'animal, plus particulièrement à partir du milieu du siècle où s'amorce une sorte de précipitation (dans les deux sens du mot). Ce rapprochement s'effectue de deux côtés : il repose pour une large part sur des bases scientifiques que nous ne pourrions malheureusement détailler pour des raisons de temps ; il est pour une autre part, d'une façon plus autonome, amené par le creusement de l'essence humaine au sein de la réflexion philosophique, cette dernière poursuivant des filières d'interrogation propres : celle de la connaissance, de son origine et de sa nature, celle de la métaphysique avec les questions de l'âme (sous la forme en particulier, au siècle précédent, de la très vive querelle de l'âme des bêtes), de Dieu, de la nature de la vie et de la matière, celle enfin, directement anthropologique, de l'homme lui-même à travers en particulier le thème classique des passions, saisi non plus seulement sous un enjeu traditionnel de maîtrise morale, mais sous celui de la construction génétique de l'homme conçu à partir des éléments passionnels communs avec l'animal et en écartant l'idée d'une définition par une nature rationnelle donnée *a priori*. En outre, le scénario d'un état de nature, essentiellement une fiction méthodologique, joue un rôle non négligeable pour cette reconsidération de l'animalité dans la « nature humaine ». Enfin, la question éthique à l'égard des bêtes, très secondarisée au XVII^e siècle, prend de plus en plus d'importance et d'autonomie au XVIII^e siècle, cela de façon liée à l'effort des auteurs pour penser la morale en désolidarisant ses fondements de la religion, ce qui les pousse à la naturaliser.

Telles sont les questions majeures que les philosophes, depuis déjà pour une bonne part le XVII^e siècle mais davantage encore au XVIII^e siècle, posent à l'animal¹, de façon plus insistante et plus radicale qu'avant. Et, globalement, pour y répondre non plus essentiellement par l'opposition mais en accroissant la part de la continuité avec l'homme.

Les auteurs ne vont pas prendre en charge de façon uniforme tous ces problèmes, mais vont s'occuper davantage de l'un ou de l'autre. Dans un souci

¹ Précisons au passage les usages du vocabulaire au XVIII^e siècle : « animal », « bête », « brute » ; le XVIII^e siècle est un moment de transition où ce vocabulaire très classique se brouille considérablement chez la plupart des auteurs (mais pas chez quelques-uns comme Condillac par exemple), imposant donc de les saisir à chaque fois en fonction du contexte.

de regroupement, nous allons examiner ces différents aspects à travers quelques références particulièrement importantes :

- Condillac pour la question de la connaissance ;
- Diderot pour les spéculations matérialistes sur la matière, la vie et l'homme ;
- Rousseau pour finir qui nous permettra de resserrer davantage encore sur l'anthropologie, et également l'éthique.

Le traitement empiriste de l'animal, de Locke à Condillac

Nous allons commencer par Condillac mais, pour cela, il nous faut d'abord remonter plus haut, jusqu'à Locke, point de départ au XVII^e siècle de l'empirisme du XVIII^e siècle et sans lequel Condillac ne peut se comprendre.

Pour ce faire, choisissons le biais plaisant d'une anecdote, celle d'un petit oiseau trop bavard, plus précisément d'un impertinent chardonneret.

Il s'agit d'un épisode évoqué par Coste, le traducteur de l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke dans une note. Citons cette note :

Il me souvient à ce propos, qu'en conversant un jour avec Mr. Locke, le discours venant à tomber sur les Idées innées, je lui fis cette Objection : que penser de certains petits Oiseaux, du Chardonneret, par exemple, qui éclot dans un nid que le Père ou la mère lui ont fait, s'envole enfin dans les champs pour y chercher la nourriture sans que le Père ou la mère prenne aucun soin de lui, et qui, l'année suivante, sait fort bien trouver et démêler tous les matériaux dont il a besoin pour se bâtir un nid qui, par son industrie, se trouve fait et agencé avec autant ou plus d'art que celui où il est éclos lui-même. D'où lui sont venues [à ce chardonneret] les idées de ces différents matériaux et de l'art d'en construire ce nid ?

La réponse ne se fait alors guère attendre :

Mr. Locke me répondit brusquement, Je n'ai pas écrit mon Livre pour expliquer les actions des Bêtes².

Ce geste irrité de fermeture à une question révèle un point particulièrement sensible, voire le soupçon d'une lacune, dans la conception empiriste de Locke. Cette dernière rencontre en effet dans l'apparence d'innéité de l'instinct un obstacle majeur à l'idée d'une réductibilité toujours possible de la connaissance à l'apprentissage sensible, ce qui définit précisément le pari empiriste.

² *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, éd. Emilienne Naert, Paris, reprint Vrin de l'éd. de 1755, 1983, note de la p. 111.

Il semble donc que sur la question de l'instinct, il y ait un problème animal de l'empirisme³ et Locke à cet égard transmet un héritage difficile à ses successeurs.

Condillac relèvera ce défi animal de l'empirisme⁴ dans le *Traité des animaux* de 1755 en s'efforçant de dissoudre purement et simplement cette notion d'instinct en la réduisant à une formation empirique. Ce mouvement est requis par son projet propre de radicalisation de l'empirisme qui consiste à ramener intégralement et sans résidu la connaissance à un seul principe - la sensation - alors que Locke posait deux principes séparés : la sensation mais aussi la réflexion. Il s'agit de passer d'une théorie de l'esprit finalement seulement humain chez Locke à une théorie de l'esprit tout court, et parvenir à inclure l'esprit de l'animal dans cette théorie générale serait la preuve de sa réussite. A travers sa réponse à la question de l'instinct animal, Condillac ambitionne ainsi non seulement une confirmation, mais même une refondation et une universalisation de l'empirisme.

Sur quoi alors fonder l'instinct ? Ce sera sur la réflexion, mais non pas en comprenant celle-ci comme une faculté séparée à la manière de Locke, mais en l'admettant au contraire comme une propriété immanente à l'expérience sensible, une véritable capacité d'auto-réflexion du sensible.

Le *Traité des animaux* analyse alors la construction de l'expérience comme un véritable processus d'auto-éducation de l'animal par et dans le sensible. Cette réflexion animale procède de manière logique, par le raisonnement, et l'instinct sera le résultat de ce raisonnement. C'est donc à tort qu'on prend l'instinct pour un pur mécanisme irréfléchi, aveugle et inné, alors qu'il n'est rien d'autre, affirme Condillac, qu'« un commencement de connaissance »⁵. Pourtant, il est vrai que l'instinct prête à cette illusion mécaniste en prenant l'apparence d'un automatisme irréfléchi. Le problème est donc de comprendre pourquoi le raisonnement animal se fige dans son résultat et emprunte cette allure mécanique de l'instinct. La réponse de Condillac est que la réflexion chez l'animal ne dépasse pas ses besoins : ceux-ci étant bornés et saisis par un environnement toujours à peu près identique, les solutions permettant de s'y adapter seront donc en nombre réduit, aisées à trouver et indéfiniment

³ Ce ne sera pas le cas des matérialistes dans la mesure où ils ne sont pas forcément enfermés dans un empirisme rigoureux, comme on le voit bien avec La Mettrie admettant sans difficulté le fait d'un instinct inné ; mais, d'un autre côté, c'est peut-être précisément aussi la limite de la pensée de ce dernier qui n'a pas bénéficié, à la différence des matérialistes ultérieurs, du raffinement apporté par le sensationnisme de Condillac et, à travers lui, de Berkeley.

⁴ Après bien entendu quelques autres comme par exemple Boullier (*Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, 1728), mais ce sera Condillac le plus radical et le plus cohérent dans sa démarche qui se veut celle d'un sensationnisme intégral ne présupposant plus rien d'autre que la seule sensation pour construire le système de la connaissance.

⁵ « L'instinct n'est rien, ou c'est un commencement de connaissance », *Traité des animaux*, 2nde partie, début du chap. V.

reproductibles. Par conséquent, l'ingéniosité animale est en quelque sorte victime de sa propre performance : trop bon disciple de l'expérience, sans ambition car sans besoin excessif et sans développement de l'amour-propre, s'ajustant au registre limité et pratiquement invariant de l'existence dans la nature, l'animal, trouvant vite ce qu'il cherche, n'a aucun besoin de s'exténuer à chercher davantage encore et toujours, contrairement à l'homme inquiété par des besoins toujours renaissants et multipliés par un milieu mouvant et complexe.

Cependant, il faut ajouter que, Condillac - par un scrupule spiritualiste pour lequel il n'est certes pas évident d'établir s'il relève plutôt d'une conviction ou d'une simple prudence formelle - ressent le besoin de rectifier ce que ce rapprochement extrême de l'homme et de l'animal peut avoir d'inquiétant, et en conséquence il interpose entre eux une différence d'ordre substantiel et métaphysique, comme le précise le *Traité des animaux* :

Concluons que, quoique l'âme des bêtes soit simple comme celle de l'homme, et qu'à cet égard il n'y ait aucune différence entre l'une et l'autre, les facultés que nous avons en partage et la fin à laquelle Dieu nous destine, démontrent que, si nous pouvions pénétrer dans la nature de ces deux substances, nous verrions qu'elles diffèrent infiniment. Notre âme n'est donc pas de la même nature que celle des bêtes⁶.

Mais, quoi qu'il en soit, cette substantialité métaphysique est si mince, si évasive, si restrictivement principielle, qu'elle n'apparaît guère convaincante, sans même soupçonner outre mesure la bonne foi de Condillac.

Diderot pour sa part n'a pas les scrupules de Condillac ; il ne cantonne pas son radicalisme au plan épistémologique, mais l'étend à celui métaphysique et son radicalisme sera donc résolument matérialiste.

Une métaphysique et une anthropologie animales : Diderot

Deux idées sur l'animalité apparaissent chez Diderot comme centrales : d'une part, la matière est fondamentalement animale ; et, de l'autre, l'homme est intégralement animal, réductibilité à l'animalité qui ne l'empêche tout de même pas de posséder une spécificité.

Nous ne pouvons, faute de temps, traiter la première idée, celle d'une animalité de la matière, et nous allons passer tout de suite à la seconde, celle selon laquelle l'homme est animal. Il faut bien comprendre la force de cette conception : cette animalité humaine ne concerne pas seulement certains côtés particuliers de l'homme comme la sexualité par exemple, mais bien sa totalité, dans la diversité de ses activités même les plus hautes, les plus spirituelles. L'unité de l'homme

⁶ *Traité des animaux*, éd. M. Malherbe, Paris, Vrin, 2004, p. 182.

et de l'animal chez Diderot est donc radicale et elle se fonde sur l'unité matérielle de l'un et de l'autre. Allons droit à ce que l'homme semble posséder de plus spécifique - la raison - et citons les *Eléments de Physiologie* : « La raison, ou l'instinct de l'homme est déterminée par son organisation... »⁷ et aussi la *Réfutation d'Helvétius* : « La raison de l'homme est un instrument qui correspond à toute la variété de l'instinct animal ; que la race humaine rassemble les analogies de toutes les sortes d'animaux ; et qu'il n'est non plus possible de tirer un homme de sa classe qu'un animal de la sienne... »⁸. Pour Diderot, la raison n'est bien que la pensée humaine, ce qui signifie non pas une entité *sui generis* mais simplement la pensée propre à ce type animal particulier qu'est l'espèce humaine, biologiquement déterminée comme la pensée de chaque espèce animale par l'organisation sensible, les besoins physiologiques, etc. Certes chez l'homme une diversité plus accusée produit une diversité plus forte de pensées et aussi de types de personnalités, mais par là encore il est comparable aux animaux dont il semble analogiquement épouser la diversité des espèces. N'il y a tout de même aucune différence plus forte entre la raison humaine et l'instinct animal ? Si ! Citons à nouveau la *Réfutation d'Helvétius* : « l'homme est aussi une espèce animale ; sa raison n'est qu'un instinct perfectible et perfectionné »⁹. Tandis que s'agissant de l'instinct animal, pour Diderot comme pour Condillac et Rousseau bien que ce soit pour des raisons différentes, la perfectibilité (Rousseau allant jusqu'à la refuser totalement à l'animal) est comme bloquée : elle n'est pas indéfinie.

Nous en arrivons ainsi à la question de la spécificité humaine car cette perfectibilité indéfinie de l'homme nous montre en effet que, malgré cette unité totale avec l'animal, l'homme accède à une certaine différence. L'homme continue le chemin commun beaucoup plus loin que l'animal, à vrai dire sans jamais s'arrêter. Mais comment, au départ de ce chemin, cette perfectibilité indéfinie est-elle possible chez l'homme sans rompre l'unité avec l'animal ? Ou encore : comment l'anthropologie de Diderot peut-elle être à la fois une « anthropologie animale » et cependant bien une anthropologie ? Pour répondre à cette question, il faut relever l'importance du langage, de la transmission par l'éducation et l'écriture, du cerveau, mais aussi - et peut-être d'abord - revenir sur l'importance fondamentale de l'organisation sensorielle de l'homme. Cette organisation chez l'homme se révèle en effet tout à fait particulière : elle permet un équilibre.

En effet, l'espèce humaine par rapport aux autres se caractérise par l'égalité de ses organes sensibles. En dépit des possibilités communes avec l'homme, l'esprit animal est entravé par des sens non seulement trop puissants, mais surtout déséquilibrés, ce qui l'asservit à celui dominant. L'esprit humain en

⁷ *Eléments de Physiologie, Œuvres*, Paris, éd. Robert Laffont, t. I, 1994, p. 1279.

⁸ *Réfutation d'Helvétius, id.*, p. 805.

⁹ *Ibid.*, p. 829.

revanche est dans un rapport aux sens tout à fait autre : informé par de nombreux organes dont la puissance est à peu près équivalente, il est à leur égard dans une situation comparable à celle sereine et impartiale d'un juge recevant les dépositions des témoins sans se laisser influencer par l'un plus que l'autre ; citons encore la *Réfutation d'Helvétius*¹⁰ :

*Pourquoi l'homme est-il perfectible et pourquoi l'animal ne l'est-il pas ? L'animal ne l'est pas parce que sa raison, s'il en a une, est dominée par un sens despote qui la subjugue. Toute l'âme du chien est au bout de son nez, et il va toujours flairant. Toute l'âme de l'aigle est dans son œil, et l'aigle va toujours regardant. Toute l'âme de la taupe est dans son oreille, et elle va toujours écoutant. Mais il n'en est pas ainsi de l'homme. Il est entre ses sens une telle harmonie, qu'aucun ne prédomine assez sur les autres pour donner la loi à son entendement ; c'est son entendement au contraire, ou l'organe de sa raison qui est le plus fort. C'est un juge qui n'est ni corrompu ni subjugué par aucun des témoins. Il conserve toute son autorité, et il en use pour se perfectionner. Il combine toutes sortes d'idées ou de sensations, parce qu'il ne sent rien fortement*¹¹.

Ainsi, paradoxalement, Diderot rend compte de la spécificité humaine par les seules lois communes de la vie et de la sensibilité et sans recourir à une quelconque essence humaine : la différence humaine est au fond tout à fait conjecturale et relative, d'ordre d'abord physiologique et finalement purement et seulement animale.

Il n'en est pas de même chez Rousseau qui d'emblée centre sa réflexion sur l'homme en affirmant sa spécificité irréductible, et pourtant en même temps en maintenant, voire en approfondissant, ce rapprochement de l'homme et de l'animal, cela jusqu'au plan éthique.

L'animalité d'un homme irréductiblement humain : la position (paradoxe) de Rousseau.

De Condillac, enfermé dans la problématique de la connaissance, puis Diderot, soucieux de vérifier sa métaphysique matérialiste à travers son anthropologie, jusqu'à Rousseau qui, même s'il traite à peu près de tous ces aspects, centre la réflexion sur l'homme et les valeurs, nous prenons progressivement la mesure de l'éventail philosophique de la question de l'animal au XVIIIe siècle.

Comme chez Diderot, l'anthropologie de Rousseau associe étroitement animal et homme, ce qui est tout à fait significatif puisque cette convergence vérifie

¹⁰ Dans cet ouvrage, Diderot développe davantage cette idée que l'on retrouve dans d'autres de ses livres.

¹¹ *Réfutation d'Helvétius, ibid.*, p. 814-815.

bien l'importance anthropologique renouvelée de l'animal, mais la différence avec Diderot est triple :

a) ce couplage homme/animal repose non fondamentalement sur l'expérience sensorielle mais avant tout sur celle émotionnelle et affective, ou, comme on l'appelle au XVIII^e siècle, morale : ce seront les tendances animales primordiales de l'amour de soi, de la pitié etc. dont on va reparler plus loin.

b) la base métaphysique de leurs anthropologies est fondamentalement différente : matérialiste et physiologiste pour Diderot ; appuyée chez Rousseau sur la notion d'une âme spirituelle, même chez l'animal¹², et même si la reconnaissance du corps est fondamentale chez Rousseau.

c) Rousseau enfin, contrairement à Diderot, ne compromettra pas la différence – comme différence substantielle et non seulement de degré ou de combinaison - de l'homme et de l'animal dans leur rapprochement, mais au contraire maintiendra cette différence à travers cette unification même, cela grâce à la perfectibilité qu'il réserve à l'homme, à la différence des deux autres auteurs. Cette perfectibilité lui permet en effet de toujours jouer sur les deux tableaux : c'est cette réservation de la perfectibilité à l'homme qui tout à la fois autorise Rousseau à fonder l'anthropologie sur une base animale pure, à descendre très très bas l'homme jusqu'à un pur état de nature – situé bien plus bas que chez les autres philosophes - tout en assurant en même temps cet homme de pouvoir remonter à la hauteur de ce qu'il est devenu en s'appuyant précisément sur ces données animales dans lesquelles les animaux en revanche, justement parce qu'ils ne disposent pas de la perfectibilité, resteront enfermés.

Ainsi, Rousseau acquiert une très grande liberté dans ce jeu de comparaison de l'homme avec l'animal, jeu qu'il peut pousser aussi loin qu'il veut puisqu'il tient dans la perfectibilité une sorte de *joker* lui permettant de ne jamais mettre en danger la spécificité humaine quel que soit le degré de rapprochement avec l'animal. En effet, avec une très grande économie conceptuelle puisque cet élément seul de la perfectibilité suffit à ce résultat, la garantie est fournie que les données animales, en même temps qu'elles sont pleinement reconnues chez l'homme, ne resteront pas chez lui purement animales mais seront chaque fois emportées par le mouvement de sa perfectibilité et converties en un précieux matériau anthropologique. Grâce à ce filet de la perfectibilité, la différence humaine est toujours gagnante quelle que soit l'audace théorique de l'analyse, car la reconnaissance de l'animalité en l'homme ne prend jamais un sens de réduction. Ainsi, la nature en l'homme devient toujours, d'une manière ou d'une autre, nature de l'homme, cette dernière s'enracinant en même temps profondément dans la première. Le pinceau anthropologique de Rousseau dessine l'homme par un constant aller-retour avec l'animalité, et ce faisant tout autant attache l'homme à l'animalité et l'en distingue. Ainsi, non seulement la

¹² Nous nous permettons sur ce point de renvoyer à notre ouvrage : *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Cerf, 2006, spécialement 2^{ème} partie, ch. 1.

pitié, mais aussi la capacité d'imitation, l'amour de soi, la sexualité, la pudeur, chez l'homme se fondent sur l'animalité et en même temps spécifient l'humain comme tel. Autant de thèmes qui chez Rousseau vérifient une double fonction indissociable d'animalisation et d'anthropologisation.

Prenons l'exemple de la pitié qui permettra d'impliquer également l'aspect éthique important de la question de l'animal chez Rousseau : d'un côté, la pitié - commune *grosso modo* à l'homme et l'animal - est la base naturelle de la morale et en même temps, pour Rousseau, il n'y a moralité que quand cette base naturelle est choisie et ressaisie par la conscience et la raison car il n'y a pas de moralité sans liberté et capacité de choix. Et c'est ainsi que la pitié passe d'un état animal et instinctif à celui d'une vertu proprement humaine¹³. C'est ce que montre bien l'accession d'Emile à la moralité. Cette accession se fait très tard, vers l'âge de 16 ans. Comment ? Par l'expérience de la pitié ressaisie par la conscience, expérience qui de surcroît met en scène l'animal lui-même. Donnons le passage de l'*Emile* :

Emile ayant peu réfléchi sur les êtres sensibles saura tard ce que c'est que souffrir et mourir. Les plaintes et les cris commenceront d'agiter ses entrailles, l'aspect du sang qui coule lui fera détourner les yeux, les convulsions d'un animal expirant lui donneront je ne sais quelle angoisse, avant qu'il sache d'où lui viennent ces nouveaux mouvemens [...]

Ainsi naît la pitié, premier sentiment relatif qui touche le cœur humain selon l'ordre de la nature. Pour devenir sensible et pitoyable il faut que l'enfant sache qu'il y a des êtres semblables à lui, qui souffrent ce qu'il a souffert, qui sentent les douleurs qu'il a senties, et d'autres dont il doit avoir l'idée comme pouvant les sentir aussi. En effet, comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et nous identifiant avec l'animal souffrant ? en quittant pour ainsi dire nôtre être pour prendre le sien¹⁴ ?

Ainsi, de façon synthétique, peuvent se repérer trois niveaux de l'anthropologie de Rousseau :

- des tendances animales lourdes et primitives, et la liste est assez longue : non seulement l'amour de soi et la pitié, mais aussi l'imitation, la paresse, la sexualité et la pudeur.
- la perfectibilité comme actualisateur qui aspire cette pesanteur naturelle dans la genèse humaine, perfectibilité qui va permettre la moralisation et l'humanisation

¹³ Rousseau reconnaît en effet deux formes ou plutôt deux états de la pitié : la pitié purement naturelle et animale, « répugnance innée à voir souffrir son semblable » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, OC, t. III, 1964, p. 154), la seule que connaisse l'homme dans le pur état de nature, et la pitié mûrie par l'expérience et la conscience, et donc spécifiquement humaine, la seule qui ait une véritable capacité morale, celle que découvre Emile adolescent.

¹⁴ *Émile*, *id.*, livre IV, OC, t. IV, 1969, p. 505, orthographe d'origine.

effectives de toutes ces dispositions animales et donc une spécificité humaine concrète et pas seulement métaphysique.

- enfin cependant la liberté métaphysique qui constitue la différence humaine fondamentale et comme la condition de possibilité de toute cette anthropologie même si elle est en même temps objet d'une intuition invérifiable.

Cette distribution en trois niveaux – auxquels il faudrait ajouter la diversité des terrains auxquels elle s'alimente et sur lesquels elle s'exerce - explique l'épaisseur de l'anthropologie rousseauiste et ses multiples possibilités de jeu. De surcroît, il est clair que ces trois niveaux font constamment intervenir la référence à l'animal.

Ainsi l'homme peut devenir lui-même sur la base de sa relation étroite mais réflexive avec l'altérité animale. C'est paradoxalement en se desserrant de lui-même qu'il devient lui-même. Rousseau montre que l'homme en quelque sorte n'est humain que s'il n'est pas qu'humain, que s'il n'est pas enfermé dans une spécificité absolue faisant sécession. L'anthropologie qui en résulte ne peut donc être renvoyée à celle de l'exception humaine même si elle permet néanmoins une irréductibilité humaine incontestable. D'autre part, elle autorise une fondation de l'éthique sur une base plus profonde et donc plus forte que la seule dimension rationnelle de l'homme.

Que conclure au terme de ce tour d'horizon ?

Simplement, ce qui est déjà beaucoup, l'extrême richesse du thème animal au XVIIIe s. et son intérêt philosophique majeur puisque ce thème animal non seulement se ramifie dans l'ensemble du champ, mais même se retrouve au cœur de ce qui nous semble le centre du questionnement philosophique des Lumières, à savoir l'anthropologie dans son inauguration moderne.