



HAL
open science

Descartes, Darwin et Huxley : la question de la conscience animale

Hortense de Villaine

► **To cite this version:**

Hortense de Villaine. Descartes, Darwin et Huxley : la question de la conscience animale. Opus, 2017, L'animal, 2. hal-01652858

HAL Id: hal-01652858

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-01652858>

Submitted on 30 Nov 2017

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.

Descartes, Darwin et Huxley : la question de la conscience animale

Hortense de Villaine

La question de la conscience¹ animale est débattue de longue date. Aujourd'hui, son existence est largement acceptée dans les milieux philosophiques et scientifiques, même si Joëlle Proust souligne la permanence d'un « crédo discontinuiste » dans les discours portés sur l'animal². Ce crédo postule que le langage et la culture ont permis à l'humanité de sortir d'un simple schéma de lutte pour la survie, ce qui la distinguerait du règne animal. De plus, si les scientifiques reconnaissent que la conscience n'a pu apparaître que progressivement au cours de l'évolution, l'assimilation de l'animal à une machine continue d'imprégner les pratiques des spécialistes. Dominique Lestel le souligne : « la conviction que l'animal est une espèce de robot perfectionné reste la conception dominante chez les scientifiques qui s'intéressent à lui »³. On observe donc une tension constitutive dans notre rapport à l'animal, entre la nécessité scientifique de lui reconnaître une conscience et l'attachement parfois inconscient à la thèse de l'exception humaine.

En outre, la problématique de la conscience animale est rattachée à des enjeux sociétaux, moraux et juridiques, c'est-à-dire à la question du droit des animaux, et à celle du comportement que les hommes peuvent et doivent adopter à leur égard⁴. Or, les enjeux politiques ont pris le pas sur la réflexion scientifique et philosophique elle-même, de sorte que cette dernière leur est souvent subordonnée. Sans en nier la portée, nous nous concentrerons ici sur la tension existant entre deux conceptions phares de la conscience animale, et sur un moment crucial de leur problématisation : le XIX^e siècle. Pour ce faire, nous présenterons tout d'abord la pensée de Descartes sur l'animal, c'est-à-dire la thèse dite des « animaux-machines ». Nous expliquerons ensuite en quoi la théorie de l'évolution a profondément changé les discours philosophiques et scientifiques sur les animaux. Enfin, nous étudierons la philosophie de Thomas Huxley, qui propose une pensée au croisement de ces deux traditions à première vue incompatibles.

1) Les animaux-machines et la critique darwinienne

L'assimilation opérée par Descartes de l'animal à une machine très sophistiquée a marqué durablement la pensée occidentale. Elle fut reprise et développée par des « disciples » du philosophe, tels Malebranche ou les jansénistes de Port-Royal ; critiquée par les vitalistes, cette thèse a néanmoins longtemps fait figure de référence. Une telle comparaison permet d'ailleurs de justifier l'existence de la catégorie « animal » par-delà les différences entre les espèces : tous les animaux ont en commun un fonctionnement de nature mécanique.

Il faut noter que l'expression « animal-machine » ne se retrouve jamais sous la plume de Descartes. Celui-ci compare toutefois l'homme comme l'animal à une machine, et tente de saisir à quel moment une différence essentielle apparaît. Pour le philosophe, si nous avons immédiatement conscience de l'existence de pensées en nous, nous n'avons en revanche d'accès instantané à celles d'autrui, qu'il s'agisse d'un homme ou d'un animal. C'est pourquoi nous sommes légitimement portés à nous demander si l'être qui nous fait face n'est pas un pur automate. Or, la parole humaine serait la preuve empirique de l'existence de pensées chez autrui. C'est ce que Descartes explique dans la « Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646 » : « Il n'y a aucune de nos actions

¹ La notion de conscience pourrait se définir de manière très générale comme l'intégralité de notre vie mentale à l'état éveillé. Lorsque les philosophes et scientifiques s'emploient à démontrer l'existence d'une conscience animale, il s'agit d'une conscience analogue à celle de l'homme : pas uniquement une capacité à éprouver passivement des sensations (telle que la douleur par exemple), mais aussi la faculté active de penser, raisonner, vouloir.

² PROUST Joëlle, *Les animaux pensent-ils ?*, Montrouge, Bayard Editions, 2010, p 12.

³ LESTEL Dominique, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2001, p 329.

⁴ On peut citer par exemple l'ouvrage de référence de Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, dans lequel l'auteur s'emploie dans un premier chapitre à démontrer l'existence d'une conscience chez les animaux, afin d'établir la nécessité de leur accorder un certain nombre de droits.

extérieures, qui puissent assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, exceptées les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion»⁵. La capacité d'autrui à communiquer ses pensées grâce à un système de signes articulés est donc nécessaire pour que je puisse lui attribuer une âme, et le reconnaître comme étant autre chose qu'un pur mécanisme. Or, les animaux ne nous communiquent pas de pensées. Ils émettent un certain nombre de sons, par exemple en criant en cas de douleur. Cependant, rien ne nous prouve que ces sons ne sont pas produits de manière automatique. Aucun élément ne nous permet donc d'établir qu'ils sont autre chose que de simples machines. Toutefois, si on ne peut prouver que les bêtes pensent, il est tout aussi impossible de démontrer qu'elles ne pensent pas, du fait que, comme l'écrit Descartes dans sa « Lettre à Morus »⁶, « l'esprit humain ne pénètre pas dans leur cœur »⁷. Notons que chez le philosophe, le problème ne se pose pas dans le terme de conscience⁸, mais de pensée. Cette pensée étant la propriété essentielle de l'âme, on ne peut reconnaître aux animaux la faculté de penser sans leur attribuer une âme immortelle. Or, nous dit Descartes, comment peut-on raisonnablement penser que des animaux aussi imparfaits que les huîtres et les éponges soient pourvus d'une âme immortelle⁹ ?

Pour le philosophe, il n'y a donc aucun signe dans le comportement des animaux qui nous permette de leur attribuer des pensées ; au contraire, la faculté de langage articulé permet à l'homme de certifier à son interlocuteur qu'il a bien une âme pensante. Ainsi s'établit une différence de nature entre l'homme et l'animal, le premier étant, au contraire du second, pourvu d'une âme jointe à son corps.

Un certain nombre de voix se sont élevées contre cette thèse cartésienne, en particulier au sein du mouvement vitaliste du XVIII^e siècle. C'est cependant la théorie de l'évolution, notamment portée par Darwin, qui constitue un tournant majeur dans la réflexion philosophique et scientifique sur les animaux. Leur attribuer une vie mentale fait désormais figure de nécessité scientifique. Non seulement Darwin prend en compte les distinctions existant entre les espèces au sein du genre « animal », mais il considère aussi que « la différence d'intelligence entre hommes et animaux les plus évolués, aussi grande soit-elle, est une différence de degré, et non de nature »¹⁰. En effet, la conscience n'a pu apparaître que progressivement au cours de l'évolution des espèces : elle ne peut donc constituer un saut évolutif. L'étude de la vie mentale des animaux se développe chez les scientifiques darwiniens, comme en témoigne l'ouvrage *Animal Intelligence* de George Romanes¹¹. La conscience animale y est considérée comme comparable - et non pas assimilable - à celle de l'homme, et peut donc être étudiée par analogie. Romanes reprend le mouvement général de la « Lettre au Marquis de Newcastle », mais conclut que la faculté de langage articulé n'est pas le seul élément permettant de distinguer un automate d'un être pensant. Il souligne que les animaux font preuve d'une capacité d'adaptation et d'apprentissage qui atteste de l'existence d'une vie mentale. Romanes établit en outre un parallèle entre l'émergence de la conscience au cours de l'évolution et son développement progressif chez l'enfant : les animaux inférieurs seraient comparables aux nourrissons en ce qui concerne leur capacité de choix. Dans une perspective darwinienne, l'attribution d'une vie mentale aux animaux passe donc par la négation de la substantialité de l'âme, sur laquelle reposait la distinction entre l'homme et l'animal dans la philosophie cartésienne. L'homme n'est plus qu'un animal parmi d'autres - certes, pourvu d'un plus haut degré de

⁵ DESCARTES René, « Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646 », in ADAM Charles Adam et TANNERY Paul (éditeurs), *Œuvres de Descartes*, tome IV, Paris, Vrin, 1996, p 574.

⁶ Cette lettre date du 5 février 1649.

⁷ La traduction est de Denis Kamboucher. KAMBOUCHER Denis, *Descartes n'a pas dit*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, page 161.

⁸ Le terme de conscience n'est jamais employé par Descartes dans les différents textes qui portent sur la question des animaux.

⁹ Tel est l'argument utilisé par Descartes à la fin de la « Lettre au marquis de Newcastle du 23 novembre 1646 », op. cit., p. 576.

¹⁰ DARWIN Charles, *La Filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, Paris, Syllepses, 1999

¹¹ ROMANES George, *Animal Intelligence*, London, Kegan Paul, Trench & Co, 1882

conscience et de choix. La critique de la conception des « animaux-machines » développée par Descartes devient, dès lors, un topos dans les textes des biologistes anglais de la deuxième moitié du XIX^e.

II) Les « automates conscients » de Huxley : l'alliance entre la thèse cartésienne et la théorie de l'évolution

Thomas Huxley, pourtant, se distingue de ses contemporains par une attitude plus modérée à l'égard de la thèse cartésienne. Le philosophe et scientifique développe une réflexion au croisement de la tradition mécaniste issue du cartésianisme et de la pensée évolutionniste admettant l'existence d'une pensée animale. Sa thèse dite des « automates conscients », présentée dans une conférence de 1874¹², connaît alors un engouement considérable, et suscite encore aujourd'hui de nombreux débats. Huxley y défend la thèse de l'épiphiénoménisme, selon laquelle la conscience serait la conséquence de mouvements cérébraux, mais ne pourrait, en retour, agir sur le cerveau pour causer des mouvements volontaires. Huxley refuse en fait une possible action de l'esprit sur le corps. Le philosophe compare la conscience à la fumée qui se dégage d'une locomotive : produite par la mise en marche du train, elle l'accompagne, mais n'a aucun impact sur celui-ci. Pour démontrer cette thèse, Huxley s'appuie sur des expériences réalisées sur des grenouilles¹³, avant d'étendre les résultats obtenus à l'homme, refusant par là même une possible exception humaine. Il établit donc, à partir d'études expérimentales, que toute forme de conscience constitue un épiphénomène : cette conscience serait toujours un effet, jamais une cause.

Quelle est l'influence de Descartes dans la construction de cette théorie ? L'apport majeur du philosophe consisterait, selon Huxley, en son explication mécanique et physiologique des comportements et des sentiments animaux. Le britannique considère ainsi que la recherche a rendu la thèse des animaux-machines plus soutenable qu'il n'y paraît. En effet, la conscience dépend chez l'homme de la partie antérieure du cerveau. Si la moelle épinière qui relie un membre de cet homme au cerveau est sectionnée lors d'un accident, alors celui-ci n'aura plus aucune conscience de ce membre ; pourtant, le membre continuera à réagir à des stimuli tels que le chatouillement. Or, après avoir précisé que la conscience se situe, chez les vertébrés, dans la partie antérieure du lobe frontal dont ils sont pourvus, Huxley soutient qu'il est « hautement probable que ce qui est vrai de l'homme est vrai pour les autres vertébrés ». En effet, il n'y a pas de différence de nature entre l'homme et les animaux, ni de différence notable de fonctionnement entre l'homme et les autres vertébrés. Est-il dès lors possible de mettre à jour, chez l'animal, un certain nombre de mouvements et de comportements susceptibles, comme cela semble être le cas pour l'homme lésé, de se produire sans l'intervention de la conscience ? Pour répondre à cette question, Huxley analyse, à travers plusieurs expériences, une grenouille dont la moelle épinière est sectionnée. L'une de ces expériences consiste à retirer à une grenouille saine la partie antérieure de son cerveau. Or, observe Huxley, si l'on met une telle grenouille dans l'eau, elle se met à nager. Si on la positionne sur une main, que l'on incline puis tourne progressivement cette main, elle se déplace progressivement pour retrouver l'équilibre, et fait le tour de la main pour revenir à une position stable. Huxley souligne donc que les expériences qui lui sont contemporaines, en montrant le caractère automatique des mouvements animaux, corroborent la thèse développée par Descartes.

Cependant, Huxley s'en éloigne sur d'autres aspects : non content d'attribuer une conscience aux animaux, il récuse aussi le rôle de la volonté dans la détermination des mouvements humains. C'est donc la distinction entre le fonctionnement animal et humain, primordiale chez Descartes, qui est remise en cause par le biologiste. Il faut noter, ici, l'influence de la théorie de l'évolution sur la pensée d'Huxley. C'est qu'il n'est guère possible, après Darwin, de considérer qu'un phénomène aussi complexe que celui de la conscience soit apparu brutalement. La preuve en est que de nombreux animaux possèdent la partie du cerveau considérée chez l'homme comme l'organe de

¹² La conférence d'Huxley s'intitule *On the hypothesis that animals are automata, and its history*. Le texte complet est disponible en anglais à l'adresse suivante : <http://aleph0.clarku.edu/huxley/CE1/AnAuto.html>. Nous traduisons les passages cités.

¹³ Huxley reproduira en laboratoire des expériences auparavant réalisées par Göltz.

cette conscience. A partir de prémisses cartésiennes, le philosophe britannique arrive donc, aiguillé par les conceptions scientifiques de son temps, à une élaboration originale du phénomène de conscience.

On notera que cette conscience n'est pas, pour Huxley et toujours dans la lignée de Darwin, à attribuer à une quelconque âme distincte du corps. Toute notre vie mentale serait causée par des changements dans la substance de cet organe ; les états internes découleraient des états cérébraux. Peut-on, en retour, affirmer que ces états de conscience produisent un changement cérébral à l'origine d'une action qualifiée de volontaire? Montrer qu'un choix conscient enclenche un mécanisme physique ayant pour effet la réalisation de l'action? Les expériences sur les grenouilles poussent Huxley à répondre par la négative. En effet, les actions réalisées par l'amphibien privé de la partie antérieure de son cerveau - et donc, pour Huxley, de sa conscience -, sont comparables à celles dont est capable une grenouille saine, qu'il s'agisse de nager, sauter, ou encore marcher. Si la grenouille, qu'elle soit pourvue ou non de conscience, réalise exactement les mêmes mouvements, cela signifie que la conscience n'intervient pas dans la détermination de ses actions. Huxley tire la conclusion suivante de ces expériences : « Il me semble que chez les hommes, comme chez les animaux, il n'y a pas de preuve qu'un quelconque état de conscience est la cause de changement dans le mouvement de la matière de l'organisme. Si ces positions sont bien fondées, il s'ensuit que nos conditions mentales sont simplement les symboles dans la conscience de changements qui se déroulent automatiquement dans l'organisme ; et que, pour prendre un exemple radical, le sentiment que nous appelons volonté n'est pas la cause de l'action volontaire, mais le symbole de cet état du cerveau qui est la cause immédiate de cet acte ». Ce n'est donc pas la volonté consciente qui cause l'action, mais un certain état cérébral qui entraîne à la fois son déclenchement, et le sentiment conscient de vouloir réaliser cette action. La conscience ne constituerait donc qu'une lucidité passive ; elle accompagnerait des changements cérébraux et des actes s'opérant de manière mécanique, sans avoir de prise sur ceux-ci. L'abolition d'un pouvoir de la volonté n'entraîne cependant pas l'assimilation des mouvements spontanés et des mouvements réflexes. La physiologie du XIX^e siècle est en effet marquée par une opposition fondamentale entre ces deux types de mouvements, l'un étant automatique, l'autre trouvant son origine dans la volonté consciente. Or, Huxley maintient cette distinction : le mouvement réflexe admettrait une origine interne et cérébrale, alors que le mouvement réflexe serait dû à des causes extérieures. Simplement, il refuse qu'une action puisse être causée par un principe immatériel, et il remplace donc, dans l'explication des mouvements spontanés, la volonté par le cerveau.

Huxley rend donc compatibles la thèse cartésienne et la théorie de l'évolution. D'une part, il admet l'existence d'une conscience animale analogue à la conscience humaine. D'autre part, comme cette conscience serait le produit de changements cérébraux et n'aurait aucun pouvoir causal, les animaux restent considérés comme des machines, dans le sens où toutes leurs actions seraient explicables selon une optique mécaniste. Cela n'empêche pas Huxley de penser les animaux comme des êtres libres, puisqu'il définit la liberté comme une liberté physique (absence de contrainte) et non pas métaphysique (liberté de choix). Les animaux sont donc, pour Huxley, à la fois des êtres conscients et libres, sentant et pensant, et de purs automates. Or, en raison de l'analogie entre la conscience animale et la conscience humaine, Huxley soutient que « l'argumentaire qui s'applique aux animaux vaut tout aussi bien pour les hommes ». L'assimilation des animaux à des automates ne vient donc pas, chez Huxley, corroborer la thèse de l'exception humaine, mais au contraire réinscrire l'homme au sein du genre « animal », lui rappelant avec force qu'il n'est, lui non plus, rien de plus qu'une machine sophistiquée et consciente.

Cette thèse de l'épiphénoménisme a été vivement critiquée, en premier lieu parce qu'elle contrarie le sens commun. Il est sans doute plus naturel de penser que l'on mange parce que l'on ressent la faim, plutôt que parce que le cerveau a enclenché une commande, et donc aussi le sentiment passif de la faim et la mise en place de l'action de manger.

La négation de la liberté métaphysique et de la capacité à s'autodéterminer, telle qu'opérée par l'épiphénoménisme, explique les fortes réticences psychologiques et morales auxquelles se heurtent ses partisans. Shadworth Hodgson (1832-1912), premier auteur explicitement épiphénoméniste, explique que ces difficultés sont liées au langage. Le langage commun, les expressions usuelles, nous poussent à croire que la conscience agit sur le cerveau pour initier des mouvements. D'où, une difficulté à concevoir qu'il puisse en être autrement¹⁴. Huxley refuse pour sa part de prendre en compte les objections d'ordre psychologique ou moral qui lui sont adressées: « La seule question, dit-il, que tout homme sage peut se poser, et que tout honnête homme se posera, est de savoir si une doctrine est vraie ou fausse. Les conséquences s'occuperont d'elles-mêmes ». Cependant, la thèse épiphénoméniste fera aussi face à des critiques de nature scientifique, qui triompheront de son importance et de sa diffusion. L'objection majeure qui lui sera faite est la suivante : pourquoi, si elle est impuissante, la conscience se serait-elle imposée au cours de l'évolution ? Alors que toutes les mutations observées chez les êtres sont le fruit d'un avantage évolutif, pourquoi la conscience dérogerait-elle à la règle ? N'aurait-elle pas tout simplement disparu si elle n'avait été d'aucun secours dans la lutte pour la survie ? Différents auteurs, tels que le scientifique George Romanes ou le philosophe William James¹⁵, pointent dès lors l'aspect contradictoire du modèle mis en avant par les épiphénoménistes. Alors qu'ils s'en réclament, leur thèse entre en conflit avec l'un des aspects majeurs de la théorie de l'évolution, selon laquelle les mutations qui s'imposent et se diffusent présentent un intérêt pour la survie. Tout comme la conscience n'est pas apparue d'un coup, et ne saurait donc être l'apanage de l'homme, elle n'a pu se développer gratuitement ; elle doit de ce fait jouer un rôle dans la détermination du comportement animal. L'épiphénoménisme est ici présenté comme incompatible avec la théorie de l'évolution, qu' Huxley a pourtant ardemment défendue.

L'on pourrait rétorquer que l'inefficacité de la conscience ne constitue pas un véritable obstacle, si l'organisation cérébrale dont elle est un effet secondaire représente un avantage sélectif. En effet, s'est généralisée et développée, au cours de l'évolution, une certaine forme d'organisation cérébrale, dont la conscience ne représente qu'un effet parmi d'autres. Aussi n'est-il pas nécessaire que la conscience - à partir du moment où elle est corrélative d'une complexification cérébrale qui serait pour sa part utile - constitue une évolution indispensable à la survie de l'animal. Affirmer que la conscience est un épiphénomène revient à la penser comme un effet secondaire : c'est sa cause, le développement du cerveau, qui doit répondre à des exigences de lutte pour la survie. Or, il est clair que l'apparition des hémisphères cérébraux, qui permettent les mouvements spontanés, ainsi qu'une bien plus grande diversité d'action ou de réaction, représente un avantage sélectif notoire. Les critiques évoquées ne permettent donc pas d'écarter l'épiphénoménisme de manière définitive. Depuis les années 1970, l'essor des recherches sur le cerveau, favorisées par de nouveaux outils technologiques, a d'ailleurs remis ce courant sur le devant de la scène. Qu'il soit présenté comme le danger auquel doit faire face toute théorie matérialiste de l'esprit, ou comme une position scientifiquement défendable, il fait partie des grandes thèses en débat sur la question des rapports entre l'esprit et le corps.

14 SHADWORTH H. Hodgson, *The Theory of Practice : an Ethical Enquiry*, London, Longmans, Green, Reader and Dyer, 1870, pp. 416-418

15 JAMES William, « Are we Automata », in *Mind*, 4, 1879, pp. 1-22

Bibliographie :

DARWIN Charles, *La Filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, Paris, Syllepses, 1999

DESCARTES René, « Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646 », in ADAM Charles Adam et TANNERY Paul (éditeurs), *Œuvres de Descartes*, tome IV, Paris, Vrin, 1996

GUENANCIA Pierre, « Quelques doutes sur la différence entre l'homme et l'animal », in CAMOS V., CEZILLY F., GUENANCIA P., SYLVESTRE J.P, in *Homme et animal, la question des frontières*, Versailles, Editions Quae, 2009

HUXLEY Thomas, « On the hypothesis that animals are automata, and its history »
URL: <http://aleph0.clarku.edu/huxley/CE1/AnAuto.html>.

JAMES William, « Are we Automata », in *Mind*, 4, 1879, pp. 1-22

KAMBOUCHER Denis, *Descartes n'a pas dit*, Paris, Les Belles Lettres, 2015

LESTEL Dominique, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2001

PROUST Joëlle, *Les animaux pensent-ils ?*, Montrouge, Bayard Editions, 2010

REGAN Tom, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983

ROMANES George, *Animal Intelligence*, London, Kegan Paul, Trench & Co, 1882

SHADWORTH H. Hodgson, *The Theory of Practice : an Ethical Enquiry*, London, Longmans, Green, Reader and Dyer, 1870