

DEUXIÈME SÉANCE

Suite à notre précédente leçon, nous préférons donc, pour poursuivre notre interrogation sur l'homme et sa définition, parler d'*espèce humaine* plutôt que de *genre humain*. Reste que l'affaire n'est pas si aisée, disions-nous déjà la fois passée, car une commune appartenance des hommes à une même espèce animale ne peut définir la nature humaine, ne serait-ce que parce que l'on apparente alors l'homme aux animaux quand c'est un lieu commun de penser et d'affirmer que s'il est un animal en tant qu'il a certaines caractéristiques biologiques, en tant qu'il est surtout le fruit de l'évolution des espèces, l'homme malgré tout se distingue d'eux. Mais en quoi justement ?

-L'animal humain

Rien n'est plus problématique que cette notion de nature humaine car, si d'un côté on en use à bon droit, puisque rien dont on constate l'existence ne semble pouvoir ne pas avoir d'essence, de l'autre, tout porte à croire que cette idée soit nulle et non avenue, parce que les différences entre les hommes sont telles qu'ils paraissent n'avoir rien en commun. Dès lors, parler d'une nature humaine, est-ce parler *droitement* et désigner une réalité authentique ou *faussement* puisqu'évoquer une chimère ?

À qui s'interroge sur la nature humaine cependant, il semble clair que, en différenciant l'homme des animaux, la nature de celui-ci sera identifiée puisque le seront son ou ses caractères distinctifs, constitutifs de son essence. Aussi la question est-elle de savoir ce qui distingue un homme d'un animal, plus précisément ce qui distingue cet animal qu'est l'homme des autres animaux. L'interrogation n'est surtout pas nouvelle : au second chapitre du premier livre des *Politiques* (~-330/~-323), Aristote y répond d'une triple réponse que la tradition philosophique reprendra pendant longtemps :

« il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or seul parmi les animaux l'homme a un langage. Certes la voix est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et, par suite aussi le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en commun c'est ce qui fait une famille et une cité. »

Aristote distingue donc ici l'homme des animaux de trois manières : par la vie sociale et même politique, par le langage et par la conception du juste et de l'injuste. Précisons ces trois idées qui finissent par n'en faire qu'une.

- un animal politique

Le texte débute par une définition spécifique de l'homme comme « **animal politique** ». Animal politique, il l'est par nature (ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον), c'est-à-dire que cette propriété, qui compte comme une différence d'avec les autres animaux, l'homme la doit à la nature en tant qu'elle a produit sa nature. Animal politique donc. Que signifie ce mot ?

Que l'homme vit en société, qu'il est donc sociable, que par nature il est disposé à vivre avec ses semblables, voire qu'il ne peut vivre seul ? Sans doute, mais cette lecture n'est pas suffisante. Pourquoi ?

Parce que l'on pourrait en dire autant de certains animaux qui eux aussi vivent en société, en collectivité organisée, ainsi les abeilles mentionnées par l'auteur. Or la socialité étant ici présentée comme une différence spécifique, on comprend que la sociabilité n'est pas du même ordre chez l'homme que chez les animaux, dit autrement qu'entre la sociabilité des hommes et celle des animaux existe une différence de nature et non de degré. Dès lors, si l'homme n'est pas le seul être de la nature à ne pouvoir vivre seul, il va s'agir de préciser la spécificité de la vie politique humaine par rapport à celle des autres animaux vivant en groupe.

Vie politique humaine, insistons-y : Aristote ne parle pas de sociabilité en effet mais de politique. Qu'est-ce à dire ? Que l'homme est l'être qui vit en cité — *politique* vient du grec πόλις —, c'est-à-dire non seulement avec les autres, mais surtout en fonction de règles qui définissent le statut et les fonctions de chacun par des lois qui se doivent d'être justes et garantissent l'ordre public. Qu'on se le dise : une cité n'est pas un simple amas d'individus, mais l'organisation rationnelle, hiérarchisée et différenciée de toute une population, distinguant parmi elle des gouvernants et des gouvernés qui peuvent être les mêmes à tour de rôle. En ce sens, vie politique et vie grégaire ne sont pas la même chose. Vivre en groupe, vivre "à plusieurs" n'est pas encore vivre politiquement.

Du reste, on pourrait très bien soutenir que l'homme est un animal agressif, qui ne supporte pas ses semblables et n'hésite pas à s'en prendre eux. Aristote n'en disconviendrait d'ailleurs pas : l'homme, pour lui, a en effet besoin d'être éduqué, il doit devenir en acte ce qu'il est en puissance. Ce qui signifie que soutenir que l'homme est naturellement politique ne veut pas dire pour autant qu'il est rationnel et sociable dès son plus jeune âge, qu'il est originairement politique. Ne pas confondre la nature de l'homme, qui appelle à être développée, et l'état originaire qui est le sien nous permet alors de comprendre que la sociabilité que le Stagirite évoque ici ne désigne pas une disposition nécessairement bienveillante à l'égard d'autrui.

Pour Aristote, l'homme n'est donc pas tant un être doué de sociabilité qu'un être qui ne devient un homme que s'il vit avec ses semblables au sein d'une cité. Qu'on se le dise : on ne naît pas homme, on le devient en vivant dans un foyer, sous l'autorité des lois et avec la conscience d'appartenir à une lignée précise. En affirmant que les hommes qui, naturellement, pourraient ne pas vivre en société n'en seraient pas mais seraient alors des êtres dégénérés dont la nature serait la violence ou des êtres surhumains, bref des brutes ou des dieux, Aristote indique que, la cité faisant l'homme, ceux des membres de l'espèce humaine qui n'y vivent pas ne s'accomplissent pas comme hommes, dit autrement ne réalisent pas le "programme" de leur nature humaine.

- un animal doué de langage

Après avoir posé que l'homme est un animal politique, pour étayer sa thèse, à savoir donc la spécificité de la vie politique humaine, Aristote va montrer que la nature a déposé en l'homme une faculté dont les animaux ne disposent pas et qui le dispose à la vie politique : le langage. L'auteur invoque donc ici une autre différence entre l'homme et les animaux, différence qui est liée à la première et dont le rapport est introduit par un principe souvent présent chez lui, celui selon lequel « **la nature ne fait rien en vain** ».

Que la nature ne fasse rien en vain veut dire que, comprise comme puissance d'engendrement, celle-ci ne dote pas les êtres qu'elle engendre de certaines caractéristiques au hasard, mais leur attribue les qualités dont ils ont besoin, en sorte que leurs facultés ou leurs organes ont nécessairement une fin, une fonction précise à remplir qui en explique l'existence.

La faculté dont il s'agit ici est le langage. Pour Aristote, l'homme l'a reçu en partage de la nature (ζῷον λόγον ἔχον). Au regard du finalisme de l'auteur, la question est alors de savoir pourquoi, à quelle fin. Et la réponse est la suivante : pour pouvoir s'exprimer, converser avec ses semblables et ainsi vivre avec eux en société, en cité même. Si l'homme a donc le langage, c'est en définitive pour qu'il soit un animal politique, et s'il peut parler, c'est qu'il doit en être un, qu'il y est destiné.

Prévenant une objection facile, Aristote précise aussitôt son propos. Quelle objection ? Celle qui ferait valoir que l'homme n'est pas le seul être vivant capable de communiquer, puisque les animaux ont eux aussi cette faculté. C'est là précisément que doit intervenir une distinction importante entre la voix (φωνή) et le langage (λόγος). Pour Aristote en effet, si les animaux échangent entre eux, du moins si certains d'entre eux le peuvent, ce qu'ils expriment, ce qu'ils se signifient mutuellement par des cris ne sont que des sensations subjectives — la douleur ou le plaisir par exemple — qui demeurent en deçà du jugement, en aucun cas des idées, ce qui exige non pas seulement d'avoir une voix mais d'avoir le langage. Le langage, c'est le λόγος — *ratio* en latin, qui a donné *raison* en français. Dit autrement, le langage, c'est le parler rationnel à travers lequel s'énoncent des jugements sur la nature des choses, ainsi sur ce qui est avantageux ou nuisible, bon ou mauvais, juste et injuste, et pas seulement agréable ou pénible, bref, des jugements qui supposent une capacité à sortir de soi pour statuer sur le général et prétendent à une certaine objectivité, voire à l'universalité.

La nature donnant des instruments à qui est capable de s'en servir pour Aristote, l'homme possède donc le langage pour une bonne raison, à savoir exprimer, plus encore que ses sentiments de plaisir et de peine, des idées lui permettant de vivre en société avec ses semblables, mieux on l'a dit : de vivre en cité. Comprenons-le bien ici : c'est en vue de cette vie que l'homme a plus qu'une voix. C'est donc parce qu'il est un animal politique que l'homme est pour Aristote un animal doué de langage. Si la vie politique de l'homme a donc pour cause efficiente sa possession du langage, celle-ci a pour cause finale la vie politique de l'homme. Pour user d'une terminologie kantienne, on dira que la vie politique de l'homme est la *ratio essendi* de sa possession du langage, qui en est la *ratio cognoscendi*.

D'où suit que cette deuxième différence d'avec les animaux est subordonnée à la première, en cela que le langage est le moyen par lequel l'homme peut réaliser sa nature propre au sein de la vie politique, qui est sa fin. Cette explication a le mérite suspect de toutes les explications finalistes et, en particulier, élude totalement le problème que posera l'auteur de *l'Essai sur l'origine des langues*, le fameux problème de l'origine des langues justement, que Rousseau pose ainsi mais ne résout pas : pour parler, il faut une vie sociale mais pour avoir une vie sociale, il faut parler. Car force est de reconnaître que si l'homme est doué de parole pour vivre en cité, il ne devient parlant en réalité que lorsqu'il y vit. Sans vie sociale qui lui impose l'usage d'une langue comme moyen d'expression et de communication de ses pensées, l'homme a beau disposer de la faculté de parler, il ne l'actualise pas.

- un animal qui a des idées du juste et de l'injuste

Troisième différence entre les hommes et les animaux, directement en rapport avec la précédente : seuls ceux-là ont « **la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre** ». À partir de ce qu'il sent en effet, le plaisir ou la peine, l'homme forge les idées d'agréable et de pénible, puis celle d'avantageux et de nuisible par lesquelles il exprime ce qui procure l'une ou l'autre de ces deux sensations. Et à partir de ces idées, il en élabore encore d'autres, celles du bon et du mauvais, du bien et du mal, du juste et de l'injuste, fondamentales pour organiser la vie dans la πόλις.

En effet, ces idées rationnelles constituent une médiation entre les hommes ; grâce à elles, il n'y a pas cacophonie de sentiments individuels exprimés par des cris, mais possibilité de discussion sur les affaires générales qui deviennent un objet de réflexion commun. Et voilà ce qui tisse le lien social, ce qui unit les hommes au sein de la πόλις : leur souci commun de l'intérêt général.

-L'animal rationnelle

Aristote met donc en évidence trois différences entre l'homme et les animaux qui non seulement le distinguent d'eux, mais qui de surcroît font apparaître ce qui le caractérise en propre puisqu'elles sont solidaires entre elles. L'homme est ainsi un animal politique doué de langage grâce auquel il peut certes communiquer, mais plus encore exprimer des idées que les animaux n'ont pas, celles du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Le fait qu'il soit politique explique le fait qu'il soit parlant et le fait qu'il soit parlant le fait qu'il ait exprimé de telles idées, et *vice versa* : le fait qu'il exprime de telles idées explique le fait qu'il soit parlant, et le fait qu'il soit parlant le fait qu'il soit politique. D'où l'idée finalement que l'homme n'est ni plus ni moins qu'un *animal rationnelle* dans la mesure où disposer du λόγος, c'est disposer du langage en tant qu'il permet d'exprimer dans un discours des idées que nous ne saurions avoir sans avoir de raison.

Mais rien n'est plus étrange en réalité que cette idée d'*animal rationnelle*. Réputée classique dans l'histoire de la philosophie, elle est déjà attribuée par saint Augustin aux Anciens. Locke la qualifie de scolastique et ironiquement de sacrée. Leibniz la juge à tout le moins consacrée. Foucault prétend qu'elle règne depuis 2000 ans en Occident et Heidegger s'érige contre elle en faux parce qu'elle manquerait justement l'humanité de

l'homme : en le pensant à partir de son animalité, en le rangeant dans le genre animal et en faisant de la raison sa différence spécifique, elle aurait pour conséquence le biologisme.

Une chose est sûre : si à chaque fois qu'elle a été reprise par les Modernes (de Montaigne à Hegel en passant par Descartes et Kant), cette définition toute scolaire est surtout l'exemple même d'une définition logique. Seulement, une telle définition ne doit pas cacher son ambiguïté : si elle éclaire l'essence de l'homme, elle n'en exclut pas moins tous les membres de l'espèce humaine qui ne sont pas devenus hommes parce qu'ils ne vivent pas en cité, dans une société politique, dans une culture déterminée. Or c'est ici que le bât blesse, puisque si c'est ainsi que les hommes deviennent hommes, force est de reconnaître une multitude de cultures déterminant des individus parfaitement différents les uns des autres, que ce soit dans leur langue, dans leur manière d'être, leur manière de penser, de se comporter, d'agir, de sentir, etc. Qu'on se le dise et, finalement, Aristote lui-même de nous le souffler : l'homme n'advient à lui-même qu'au sein de la culture, et si la socialisation réalise sa nature d'animal politique doué de langage et possédant des idées du juste et de l'injuste, ainsi que la débarrasse des scories de l'animalité, elle le dénature également, l'aliène pour ainsi dire en cela qu'elle transforme l'individu au point de le distinguer à la fois de ceux qui appartiennent à d'autres cultures et de ceux-là même qui partagent la sienne. N'entrons pas dans la question de savoir si l'entrée au sein de la culture est pour l'homme le moyen de devenir ce qu'il est, sans donc qu'il le soit encore vraiment au départ du processus d'acculturation qu'il connaît, ou si elle est une aliénation qui interdit l'accouchement de soi, interdit que l'on devienne ce que l'on est.

C'est que le plus étrange est ailleurs. Cette définition de l'homme par le λόγος prenant place dans une philosophie de la nature finalisée, une nature qui « **ne fait rien en vain** », c'est tout à la fois par sa propre nature et par la nature elle-même que l'homme peut se définir et trouver sa place dans une cité qui n'est pas une réalité moins naturelle. Une telle perspective est évidemment inconcevable pour les Modernes chez qui la nature se réduit à un ensemble de phénomènes connus dans l'expérience et reliés par des lois mathématiques. Par conséquent, la question de la nature humaine se pose forcément pour eux tout autrement. Or, de principes très éloignés de ceux d'Aristote, le premier d'entre eux, à savoir Descartes, n'en retrouve pas moins le principal apport de la pensée de son devancier : un homme, c'est un être qui pense pour Descartes, si bien que pour être sûr de l'humanité d'un individu, il suffit de lui parler ou de l'écouter, ainsi que l'affirme clairement celui qui écrit une lettre restée célèbre au marquis de Newcastle le 26 novembre 1646. Curieusement donc, alors que toute la conception de la nature change à la Renaissance et que l'homme ne trouve plus place dans un cosmos ordonné, une évidence tenace continue de faire penser à cet être qu'il n'a d'autre essence que de penser. D'où, au fil de l'histoire, une réflexion de l'homme sur l'animal, c'est-à-dire une réflexion de l'homme sur l'homme et l'animal, qui non seulement ne s'est jamais interrompue, mais qui semble même aujourd'hui en revenir à ses débuts. Aussi reprenons-la du début.

-L'âme des bêtes

Pour les philosophes de l'Antiquité, tout être vivant, homme ou animal, a en lui un principe de vie et de mouvement, qui est ce que l'on nomme ψυχή et que nous traduisons par âme — à partir du latin *anima*, d'où dérive le terme *animal*. C'est par lui que, au livre II de son traité *De l'âme*, Aristote explique le mouvement et le repos des êtres naturels vivants, le Stagirite ordonnant ceux-ci en une hiérarchie : tous les vivants se nourrissent et se développent grâce à l'*âme végétative* ; les animaux, par l'*âme sensitive*, ont également la capacité de sentir, et pour la plupart, par l'*âme motrice*, celle de se mouvoir ; l'homme y joint encore, par l'*âme rationnelle*, la capacité de raisonner, c'est-à-dire de dégager des notions universelles à partir de perceptions singulières, si bien qu'il est le seul parmi les vivants à accéder aux activités scientifique, artistique, éthique et politique. Aussi, plutôt qu'une rupture nette entre l'animal et l'homme, y a-t-il pour Aristote une échelle continue qui s'étend de l'inanimé — le minéral — aux êtres supérieurement doués de raison — les dieux —, et qui passe successivement par les différentes espèces végétales et animales, ainsi que par l'homme.

On doit cela dit aux Stoïciens une opposition plus radicale entre la nature de l'animal et celle de l'homme. Pour la tradition stoïcienne, de Chrysippe à Sénèque, l'homme est capable d'actions produites par sa seule raison, alors que l'animal est toujours contraint par la nécessité naturelle — ce que nous désignerions aujourd'hui par le terme assez imprécis d'instinct. Certes, même pour les stoïciens, l'animal a une âme ; il est capable de perceptions, de sensations, de souffrances et de joies, mais l'animal est, comme la pierre ou la plante, exclu de la société des "êtres de raison" qui regroupe la communauté humaine dans son ensemble et les dieux. « **Le porc, que fournit-il en dehors de sa chair ? C'est pour qu'elle ne pourrît pas que l'âme lui a été donnée en guise de sel** » note en ce sens Cicéron dans *De la nature des dieux* en 44 avant notre ère. À l'époque de son invention, cette dissociation fit l'objet d'une si vive polémique qu'elle se prolongea à l'époque romaine jusqu'aux débuts du christianisme en opposant d'une part les partisans du stoïcisme, et de l'autre les Académiciens, les Sceptiques et certains naturalistes. Plutarque étant sans doute l'un des opposants au stoïcisme les mieux connus avec Sextus Empiricus, Elie et Porphyre, c'est en grande partie sa redécouverte au XVI^e siècle et la traduction en français par Amyot de ses *Œuvres morales* qui relança cette polémique à l'époque moderne.

La modestie qui caractérise l'ensemble des écrits de Plutarque le conduit à se demander si on ne valorise pas trop l'homme en le plaçant nettement plus haut que les animaux. Car les animaux font indubitablement des actions qui montrent une intelligence et une réflexion similaires à l'homme ; de ces actions, Plutarque dresse alors un inventaire — inventaire qui sera inlassablement repris par Montaigne, La Fontaine et d'autres "défenseurs" des animaux. Devant des faits si semblables à ceux accomplis par l'homme, et quelquefois même supérieurs — sur le plan de la fidélité, de la tempérance, de l'amour de la progéniture, etc. —, est-on si bien fondé à instaurer une césure si radicale entre la nature animale et la nature humaine, de faire de l'homme le roi du monde et de l'assimiler à un dieu sur terre ?

Contrairement à ce que l'on croit souvent, le judéo-christianisme, à son origine, n'affirme pas de façon univoque la supériorité de la nature humaine sur la nature animale. Bien sûr, la *Genèse* souligne le fondement théologique de la séparation entre

l'homme et l'animal. Au quatrième jour, Dieu crée les animaux aquatiques et les oiseaux ; au cinquième jour, les animaux terrestres, et le lendemain, « **Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre** » (1.20-27). Mais cela n'empêche pas l'homme, si l'on en croit Salomon (*Ecclésiaste*, 3.19-20), d'être mortel tout comme la jument ; la seule supériorité de l'âme de l'homme tient donc non à sa nature, mais à la grâce de Dieu qui la ressuscitera — et pour ressusciter, il faut bien mourir. L'idée de l'immortalité naturelle de l'âme — thème qui servira de justification à Descartes pour nier l'âme aux bêtes — est en vérité une importation tardive dans le christianisme d'origine hellénique — c'est dans le *Phédon* de Platon qu'on en trouve l'exposé le plus complet — : lorsque saint Paul s'adresse aux Grecs dans l'Aréopage (*Actes des apôtres*, 17.32-34) et leur parle de la résurrection des morts, il est la risée de la foule assemblée. Les premiers apologistes chrétiens — Justin, Tatien, Irénée, Tertullien, etc. — réservent l'éternité à la seule nature divine, et nient par conséquent que l'âme de l'homme soit d'une nature immortelle et divine : l'homme n'est donc pas sur ce plan bien différent de l'animal. Ce n'est que tardivement, au IV^e siècle en fait, que, voulant réconcilier les Évangiles et la philosophie de Platon, Cicéron et Plotin, Augustin fait de l'immortalité de l'âme un dogme chrétien. Dès lors, la nature humaine est aussi différente de celle de l'animal que sont différents leurs destins.

Telles sont, *grosso modo*, les doctrines qui se sont opposées sur l'animal jusqu'à la "révolution cartésienne". Ainsi, nul ne nie que les bêtes aient une âme, douée de vie, de mouvement et de sensation, voire d'imagination et de mémoire. Toute la querelle porte sur la faculté de l'âme des bêtes à accéder aux plus hautes fonctions de la raison humaine — ce que nous appelons la pensée conceptuelle —, l'enjeu de cette interrogation étant de savoir si la supériorité de la nature humaine l'égale aux dieux, en lui assurant royauté sur le monde et immortalité. En 1580, dans son « Apologie de Raymond Sebond » (*Essais*), Montaigne reprend ces questions: l'homme est-il le chef-d'œuvre de la nature, le maître du monde et l'égal des dieux ? N'y a-t-il pas vanité à rabaisser la nature animale pour mieux élever la nature humaine ?

-Les animaux-machines

Mais ces deux partis, jusque-là opposés, se trouvent bientôt rangés dans le même camp, soit celui des partisans de l'âme des bêtes. Or voilà précisément ce que contestent les cartésiens. Alors que, pour la biologie antique, l'âme est le principe de la vie, la médecine moderne d'Harvey transpose ce principe de l'âme au cœur, réduisant cette notion extrêmement complexe que les Grecs appelaient vie au seul mécanisme de la circulation sanguine. La vie, auparavant caractérisée comme achèvement de l'être vers sa perfection propre, est réduite à son expression géométrique la plus simple : le mouvement, entendu comme simple déplacement. Aussi n'y a-t-il plus à distinguer le mouvement de la montre de celui de l'animal. Le vivant n'a plus aucune prédominance sur l'inerte.

L'aspect "pratique" de cette assimilation saute aux yeux : l'étude du vivant ne nécessite plus une science particulière et complexe, mais appartient à la physique mécanique, qui repose elle-même sur la géométrie. Dès lors, tout problème biologique se résout par des équations. Les veines, artères, muscles, reins, poumons ou cœur sont autant de tuyaux, de rouages, de filtres ou de pompes. Et ce qui est théorisé par Descartes dans le *Traité de l'homme* est déjà, pour une large part, admis en pratique par la médecine chirurgicale — l'ouvrage de Vésale, paru en 1544, *La fabrication de l'homme*, en témoigne. Dans le domaine des prothèses artificielles, on remplace bien un élément corporel par un élément mécanique fabriqué par l'homme. La question reste pourtant de savoir si cette explication mécaniste est pleinement suffisante à l'explication de la totalité des mouvements du vivant.

Descartes montre la possibilité de cette assimilation du corps à une machine : nos automates produisent des mouvements complexes, et quelquefois donnent l'illusion d'un être vivant. Il se peut que l'oiseau qui vole soit une telle machine, et que le chien qui accourt à l'appel de son maître en soit aussi une. La complexité du mouvement n'exclut en aucune façon qu'il soit produit mécaniquement et sans âme, car l'ouvrier qui a conçu les machines animales — c'est-à-dire Dieu-créateur — est infiniment plus puissant et plus habile que ne l'est le meilleur artisan humain. Rien ne s'oppose donc théoriquement à ce que l'animal soit une telle machine sophistiquée. Qu'en est-il alors de l'homme ?

Il n'en va pas tout à fait de même pour l'homme. Si l'âme n'a plus de fonction vitale en effet, son seul attribut, la pensée, semble mettre l'homme à l'abri d'une totale réduction mécaniste, car lui seul a une expérience intérieure immédiate de sa pensée — le fameux « **Je pense, donc je suis** », d'où Descartes conclut qu'il est « **une chose qui pense** ». Aussi l'être premier de l'homme est-il la pensée et non la vie : l'homme est vivant en plus d'être pensant, et cela parce qu'il est uni à un corps. Mais entre l'âme et le corps, il n'y a aucun rapport naturel : l'âme est purement spirituelle et le corps purement matériel, obéissant donc aux seules lois de la mécanique géométrique. Conclusion : l'homme n'est pas essentiellement animal. Sa nature est autre, et son destin différent, car la mort du corps — qui signifie en géométrie séparation de ses parties matérielles — laisse intacte cette substance autonome et indivisible qu'est l'âme. L'animal est donc une machine, mais pas l'homme. Par conséquent, si l'animal ne pense pas, il ne peut non plus percevoir — car la perception est pour Descartes un acte de la pensée : ce ne sont pas les yeux qui voient, mais bien l'âme —, ni sentir de la peine ou de la joie. Dans ces conditions, les cris que pousse un chien battu ont une explication simplement mécanique, les coups de bâton provoquant un ébranlement nerveux et provoquant le remplissage des poumons et l'expiration de l'air qui fait vibrer les cordes vocales ; de la même façon, une bouilloire siffle, sans qu'elle souffre de la chaleur de l'eau bouillante.

Au-delà des difficultés théoriques de la position qui trouve finalement son meilleur appui sur des arguments théologiques que nous laisserons ici de côté, la perspective cartésienne finira par se voir discréditer auprès de l'opinion commune par les excès auxquels elle conduira d'aucuns. Malebranche, rappelons-le, à qui Fontenelle reprochait de battre sa chienne, répondait : « **Eh ! quoi, ne savez-vous pas bien que cela ne sent point ?** », et Nicolas Fontaine, le fameux chroniqueur de Port-Royal, de nous raconter

que les disciples de Descartes clouaient des chiens vivants sur des planches afin de faire sur eux des expériences...

-L'homme-machine

« Ils disent donc
Que la bête est une machine ;
Qu'en elle tout se fait sans choix et par ressorts :
Nul sentiment, point d'âme ; en elle tout est corps. »
Puis le fabuliste poursuit :
« L'animal se sent agité
De mouvements que le vulgaire appelle
Tristesse, joie, amour, plaisir, douleur cruelle,
Ou quelque autre de ces états.
Mais ce n'est point cela, ne vous y trompez pas.
- Qu'est-ce donc ? – Une montre. – Et nous ? C'est autre chose. »

Dans ces vers, La Fontaine, dans son *Discours à Madame de La Sablière* (1678), n'hésite donc pas à donner un résumé parodique de la théorie cartésienne des animaux-machines. Toute l'ironie de la phrase résidant dans le « – Et nous ? », la question demeure de savoir à quel titre l'homme peut s'excepter d'un discours sur les animaux et ainsi désolidariser sa propre nature de la leur. À la suite de La Fontaine, qui oppose à nouveau à Descartes l'âme des bêtes, ce que nous faisons de nouveau aujourd'hui — « Que ces castors ne soient qu'un corps vide d'esprit, jamais on ne pourra m'obliger à le croire » (*idem*) —, Condillac, pour sa part, n'a pas d'autre but, en rédigeant le *Traité des animaux*, que de montrer que leur faculté de sentir est identique à la nôtre, Condillac soulignant que tout discours sur l'animal place toujours l'homme au centre des débats et, ainsi, n'est pour nous jamais neutre — « Il serait peu curieux de savoir ce que sont les bêtes, si ce n'était pas un moyen de savoir ce que nous sommes ». Dès lors, La Fontaine comme Condillac défendent à la fois une *différence relative* et une *différence absolue* entre l'animal et l'homme.

Les *Fables*, à leur manière, l'illustrent en soulignant que si la frontière est nette entre espèce animale et espèce humaine — « Tout bien débattu les âmes des souris et les âmes des belles sont très différentes entre elles », (« La souris métamorphosée en fille », *Fables*) —, les hommes n'en ont pas moins une âme commune avec les animaux, une âme corporelle — « Qu'on m'aïlle soutenir, après un tel récit,/Que les bêtes n'ont point d'esprit » (« Les deux rats, le renard et l'œuf », *Fables*) —, tout en ayant une autre qui leur est propre ainsi qu'aux anges, une âme immatérielle. Pour La Fontaine, chaque espèce a en vérité sa nature propre, et cela de se traduire par une stabilité de comportement chez chaque espèce animale et par une grande plasticité, propice à la perfectibilité, chez l'homme.

Le *Traité des animaux*, lui, affirme que si « l'âme des bêtes [est] simple comme celle de l'homme », en sorte que, « à cet égard il n'y a aucune différence entre l'une et l'autre », « dans les bêtes l'entendement et la volonté ne comprennent que les opérations dont leur

âme se fait une habitude, dans l'homme, ces facultés s'étendent », si bien qu'il y a seulement une différence de degré. Cette différence de degré pouvant être très importante, car « les bêtes ont infiniment moins d'invention que nous », « la bête n'a pas dans sa nature de quoi devenir homme », puisque « celui qui a le moins n'a pas sans doute dans sa nature de quoi avoir le plus ». Si la différence avec l'animal est donc relative du point de vue des opérations de l'esprit, elle est absolue en matière de langage, passion, morale, progrès, liberté, religion. Aussi Condillac tient-il finalement ensemble *continuité* et *différence* entre animal et homme, puisqu'il fait de la continuité le ressort de la différence. Au fond, il y a selon lui des propriétés qui ne sont à l'œuvre que chez l'homme, mais ce sont des propriétés émergentes sur des aptitudes animales.

Cette position médiane s'inscrit bien sûr dans un débat qui anime toute l'histoire de la philosophie et divise, d'un côté les *dualistes*, partisans d'une frontière ontologique entre homme et animal — les Stoïciens, Descartes, Kant, Heidegger... — et, de l'autre les *continuistes*, opposants à une telle frontière — Aristote, Plutarque, Montaigne, Darwin, Freud... —, cela jusqu'à Merleau-Ponty qui considère qu'il faut évoquer les animaux et non l'animal, ainsi que penser la différence par l'originalité de chacun, non par le défaut vis-à-vis de l'homme.

Mais l'attaque la plus dure contre le cartésianisme vient des mécanistes eux-mêmes, qui s'efforcent, au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, de réduire le rôle de l'âme dans l'explication des phénomènes humains. En effet, si les actions que l'on attribue à l'âme des bêtes ne sont que l'effet de l'agencement mécanique de leur corps, ne peut-on pas en dire autant des actions ordinairement attribuées à l'âme humaine — le langage, le raisonnement, la liberté d'agir, la foi, etc. ? Alors que, à l'époque même de Descartes, Régius ne voyait déjà aucune nécessité de refuser de faire de l'âme de l'homme un simple mode, autrement dit une façon d'être du corps, au siècle suivant, la thèse de l'animal-machine, dans laquelle Descartes voyait un rempart contre l'athéisme, devient le fondement du matérialisme athée de La Mettrie, d'Helvétius et d'Holbach, pour ne citer qu'eux. La Mettrie, auteur en 1747 de *L'Homme machine*, affirme ainsi et la thèse de l'animal-machine, et la communauté de nature entre l'homme et l'animal. À ses yeux, les animaux ont, comme l'homme, quelque chose que nous pouvons appeler "âme", mais ce quelque chose n'est qu'un effet de l'agencement de leur corps. C'est pourquoi il n'est plus possible de dissocier les destins de l'homme et de l'animal. Et la chose vaut depuis la fin du XVIII^e siècle, puisque les théories transformistes de Lamarck et Darwin, jamais démenties depuis lors en science, conduisent à penser l'homme comme un animal évolué. Dès lors, si l'animal est une simple machine et si l'évolution elle-même est une simple interaction mécanique entre la machine et le milieu naturel, sur quel plan penser finalement la "différence" humaine ?

À dire vrai, eu égard à l'état actuel des connaissances paléontologiques et biologiques, il semble falloir aujourd'hui parler de continuité entre l'homme et l'animal. N'en demeure pas moins que la question du propre de l'homme reste posée, alors que la notion de propriété émergente est devenue éclairante pour tenir à la fois la continuité et la discontinuité entre l'animal et l'homme.

Rappelons en effet que, dans de *L'origine des espèces* en 1859 et dans *La descendance de l'homme* en 1871, Darwin, par sa théorie de l'évolution, a affirmé la parenté par filiation entre l'homme et l'animal : les humains appartiennent à la lignée des primates qui eux-mêmes ne sont que l'une des souches des mammifères, cette parenté étant confirmée par la génétique avec la découverte de l'universalité du code génétique et la notion de continuum phylogénétique entre espèces. Comme l'écrit le docteur Bernard Dutrillaux dans *Qu'est-ce que la vie ?* (2000) : « la quasi-totalité du matériel chromosomique est conservée entre l'homme, le singe, le lapin, l'écureuil, [...] seule varie l'organisation de ces structures. »

Le cerveau humain ne possédant pas de structure autre que celle de celui des autres primates, seul le nombre de circonvolutions du cortex frontal différant puisque étant chez lui nettement supérieur, les paléontologues raisonnent alors en termes de degré d'hominisation et évoquent une formation progressive et continue de l'homme par apprentissage graduel des facultés. Bien sûr, parler comme ils le font d'hominisation suppose de mobiliser des critères d'humanité dont l'éthologie contemporaine conteste que certains soient aussi radicalement distinctifs qu'on l'a longtemps prétendu. Parmi les aspects qui ont été mis en avant par les philosophes et les scientifiques comme caractéristiques de l'homme, on peut recenser notamment :

- la bipédie,
- l'usage et la création d'outils,
- l'art,
- la vie sociale, politique et morale,
- les traditions culturelles et la création d'institutions,
- l'enseignement et l'imitation,
- le langage articulé et la communication verbale,
- la sexualité non-reproductive et les interdits sexuels,
- les comportements guerriers — l'agression, la torture — comme la réconciliation,
- la conscience de soi,
- les rires et les pleurs,
- la religion et, plus généralement, l'attrait pour la spiritualité,
- le besoin de trouver un sens à l'existence,

mais le fait qu'ils soient spécifiquement humains reste, pour quelques-uns d'entre eux qui se retrouvent sous une certaine forme chez certaines espèces animales, sujets à caution — ainsi les chimpanzés bonobos sont connus pour pratiquer une sexualité non-reproductive, homo- et hétéro-sexuelle qui favorise la cohésion sociale...

Pour autant, l'être humain possède plusieurs propriétés émergentes qui lui sont propres, ainsi « la méta-représentation ou représentation de second ordre » selon le sociologue Jean-François Dortier dans *L'homme, cet étrange animal* (2004), Jean-Marie Vidal affirmant pour sa part, dans un article intitulé « Des machines, des animaux et des hommes » (dans Boris Cyrulnik (éd.), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, 1998), que « l'émergence de la structure symbolique au cours de l'évolution des psychismes constitue une discontinuité ». Bref, dans le domaine du langage, de la technique, de la culture, mais aussi de la reconnaissance de soi, de

l'esthétique, de l'éthique ou de la politique, des différences radicales demeurent entre l'homme et les animaux, même avec les grands singes. Ces considérations apportent ainsi un éclairage intéressant sur la perplexité que Vercors met en scène, dans son roman *Les animaux dénaturés* (1952), quant à la facilité avec laquelle l'homme peut être contesté dans sa spécificité.