

*Articoli/10*

## ***Animalité et humanité au XVIIIe siècle: Condillac, Diderot, Rousseau\****

Jean-Luc Guichet

---

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 07/06/2015. Accettato il 21/07/2015.

---

The paper shows how Condillac, Diderot and Rousseau deal, in different ways, with the main aspects of the question of animals in the French XVIIIe century. Condillac, who renews Locke's research, addresses the issue to elucidate the origin of knowledge. Diderot sees in animals a mean to enter material laws of life, matter and finally man. Rousseau focuses on anthropology and also ethics, promoting animal as a key to understand man. Thus, these three authors allow us to catch a synthetic view on the very rich question of animals and its stakes in the Enlightenment.

\*\*\*

Nous allons partir de trois grandes questions philosophiques que l'homme à partir du XVIIe siècle et davantage encore au XVIIIe siècle en vient, de façon plus insistante ou plus privilégiée qu'avant, à poser à l'animal<sup>1</sup>: celle de la connaissance, plus précisément de son origine; celle de la métaphysique avec les questions de l'âme (sous la forme en particulier de la querelle de l'âme des bêtes, qui démarre vraiment à partir des années 1660), de Dieu, et de la nature de la vie; celle en- fin de l'anthropologie, c'est-à-dire de l'homme lui-même, cette dernière question permettant de revisiter entre autres le thème classique des passions, saisi non plus seulement sous l'angle traditionnel d'une perspective de maîtrise morale, mais sous celui de la construction génétique de l'homme conçu à partir de ces éléments passionnels en écartant l'idée d'une définition par une nature rationnelle donnée *a priori*. Le XVIIIe siècle prolonge et développe

---

\* Conférence prononcée (en italien, trad.: Alice Venditti, Uniroma 2) à l'université Uniroma 2 Tor Vergata le 30 octobre 2007, sur invitation du Professeur Paolo Quintili.

<sup>1</sup> Signalons à propos des usages des termes au XVIIIe siècle: «animal», «bête», «brute» que ce siècle est un moment où ce vocabulaire très classique se brouille considérablement chez la plupart des auteurs (mais pas chez quelques-uns comme Condillac par exemple qui en use toujours très rigoureusement), imposant donc de les saisir à chaque fois en fonction du contexte.

ces questions, non pas de la même manière, mais en renversant l'ordre: le siècle précédent mettait en première place la question métaphysique, puis abordait celles de la connaissance et celle de l'homme; le XVIIIe siècle fait passer ces deux dernières au premier rang, et déplace la question métaphysique au dernier. En outre la question éthique à l'égard des bêtes, très secondarisée au XVIIe siècle, prend de plus en plus d'importance et d'autonomie.

Les auteurs ne vont pas non plus prendre en charge de façon uniforme tous ces aspects, mais vont s'occuper davantage de l'un ou de l'autre. En gros, la distribution est la suivante:

- Condillac reprend la question de la connaissance (à partir de Locke dont il nous faudra donc au préalable parler);
- Diderot prend en charge celle de la nature de la vie et de la matière (en délaissant les deux autres questions de Dieu et de l'âme), en touchant cependant aussi fortement à l'anthropologie;
- Rousseau s'occupe avant tout de celle de l'anthropologie et aussi de l'éthique, même s'il s'intéresse également aux autres questions.

C'est pourquoi nous avons choisi ces trois auteurs: en vertu de leur capacité à grosso modo représenter les trois entrées principales au XVIIIe siècle du traitement de l'animal par les philosophes et afin de déployer la complexité et la richesse du champ. C'est évidemment tout à fait une gageure que de parler de trois auteurs aussi importants dans une même communication et nous allons parcourir très vite – trop bien sûr – des conceptions très vastes et intimidantes. Ce qui donnera sans doute souvent l'impression d'un aperçu. Tant pis! On espère au moins montrer la richesse et l'importance des enjeux dont au XVIIIe siècle l'animal devient l'hôte privilégié.

Nous n'avons pas oublié cependant les aspects scientifiques. Nos trois comparses – car ils se connaissent très bien et discutent de ces questions - entre autres lisent intensivement Buffon. Condillac sera même accusé de plagier ce dernier, alors que précisément il essaye de s'en démarquer. Rousseau et Diderot s'en inspirent également, et positivement, mais pour le dépasser, tous deux à leur manière: le premier en animalisant l'homme à l'état de nature beaucoup plus que ne le voudrait Buffon; le second en tirant des conséquences matérialistes qui heurtent la prudence de l'auteur de l'*Histoire naturelle*. Double débordement de Buffon par nos deux très hardis philosophes: du côté anthropologique par Rousseau, du côté matérialiste et métaphysique par Diderot, débordements qui tous deux compromettent et amenuisent l'écart maintenu entre l'homme et l'animal par Buffon qui y tient beaucoup (Rousseau également, mais différemment).

En outre, avant et à côté de Buffon, il faut déjà prendre en compte ce qu'on peut appeler la «révolution microscopique» (ouverte à la fin du XVIIe siècle par le microscope de Leeuwenhoek), et nombre de recherches anatomiques et physiologiques majeures (illustrées par les noms de Stahl, Haller, des savants

de l'école de Montpellier etc.), qui marquent profondément la réflexion philosophique sur la question des animaux. L'impulsion du thème de l'animal au XVIIIe siècle tient donc aussi largement à sa promotion scientifique, longuement préparée par le siècle précédent (recherches de Willis, de Tyson, de Guillaume Lamy, etc.). Mais je laisserai pour l'instant ces perspectives de côté, que je reprendrai dans la prochaine leçon<sup>2</sup>, pour ne retenir que les aspects strictement philosophiques.

Reprenons la question: comment le XVIIIe siècle à travers nos trois auteurs, représentatifs des lignes essentielles de questionnement sur ce sujet à ce moment-là, conçoit-il l'animal (ou plutôt les animaux car il faut prendre en compte l'extrême diversité des espèces)?

- Comme un laboratoire (très théorique d'ailleurs car on est encore loin de l'éthologie) pour comprendre la formation de la connaissance: ainsi procède Condillac;

- Comme un être empiriquement donné, voire expérimentalement manipulable, dont l'approche a pour enjeu la possibilité d'en expliquer la réalité tout entière (fonctionnement corporel, perception et connaissance, comportement) sans l'hypothèse de l'âme, comme être intégralement matériel, comme organisme, et par là de spéculer sur l'essence ultime de la matière, de la vie et de la nature: telle est la démarche de Diderot;

- Comme un terme privilégié de comparaison concrète pour comprendre ce qu'est l'homme: c'est là la visée fondamentale de Rousseau.

## **1. Le traitement de l'animal chez les empiristes: de Locke à Condillac**

Chez Locke, le cas animal est curieusement traité. À la fois une pétition générale de principe est régulièrement réaffirmée qui réévalue l'animal comme sujet de connaissance. Et en même temps l'attention n'est guère poussée plus loin et s'introduit peu dans le détail du comportement animal. Il est bien possible que cette retenue tienne à la question de l'instinct qui s'inscrit de façon problématique dans le cadre d'une conception empiriste. En effet, cette notion apparaît en contradiction avec le présupposé fondamental de cette dernière, les traits instinctifs se présentant comme innés et faisant donc, semble-t-il, exception au principe général de déduction de la connaissance à partir de l'expérience sensible. On pourrait s'attendre par conséquent à une critique en règle de cette notion d'instinct par le maître de l'empirisme. Or il n'en est rien, Locke esquivé systématiquement le problème. On comprend pourquoi son discours sur l'animal reste étrangement évasif même s'il y revient pourtant assez souvent: parce que

---

<sup>2</sup> Cette conférence a été publiée: *Cervello, sensi, pensiero e animalità. Elementi anatomici e fisiologici nell'antropologia materialista del secolo XVIII*, dans *Anima, mente e cervello*, dir. par P. Quintili, Rome 2009, pp. 71-94.

s'aventurer plus avant dans le détail de son comportement concret, ce serait prendre le risque de se confronter avec cette notion problématique de l'instinct.

Il est une occasion cependant où Locke semble se trouver comme pris au piège de cette question de l'instinct et la manière dont il y répond, ou plutôt refuse d'y répondre, confirme manifestement la réalité d'un problème. Significativement, il ne s'agit pas d'une réflexion spontanée de Locke lui-même dans la ligne de raisonnement de son discours, mais tout au contraire d'une interruption extérieure due à Coste, son traducteur, et qui, loin de déboucher sur un dialogue, en exprimera fermement le refus. Ce singulier épisode est relaté par le traducteur de *l'Essai sur l'entendement humain* qui — visiblement très intéressé par la question des bêtes et sans doute pour cette raison intrigué par ce silence de Locke sur ce point — prit l'initiative, de façon sans doute intempestive, de lui poser directement la question. Citons l'extrait:

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.

Et Coste, comme si tout cela n'était pas suffisant, d'en rajouter: «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 Bêtes*»<sup>3</sup>.

Ce geste irrité de fermeture à une question, à laquelle n'a été donné pratiquement le temps que de s'entrouvrir, a de quoi surprendre, confortant le soupçon qu'elle révèle un point particulièrement sensible dans la conception empiriste et pour cela systématiquement écarté. De quel ordre ce point peut-il relever sinon celui d'une lacune que l'argumentation de Locke a beaucoup de difficulté à combler et qui apparaît alors non comme un simple embarras passager, mais bien comme la marque d'une insuffisance théorique, voire d'une aporie? L'animal, partenaire traditionnel des doctrines empiristes ou sceptiques, se montre sous un nouveau jour, celui d'un faux ami potentiel, susceptible de témoigner par l'apparence d'innéité de son instinct contre l'idée d'une réductibilité toujours possible de la connaissance à l'apprentissage sensible. Même un innocent chardonneret peut alors apparaître comme un danger pour les fondements mêmes de la doctrine, suffisamment en tout cas pour refuser d'en écouter l'impertinent ramage, ou l'homme qui malencontreusement s'en fait l'écho. Il semble donc qu'il y ait un problème animal de l'empirisme<sup>4</sup> et Locke à

---

<sup>3</sup> *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (reprint Vrin de l'édition de 1755, édition Emilienne Naert, Paris, 1983), note de la p. 111.

<sup>4</sup> 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.

cet égard transmet un héritage difficile à ses successeurs empiristes, comme une sorte d'héritage en blanc, de dette – à charge pour eux un jour ou l'autre de se résoudre à le solder – à l'égard de l'animal.

C'est Condillac qui relèvera ce défi animal de l'empirisme<sup>5</sup> dans le *Traité des animaux* de 1755 en engageant sa réflexion sur le problème de l'instinct pour s'efforcer de dissoudre purement et simplement cette notion en la ramenant à une formation empirique. Ce mouvement est corrélatif de la radicalisation de l'empirisme chez cet auteur et est même requis par elle: puisque son projet est de ramener intégralement et sans résidu la connaissance à la sensation, alors l'animal et son instinct ne peuvent plus être laissés de côté. Il faut impérativement en rendre compte, ne pas laisser cette exception demeurer comme refoulée au sein de la théorie telle une écharde pouvant ultérieurement donner prise à une possibilité de réfutation, mais au contraire l'intégrer dans une explication génétique globale de la connaissance. Le cas de l'instinct animal devient même une véritable pierre de touche de la réussite de cette radicalisation par la capacité d'universalisation qu'elle permet. 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. À travers sa réponse à la question animale, le sensualiste – ou plutôt le sensationniste pour employer un terme moins utilisé, mais sans aucun doute plus adéquat – ambitionne ainsi non seulement une confirmation, mais même une réfondation et une universalisation de l'empirisme. C'est en fait une gageure, celle de ramener l'instinct à autre chose, d'en faire l'effet d'une mauvaise interprétation des mécanismes du comportement animal.

Sur quoi fonder alors ce comportement animal? Ce sera sur la réflexion, en se gardant toutefois de comprendre celle-ci comme une faculté séparée à la manière de Locke et en l'admettant au contraire comme une propriété de l'expérience sensible, une capacité d'autoréflexion du sensible. Le *Traité des animaux* pourra dès lors lire la construction de l'expérience comme un véritable processus d'autoéducation de l'animal par et dans le sensible. Cette réflexion animale procède de manière logique, par le raisonnement, voire l'abstraction, étant bien entendu que celle-ci reste élémentaire. L'instinct apparaîtra comme l'effet pétrifié de ce qui aura été initialement un véritable raisonnement. L'illusion très consistante de l'instinct consistera à prendre cet effet pour une cause, à le concevoir comme étant depuis son origine un pur mécanisme irréflecti, aveugle et inné, alors qu'il n'est pourtant rien d'autre, affirme Condillac, qu'«un

---

<sup>5</sup> Après bien entendu quelques autres comme par exemple Boullier, 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.

commencement de connaissance»<sup>6</sup>. Pourquoi cet effacement paradoxal de la réflexion dans son résultat? Parce que le motif de cette réflexion chez l'animal ne dépasse pas ses besoins bornés, resserrés dans un environnement toujours à peu près identique; les solutions permettant de s'y adapter seront donc en nombre réduit, aisées à trouver et pouvant indéfiniment être reproduites. 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 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 encore et toujours contrairement à l'homme inquiété par des besoins toujours renaissants et multipliés par un milieu mouvant et complexe. Dès lors, la modestie animale laisse le champ libre à l'homme qui peut se prendre en quelque sorte pour le premier de la classe...

L'interprétation de l'animal vérifie ainsi l'option anti-mécaniste fondamentale de Condillac, en confirmant la capacité du sensible à produire une expérience se suffisant, semble-t-il, totalement à elle-même. La notion d'instinct perd alors toute consistance et n'est plus — pour reprendre la formule spinoziste sur le hasard — que «l'asile de l'ignorance» de l'homme devant les bêtes. Il s'agit cependant d'un double mouvement. En effet, Condillac, s'affichant comme profondément spiritualiste, ne s'en tient pas à cette réduction génétique de l'instinct qui porte comme conséquence l'intégration de l'homme et de l'animal dans le même processus; il accompagne en même temps en sous-main cette opération de l'affirmation d'une différence d'ordre substantiel entre l'homme et de l'animal, avançant même une racine métaphysique de cette différence comme l'atteste 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 bêtes<sup>7</sup>.

Cependant, cette substantialité métaphysique est si mince, si évasive, si restrictivement principielle, qu'elle n'apparaît guère convaincante, même s'il n'est pas évident qu'il y ait lieu de soupçonner 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.

---

<sup>6</sup> «L'instinct n'est rien, ou c'est un commencement de connaissance», *Traité des animaux*, éd. par M. Malherbe, Paris 2004, 2<sup>nd</sup>e partie, début du chap. V.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 182.

## 2. La spéculation matérialiste (Diderot): animalité de la matière et de l'homme (du faire, de la raison et de la passion)

L'animalité est omniprésente chez Diderot. Elle atteint même une sorte de diffusion qui, on le verra, est à la limite d'une dilution. Elle s'ancre en son œuvre sur le mode, aurait-on presque envie de dire, d'une idiosyncrasie: Diderot lui-même est très animal ainsi que sa pensée fondamentalement vivante, fluente, intuitive, toujours en alerte et en métamorphose. Pour en rester au plan de la théorie, deux idées sur l'animalité apparaissent comme centrales chez Diderot: d'une part, la matière est pour lui fondamentalement animale; et, de l'autre, l'homme est intégralement animal, et s'il possède tout de même une spécificité en dépit de cette réductibilité à l'animalité, ce ne peut être que par une mise en forme particulière de cette matière animale qui le constitue.

La première idée, celle d'une animalité de la matière, rejoint la théorie de la sensibilité universelle chez Diderot. Par quoi en effet l'animalité se définit-elle avant tout? Par la sensibilité. Citons les *Eléments de Physiologie*: «On en viendra quelque jour à démontrer que la sensibilité ou le toucher est un sens commun à tous les êtres [...]. Alors la matière en général aura cinq ou six propriétés essentielles, la force morte ou vive, la longueur, la largeur, la profondeur, l'impénétrabilité et la sensibilité»<sup>8</sup>. On est loin des hésitations initiales de Diderot: la sensibilité n'est pas simplement le résultat de l'organisation, résultat molaire d'une certaine structuration de la matière, mais véritablement une propriété ontologique, moléculaire peut-on dire, de la matière elle-même. Diderot est donc plus qu'épicurien (rappelons que l'atome en effet n'est pas sensible chez Epicure)...

Or, la sensibilité est partout dans la matière, cela sous deux états: «sourde» ou «vive» (d'où la possibilité de la génération spontanée qui s'effectue simplement par le passage de l'un à l'autre). Dès qu'il y a une certaine continuité et unité, une totalisation et prise d'autonomie, il y a animal. Dès lors, qu'est ce qu'un animal, où commence-t-il et où finit-il? Rien n'est plus délicat de le dire! Il est fort difficile, voire impossible, de préciser les limites entre les règnes, la frontière entre végétal et animal étant bien incertaine comme le montre l'article «Animal» de Diderot dans l'*Encyclopédie*, qui s'appuie sur l'autorité de Buffon. Mais ces limites semblent indéfinissables également au sein de l'animal lui-même puisque Diderot ouvre une sorte de mise en abîme de l'animalité au sein de l'organisme: l'animal est composé d'autres animaux tel une grappe d'abeilles (c'est l'image de l'organisme dans le *Rêve de d'Alembert*, image reprise de Bordeu), animaux qui sont les organes car ceux-ci sont aussi des animaux... Ainsi, l'animalité est plus importante que l'animal chez Diderot. L'animal n'est qu'une forme provisoire abritant passagèrement une animalité qui se confond avec la sensibilité et qui circule universellement à travers la matière et ses métamorphoses.

La seconde idée est celle selon laquelle l'homme est animal: pas seulement par certains côtés particuliers comme la sexualité par exemple, mais dans la

<sup>8</sup> *Eléments de Physiologie*, éd. par P. Quintili, Paris 2004, pp. 123-124.

totalité de son être, dans la diversité de ses activités même les plus hautes, jusqu'à sa raison et son génie que Diderot compare à l'instinct, jusqu'à enfin sa vie sociale et politique. L'unité de l'homme et de l'animal chez Diderot est donc davantage qu'un simple prolongement de l'union de l'âme et du corps, même dans la version d'une radicalisation matérialiste sur ce thème: c'est toute une nouvelle conception de la sensibilité qui s'y investit, s'y expérimente et s'y formule, une sensibilité ambitieuse qui prétend former le tout de l'être et l'unifier. Reprenons et développons tous les points que nous venons de mentionner:

Tout d'abord, l'homme est animal dans son être puisque comme tout organisme – citons les *Eléments de Physiologie* - «L'homme peut donc être regardé comme un assemblage d'animaux où chacun garde sa fonction particulière, et sympathise soit naturellement, soit par habitude, avec les autres»<sup>9</sup>.

Comme exemple d'activité humaine, signalons le caractère curieusement animal aux yeux de Diderot de la technique, sensible à travers des sortes de chimères biotechniques comme par exemple cette étrange suggestion des *Eléments de Physiologie*: «Que serait-ce qu'un métier de la manufacture de Lyon si l'ouvrier et la tireuse faisaient un tout sensible avec la trame, la chaîne, et le simple? Ce serait un animal semblable à l'araignée qui pense, qui veut, qui se nourrit, se reproduit et ourdit sa toile»<sup>10</sup>. De même, dans les articles de l'Encyclopédie rédigés par Diderot sur les techniques, les machines sont souvent décrites en des termes très animaux (par exemple la machine à bas à l'article «Bas»).

À l'égard de la raison, citons encore les *Eléments de Physiologie*: «La raison, ou l'instinct de l'homme est déterminé par son organisation et par les dispositions, les goûts, les aptitudes que la mère communique à l'enfant, qui pendant neuf mois n'a fait qu'un avec elle»<sup>11</sup> 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 analogues 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 [...]»<sup>12</sup>. Cette profonde analogie de l'homme et des espèces animales ouvre également sur un autre plan d'animalité humaine, cette fois d'ordre psychologique: celui - très récurrente chez Diderot - d'une typologie animale des hommes, étroitement déterminés par leur économie physiologique et sensorielle propre, enfermés dans une sorte d'idiosyncrasie indissolublement organique et psychologique. Ce déterminisme explique pourquoi Diderot croit beaucoup moins que Condillac, Helvétius et dans une moindre mesure Rousseau, en la plasticité humaine et en l'idéal de l'éducation des Lumières qui semble chez lui de l'ordre d'un salut plus politique et global que réellement individuel et moral.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>12</sup> *Réfutation d'Helvétius, Œuvres*, t. I, Paris 1994, p. 805.

Pour l'organisation sociopolitique, c'est-à-dire à l'échelle des vastes ensembles collectifs, non seulement le fonctionnement mais aussi la capacité de régulation et d'organisation doivent se penser sur un mode organique et animal. A la différence de Buffon, cette animalité pour Diderot est sans ordre donné. C'est ce qui fait la différence aussi avec Rousseau — grand lecteur également de Buffon — qui reprend l'idée d'un ordre de la nature (c'est-à-dire avant tout l'ordre des espèces chez Buffon, même s'il connaît des hésitations croissantes au fur et à mesure que progresse l'oeuvre). Chez Diderot en revanche se développe l'idée d'une nature sans ordre et d'une animalité sans maître: ni maître externe (comme l'homme chez Buffon) ni maître interne (ordre voulu par Dieu comme on le trouve cette fois chez Rousseau). Du coup, il n'est pas possible de trouver un modèle pacifique dans la vie animale, où ne règne pas l'harmonie mais un entredévorement perpétuel, la nature étant une véritable arène de la prédation. L'animalité sans cesse circule entre les animaux par cet entredévorement, la force transformant sans cesse les formes par la mort, la sexualité, la génération et la monstruosité. Le langage humain seul, comme le montre l'article «Droit naturel» permet une unité véritable, même si elle est fragile, entre les vivants par la formation d'une volonté générale, en droit extensible à l'espèce animale tout entière, mais resserrée de fait à celle humaine<sup>13</sup>.

Précisons cette perspective d'une possibilité de régulation : sur ce plan comme ailleurs, le seul ordre qui vaille pour Diderot est un ordre non pas imposé mais émergent. La philosophie de Diderot est ainsi une pensée non pas seulement de la vie, mais de la capacité spontanée d'auto-organisation du vivant à quelque échelle que ce soit, celle de l'organe, de l'organisme, des ensembles sociopolitiques. Non seulement les sociétés associent des organismes, mais l'organisme est lui-même société (Diderot utilise souvent ce terme pour désigner l'organisme) d'organes, eux-mêmes déjà combinaisons de molécules vivantes. Cette pensée de l'organisation, de la création d'ordre, se fonde de façon cohérente sur la base très vitaliste de la confiance dans l'énergie du vivant, dans sa puissance de conservation de soi qui implique sa capacité à s'organiser à tout niveau que ce soit pour pouvoir précisément survivre (c'est sur la même base que Diderot penche pour la médecine expectative de l'école de Montpellier, fondée sur la

---

<sup>13</sup> Article «Droit naturel», *Encyclopédie*. Il faut nuancer cependant car Diderot contestera ailleurs l'idée d'une spécificité humaine absolue du langage: «Car vous vous moquez, lorsque vous êtes tenté de croire que l'art de créer des signes, surtout en prenant le mot signe dans une acception aussi étendue que vous l'avez fait, est essentiellement propre à l'homme. Les animaux ont cet art tout comme nous. Ils s'entendent, ils se parlent comme nous. Les périls nouveaux auxquels nous les exposons étendent leur idiome. Les chasseurs le comprennent en bonne partie» (*Observations sur Hemsterhuis, ibid.* p. 731). Cela dit, outre que ce passage écarte soigneusement les termes de langage ou de langue et prend l'expression «art des signes» dans un sens très «étendu», il serait difficile d'admettre qu'un tel «langage» aille jusqu'à une capacité de délibération d'ordre politique et permette une unité autre que biologique entre les animaux d'une même espèce. En outre, l'article «Droit naturel» ne refusait pas aux bêtes toute communication, mais simplement la déclarait trop équivoque et incertaine, sans commune mesure donc avec le langage humain.

confiance en la capacité réparatrice de la nature). Mais cet ordre naturellement est toujours précaire, sans garantie aucune, toujours défait et toujours à refaire.

Reste tout de même la question de la spécificité humaine que l'on a déjà effleurée. Pour y répondre, il faut relever l'importance du langage, de la transmission par l'éducation et l'écriture, du cerveau (le reproche est fait à Helvétius de ne pas en comprendre l'importance), mais aussi de l'organisation sensorielle. Cette organisation chez l'homme se révèle en effet tout à fait particulière: elle permet un équilibre. Cet équilibre sensoriel est particulièrement thématiqué par la *Réfutation d'Helvétius*<sup>14</sup>: l'espèce humaine à la différence des 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 quasi exclusivement à celui dominant. L'esprit humain en 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:

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<sup>15</sup>.

Ainsi, la source première de la différence humaine est d'ordre biologique et ce n'est qu'ensuite qu'elle peut se déployer dans le monde des signes, du langage et de la culture. Cette source est en fait double: interne par le cerveau particulièrement développé chez l'homme, externe par cet équilibre sensoriel (il faudrait compter aussi le diaphragme, siège de l'émotion) également propre à lui ; ces deux aspects multipliant leur énergie en entretenant un rapport dynamique particulièrement efficace. Du coup, par ce jeu entre les sens et le cerveau, entre l'extérieur et l'intérieur, qui neutralise toute pression excessive d'un côté ou d'un autre en compensant les forces les unes par les autres, l'esprit humain interpose entre lui et la richesse (particulièrement forte chez lui) de l'information sensible une distance nouvelle, source d'une liberté inédite jusque là dans la nature. L'homme ainsi se trouve expliqué dans sa différence et dans ses possibilités propres sans d'aucune manière devenir une exception par rapport au

---

<sup>14</sup> Dans cet ouvrage, Diderot développe davantage cette idée que l'on retrouve dans d'autres de ses livres.

<sup>15</sup> *Réfutation d'Helvétius*, cit., p. 814-815.

monde animal. Paradoxalement, Diderot rend compte de la spécificité humaine de façon totalement animale, par les seules lois communes de la vie et de la sensibilité, et sans recours à une quelconque essence absolue ou nature humaine: par conséquent, la différence humaine à la fois est bien réelle et pourtant purement et seulement de nature animale.

L'animal ou plutôt les autres animaux évoquent de leur côté - pour reprendre un modèle célèbre, celui de Condillac – l'image d'une «statue» qui se serait figée dans son mouvement sur le stade d'un sens, arrêtant là l'aventure en droit ouverte du sensible. Le philosophe sensualiste et notre matérialiste ne différenciant qu'en ce que cet arrêt est dû à la limitation des besoins pour le premier tandis que le second l'attribue à la disposition des organes sensibles. Pour Diderot, l'animal est un spécialiste biologique borné, aveugle à tout ce qui sort de la sphère étroite de son métier de nature, tout entier moulé par son mode particulier d'adaptation et d'adhésion sensible au monde. L'homme, lui, présente la figure d'un généraliste éclectique qui fait de la diversité et de l'égalité de ses rapports sensibles au réel le principe d'une capacité de synthèse et d'une certaine liberté. Il s'ouvre alors un monde différent qui n'est pas un autre monde, ni non plus l'accès à un plan transcendant, mais l'effet heureux et contingent d'une combinaison différente des déterminations universellement à l'œuvre dans le sensible et le vivant. Mais la prise en considération du génie trouble ce beau tableau. Qu'est-ce en effet que le génie? Écoutons Diderot qui le tient paradoxalement dans une singulière proximité avec la bête: «D'où il s'ensuit que l'homme de génie et la bête se touchent, parce qu'il y a dans l'un et l'autre un organe prédominant qui les entraîne invinciblement à une seule sorte d'occupation, qu'ils exécutent parfaitement»<sup>16</sup>. Ce qui fait le génie chez un homme est donc en définitive d'être - s'il est possible - plus animal encore que l'homme moyen, et donc aussi moins rationnel, plus fou. Et le génie, parce qu'il tient d'abord à l'organisation physiologique, est pour Diderot d'abord inné.

On voit que, dans tous les cas, la différence de l'homme et de l'animal pour Diderot non seulement n'a rien de substantiel, mais se révèle tout à fait conjecturale et relative, et d'ordre d'abord physiologique. En quelque sorte, le matérialisme de Diderot est moins empiriste que celui de Condillac – ce qui se marque sur ces exemples de l'instinct et du génie – mais c'est à cette condition que son matérialisme est à ces yeux plus fondé et qu'il peut donc défaire le spiritualisme – affiché s'il n'est sincère – de Condillac. C'est la différence avec le matérialisme d'Helvétius qui, lui, se voudra intégralement empiriste et même sensationniste, donc plus proche de Condillac et, en remontant plus haut, de Locke. Mais, pour Diderot, cette option du matérialisme soutenue par Helvétius précisément n'est pas crédible, voire est intenable au regard justement de l'expérience qu'il invoque sans cesse en témoin contre l'auteur de *De l'homme*, soupçonnable même d'une pointe peut-être d'idéalisme.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 185.

### 3. La réflexion anthropologique et l'animal chez Rousseau

Les questions auxquelles s'alimente la réflexion de Rousseau sur l'animal sont essentielles à sa pensée. Ce sont celles qui tiennent à son intérêt pour la nature, à sa réflexion sur l'âme et sur la sensibilité, à son inquiétude à l'égard de l'origine, à son souci de la thématique éthique de la pitié, du droit et des valeurs. A ces quatre motifs — la nature, l'âme et sa vie sensible, l'origine, en- fin tout ce qui concerne l'éthique, le droit et les valeurs — il faut ajouter en outre ce qui apparaît comme le centre même dont partent et auquel reviennent sans cesse toutes ses interrogations : la question de l'homme. Très logiquement, la réflexion de Rousseau s'oriente donc selon trois axes : celui métaphysique et ceux majeurs de l'anthropologie et de l'éthique.

De Condillac, enfermé dans la problématique de la connaissance, à Diderot, soucieux de vérifier avant tout sa métaphysique matérialiste et aussi, il est vrai, son anthropologie, puis à Rousseau qui même s'il traite à peu près de tous ces aspects de façon diffuse resserre la réflexion sur l'homme et les valeurs, nous assistons à un élargissement progressif de la question de l'animal au XVIIIe siècle. Mais c'est de la question anthropologique chez Rousseau dont on parlera essentiellement car c'est son horizon fondamental de réflexion.

Comme chez Diderot, l'anthropologie de Rousseau associe étroitement animal et homme, ce qui est très important puisque cette convergence consacre la nouvelle importance anthropologique 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 XVIIIe siècle, morale: ce seront les tendances animales fondamentales de l'amour de soi, la pitié etc. dont on va reparler;

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

c) Rousseau enfin ne dissoudra pas la différence de l'homme et de l'animal en les rapprochant aussi étroitement que Diderot, mais au contraire restituera cette différence comme résultat inattendu de cette unification, cela grâce à la perfectibilité qu'il réserve à l'homme, à la différence des deux autres auteurs. C'est en effet cette réservation de la perfectibilité à l'homme qui permet de fonder l'anthropologie sur une base animale, de descendre très très bas l'homme jusqu'à l'état de nature tout en lui assurant en même temps par la perfectibilité de pouvoir remonter à la hauteur véritable de ce qu'il est devenu en s'appuyant précisément sur ces données animales dans lesquelles les animaux en revanche, parce qu'ils ne disposent pas de la perfectibilité, resteront en- fermés.

Précisons un peu plus: le mouvement fondamental de l'anthropologie de Rousseau est donc de coupler étroitement l'animal à l'homme pour en faire non

pas seulement un contre-modèle, mais bien aussi un modèle pour pleinement comprendre cet homme. Dans sa perspective, l'homme concret ne se constitue pas fondamentalement par opposition avec la bête, mais en re- prenant sur le mode de la réflexion ce qui est constitutif de la nature animale en général. La nature de l'homme n'est pas exclusive de la nature en l'homme mais tout au contraire doit passer par le détour de cette nature en l'homme pour se constituer comme humaine également sur le plan moral. L'homme est dessiné par tout un jeu d'aller-retour avec l'animalité, jeu qui le distingue de la nature animale en même temps qu'il l'y attache. Ainsi, non seulement la pitié mais aussi la capacité d'imitation, l'amour de soi, la sexualité, la pudeur s'enracinent chez l'homme dans l'animalité et en même temps sont les éléments constitutifs de l'humain. Prenons l'exemple de la pitié qui permettra de parler aussi de l'aspect éthique de la question de l'animal chez Rousseau: d'un côté la pitié est la base naturelle de la morale et en même temps il n'y a moralité que quand cette base naturelle est choisie et ressaisie par la conscience et la raison qui vont la confirmer et la dépasser en même temps car il n'y a pas de moralité sans liberté et capacité de choix. Donnons comme exemple l'accession d'Emile à la moralité. Comme vous le savez, cette accession se fait très tard, vers l'âge de 16 ans. Comment? Par l'expérience de la pitié, expérience où précisément entre en jeu l'animal lui-même. La pitié étant elle-même une donnée animale pour Rousseau (quoiqu'il soit à cet égard plus nuancé qu'on le croit généralement), l'animalité est donc double- ment présente dans cette expérience inaugurale voyant Emile naître à la vie morale: elle est pré- sente intérieurement et extérieurement. Donnons le passage:

Émile 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 mouvements [...] 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 sien*<sup>17</sup>?

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;

---

<sup>17</sup> *Émile*, livre IV, *Œuvres Complètes*, t. IV, Paris 1969, p. 505, mis en italiques par nous.

- la perfectibilité comme actualisateur historique qui allège cette pesanteur naturelle en l'affectant de virtualité chez l'homme, et cela de façon croissante dans la série: l'amour de soi est absolument primitif, la pitié un peu moins etc.;
- enfin la liberté métaphysique qui constitue comme la condition de possibilité de toute cette anthropologie.

De là les différences entre les anthropologies de Condillac, Diderot et Rousseau: le premier - Condillac - continue à affirmer la différence métaphysique de l'homme et de l'animal mais tout dans sa théorie permet de s'en passer, ce qui fait que c'est une philosophie qui maintient la différence humaine au plan métaphysique en semblant avoir «peur» de la perdre tout en voulant en faire totalement l'économie dans l'efficacité explicative du discours; le second - Diderot - assume pleinement l'identité fondamentale de l'homme et de l'animal (ce qui n'exclut pas bien sûr de penser une certaine spécificité humaine, mais qui n'a plus rien de substantiel); le troisième en- fin - Rousseau - affirme résolument la différence métaphysique de l'homme même s'il ne fait agir que des facteurs empiriques et même s'il montre l'homme comme le résultat d'un processus historique d'humanisation par l'exercice de sa perfectibilité sur la base de son animalité fondamentale. Grâce à la perfectibilité et à la réservation de celle-ci à l'homme, il peut effectuer cette synthèse entre humanité et animalité sans risquer de perdre la spécificité humaine puisque seul l'homme précisément peut faire cette synthèse grâce au fait que seul il est perfectible. Ainsi l'homme peut devenir lui-même sur la base de sa relation étroite mais réflexive avec l'altérité animale. C'est en quelque sorte en se desserrant de lui-même qu'il devient lui-même. Rousseau montre par là 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.

Que conclure au terme de ce tour d'horizon? Constatons simplement, ce qui est déjà beaucoup, l'extrême richesse du thème animal dans le questionnement des Lumières et son intérêt philosophique majeur puisqu'il touche au plus profond non seulement de toutes les ramifications de ce questionnement, mais même de ce qui, à nos yeux, constitue son centre, à savoir l'anthropologie moderne décidément ouverte par ce siècle.