**« Parle et je te baptise ! »
De l'âme des bêtes au siècle des Lumières**

Swann PARADIS, Collège Glendon, Université York

« Si les bêtes pensaient, elles auraient une âme immortelle aussi bien que nous ; ce qui n'est pas vraisemblable, à cause [...] qu'il y en a plusieurs [des animaux] trop imparfaits pour croire cela d'eux, comme les huîtres [...] » Descartes [1646] : 1257

« Considérez l'huître dans sa coquille, je ne sais pas au juste ce qu'elle y fait ; mais je la soupçonne fort de s'élever aux spéculations les plus sublimes de l'arithmétique et de l'algèbre [...] » Diderot [1751] : 251-252

Entre le milieu du dix-septième siècle où domine l'insensible « animal-machine » et l'adoption de la loi Grammont (1850), qui criminalise tout mauvais traitement exercé publiquement et abusivement envers les animaux domestiques, le siècle des Lumières voit théologiens, philosophes et naturalistes s'interroger sur la prétendue supériorité de l'homme sur la bête et tenter de préciser la nature de la frontière qui les sépare. Qui est la bête ? A-t-elle une âme ? Dans l'affirmative, de quelle nature est-elle (matérielle ou spirituelle) ? Quelle est alors sa destinée (mortelle ou immortelle) ? Les bêtes souffrent-elles ? Dieu est-il injuste alors envers ces êtres innocents ? Partagent-elles notre faute originelle ? Si elles possèdent une âme, qu'en est-il du langage ? Autant de questions, emblématiques des incertitudes qui saisissent l'esprit philosophique des Lumières quand l'animalité le taraude, et qui annoncent un effacement progressif de la frontière entre natures humaine et animale. Alors que la question de l'animalité divise encore aujourd'hui la communauté scientifique – certains des plus grands linguistes considèrent le présumé langage animal comme une imitation pure et simple, « un rabâchage dépourvu de sens » (Ferry et Vincent 179), alors que nombre de travaux réalisés par des philosophes, éthologistes et neurophysiologistes proposent le contraire et accordent aux bêtes émotions, raison, conscience, culture, voire leur confèrent une morale¹ –, il nous est apparu intéressant de brosser un tableau du bouleversement épistémologique qui s'opère au dix-huitième siècle pour proposer une esquisse² de la représentation de l'âme des bêtes en cette période dont la

variété des postures philosophiques³ témoigne de l'*épistémè* d'une anthropologie naissante où faire de l'âme humaine un objet d'histoire naturelle « passe par une réflexion sur la sensibilité » (Markovits 90). Pour ce faire, nous présenterons, d'une part, la perspective religieuse, héritage du cartésianisme prolongeant la position officielle de l'Église, calquée sur ce qu'avait déjà scandé Saint Augustin⁴, et telle qu'illustrée de manière assez conventionnelle par l'obscur abbé Macy (16??-17??), puis de façon plus hétérodoxe par le père Guillaume-Hyacinthe Bougeant (1690-1743) ; d'autre part, nous verrons successivement comment le naturaliste français Georges-Louis Leclerc, comte de Buffon (1707-1788), le philosophe du langage Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) et l'entomologiste genevois Charles Bonnet (1720-1793), tous trois influencés par le sensualisme ambiant, en viendront à conclure à des représentations nuancées qui ouvrent sur une possible continuité biologique et morale entre l'homme et l'animal.

M. l'abbé Macy : les décombres du cartésianisme

Peu diffusé et plutôt aride, le *Traité de l'âme des bêtes* (1737)⁵ de l'abbé Macy n'en présente pas moins la position officielle de l'Église. Le texte s'avère en somme une réactualisation de la lutte contre cette « sottise analogique⁶ » (Fontenay 296), cette illusion qui nous fait croire que les bêtes agissent selon un principe intérieur semblable à celui qui est en nous (et donc qu'elles possèdent une âme susceptible d'éprouver des sentiments ou des passions), dénoncée notamment avec éclat par Descartes dans sa « Lettre [...] à M. Morus » du 5 février 1649 : « [...] le plus grand de tous les préjugés que nous ayons retenu de notre enfance est celui de croire que les bêtes pensent » (738). Véritable instantané de l'attitude cartésienne au siècle des Lumières, l'ouvrage de l'abbé Macy illustre la radicale distinction que l'on peut opérer entre la nature spirituelle et libre de l'homme et la nature matérielle et automate de l'animal. À ceux qui s'interrogent sur « ce qui donne le mouvement à cette Machine » (Macy 32) et qui oseraient supposer que c'est l'âme qui fait faire les mouvements aux animaux, l'abbé oppose une fin de non-recevoir, car Dieu a créé l'âme à son image, séparément du corps ; et cette substance pensante qui connaît, juge, doute, ressent la douleur et le plaisir, constitue l'apanage exclusif de l'homme qui en possède les propriétés : immortalité, indivisibilité et indissolubilité. L'abbé Macy rejette d'emblée une hypothétique nature matérielle de l'âme chez la bête car il est impossible, dans le cadre de la religion, que la matière connaisse et puisse penser. Parallèlement, si l'âme de la bête était immatérielle, elle ne différerait de celle de l'homme « que du plus au

moins » (84), ce qui ne manquerait pas de « [ruiner] entièrement la Religion » (88). Ainsi, ce serait « la Providence & la sagesse infinie du Créateur, qui produit dans les Bêtes les actions que nous leur voyons faire, parce qu'il le juge à propos pour leur conservation » (88-89). Par exemple, l'aptitude des abeilles à produire des alvéoles systématiquement et parfaitement hexagonales ne serait que la résultante de la disposition divine de leurs organes. Les bêtes n'agissent donc uniformément que parce qu'elles sont privées de liberté, que parce qu'elles sont esclaves de la disposition de leur machine. Cependant, l'argument principal de l'abbé aura de quoi prêter le flanc à la critique des philosophes, car il repose essentiellement sur le fait que la raison humaine « est si peu capable de démontrer par elle-même l'immortalité de l'Ame, que la Religion a été obligée de la révéler » (103).

De plus, si d'aucuns soutiennent que les bêtes ont une âme parce qu'ils sont convaincus qu'elles ressentent la douleur et le plaisir comme le font les hommes – ce qui sous-entend qu'elles seraient capables de mériter et de démériter l'immortalité –, il s'agit d'une grossière erreur car, selon l'abbé Macy, « la sensation ne consiste [que] dans la réflexion que l'Ame fait sur son corps » (107-108). Comme les animaux n'ont pas d'âme, ils ne peuvent conséquemment éprouver la douleur, et les succédanés de sensations chez ces bêtes sans âme ne seraient que la résultante « [de la] seule disposition de leurs organes que Dieu y a mis pour leur conservation » (182), et le résultat d'une réaction purement mécanique générée par la vibration des fibres du système nerveux⁷. C'est incidemment Dieu, et non l'animal, qui connaît ce qui est propre à cette conservation. Le chien qui hurle lorsqu'on le frappe ne ressent aucune douleur, car la douleur est essentiellement spirituelle ; il ne le fait que parce qu'il se produit dans la machine des mouvements qui sont contraires à sa conservation. De toute façon, s'il s'avérait que les bêtes souffrent, il faudrait bien qu'il y ait quelque péché là-dessous, ce qui risquerait de gommer dangereusement la différence essentielle entre les natures humaine et animale. En somme, il est « absolument impossible d'admettre des Ames dans les Bêtes » (13), car donner l'âme à une espèce animale aurait conduit logiquement à l'accorder à toutes, dans une sorte « d'inflation spirituelle » (Fontenay 277) qui risquait de tourner le salut en dérision. Cependant, les animaux qui « souffrent tout en étant indemnes de la faute, [...] à la fois non susceptibles de subir un châtement et indignes de recevoir quelque compensation » ne font pas exception à la justice divine : ils « ne sont pas plus mauvais que coupables, ils appartiennent à un ordre inférieur caractérisé par la corruption, par l'absence de toute volonté libre et d'immortalité » (269), car,

suivant saint Thomas d'Aquin après saint Augustin, il ne saurait exister chez eux, en ce qui a trait à l'individu, aucun désir visant « l'être perpétuel » (Thomas d'Aquin 203 [souligné dans le texte]).

Mais il restait à exonérer le Créateur de l'injustice que les partisans de la sensibilité animale, qui croyaient les bêtes susceptibles de ressentir la douleur ou le plaisir, ne pouvaient manquer de lui imputer. À cette opposition, l'abbé Macy ne fait que reprendre la célèbre thèse de Malebranche qui soutenait que les animaux « mangent sans plaisir » et « crient sans douleur », car « Dieu les ayant faits pour les conserver il a formé leurs corps de telle façon qu'ils évitent machinalement et sans crainte tout ce qui est capable de les détruire » (255).

Le père Guillaume-Hyacinthe Bougeant : la théorie des petits diables

Pour la majorité des gens instruits toutefois, l'absence de véritables sensations chez les animaux-machines allait contre le sens commun, même chez certains membres du clergé qui avaient de la difficulté à composer avec les vieilleries cartésiennes ou malebranchistes reposant sur ce syllogisme augustinien : il serait injuste que souffre celui qui n'a pas péché ; or les animaux n'ont pas péché ; donc il n'est pas possible qu'ils éprouvent de la douleur. Comment alors soutenir que la pensée inclut la sensation et nier que les bêtes, qui semblent avoir des sensations, puissent penser ? Comment alors expliquer l'existence d'une âme dans la bête, sans heurter les dogmes de la Religion ? Le père Bougeant, « facétieux et sulfureux père jésuite » (Fontenay 320), féroce antijanséniste, s'aventura sur ce terrain glissant : deux ans après l'ouvrage plutôt effacé de l'abbé Macy, son livre à la fois satirique et sérieux, le délicieux *Amusement philosophique sur le langage des bêtes* (1739) connu, entre 1740 et 1783, une vingtaine d'éditions (France, Angleterre, Suisse et Hollande). Dans cet ouvrage de vulgarisation qui mit toute la classe intellectuelle au courant du passionnant débat sur la nature de l'âme des bêtes, le père Bougeant réfute Descartes, révoque Saint Augustin et Malebranche, en accordant d'emblée aux animaux âme, intelligence, passions et sentiments, non sans ajouter que chaque peuple animal possède une langue que nous ne comprenons pas : « [...] je crois très-sérieusement que les Bêtes parlent & s'entendent entr'elles tout aussi bien que nous & quelquefois mieux » (48). Cependant, afin de conserver une certaine distance avec l'homme, l'auteur précise que les bêtes ont une connaissance limitée aux idées présentes et qu'elles ne sont aucunement capables de comparer les idées, d'exprimer « des idées abstraites & métaphysiques »

(106), principalement en raison de leurs organes « plus grossiers & moins parfaits que dans nous » (61). De même, le langage des bêtes se réduirait à exprimer les sentiments de leurs passions que l'on peut restreindre à un petit nombre : « le plaisir, la douleur, la colère, la crainte, l'amour, le désir de manger, le soin de leurs Petits » (105). Tout en leur déniaient un raisonnement aussi développé que chez l'être humain et en limitant l'étendue de leur langage, le père Bougeant fait une concession importante aux animaux, qui influencera, à l'exception notable de Buffon, les naturalistes des Lumières : il suggère que l'instinct n'est pas l'effet d'une mécanique innée, mais plutôt la résultante de l'expérience, indice d'une possible perfectibilité animale : « pour moi je suis persuadé que ce que nous croyons que les Bêtes font par instinct particulier, elles le font comme nous par un effet de leur connoissance & avec connoissance » (77), dans les limites de « ce qui leur est utile ou nécessaire pour la conservation de l'espèce et de chaque individu » (89). La connaissance leur étant ainsi concédée, les bêtes devaient donc avoir une âme et connaître la souffrance, ce qui risquait, de l'aveu même du père Bougeant, d'être dogmatiquement insoutenable : « les Bêtes seroient donc une espèce d'Hommes, ou les Hommes une espèce de bêtes » (52), qui ne différaient alors « que du plus au moins, ce qui ruinerait les fondemens de toute Religion » (55).

Il s'agissait alors d'imaginer un système qui ne favoriserait pas l'hérésie : « Apprenez donc que les Bêtes ont une âme spirituelle comme la nôtre, & que ce sentiment, loin de contredire les principes de la Religion, y est tout-à-fait conforme ainsi qu'à la raison » (55). Ne se souciant pas trop des contradictions, le père Bougeant recourt tantôt au péché originel de l'homme qui aurait transformé les animaux du paradis en bêtes souffrantes, tantôt au châtement futur des démons immémoriaux. Voici donc la solution originale envisagée : la condition terrestre des bêtes se résume à un « enfer anticipé » (61), les animaux étant « des Esprits rebelles qui se sont rendus coupables envers Dieu » (65). Les bêtes seraient donc des anges déchus, et leur âme, de nature potentiellement supérieure à l'être humain – ce qui sous-entendait que l'instinct des bêtes pouvait être un guide parfois plus sûr que la raison humaine –, était donc spirituelle et immortelle, ce qui expliquait du même coup pourquoi on pouvait accorder la pensée, le raisonnement et la mémoire aux animaux. Voilà donc une solution ingénieuse, qui ne renvoie aucunement au concept d'animal-machine, répondant au problème jadis posé par Saint Augustin : le système philosophique du père Bougeant permettait d'intégrer l'âme et la sensibilité animales, tout en préservant Dieu du soupçon d'injustice, et les souffrances des bêtes,

conséquence du péché originel des anges plus que de celui de l'homme, se trouvaient justifiées au même titre qu'était rejetée une hypothétique innocence qui aurait pu les exempter de la punition divine.

Mais quel était alors le sort du démon après la mort de l'animal ? Comment expliquer que cette âme ne puisse construire des arguments suivis, doive se contenter d'une intelligence bornée et, plus invraisemblablement encore, soit dispensée des devoirs religieux ? Prenant le contrepied des théologiens, le père Bougeant fait sienne la notion de métempsycose, qui devient une humiliation infligée aux démons ! Une réincarnation d'animal en animal, non en fonction des mérites et des fautes de la vie passée, mais selon « une espèce de loterie où vrai-semblablement les diables n'ont pas le choix des lots » (68-69) ; car l'âme des bêtes, si elle est immortelle, ne saurait être libre comme celle de l'homme⁸. La liberté⁹ venait donc surdéterminer le langage comme critère de différenciation¹⁰ entre âme humaine et âme animale, gommant ainsi toute distinction essentielle quant à leur nature. Paradoxalement, cette apologie des bêtes a peut-être contribué à saper les fondements de la doctrine religieuse sur l'âme immortelle de l'homme, et ainsi favorisé, *a contrario*, l'humanisme matérialiste qui ne verra qu'une différence de degré, non de nature, entre l'homme et l'animal ; du moment que la pensée est accordée aux bêtes, d'aucuns pourront prétendre qu'elle se fait sans âme spirituelle et que l'action imputable aux hommes n'est qu'une activité machinale issue de la matière.

Mais peut-on prendre au sérieux cet amusement philosophique où se confondent théodicée burlesque et métempsycose satanique ? Il ne faut pas oublier qu'au-delà de la badinerie, près du quart de l'article « Âme des bêtes » (1751) de l'*Encyclopédie* est un compte-rendu détaillé de cet *Amusement philosophique*, alors que le père Bougeant est considéré comme un des savants les plus illustres de la Compagnie de Jésus. Quoi qu'il en soit, s'il revalorise la condition animale en lui octroyant le langage et la spiritualité de l'âme – toute diabolique soit-elle –, l'ouvrage est loin d'être un vibrant plaidoyer contre la cruauté envers les animaux, attitude qui naîtra surtout vers la fin du siècle (Hastings 16), en aval de la publication des textes analysés dans le cadre de cet article. L'animal est surtout prétexte ici à la réflexion identitaire et à la séduction littéraire, comme en fait foi cet extrait :

Aimons-nous les Bêtes pour elles-mêmes ? Non. Absolument étrangères à la société humaine, elles ne peuvent y entrer que pour l'utilité ou l'amusement. Eh ! Que nous importe que ce soit un diable ou une autre espèce qui nous serve et qui

nous amuse ? [...] j'admire avec reconnaissance la bonté du Créateur de m'avoir donné tant de petits diables pour me servir & pour m'amuser. (61-62)

En somme, on pourrait interpréter l'ouvrage du père Bougeant comme une tentative ironique de montrer la vanité des efforts philosophiques de ceux qui s'échinaient à creuser « le mystère de l'union de notre âme et de notre corps, [...] ce qu'aucun Philosophe ne comprendra jamais » (65). Hérésie pour les uns, simple bon sens pour les autres, ce système philosophique offrait toutefois une représentation originale de l'âme des bêtes, dégagée des extrêmes (cartésiens ou matérialistes athées), ouvrant ainsi la porte aux adeptes de la philosophie expérimentale qui proposeront, à leur tour, des manières tout aussi singulières pour résoudre l'épineux problème de la condition animale. En réaction à l'inefficacité des abstractions métaphysiques pour expliquer la connaissance, voulant à tout prix bannir les idées innées qu'ils voyaient comme une source potentielle d'erreur et d'obscurantisme, les philosophes sensualistes ne jurèrent que par l'observation et l'expérience qui les conduisirent à ce leitmotiv : les sens sont à l'origine de toute connaissance et de toute la panoplie des activités de l'esprit¹¹. En ce qui a trait à la méthode expérimentale et à la rhétorique, Buffon, de même que deux figures prépondérantes du sensualisme, Condillac et Bonnet, se sont tous trois prononcés sur l'âme des bêtes. Tous ont usé d'une rhétorique scientifique dominée par ce qu'on appelle en histoire des sciences une « expérience de pensée » tout à fait identique, celle d'une statue qui s'éveille à la nature pour devenir homme, et chez qui les sensations s'organisent progressivement, dont le modèle constitue l'« image emblématique de la philosophie sensualiste » (Roger 126). Mais, nonobstant la similarité du modèle discursif, ces trois philosophes en arriveront à des conclusions nuancées sur la nature de l'âme des bêtes.

Buffon : le « sens intérieur matériel »

Il peut paraître curieux que ce soit surtout dans son « Discours sur la nature des animaux » (t. IV, 1753 : 1-169) plutôt que dans la section intitulée « De la nature de l'homme » (t. II, 1749 : 429-444) que Buffon s'attaque en profondeur au problème de l'âme humaine... par l'intermédiaire d'un discours sur la nature de celle des bêtes. De plus, sa posture ambivalente a de quoi surprendre de prime abord, lui qui se laisse parfois emporter par l'admiration qu'il porte aux bêtes qu'il décrit, pour proposer ailleurs paradoxalement une posture reprenant les principaux éléments d'un cartésianisme qui refuse systématiquement une âme comparable à celle

de l'homme pour les bêtes. Rappelons toutefois que, pendant l'intervalle où sont publiés les deux discours susmentionnés, le seigneur de Montbard a été réprimandé par la Sorbonne pour des propos qui auraient pu laisser entendre, d'une part, qu'il désavouait la nette séparation entre l'âme et le corps, et, d'autre part, que l'âme humaine puisse être « impassible par son essence » (Buffon II 430), c'est-à-dire insensible aux tourments éternels. Ce qu'il démentira stratégiquement, plus pour se débarrasser de ces tracasseries théologiques que par conviction, en insérant une rétractation dont la critique a toujours douté de la sincérité, tout juste avant d'entamer son « Discours sur la nature des animaux » qui sert d'incipit au tome IV de sa monumentale *Histoire naturelle, générale et particulière*.

C'est donc à un impératif rhétorique qu'il répond, du moins en partie, en tentant de préciser sa position radicale – celle d'un écart infranchissable, d'une « distance infinie que l'Être suprême » (Buffon IV 109) a mise entre l'homme et la bête. Devant la difficulté de préciser la nature de l'âme, substance spirituelle exclusive à la nature humaine, Buffon utilisera l'approche comparative en s'efforçant de décrire autant que faire se peut « un sens intérieur matériel¹² » commun aux animaux et aux hommes, ces derniers possédant de plus « un sens d'une nature supérieure & bien différente qui réside dans la substance spirituelle qui nous anime et nous conduit » (24). Sa définition de l'âme humaine procèdera donc par la négative : « l'âme fera tout ce que ce sens [intérieur] matériel ne peut faire » (34). Ce sera donc la puissance de réfléchir, ou la faculté de « comparer les sensations et d'en former des idées » (68) qui distinguera inexorablement l'homme de l'animal. Par ailleurs, « l'homme imbécille » (59) et l'animal seront comparables uniquement « en ce que l'un n'a point d'âme & que l'autre ne s'en sert point » (60). Ces développements amènent Buffon à une conclusion toute cartésienne qui le mettra provisoirement à l'abri de la censure : c'est-à-dire la dualité de l'homme intérieur, ce qu'il nomme l'*Homo duplex*, « composé de deux principes différens par leur nature, et contraires par leur action » (69-70). Sans en faire des automates – concédant aux animaux l'instinct, la conscience de l'existence présente, les sensations, les sentiments (quoiqu'il doute que les animaux soient capables de comparer des perceptions), la capacité à imiter et une forme limitée de mémoire qui se borne à la réminiscence d'une sensation éteinte –, Buffon refusera aux bêtes le langage, la connaissance, l'entendement, la capacité de se perfectionner et, finalement, l'imagination ou cette « puissance que nous avons de comparer des images avec des idées, de donner des couleurs à nos pensées, de représenter & d'agrandir nos sensations, de peindre le

sentiment, en un mot de saisir vivement les circonstances & de voir nettement les rapports éloignés des objets que nous considérons » (68-69).

En somme, pour Buffon, les animaux sont « privés d'idées et pourvus de sensations, ils ne savent point qu'ils existent, mais ils le sentent » (54). Preuve pour lui qu'une différente nature sépare la bête de l'humain : la domestication ou le dressage qui illustrent que le plus stupide des individus peut commander aux bêtes les plus ingénieuses, et qui confirment l'empire de l'homme sur les animaux. De plus, l'homme ne cesse de perfectionner ses créations, alors que les animaux ne font que répéter mécaniquement les leurs depuis des siècles, du barrage des castors aux alvéoles dans la ruche. Enfin, même les animaux qui ont des organes qui leur permettraient de parler, tels les perroquets, ne peuvent produire un véritable langage mais une séquence sonore produite par *mimesis* qui n'est que l'effet d'une machinerie sans âme véritable. Par-delà l'entourloupette rhétorique que constitue le « sens intérieur matériel », il demeure impossible de mesurer avec certitude la sincérité philosophique de Buffon. Comme le souligne François Dagognet, jamais philosophe « n'a autant éloigné l'un de l'autre l'homme et l'animal. Jamais celui-ci n'a été autant diminué, de telle façon qu'un infranchissable fossé les sépare » (55). Tout au long de son « Discours sur la nature des animaux », il ne cesse de comparer l'homme à l'animal, afin de réitérer cette « distance immense que la bonté du Créateur a mise entre l'homme & la bête », solidement posée quelques années auparavant dans « De la nature de l'homme », et ainsi confirmer « l'excellence de notre nature » (Buffon II 443). En effet, « si l'homme étoit de l'ordre des animaux, il y auroit dans la Nature un certain nombre d'êtres moins parfaits que l'homme & plus parfaits que l'animal, par lesquels on descendroit insensiblement & par nuances de l'homme au singe ; mais *cela n'est pas*, on passe tout d'un coup de l'être pensant à l'être matériel » (*id.* [nous soulignons]). Impossible toutefois d'assurer si ce « cela n'est pas » signifiait pour Buffon « cela ne se peut pas » ou plutôt « cela ne doit pas être »... si l'on veut rester à l'abri de la censure. L'intendant du Jardin du Roi reviendra sur la question de l'âme des bêtes dans sa « Nomenclature des singes » (t. XIV, 1766 : 1-42). L'apparition du singe à la toute fin du règne des quadrupèdes n'est pas fortuite. Il s'agissait d'éloigner le plus possible de l'homme celui qui lui ressemblait morphologiquement le plus. Malgré cette dangereuse proximité, Buffon poursuit inlassablement sa lutte pour maintenir ce qu'Elisabeth de Fontenay nomme cette « considérable exception que lui inflige l'humanisme anthropologique » (416). Quand il s'oppose à la porosité possible de cette ligne de démarcation entre l'homme et l'animal,

Buffon s'en remet toujours à la solution spiritualiste, notamment lorsqu'il compare la figure zoomorphe et les postures bestiales du « sauvage hottentot » avec les bonnes manières d'un singe ayant appris les bienséances inhérentes au service du thé : « quelque ressemblance qu'il y ait donc entre l'Hottentot & le singe, l'intervalle qui les sépare est immense, puisqu'à l'intérieur il est rempli par la pensée & au-dehors par la parole » (Buffon XIV 31-32).

Condillac : l'âme « immatérielle mortelle » de la bête

Toute la première partie du *Traité des animaux* (1755) de Condillac – l'ouvrage le plus important du siècle en ce qui a trait à l'âme des bêtes (Hastings 53) – est une véritable charge contre Descartes et, surtout, Buffon, stipulant qu'on ne peut accorder à l'animal la perception tout en maintenant que son âme est matérielle. Condillac se garde bien d'attaquer Buffon sur ses théories biologiques ou sur ses descriptions animalières ; il se concentre sur ce que la philosophie de l'intendant du Jardin du Roi recèle de métaphysique abstraite et idéaliste (notamment le « sens intérieur matériel »), au profit d'une prise en compte de la sensibilité naturelle, ce qui en fait résolument un « philosophe expérimental » (Dagognet 13). La dispute porte précisément sur la différence entre l'animal et l'homme, Condillac concédant presque tout aux animaux, alors que Buffon s'était évertué à consolider la distance infranchissable qui existait entre eux.

Il reproche tout d'abord à Buffon ses vieilleries cartésiennes qui le mènent à refuser toute pensée aux animaux et l'obligent à faire de l'homme un être double, mixte impensable et invivable de matière et d'esprit : « Je ne sens pas d'un côté mon corps, & de l'autre mon ame ; je sens mon ame dans mon corps » (Condillac 16). Pour le philosophe empiriste, l'âme est directement unie au corps, et « la faculté de sentir est la première de toutes les facultés de l'ame » (529). Il critique explicitement l'éclectisme de Buffon, dans une diatribe célèbre :

Il y a trois sentimens sur les bêtes. On croit communément qu'elles sentent et qu'elles pensent : les Scolastiques prétendent qu'elles sentent et qu'elles ne pensent pas, et les Cartésiens les prennent pour automates insensibles. On diroit que M. de B. [...] a imaginé de prendre un peu de chacune, de dire avec tout le monde que les bêtes sentent, avec les Scolastiques qu'elles ne pensent pas, et avec les Cartésiens, que leurs actions s'opèrent par des lois purement mécaniques (448).

Ou bien les bêtes pensent – ce que croit Condillac – ou bien elles ne pensent pas – comme le soutient Buffon. Véritable « machine de guerre » (Dagognet 15) dirigée contre le cartésianisme, la thèse principale de Condillac pourrait se résumer ainsi : comme il est « impossible de concevoir que le mécanisme puisse seul régler les actions des animaux » (441), pour comprendre

l'animalité, il faut sortir de la problématique du *cogito* et substituer au « je pense » de l'âme un « je sens », « fait primitif et minimal de la corporéité à partir duquel on devra établir la genèse et l'esprit commun à toutes les espèces » (Fontenay 410). Condillac plaidera donc en faveur du langage, de l'entendement et de la volonté chez les bêtes, et il ira même jusqu'à leur concéder, contrairement à Buffon, le pouvoir d'inventer et de se perfectionner. Pour lui, entre les actions animales et les nôtres, il n'y a que cette différence *du plus au moins* qui avait suscité les pires craintes matérialistes de l'abbé Macy. Et Buffon se serait trompé en refusant à la bête la pensée, l'entendement et la volonté. L'animal ne différera de l'homme qu'en ce qu'il vient au monde avec des moyens organiques moins nombreux, adaptés à la seule fonction de conservation.

C'était rapprocher dangereusement l'homme et la bête au point de les confondre, mais, malgré les apparences, Condillac précise : « 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 [...] qu'elles diffèrent infiniment. Notre âme n'est donc pas de la même nature que celle des bêtes » (510), et « la bête n'a pas dans sa nature de quoi devenir homme » (486). Seule conclusion possible, même si Condillac ne l'exprime pas explicitement : bien qu'immatérielle, l'âme des bêtes ne saurait accéder à l'immortalité. Et comme les animaux ont une âme mortelle, Dieu, qui les a tirés du néant, ne leur doit rien ; il est donc futile de se questionner sur leurs souffrances, sans qu'on ait besoin d'en faire des machines pour justifier Dieu. Mais alors que Buffon faisait de la raison (et de la parole) le fossé infranchissable entre l'homme et la bête, ce sera, pour Condillac (à l'instar du père Bougeant), la liberté qui signe cette imperméable frontière entre les deux groupes. L'animal est condamné à sa servitude... à sa domestication aurait dit Buffon. Le système de Condillac aura comme principale conséquence la revalorisation de la vie animale qui culminera par ce constat : les bêtes pensent ! Elles ont donc une âme – *immatérielle mortelle* – qui ne permet cependant pas d'exercer, comme l'homme, cette vraie liberté qui implique la délibération.

Cette conception d'une âme spirituelle et octroyant la faculté de penser, mais à un moindre degré que chez l'homme, pouvait choquer la religion mais n'était évidemment pas étrangère aux philosophes des Lumières. Comme il est spécifié dans l'article « IMMORTALITÉ, IMMORTEL » de l'*Encyclopédie*, rédigé (mais non signé) par Denis Diderot (1713-1784), le « sentiment de la spiritualité & de l'*immortalité* sont indépendans l'un de l'autre ; l'âme pourroit

être spirituelle & mortelle » (576). Cette définition correspond précisément à ce que Condillac propose pour l'âme des bêtes, réservant l'immortalité à celle de l'homme. En somme, il reprenait l'idée du théologien protestant David-Renaud Boullier (1699-1759), dont l'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes* (1727)¹³ constitue la pièce maîtresse du très long article « ÂME DES BÊTES » (343-353) rédigé par l'abbé Claude Yvon (1714-1789), publié dans le premier tome (1751) de l'*Encyclopédie*. Pour faire vite, disons que, chez Condillac, à l'instar de Boullier et de l'abbé Yvon, l'instinct demeurera toujours inexorablement inférieur à la raison humaine, et l'animal ne serait donc pas un homme en germe, du moins tant que l'âme des bêtes – mortelle car elles ne peuvent recevoir de récompense ou de châtiment – ne pourra librement s'élever jusqu'à l'idée de Dieu ou à la moralité.

Bonnet : l'âme « immatérielle immortelle » de la bête

Le philosophe et entomologiste genevois Charles Bonnet, autre figure de proue du sensualisme, fit paraître quelques années après le *Traité des animaux* (1755) de Condillac, son *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1760)¹⁴. Grâce à une méticuleuse analyse forgée sur la notion toute condillacienne de continuum entre le corps et l'esprit, Bonnet réitère la nécessité de l'existence de l'âme (substance immatérielle) inter-reliée au corps et souligne que la répugnance à donner l'immortalité à l'âme animale risque *a contrario* d'en conduire plusieurs à la retirer à l'âme humaine. Bonnet prend soin de préciser que la loi fondamentale d'union du corps et de l'âme ne permet aucunement de se prononcer sur la nature du lien qui les unit, ce mystère étant réservé au Créateur qui seul en connaît les secrets. L'auteur divin aurait donc subordonné l'activité de l'âme à sa sensibilité, et cette sensibilité serait elle-même subordonnée à l'ébranlement des fibres nerveuses, lui-même tributaire de l'action exercée par les objets extérieurs. Les idées seraient donc des mouvements imprimés par les objets sur les fibres des sens ; sans oublier que la liberté est subordonnée à la volition, qui l'est elle-même à la faculté de ressentir ou connaître... En résumé, la base de toute science de notre être suit ce schéma : objets, organes, fibres nerveuses, sensations ou perceptions, volition, liberté. Mais sans sensations, point d'idées ! Sans oublier que, tant chez l'homme que chez l'animal, « la *Personnalité* d'un Être *mixte* ne tient pas moins au Corps qu'à l'Ame ; elle tient même plus au corps qu'à l'Ame ; puisque la Mémoire a son Siège dans le Corps » (459).

S'il partage une grande partie des conclusions de Condillac, Bonnet précise cependant que la liberté, « force motrice de l'âme » (136) grâce à laquelle s'exerce la volonté, ne ferait pas intervenir la délibération comme le prétendait l'auteur du *Traité des animaux*. Il est donc ridicule de la refuser aux animaux. Ainsi, ces derniers pourraient être dotés d'une âme semblable à celle de l'homme, le seul point de divergence étant la possibilité pour l'homme de généraliser des idées abstraites et d'en extraire des notions. Fort de son expérience d'entomologiste, il rappelle que « si [...] nous n'eussions pas découvert le *Papillon* sous le Masque de *Chenille*, nous nous serions assurément mépris sur l'*Identité* personnelle de l'individu » (464). Si l'on s'arrête à se demander quel sentiment a le papillon de sa propre personnalité, il appert que, pour Condillac, ce questionnement est suffisant pour convenir « sans peine, que l'existence de l'Ame des Brutes, est au moins probable » (464). Si la chenille meurt pour devenir papillon, elle conserve donc son âme qui, « comme la nôtre *immaterielle*, est comme la nôtre capable de Sentiment, de Volonté, d'Action » (465). Jugeant non conforme à la saine philosophie la prétendue matérialité de l'âme humaine, Bonnet propose ensuite qu'après notre mort, notre âme, immortelle, devra être unie – telle que « la Raison nous le rend probable [et que] la RÉVÉLATION nous le persuade » – à un « Corps *incorruptible & glorieux* » (473) qui « existe déjà en petit dans celui qu'elle habite actuellement » (474), plus précisément dans le corps calleux du cerveau qui serait selon lui l'enveloppe du siège de l'âme. Sans développer davantage, Bonnet optera pour une métamorphose à la mort de la bête qui rappelle le concept d'indestructibilité leibnizienne des corps vivants et vient régler la question du devenir de l'âme animale sans recourir à la métempsychose. Partant de la possibilité que la chenille ait une âme, il critique ensuite les philosophes – écorchant implicitement au passage Condillac, ce « Génie [...] Métaphysique » (539-540) – qui ont refusé toute liberté aux animaux et qui « ont soutenu l'anéantissement de l'Ame des Bêtes, comme si le Dogme de l'Immortalité de nôtre Ame étoit lié à l'anéantissement de celle des Bêtes » (465-466).

Par ailleurs, pour Bonnet, les animaux, comme les enfants, peuvent exercer un jugement car « ils sentent la *différence* qui est entre les *Sensations*, & ils agissent en conséquence de ce *Sentiment*. Mais ils ne *raisonnent* pas proprement ; parce qu'ils n'ont pas l'usage de la *Réflexion*. Ils n'ont pas des *Notions* ; ils ne *généralisent* par leurs Idées : leur *Attentivité* est renfermée dans la Sphère de leurs *besoins* » (195). En cela, Bonnet est résolument avant-gardiste, car sa position rejoint celle de la majorité des biologistes de notre époque qui affirment que ce qu'un animal

connait du monde « est inscrit dans son cerveau sous forme de représentations » et que l'homme « ne se distingue de l'animal que par la richesse extraordinaire et l'abondance de ces dernières » (Ferry et Vincent 165). La parole seule permet à l'homme d'exercer sur ses idées l'empire le plus absolu, cependant que chez l'animal – être purement sentant – ce sont « les Objets eux-mêmes, qui arrangent les Idées dans le Cerveau » (197). S'il refuse la parole aux bêtes, comme l'avait avancé Buffon, il faut noter toutefois que Bonnet attribue la parole humaine à l'activité du cerveau plutôt qu'à celle de l'âme, refusant d'en faire un élément essentiel de partage entre les natures humaine et animale. En une étourdissante synthèse sensualiste, Bonnet résume sa thèse concernant l'âme des bêtes, toisant implicitement au passage Descartes, Buffon et Condillac, en intégrant cette dangereuse proximité avec l'homme que sous-tend une échelle des êtres qui n'offre plus d'exception à la continuité :

L'auteur de l'*Essai de Psychologie* [Bonnet lui-même !] [...] n'a pas tout réduit au pur Mécanisme, il n'a pas donné aux Bêtes un Sens intérieur, qui n'est au fond qu'une Ame matérielle ; il ne leur a pas attribué l'Intelligence qui n'appartient qu'à un Etre qui a des Notions : il a subordonné en elles les mouvemens de la Machine à la Sensibilité & à l'Activité d'une Ame immatérielle ; & ces Opérations qui nous étonnent, il les a fait dépendre de la construction particulière de la Machine à laquelle cette Ame est unie. (496-497)

De plus, il sera un des seuls philosophes à proposer explicitement la possibilité que certains animaux puissent parvenir un jour au même degré de développement cognitif que l'homme, même si cela implique que « les *Castors* d'aujourd'hui ne bâtiroient pas comme ceux d'autrefois » (178). Bien que le transformisme et l'évolutionnisme soient toujours impensables en cette fin de dix-huitième siècle¹⁵, et que l'entomologiste genevois demeure quelque peu enfermé dans une vision providentialiste de la nature, l'essai proposé par Bonnet marque un jalon important de l'évolution de la conception de l'âme chez la bête, qui favorisera à la fois les législations relatives au respect de la condition animale et le rétrécissement de la frontière entre les natures humaine et animale.

Conclusion

Après le cartésianisme et le matérialisme, l'approche sensualiste témoigna de la difficulté d'affronter le problème de l'âme des bêtes sur le triple plan théologique, philosophique et scientifique. L'échantillonnage de représentations que nous avons proposé devrait suffire à illustrer que le véritable centre d'intérêt des philosophes des Lumières ayant élaboré ces

différentes théories sur l'âme des bêtes était en fait le désir de préciser la nature de l'âme humaine. Mais, même si elles sont le plus souvent utilisées comme artéfacts rhétoriques, cependant que personne ne semble se soucier du sort des bêtes, ces différentes représentations de l'âme animale se dessinent sur un fond de tolérance grandissante à l'égard des animaux et de doute croissant à propos de la supériorité humaine, dans un « délicat mouvement pendulaire qui animalise l'homme et humanise la bête » (Fontenay 430). Cette remise en question de notre toute-puissance sur les animaux se dessine en parallèle de l'influence grandissante du sensualisme ambiant et de la philosophie expérimentale, au détriment de la métaphysique abstraite et des vérités théologiques ayant comme seul fondement la Révélation. Faisons pour conclure amende honorable en précisant que nous aurions dû, pour dresser un portrait épistémologique plus complet du problème de l'âme des bêtes, élaborer un peu plus sur le critère du langage qui, avec celui de la perfectibilité animale, n'a cessé de hanter les philosophes de Lumières : « Parle et je te baptise ! » aurait dit un jour le cardinal Melchior de Polignac (1661-1741) à un grand singe du jardin du Roi, un « orang-outan qui avait l'air d'un saint Jean qui prêche au désert », pour souligner l'irréductible différence entre l'homme et l'animal¹⁶, et la « formidable importance du langage comme élément de la singularité de l'humain » (Christen 92). Non sans une pointe d'humour, dans sa *Lettre d'un singe aux animaux de son espèce* (1781), superposant la fiction à la réalité, Rétif de la Bretonne (1734-1806) relate les propos de César, métis homme-singe qui, après avoir atteint, de degré en degré, le point le plus bas de l'intelligence humaine, s'exclame, horrifié des guerres, de l'esclavage et de la pauvreté qu'il constate dans l'espèce humaine : « L'homme, mes frères, l'homme qui nous domine tous, est un ridicule animal ! » (35). Autre manière de dire ce que proposait l'abbé Bougeant : « Si les Bêtes nous entendoient converser, jaser, mentir, médire, extravaguer, auroient-elles lieu de nous envier l'usage que nous faisons de la parole ? » (88). Si elle est rédigée d'un ton ironique, cette *Lettre d'un singe* s'inscrit dans le prolongement des textes scientifiques que nous avons présentés, et participe de l'ébauche d'une continuité biologique possible entre humanité et animalité, sous-tendue par la posture philosophique dominante à la fin du dix-huitième siècle : les animaux ont probablement une âme spirituelle – mortelle pour la plupart, Bonnet étant le seul à se prononcer pour l'immortalité –, et l'on peut sans trop forcer l'imagination concevoir ce César dont l'humilité vacille, en raison même de son humanisation : « J'ai même commencé à vouloir former le chat et le chien de la maison ; mais comme il faut

redescendre à leur degré d'intelligence, je n'ai pu encore m'y proportionner ; parce qu'il faut beaucoup d'esprit pour oublier qu'on en a » (Rétif de la Bretonne 24-25). Quoi qu'il en soit, l'écart entre les deux postures philosophiques que nous avons présentées – religieuse, puis sensualiste – marque bien la distance parcourue entre l'idée voulant que l'âme immortelle soit le propre de l'homme, et la fin de l'Ancien Régime où le fossé entre hommes et bêtes se rétrécit drastiquement.

Bibliographie

- Barbier, Antoine-Alexandre. *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, t. 4. Paris : Maisonneuve & Larose, 1964.
- Bayle, Pierre. « Rorarius ». *Dictionnaire historique et critique* (1696). *Corpus* 16/17 (1991) : 93-143 (repr. *in extenso*).
- Bonnet, Charles. *Essai analytique sur les facultés de l'âme*. Genève : Slatkine Reprints, 1970 [réimpr. Paris-Copenhague : Philibert, 1760].
- Bougeant, Guillaume-Hyacinthe. *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*. Dir. Hester Hastings. Genève : Droz, 1954 [repr., Paris : Gissey, Bordalet & Ganeau, 1739].
- Boullier, David-Renaud. *Essai philosophique sur l'âme des bêtes* [1727]. Paris : Fayard (Corpus des œuvres de philosophie en langue française), 1985.
- Buffon, Georges-Louis Leclerc (comte de). *Histoire naturelle, générale et particulière*. Paris : Imprimerie royale, 15 tomes, 1749-1767.
- Christen, Yves. *L'animal est-il une personne ?* Paris : Flammarion, 2009.
- Condillac, Étienne Bonnot de. *Traité des animaux*. Amsterdam : Charles-Antoine Jombert, 1766.
- Dagognet, François. « L'animal selon Condillac ». Condillac, Étienne Bonnot de. *Traité des animaux*. Paris : Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1981 : 1-131.
- Descartes, René. « Lettre au marquis de Newcastle [23 novembre 1646] ». *Œuvres et lettres*. Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1937 : 1254-1257.
- . « Réponse de M. Descartes à M. Morus [5 février 1649] ». *Œuvres philosophiques de Descartes*. Paris : Bureau de Panthéon littéraire, 1852 : 735-739.
- Diderot, Denis. « IMMORTALITÉ, IMMORTEL ». *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* 8 (1765) : 576-577 [U of Chicago : ARTFL

- Encyclopédie Project. Dir. Robert Morrissey (printemps 2013). <http://encyclopedia.uchicago.edu/> (consulté le 15 décembre 2014)].
- . *Le rêve de d'Alembert. Suite de l'Entretien. Œuvres philosophiques*. Dir. Paul Vernière. Paris : Garnier, 1964. 384-385.
- . *Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*. Paris : Bauche, 1751.
- Ferry, Luc et Claudine Germé. *Des animaux et des hommes. Anthologie de textes remarquables, écrits sur le sujet, du quinzième siècle à nos jours*, Paris : Librairie Générale Française, 1994.
- Ferry, Luc et Jean-Didier Vincent. *Qu'est-ce que l'homme ?* Paris : Odile Jacob, 2000.
- Fontenay, Elisabeth de. *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris : Fayard, 1998.
- Hastings, Hester. *Man and Beast in French Thought of the Eighteenth Century*. Baltimore : The Johns Hopkins P, 1936.
- Macy, M. l'abbé. *Traité de l'âme des bêtes : avec des réflexions phisiques et morales*. Paris : Le Mercier, 1737.
- Malebranche, Nicolas. *De la recherche de la vérité*, t. II. Dir. G. Lewis. Paris : Vrin, 1945.
- Markovits, Francine. « Remarques sur l'histoire du problème de l'âme des bêtes ». *Corpus* 16/17 (1991) : 79-92.
- Panese, Francesco. « Les 'esprits animaux' au défi de l'expérience. Enquête sur un objet de connaissance en voie de disparition au dix-huitième siècle ». *Écrire les sciences*. Dir. Martial Guédron et Isabelle Laboulais. Bruxelles : Éditions de l'U de Bruxelles (Études sur le XVIII^e siècle), 2015 : 15-30.
- Rétif de la Bretonne, Nicolas-Edme. *Lettre d'un singe aux animaux de son espèce* [1781]. Dir. Monique Lebailly. Levallois-Perret : Manya, 1990.
- Roger, Jacques. *Buffon. Un philosophe au Jardin du Roi*. Paris : Fayard, 1989.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes*. Amsterdam : Marc Michel Rey, 1755.
- Thomas d'Aquin (saint). *Somme de la foi catholique contre les Gentils*. Paris : Louis Vivès, 1854, livre II, chapitre 82 : 203-211.

Yvon, Claude (abbé). « ÂME DES BÊTES ». *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* 1 (1751) : 343-353 [U of Chicago : ARTFL Encyclopédie Project. Dir. Robert Morrissey (printemps 2013). <http://encyclopedia.uchicago.edu/> (consulté le 15 décembre 2014)].

NOTES

¹ Voir à ce sujet l'excellent ouvrage d'Yves Christen : *L'animal est-il une personne ?*

² Le cadre de cet article ne nous permet évidemment pas une présentation exhaustive ; pour un portrait plus complet, voir en particulier « The Souls of Beasts » (19-63), la première partie du toujours pertinent ouvrage d'Hester Hastings : *Man and Beast in French Thought of the Eighteenth Century* ; de même que l'incontournable essai d'Elisabeth de Fontenay : *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*.

³ Pour un aperçu du foisonnement d'ouvrages consacrés à l'âme des bêtes, en particulier aux dix-septième et dix-huitième siècles, nous renvoyons à l'anthologie *Des animaux et des hommes*, préparée par Luc Ferry et Claudine Germé.

⁴ Pour une synthèse éclairante de la manière dont le cartésianisme a récupéré la conception augustinienne de l'âme chez les bêtes — procédant d'une herméneutique complexe —, voir la section « Créés plusieurs à la fois (Augustin) » (Fontenay 267-273),

⁵ D'après Antoine-Alexandre Barbier (745), l'abbé Macy ne serait peut-être que l'éditeur de cet ouvrage dont le fond et la forme empruntent beaucoup au célèbre janséniste de Port-Royal, le père Pierre Nicole (1625-1695).

⁶ D'après Elisabeth de Fontenay, c'est ainsi que Nicolas Malebranche (1638-1715) qualifiait les histoires qu'on lui racontait à propos des agissements extraordinaires de certains chiens.

⁷ Il s'agit en fait, du point de vue religieux, d'une version poussée à l'extrême du mécanisme cartésien, notamment par Malebranche, qui consiste à nier l'existence de l'âme des bêtes — qui périssent entièrement à leur mort — tout en réservant la circulation des plus nobles « esprits animaux » à l'âme humaine. Pour un aperçu des expériences réalisées tant en France qu'en Angleterre au cours du dix-huitième siècle, qui conduiront les empiristes à remplacer graduellement l'expression « esprits animaux » par « influx nerveux », voir le fascinant article de Francesco Panese : « Les 'esprits animaux' au défi de l'expérience. Enquête sur un objet de connaissance en voie de disparition au dix-huitième siècle » (2015). Parallèlement à ces expérimentations, notons que le cadre de cet article ne nous permet pas de traiter d'une autre version radicalisée du mécanisme cartésien, assimilant cette fois l'homme plutôt que l'animal à une machine : le matérialisme athée, illustré de manière emblématique dans *l'Histoire naturelle de l'âme* (1745) et *l'Homme-machine* (1748) du médecin libertin Julien Offray de La Mettrie (1709-1751). Quoiqu'il ait en quelque sorte refondé le mécanisme cartésien, tout en accordant aux bêtes la faculté de ressentir le plaisir ou la douleur, et qu'il n'établisse la différence entre l'homme et l'animal que sur des différences physiques, le fait que La Mettrie exclut toute composante spirituelle ou divine à l'âme humaine rend sa posture moins intéressante ici pour notre propos.

⁸ C'est ce qu'avait proposé Pierre Bayle (1647-1706) dans son article « Rorarius » du *Dictionnaire historique et critique* (1696).

⁹ C'est également ce qu'avancera Rousseau en 1755 dans son *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, en affirmant que l'homme ne diffère de la bête que « du plus au moins » et que le critère de distinction spécifique de l'homme est sa qualité « d'agent libre » (31).

¹⁰ Mentionnons que Condillac et Bonnet refuseront de considérer la parole comme critère distinctif entre l'animal et l'homme, laissant Buffon bien seul dans son camp, comme nous le verrons sous peu.

¹¹ Prolongeant la pensée de Thomas Hobbes (1588-1679), puis sous l'influence de son compatriote John Locke (1632-1704), la théorie sensualiste se base sur deux prémisses : il est impossible de connaître les objets extérieurs avec certitude ; et tout ce que nous pouvons en connaître est rendu possible grâce à la relation que nous avons avec les objets extérieurs (les sensations). En développant une théorie dominée par les sensations, les intellectuels français avaient le sentiment qu'ils pourraient atteindre la vérité avec plus de certitude que s'ils avaient basé leurs théories sur la réflexion, qui impliquait nécessairement des opérations internes, invisibles.

¹² Précisons que le père Bougeant s'était prononcé naguère contre toute allusion à une telle « substance mitoyenne » qu'il qualifie de « chimère » (53).

¹³ Faute d'espace, nous ne pourrions élaborer plus en détails sur ce texte dont l'essentiel des arguments sont repris par Condillac. Pour une présentation plus détaillée de cet ouvrage, on pourra consulter avec profit Hastings (31-36).

---

¹⁴ Nous avons conservé l'orthographe originale de Bonnet et son usage pour le moins particulier de l'italique et de la majuscule.

¹⁵ Voir à ce sujet l'article éclairant de Geoffrey Bremner : « L'impossibilité d'une théorie de l'évolution dans la pensée française du dix-huitième siècle » (1984).

¹⁶ L'anecdote est rapportée par Denis Diderot. *Le rêve de d'Alembert. Suite de l'Entretien*.