



**HAL**  
open science

## La bête est sans raison

Elisabeth de Fontenay

► **To cite this version:**

Elisabeth de Fontenay. La bête est sans raison. *Alliage: Culture - Science - Technique*, 1991, 7 & 8, pp.12-24. hal-03406011

**HAL Id: hal-03406011**

**<https://hal.science/hal-03406011v1>**

Submitted on 29 Oct 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



*Différence (Roméo et Juliette)*  
papier (110 x 75 cm)

# LA BÊTE EST SANS RAISON

*Elisabeth de Fontenay*

«Les hommes paient l'accroissement de leur pouvoir en devenant étrangers à ce sur quoi ils l'exercent.»<sup>1\*</sup> Sans doute peut-on contribuer, en ne prenant que les animaux pour témoins, à relever les signes de cette «dialectique de l'*Aufklärung*», de ce funeste accroissement de pouvoir, de cet exil criminel que fut un certain usage de la Raison. Parce que l'essence même de cette *Aufklärung*, que nous traduisons par *Ratio*, est la technique, la théorie cartésienne des animaux-machines, dans sa paradoxale évidence, s'impose comme la pièce maîtresse de la science classique. C'est l'auteur du *Traité de l'âme*, c'est Aristote, qui le premier a proposé ce modèle. «On connaît les automates qui se meuvent sous une légère impulsion, les cordes tendues une fois libérées déclenchant les rouages qui s'entraînent les uns les autres... C'est de la même façon que se meuvent les animaux. Ils ont en effet des organes du même genre, le système des tendons et celui des os, ces derniers comparables aux morceaux de bois et au fer des machines, tandis que les tendons sont comme les cordes : une fois qu'ils sont libérés et se détendent, les animaux se meuvent.»<sup>2</sup> Pourtant si Descartes a rendu radical et exclusif le modèle de l'animal-machine, c'est pour mieux faire pièce à l'*âme* qu'Aristote mettait au principe de toute vie. Si Aristote d'une part et Montaigne de l'autre constituent les deux pôles, scolastique et sceptique, autour desquels se construit le texte de Descartes, il faut reconnaître que celui-ci s'écrit à l'écart du débat auquel on l'a souvent assujéti : continuité ou rupture. Mais, à l'époque, tout semble très simple. Descartes a pris l'initiative et porte la responsabilité de ce qui, aux gens de sens, aux femmes de cœur, et aux hommes de cour, entichés de chevaux, de chiens, et de faucons, apparut comme une impitoyable élucubration. Les réactions, au demeurant, ne furent pas seulement mondaines ou populaires : la *Lettre à Madame de la*

---

\* Version révisée et abrégée d'un article paru dans *Critique*, 375-376, août-septembre 1978, pp. 708-721.

*Sablère* est nourrie de références théologiques et philosophiques, et La Fontaine y dévoile un curieux mélange d'aristotélisme et de gassendisme, hérité d'un certain Père Pardiès qui ne ménageait guère Descartes : «De même disent-ils quand un chien est blessé, il ne sent point de douleur et quelque pitoyables que soient ses cris, ce n'est pourtant qu'un bruit naturellement (*sic*) par la machine de son corps, qui ne se marque pas plus de douleur ou de sentiment que le fait le bruit d'un tambour ou d'une charrette mal graissée. Ainsi a-t-on grand tort d'accuser de cruauté ceux qui massacrent les animaux. A la vérité, c'est un grand dommage de gâcher ainsi des machines si admirables, mais après tout, il n'y a pas en cela plus de cruauté qu'à déchirer un tableau de Raphaël ou à briser impitoyablement une Antique.»<sup>3</sup>

Tous ces bons cœurs ont manqué de rigueur : l'histoire de l'anti-cartésianisme apparaît comme celle d'une double méprise, contre-sens sentimental sur la nature du projet cartésien, méconnaissance, par frivolité, du destin qui se jouait en ce moment-là. Avaient-ils même lu Descartes, le début du *Traité de l'homme* par exemple ? «Il faut que je vous *décrive* premièrement le corps à *part*, puis après l'âme aussi à *part*.» «Je *suppose*, continue-t-il, que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de fer... »<sup>4</sup> Et, ailleurs : «On ne peut pas prouver que le corps ne soit pas une machine.» Descartes multipliait les précautions, il proposait un nouveau modèle qui permette de décrire le corps à *part* et rende possible l'autonomie de la science. Cette démarche purement théorique a été transformée par ses détracteurs et par ses zéloteurs en thématique, voire en croyance. A des précautions de méthode, on a objecté le vécu et l'intuition sensible, la vie quotidienne et la chasse ; aux austères prémisses instauratrices de la connaissance claire et distincte, des dogmatiques ont opposé les lieux communs éprouvés par le scepticisme, Montaigne et Plutarque, des histoires exemplaires d'animaux illustres. Ce déchaînement de la *doxa* contre une pensée qui ne visait qu'à placer les intérêts de la raison dans le mécanisme ne témoigne pas seulement d'une résistance épistémologique, elle signale aussi l'inconséquence et l'imprévoyance de la nostalgie. Descartes a raillé, dans un redoublement de sa légendaire cruauté, ceux qui «parlent des chiens comme s'ils étaient d'intelligence avec eux et qu'ils lisent tout ce qui se passe dans leur cœur».<sup>5</sup> L'origine d'une telle illusion ? Le raisonnement par l'analogie dont l'habitude est contractée dans l'enfance et dont la force l'emporte sur l'évidence même du Cogito. «Argument, écrit-il à Morus, très naturel, qui a pénétré l'esprit de tous les hommes depuis toujours»<sup>6</sup>, analogie si universelle et si ancienne qu'il convient de la combattre par une autre analogie, l'*automate*, seul modèle susceptible de désenchanter à jamais la vie et les vivants. Car ce qui ne se conforme pas aux critères du calcul et de l'utilité est désormais suspect à la Raison.

Il reste que si le souvenir de Montaigne a souvent tracassé l'analyse cartésienne, c'est parce qu'au-delà des questions de méthode et des réquisits

du nouvel idéal scientifique, le salut métaphysique des animaux constituait le lieu où rompre avec l'humanisme de l'Antiquité et de la Renaissance. Montaigne écrivait qu'il pouvait y avoir plus de différence d'homme à homme que d'homme à l'animal ; ce flottement de la différence engendrait un trouble que Descartes ne devait pas souffrir plus longtemps : il s'en délivre expressément dans la lettre au marquis de Newcastle du 23 novembre 1646. Mais d'une manière plus générale, la thèse de l'universalité du bon sens et l'hypothèse des animaux-machines ont eu corrélativement pour fonction d'arrêter l'enchantement dérive de l'esprit et des sens. Descartes rencontrait donc en Montaigne la confusion et le mélange auxquels il entendait mettre un terme par un geste irréversible. Cela n'allait pas sans de très ambivalentes coquetteries : comment comprendre en effet que les premières phrases du *Discours de la méthode* (1ère partie), «le bon sens est la chose du monde la mieux partagée...», soient textuellement reprises du chapitre 17 du livre II des *Essais*, alors que ce commencement solennel constitue l'axiome de la rupture ? Pour que le bon sens soit la chose du monde la mieux partagée, n'aurait-il pas fallu effacer toute trace de Montaigne ? Si l'essence humaine ne connaît pas de différences de degrés, le critère d'humanité doit fonctionner comme une ligne de partage radical : tous les hommes d'un côté, même sourds et muets, même fous, tous dotés, par définition, de langage, c'est-à-dire de pensée, c'est-à-dire d'âme ; tous les animaux de l'autre côté, même les singes et aussi les perroquets, réduits à la seule étendue, donc dépourvus d'âme<sup>7</sup>.

Et pourtant, le texte cartésien continue de remâcher les *Essais*. Un passage de la *Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle* dévoile encore un surprenant repli de cette intertextualité. «Si je demandais à Epistémon lui-même ce que c'est que l'homme et s'il me répondait, comme on a coutume de faire dans les Ecoles, que l'homme est un animal raisonnable, et si, en outre, pour expliquer ces deux termes qui ne sont pas moins obscurs que le premier, il nous conduisait par tous ces degrés qu'on nomme métaphysiques, certes nous serions engagés dans un labyrinthe dont nous ne pourrions jamais sortir. De cette question, en effet, deux autres naissent : la première, qu'est-ce qu'un animal ? la seconde, qu'est-ce que raisonnable ? Et de plus, si pour expliquer ce qu'est un animal, il répondait que c'est un vivant doué de sensibilité, et qu'un vivant est un corps animé, et qu'un corps est une substance corporelle, vous voyez sur le champ que les questions s'augmentent et se multiplient comme les rameaux d'un arbre généalogique ; et que pour finir il est assez évident que toutes ces belles questions se termineraient en une pure battologie qui n'éclairerait rien et nous laisserait dans notre ignorance primitive.»<sup>8</sup> Battologie, radotage, bégaiement du roi Battos, pépiement barbare, balbutiement médiéval d'une pensée qui parcourt les prétendus degrés de l'être, labyrinthe scolastique, arbre généalogique aux racines insaisissables, division à l'infini de la question examinée : ce que Descartes rejette par l'intuition d'un rigoureux dualisme

et par le moyen de l'animal-machine, mais aussi, curieusement, grâce à Montaigne, «je sais mieux que c'est qu'homme que je ne sais que c'est animal ou mortel ou raisonnable»<sup>9</sup>. L'indécision zététique, la suspension de jugement quant aux critères de la différence entre hommes et bêtes, que Descartes dénonçait dans sa lettre à Newcastle, lui permettent maintenant de critiquer la continuité des êtres animés, de déjouer toute classification des vivants ; elles aident paradoxalement à la grande déchirure de l'être en deux substances et à la purgation de la Ratio.

La théologie peut très opportunément venir prêter main-forte à l'épistémologie : «Si les bêtes pensaient ainsi que nous, elles auraient une âme immortelle aussi bien que nous : ce qui n'est pas vraisemblable à cause qu'il n'y a point de raison pour le croire de quelques animaux sans le croire de tous, et qu'il y en a plusieurs trop imparfaits pour pouvoir croire cela, comme sont les huîtres, les éponges... »<sup>10</sup> Y a-t-il vraiment une idée du cheveu et une idée de la boue et une idée de la crasse, demande toujours encore Parménide à Socrate<sup>11</sup> ! Et dans ces quelques lignes où il s'agit de réduire au silence le gazouillis de Montaigne, la rhétorique de la *dignitas*, la hantise du propre et le projet de maîtrise technique collaborent pour mettre un terme à la dangereuse régression qui chez Aristote jadis, et bientôt chez Leibniz, prétend s'instituer comme échelle des êtres : il faut rompre la continuité, cliver, placer la coupure très haut, dans le langage. Il y va de l'avenir de la science, de la cohérence du dessein divin et du Cogito comme hégémonie.

Bossuet saura jouer en virtuose de ces consonances ambiguës du texte cartésien. Dieu n'aura-t-il pas besoin des animaux-machines pour donner aux hommes la force de résister à la tentation bestiale du scepticisme ? «Quoi, tout meurt, tout est enterré ? Le cercueil vous égale aux bêtes, et il n'y a rien en vous qui soit au-dessus ? Je vois bien, votre esprit est infatué de tant de belles sentences, écrites si éloquemment en prose et en vers, qu'un Montaigne, je le nomme, vous a débitées, qui préfèrent les animaux à l'homme, leur instinct à notre raison, leur nature simple, innocente et sans fard, c'est ainsi qu'on parle, à nos raffinements et à nos malices. Mais dites-moi, subtil philosophe, qui riez si finement de l'homme qui s'imagine être quelque chose, compterez-vous encore pour rien de connaître Dieu ? »<sup>12</sup> Achéons l'envolée : d'être capable du Cogito, d'être doué de langage.

\*

Par-delà ses complications théologiques et ses accès rhétoriques, la théorie des animaux-machines se place désormais en position dominante. Aussi convient-il de nommer *Descartes* la mécanisation du vivant, l'éradication sensitive infligée à tous les animaux, la soustraction de l'âme : opération quasi

contemporaine de celle que Husserl a nommée *Galilée*<sup>13</sup>, opération analogue et complémentaire puisqu'elle constitue un cas particulier de la mathématisation de la nature. Husserl place en Galilée et en Descartes l'origine de la crise des sciences européennes. En Descartes, il voit le fondateur du rationalisme objectiviste, *mais aussi* du motif transcendantal qui le fait éclater. Alors que ce que nous souhaitons ici désigner par le nom de Descartes, c'est le rationalisme physicien comme corrélat obligé du Cogito. Aussi faut-il sans doute abandonner Husserl, quand, dans la *Krisis*, il affirme que Descartes fut «responsable de la fondation originelle d'un certain nombre d'idées qui, dans le développement de leur influence historique propre... étaient précisément les idées les mieux appropriées pour ruiner ce rationalisme par le dévoilement de son absurdité cachée»<sup>14</sup>. Il y a bien plutôt une irrévocable complicité ontologique entre la subjectivité fondatrice et le mécanisme. Que chacun des ces deux philosophèmes puisse faire fureur à son tour, en s'émancipant de l'autre, n'y change rien. Ce ne sont là que figures, dominante ou récessive, d'une seule et même instance, le propre : en ses deux significations solidaires d'essence et de possession.

La chirurgie spéculative de Descartes aura produit une intervention si décisive pour l'avenir de l'histoire naturelle et pour le destin de la Ratio que ceux-là même qui, critiquant les aberrations de son mécanisme, affirmeront la sensibilité de la matière et la continuité des vivants, poursuivront, au siècle suivant, une aventure expérimentatrice d'obéissance cartésienne. Descartes a levé l'interdit qui pesait sur l'objectivation de la vie, et les animaux ont perdu leur âme. La coupure ainsi instituée entre l'homme et la bête autorise un nouvel ordre du réel, réductible au protocole de l'expérience, elle légitime la manipulation sans arrière-pensée de l'hybris expérimentale. Les cabinets d'histoire naturelle se sont certes institués contre les systèmes et contre la déduction *a priori*, mais en même temps, c'est la spéculation cartésienne qui leur a transmis la légalité de leur toute-puissance. Les naturalistes du XVIII<sup>e</sup> siècle, tout en découvrant avec jubilation l'échelle des êtres, s'acharnent aux plus implacables vivisections : ils ne se préoccupent guère des contradictions qui surgissent entre la pratique mécaniste et leurs convictions vitalistes. Et même, la pensée que des organismes inférieurs ne sont pas constitutivement différents des organismes supérieurs, qu'il n'y a entre eux, somme toute, qu'une différence de degré dans l'organisation, cette pensée anti-cartésienne redouble l'impitoyable curiosité, autorisée par la théorie cartésienne. Les hommes des Lumières attendent au propre, ils s'efforcent d'attirer l'homme dans la confusion des genres et des espèces. Camper fait varier l'angle facial, effaçant les différences prétendument spécifiques. Mais rien du tout cela n'entraîne la conviction d'une solidarité des vivants, l'affirmation d'un droit naturel des animaux, l'élan d'une tendresse. Et si Buffon, au moment même où il brouille la frontière entre les ordres, rappelle fermement l'incommensurable différence

de l'homme, n'est-ce-pas justement pour énoncer son imprescriptible droit à user et abuser des animaux ? Qu'il ait su tenir sur tant d'animaux qui nous sont chers un discours quasi éthologique peut déconcerter et donner à croire que rien n'a vraiment changé depuis le xvr<sup>e</sup> siècle. Il demeure qu'au Jardin du Roi et ailleurs en Europe commence, sous la protection d'un cartésianisme d'autant plus sourdement efficace qu'il est ouvertement abandonné, l'ère du laboratoire et de cette «insatiable passion de connaître armée du fer»<sup>15</sup> qu'évoque l'auteur d'un mémoire publié par Haller en 1748 : craintes et tremblements se mêlent à la certitude du bon droit et à l'optimisme scientifique, quand celui-ci justifie l'intuition de «l'examen si douloureux et même cruel», «violence licite» faite «à ces victimes de la philosophie naturelle qu'il est permis de se procurer à bon compte, les chiens, afin de s'assurer de ce qui ne pouvait se faire sur l'homme sans crime». <sup>16</sup> Haller sera du reste la cible de Fouquet, auteur de l'article «sensibilité» de l'*Encyclopédie* et médecin organiciste de Montpellier. Haller, écrit celui-ci, établit sa théorie de l'irritabilité «sur un appareil effrayant (...) Conduit, comme il l'annonce lui-même, par l'envie de contribuer à l'utilité du genre humain, il n'est point d'instrument de douleur, point de stimulus qu'il n'ait employé à varier les tourments d'un nombre infini d'animaux qui ont été soumis à ses recherches pour en arracher des preuves en faveur de la vérité.»

Malgré quelques bouffées de sensiblerie chez les adversaires de l'iatromécanisme, une légitimité s'installe et constitue désormais le cadre où l'histoire naturelle va institutionnaliser son grand rêve indiscret et sanglant. Georges Canguilhem demande «par quelle conversion ou sublimation d'agressivité ou de volonté de puissance, des conduites de défense ou des rites magiques ont abouti au geste expérimental de décollation, d'extirpation, d'excision dans la paix et la propreté du laboratoire ? »<sup>17</sup> Décollation, extirpation, excision, sans anesthésiques, il faut le rappeler. Ce rituel de la vérité expérimentale ne s'inscrit pas seulement dans l'histoire des sciences : il y va de notre destin le plus invisible, il y va de la politique.

Bien sûr, ces pratiques existaient déjà depuis fort longtemps et elles ne connaîtront, aux xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles, qu'un nouvel essor. Mais en ces temps-là, quelque chose s'est, au nom de la science, déchaîné, quelque chose qu'il faut nommer *Descartes*, même si celui-ci ne fait que fournir l'idéologie d'une pratique déjà instituée avant qu'il n'impose les animaux-machines, et même si les hommes du xviii<sup>e</sup> siècle pensent ne plus lui devoir grand-chose. Harvey, par exemple, en 1628, observe par la vivisection les mouvements du cœur et en déduit la circulation. Le même Harvey immole dans le parc de Charles I<sup>er</sup> des centaines de biches et de daines entre le 1<sup>er</sup> septembre, moment de l'accouplement, et le 20 novembre, époque où le fœtus est déjà formé. Il les dissèque, vives et pleines, pour administrer la preuve que la femelle par sa semence ne concourt pas à la génération : Harvey, que Descartes admirait. De telles



immolations n'ont plus commune mesure avec celles des sacrifices antiques, toutes les morts animales ne se ressemblent pas. L'animal «ne va pas au laboratoire comme suppléant, c'est en tant que spécimen qu'il y est martyrisé». <sup>18</sup> Et l'escalade expérimentale, autorisée à l'origine par la différence d'essence entre les hommes et les bêtes, allait bientôt atteindre l'homme lui-même.

La mode, la manie des hybridations signale la libération de l'interdit. Réaumur, Maupertuis, Charles Bonnet, Diderot se repaîtront d'expériences ou de récits fictifs qui affolent leur imagination et dévergentent la Ratio. Diderot évoque dans la *Suite de l'Entretien* «l'infâme lapin qui servait de coq à une vingtaine de poules infâmes qui s'en accommodaient», et «les poulets couverts de poils provenus de cette bestialité.» <sup>19</sup> Diderot encore feint d'espérer de la race hybride des chèvre-pieds la libération de ces hommes de peine qu'on réduit à la condition de bêtes de somme <sup>20</sup>. Un chèvre-pied, c'est le fruit de l'accouplement d'une chèvre et d'un homme, ou bien d'un bouc et d'une femme: hypothèse qui ne nous fait plus qu'à moitié rire, alors qu'elle enchantait les athées, les déistes et les hommes de la liberté. «Pourquoi, demande Maupertuis dans *La Vénus physique*, cet art se borne-t-il aux animaux ? Pourquoi ces sultans blasés, dans les sérails qui ne renferment que des femmes de toutes les espèces connues, ne se font-ils pas faire des espèces nouvelles ? » <sup>21</sup> Et Charles Bonnet écrit à l'abbé Spallanzani au sujet des croisements extraordinaires qu'il ne manquera pas de réussir : «Je ne sais même si ce que vous venez de découvrir n'aura pas quelque jour, dans l'espèce humaine, des applications auxquelles nous ne songeons point et dont les suites ne seront pas légères. Vous pénétrez assez ma pensée.» <sup>22</sup> Certains hommes du xx<sup>e</sup> siècle ne la pénétrèrent que trop bien ! A la question : «Où et par qui a-t-il été décidé de ce qu'est la raison ? » la réponse de Heidegger ne suffira pas.

La grande affaire des nouveaux temps, c'est donc de forger la vie à avouer son secret. «Qui dit vivisection, écrit Georges Canguilhem, dit exigence du maintien de la vie le plus longtemps possible.» <sup>23</sup> N'est-ce pas la définition même de la torture ? Terrorisme de la théorie, violence de la vision, œil armé, main sans défaillance, collaboration implacable du scalpel et du microscope : la curiosité extermine en prenant son temps, en prenant son plaisir, forte de se savoir au service de la vérité, ivre de consulter tant de seins palpitants. Les Lumières ont peut-être accompli plutôt qu'aboli l'héritage chrétien en s'abandonnant à cette impassible manipulation de l'animal. Si le modèle de toute souffrance en effet réside dans le Christ et dans la mère aux sept douleurs, la créature ne peut souffrir à son tour qu'en participant à la Passion, elle ne peut souffrir qu'en Dieu. Il n'y a pas de signification du pâtir animal, puisque Dieu n'est pas mort pour lui. Si l'animal souffre, c'est convulsivement, c'est-à-dire hors de la sphère de la rédemption. Cette non-vérité de la souffrance animale, Descartes l'a portée à sa limite extrême, en la laïcisant et en lui donnant une

fonction épistémologique. Mais généralement tout ce qu'on a refusé à l'animal, dans la modernité occidentale, peut apparaître comme détermination de ce vice ontologique rédhibitoire : l'animal n'a pas conscience de soi, il ne sait pas qu'il mourra, il est sans mémoire... Différentes manières de dire une seule chose : le Christ n'est pas mort pour les bêtes.

Seul le caractère clandestin que devait nécessairement prendre l'athéisme militant de certains naturalistes peut expliquer le paradoxe troublant qui écartèle, au XVIII<sup>e</sup> siècle, le projet de philosophie zoologique. Les mêmes, Maupertuis et La Mettrie qui, médecins et philosophes, incitent à explorer les ressources indéfinies de l'expérimentation, inclinent pourtant à s'émouvoir, au nom du droit naturel, sur le sort généralement fait aux bêtes : double mouvement, à peine compréhensible aujourd'hui, d'objectivation dominatrice et de compassion. Mais la contradiction disparaît si l'on admet que l'une et l'autre attitude visent à compromettre la Révélation au moyen de la chaîne des êtres. La sympathie envers les animaux sape le mystère de la rédemption, tandis que la curiosité expérimentale détruit l'idée de création qui l'avait cependant favorisée : dans les deux cas, l'analogie fait échouer la collusion du mécanisme et du spiritualisme. Ainsi Maupertuis, de ce que la matière est vivante, déduit-il qu'il n'est pas permis de tourmenter les bêtes *inutilement*. «Si les bêtes étaient de pures machines, les tuer serait un acte moralement indifférent, mais ridicule : ce serait briser une montre. Si elles ont, je ne dis pas une âme fort raisonnable, capable d'un grand nombre d'idées, mais le moindre sentiment, leur causer sans nécessité de la douleur est une cruauté et une injustice.»<sup>24</sup> C'est évidemment ce «sans nécessité» qui fait problème. Que des enfants jouent à tuer des mouches, et des hommes à poursuivre des cerfs en crevant leurs chevaux, ce sont là meurtres inutiles dont «notre Europe» a le triste privilège<sup>25</sup>. Mais la sympathie de Maupertuis s'arrête à la porte du laboratoire, en toute bonne foi. La Mettrie va beaucoup plus loin dans la solidarité. Il ne lui suffit pas de se réclamer du droit naturel pour condamner la cruauté gratuite des hommes, il inscrit le droit naturel dans l'âme des bêtes, puisque la matière, dans l'homme comme dans l'animal, est capable de sensibilité et de pensée, mais aussi de *remords* : trace de l'*uneasiness* de Locke, de l'*Unruhe* de Leibniz, pathos de la différence infinitésimale entre les animaux et l'homme.

«Un tel être enfin ne montre-t-il pas clairement qu'il sent ses torts et les nôtres ; qu'il connaît le bien et le mal, et en un mot a conscience de ce qu'il fait ? Son âme qui marque comme la nôtre, les mêmes joies, les mêmes mortifications, les mêmes déconcertements, serait-elle sans aucune répugnance à la vue de son semblable déchiré, ou après l'avoir lui-même impitoyablement mis en pièces ? Cela posé, le don précieux dont il s'agit n'aurait point été refusé aux animaux ; car puisqu'ils nous offrent des signes évidents de leur repentir, comme de leur intelligence, qu'y a-t-il

d'absurde à penser que des êtres, des machines presque aussi parfaites que nous, soient comme nous, faites pour penser, et pour sentir la Nature ?

Mais un être à qui la Nature a donné un instinct si précoce, si éclairé, qui juge, combine, raisonne et délibère, autant que s'étend et lui permet la sphère de son activité : un être qui s'attache par les bienfaits, qui se détache par les mauvais traitements, et va essayer un meilleur maître ; un être d'une structure semblable à la nôtre, qui fait les mêmes opérations, qui a les mêmes passions, les mêmes douleurs, les mêmes plaisirs, plus ou moins vifs... »<sup>26</sup>

Adorno, Horkeimer n'interdiraient pas qu'on se souvînt ici des paroles de Shylock : « Si vous nous piquez, est-ce que nous ne saignons pas ? Si vous nous chatouillez, est-ce que nous ne rions pas ? Si vous nous empoisonnez, est-ce que nous ne mourrons pas ? »<sup>27</sup>

C'est sans doute Leibniz, dans une lettre à Hermann Conring datée du 19-29 mars 1678, qui a le premier compris l'enjeu de cette crise et le destin qu'elle annonçait. Il l'a représentée en une alternative. « Y a-t-il dans les animaux quelque substance incorporelle qu'on appelle âme sensitive ? On doit le rechercher expérimentalement car c'est une question de fait. Il est certain cependant, si je ne me trompe, que Dieu aurait pu créer quelque machine semblable à un animal, faisant agir sans conscience toutes les fonctions, ou certainement plusieurs de celles que nous voyons chez les animaux. Ce qu'il aura fait, nul ne peut l'assurer avec certitude sans révélation... Mais qu'au contraire, il y ait une âme sensitive chez les animaux, on ne peut l'assurer non plus que si l'on cite des phénomènes inexplicables mécaniquement. Mais à partir de ce moment aussi, je commencerai à devenir pythagoricien et je condamnerai avec Porphyre la nourriture carnivore et la tyrannie exercée par les hommes sur les animaux. Mais je ferai aussi des prévisions à l'égard des animaux sur l'endroit où ils seront après la mort, car aucune substance incorporelle ne peut être détruite... Il m'arrive ce qui arrive à tous les modérés : de paraître aux deux parties extrêmes trop pencher vers leurs adversaires. »<sup>28</sup>

Modération, sans nul doute, mais surtout énonciation de la radicalité disjonctive, d'un ou bien ou bien, comme si l'on était au carrefour, au moment crucial de l'histoire de la Ratio, comme si l'animal-machine en tant que pratique théorique ne s'était pas, par-delà les revirements animalistes et vitalistes, définitivement institué, comme s'il n'était pas déjà trop tard, comme si l'alternative formulée n'était pas seulement un après-coup réflexif. Le calcul infinitésimal et le principe de continuité menaient Leibniz à un véritable panpsychisme, aussi éloigné de la transmigration pythagoricienne que du

mécanisme cartésien. Parce que l'âme redevient un principe vital, ce qu'elle avait cessé d'être avec Descartes qui l'avait identifiée à l'esprit et en avait conféré le monopole à l'homme, l'âme des bêtes relève désormais d'une certitude morale, conforme au principe du meilleur. Tout est plein d'âmes qui s'entr'expriment, l'animal ne meurt pas plus qu'il ne naît, il se transforme, il est, écrit Leibniz<sup>29</sup>, «comme Arlequin qu'on voulait dépouiller sur le théâtre, mais on n'en put venir à bout, parce qu'il avait je ne sais pas combien d'habits les uns sur les autres». On ne saurait donc s'étonner de ce passage de la lettre à Hermann Conring dans lequel Leibniz calcule les conséquences de l'une et de l'autre théorie, échappant à cette «naïveté» que Husserl a aperçue dans le geste scientifique. Par le concept d'âme sensitive, il n'hésite pas à jouer Aristote contre Descartes, et à la question posée il demande qu'on réponde au moyen de l'expérience, et non comme Descartes le fait, par un *a priori* méthodologique qui prétend déduire la vie. Quant à la thèse des animaux-machines, la révélation pourrait seule l'attester car notre raison en cette affaire ne peut trancher. Le mécanisme semble donc, dans ce passage, manifester son impuissance devant les phénomènes de la vie, et Leibniz va s'orienter vers un vitalisme qui rende mieux compte des faits et ne dépasse pas les capacités de la raison. Lorsque soudain semble renaître une crainte : la pente aristotélicienne ne mène-t-elle pas invinciblement au Pythagorisme, les réticences à l'égard d'un mécanisme exclusif n'entraîneraient-elles pas, tôt ou tard, vers la métempsychose ? Il faudrait alors renoncer à la toute-puissance sur les animaux, à la «tyrannie» : ce dernier mot n'est pas inconséquent, car si les animaux sont doués d'une âme sensitive, ils disposent d'un droit que bafoue le despotisme rationnel.

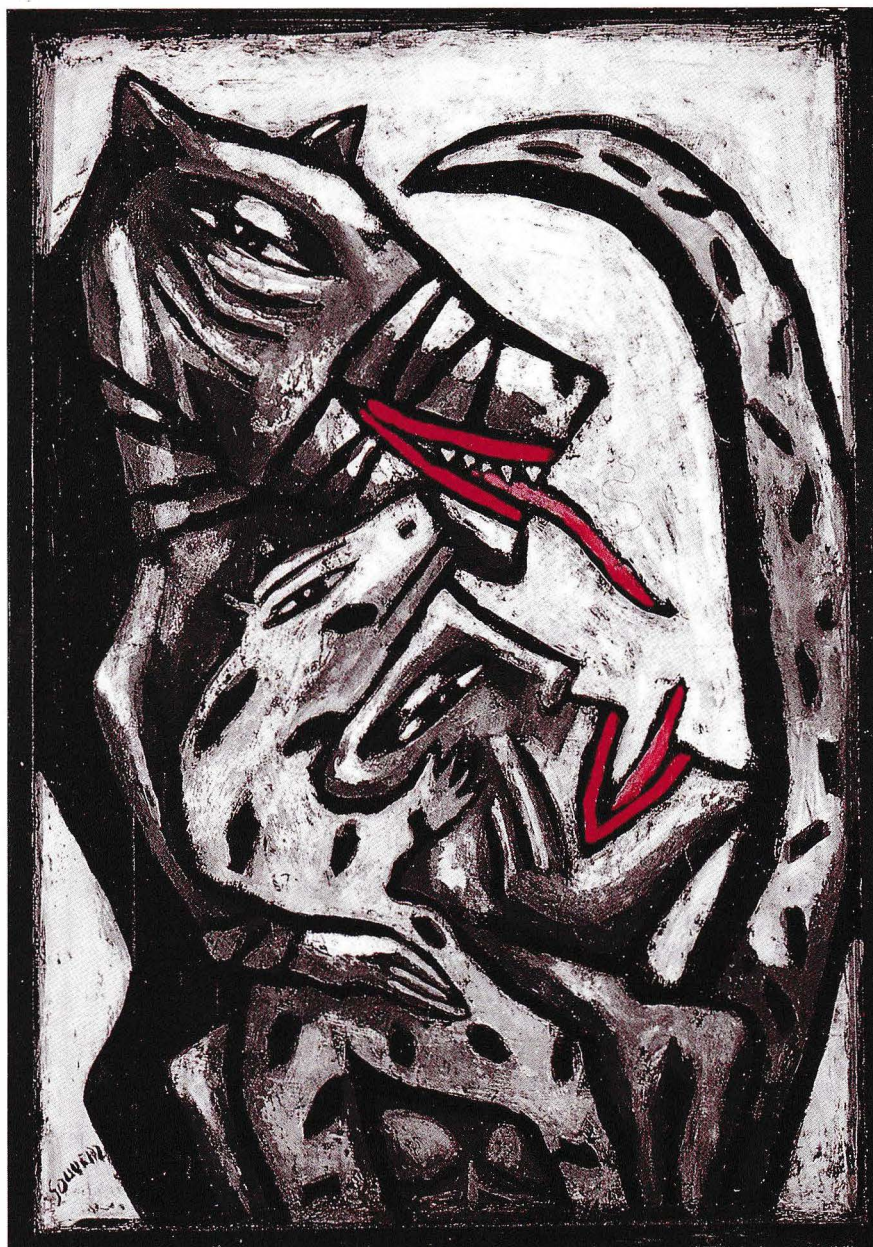
Non pas cruauté envers les animaux mais pitié envers les hommes, on n'en finit décidément jamais avec le texte cartésien. Que signifie, par exemple, cet épouvantail du Pythagorisme, ce chantage à la métempsychose, cette hantise de l'abstinence en plein xvii<sup>e</sup> siècle ? Quel curieux moyen de persuasion que celui qui consiste à exploiter en ces termes le péril d'un retour à la confusion et à l'impuissance technicienne ! Montaigne lui-même avait pris ses distances par rapport à la métempsychose, et si l'âme des bêtes continuait d'insister au temps de Descartes, c'était à travers la pensée de Gassendi et non pas sous cette forme archaïque. On sent dans la lettre à Morus une volonté de dramatiser et de radicaliser la thèse : ou bien Descartes, la science, la technique et le bonheur des hommes, ou bien Pythagore, l'abstinence, autant dire la faim, la superstition, l'assujettissement. «Certains auteurs, disait Porphyre, construisent la justice à partir du principe raisonnable, et qualifient de sauvages et d'injustes, les bêtes qui n'ont pas de communauté avec nous : on se demande pourquoi ils n'étendent pas au moins la justice à celles qui ont communauté avec les hommes... La Nature qui les a formées, les a mises au service des hommes, et a mis les hommes en état d'avoir besoin d'elles : elle a établi un droit inné dans les bêtes à notre égard et en nous à l'égard des bêtes. S'il en est quelques-unes qui

s'emportent contre l'homme, il ne faut pas s'en étonner. Aristote dit avec raison que, si toutes avaient de la pâture en abondance, elles ne se montreraient violentes ni entre elles ni contre les hommes. Car c'est le besoin de pâture (même de la portion congrue et toute simple) ainsi que celui d'un territoire qui fournissent entre elles les motifs des amitiés et des inimitiés. Si les hommes étaient enfermés dans un espace aussi réduit que celui où il parquent les animaux, combien ils surpasseraient en sauvagerie les bêtes qui leur paraissent sauvages! C'est ce qu'on voit aussi dans les temps de guerre et de famine où les hommes n'hésitent pas à s'entre-dévorer, et il n'est besoin ni de guerre ni de famine, pour qu'ils mangent avidement les animaux domestiques, leurs compagnons.»<sup>30</sup> Le traité *de l'abstinence* constituait sans nul doute, avec ses idées d'intérêt commun, de communauté et de droit inné qui associent les hommes et les animaux, ce que l'idéal technicien-chrétien repoussait comme ténèbres. Aussi chez Descartes, comme chez Leibniz, Porphyre est-il confondu avec Pythagore. Descartes assimile même parfois, dans sa répulsion pour la métempsychose, Platon à Pythagore. Le chantage consiste à dire qu'entre Descartes et Pythagore, il n'y a pas de moyen terme. A vous de choisir, âmes sensibles, voyez si vous persistez à refuser la théorie des animaux-machines ! Du reste, reprend Descartes, je ne suis pas cruel envers les animaux. Atténuant de manière spécieuse la rigueur de sa théorie, il paie ses adversaires de mots, il les endort avec des distinctions qui, de son point de vue, n'ont guère de pertinence: la pensée, la vie, la sensibilité, comme si une machine, un automate, un animal donc, avait plus de vie et de sensibilité qu'il n'a de pensée ! Ni les auteurs des cinquième et sixième *Objections*, ni Madame de la Sablière, ni La Fontaine ne pouvaient se satisfaire de ces subtilités oiseuses et tard venues.

Ce qui peut nous retenir en revanche, c'est l'idée d'une piété cartésienne envers les hommes. Riche équivocité de la *pietas*, dont la langue française a fait pitié et piété, et de laquelle use Descartes en latiniste rusé : il a préféré la *piété* envers les hommes à la *pitié* envers les animaux. Le mot qui, dans la religion romaine, désigne le sentiment familial est désormais étendu de proche en proche à tous les hommes, quels qu'ils soient. La piété rend hommage à la dignité de l'essence humaine, à la stricte égalité qui fait que tous les hommes sont également hommes, elle reconnaît ce qui ne manque à aucun homme — le langage qui ne va pas sans la sensibilité et la vie — et qui n'appartient à aucun animal. Prométhéenne, la piété cartésienne confère aux hommes le droit de tuer les animaux, de les manger, de les faire travailler et de les soumettre à des expérimentations, elle délivre le genre humain de la culpabilité orphique toujours menaçante. La théorie des animaux-machines : en quoi nous autres, philosophes et savants, nous sommes enfin *pieux*. Dans cette métamorphose grise qu'opère le travail de la Ratio sous la surveillance du Cogito, la nature n'est plus que le substrat de la domination et les qualités multiples succombent à l'identité. Parmi elles, les animaux : leur incapacité à se défendre les voue

légale à l'oppression, c'est-à-dire à l'objectivation. Car compassion n'est pas raison et la pitié n'a pas bonne presse dans cette histoire de la philosophie où se réfléchissent et se répètent toutes les figures de la maîtrise. La passivité de la commisération a même le redoutable pouvoir, aperçu dès le xviii<sup>e</sup> siècle, de faire vaciller la propriété : elle ronge le *propre* de l'homme, mais aussi elle ébranle la *possession* et l'exploitation qui s'ensuit. Ce mépris rationnel pour la pitié vaut au même titre pour les hommes misérables et pour les animaux. Pourtant, il s'est le plus souvent présenté comme cette alternative énoncée par Descartes entre piété et pitié : la philosophie, gérante des intérêts de la raison, demandait qu'on choisît entre le parti rationnel des hommes, du progrès et du bonheur, et la pitié pervertissante et incontrôlable envers les animaux ; elle aura garrotté la compassion.

1. Max Horkheimer, Théodore Adorno, *La dialectique de la raison*, Gallimard, 1976.
2. Aristote, *Du mouvement des animaux*, ch. VII.
3. P. Pardies, *Discours de la connaissance des bêtes*, Lyon, 1694, § 8, p. 343.
4. Pléiade, p. 807.
5. Sixièmes réponses, point 3, Pléiade, p. 530.
6. 5 février 1649, Pléiade, p. 1319.
7. *Discours de la méthode*, Pléiade, p. 165.
8. Pléiade, p. 892.
9. *Essais*, III, Pléiade.
10. Descartes, *Lettres à Newcastle*, 23 nov. 1646, Pléiade, p. 1256-1257.
11. Platon, *Parménide*, 130 c.
12. Bossuet, *Sermon pour la fête de tous les saints*, 3<sup>e</sup> point.
13. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, tr. G. Granel, Gallimard, 1976, p. 27 et sq.
14. Husserl, o.c., p. 86.
15. Cité par Canguilhem dans *La connaissance de la vie*, Vrin, 1965, p. 86.
16. *Ibid*, p. 19
17. Canguillem, *La formation du concept de réflexe aux dix-sept et dix-huitième siècles*, PUF, 1955, p. 91-93
18. Horkheimer, Adorno, O.C., p. 382
19. Diderot, *Œuvres philosophiques*, Garnier, p. 382
20. *Ibid*, p. 383
21. Cité par Poliakov dans *Hommes et bêtes*, Mouton, 1975, p. 170
22. *Ibid*, p. 171
23. G. Canguillem, *La formation du concept de réflexe*, p. 92
24. Maupertuis, Lettre VI, «*du droit des bêtes*».
25. *Ibid*
26. La Mettrie, *L'homme machine*, Pauvert, 1966, p. 100.
27. Shakespeare, *Le Marchand de Venise*, acte III, scène I, trad. Danchin, Aubier.
28. Leibniz, *Œuvres*, éditées par Lucy Prenant, Aubier-Montaigne, 1972, p. 126.
29. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre III.
30. Cité par Victore Goldschmidt dans *La doctrine d'Epicure et le droit*, Vrin, 1977, p. 55.



*Interdépendance*  
plâtre (54 x 38 cm)