

Et si Descartes avait raison ?

par Felice Cimatti*

Il est à la mode de nos jours de s'en prendre à Descartes, le philosophe français qui soutient que les animaux non humains sont radicalement différents de l'animal. Bien sûr Descartes utilise une terminologie qui ne nous est pas familière : l'animal humain pense dit-il, parce qu'il a une âme d'une nature différente du reste de la matière. Une âme qui, semble-t-il dire aux lecteurs inattentifs, serait justement *faite* d'une matière spéciale, appelée *res cogitans*, qui n'est pas une matière parce qu'elle n'a ni extension ni lieu (et ceci devrait attirer l'attention du critique trop impétueux), contrairement à la plus commune *res extensa* dont serait fait tout ce qui n'est pas pensée, y compris les animaux non humains à qui serait donc niée la raison. C'est une position tranchée, exprimée avec une terminologie qui n'est plus acceptable, et surtout très « politiquement incorrecte ». Car souligner la différence entre nous et ce qui nous semble plus faible et moins intelligent, ne semble pas de bon goût ; il est aujourd'hui plus « politiquement correct » de parler de continuisme

* Felice Cimatti (né à Rome en 1959) est professeur associé de philosophie cognitive à l'Université de Calabre (Italie). Il a publié *Esprit et langage chez les animaux. Introduction à la zoosémiotique cognitive* (Carocci, Rome, 1998), *Le singe qui se parle. Langage, conscience de soi et liberté chez l'animal humain* (Bollati Boringhieri, Torino, 2000) et *Dans le signe du cercle. L'ontologie sémiotique de Giorgio Prodi* (Manifestolibri, Rome, 2000). Nous publions une version légèrement modifiée du chapitre final de *L'esprit silencieux. Comment pensent les animaux non humains*, ouvrage en cours de publication chez Editori Riuniti. Traduit de l'italien par Ursula Alexandrovna.

évolutif, idée selon laquelle entre l'animal humain et les animaux non humains il n'y aurait qu'une différence de degré. Notre pensée, selon l'orthodoxie anti-cartésienne, ne serait rien d'autre qu'une complication *quantitative* de ce qui existe chez les autres animaux.

Nous croyons que les arguments en faveur de la thèse cartésienne sont en réalité beaucoup plus fondés que ne le sont ceux en faveur de la thèse anti-cartésienne ; l'esprit humain est *très* différent de celui de *n'importe quel* animal non humain (y compris les espèces d'hominidés très récentes, comme l'*Homo neanderthalensis*) et on ne voit pas du tout comment une simple évolution graduelle et quantitative (par exemple l'augmentation progressive des dimensions du cerveau ou le passage à la démarche bipède) aurait permis de passer d'un esprit silencieux — celui des animaux non humains — à l'esprit humain. Et le point de non-retour dans le parcours évolutif qui nous a séparés nettement du reste du monde vivant (dont toutefois nous continuons naturellement à faire partie de la même façon que les araignées et les carottes), est justement celui sur lequel Descartes attirait l'attention, le langage. Le langage, toutefois, entendu pas simplement comme système de communication, parce que en ce sens, chaque espèce animale (et non seulement celles-ci), doit disposer d'un langage naturel, mais bien comme système de pensée, comme instrument et moyen de la modalité spécifiquement humaine de penser. Sans langage de ce type, comme nous l'avons vu, il n'y a pas de concepts, il n'y a pas d'expérience du temps, il n'y a pas — surtout — de conscience de soi. C'est à cela, croyons-nous, que pensait Descartes lorsqu'il soulignait les différences existant entre l'animal humain et tous les autres animaux, ou du moins c'est ce qu'il dirait aujourd'hui, prétendons-

nous, tel que nous tenterons de le démontrer dans les prochains paragraphes.

L'âme de la machine et la machine de l'âme

Parmi les nombreuses lectures superficielles possibles de Descartes, il y en a une en particulier qui se fonde sur un malentendu substantiel : Descartes aurait, prétend-on, creusé un fossé infranchissable entre l'animal non humain — qui serait une machine — et l'animal humain, qui ne le serait pas, parce que doté d'une âme. L'animal non humain, comme le soutient par exemple Regan, ne serait pas une machine parce qu'il est conscient de ce qui lui arrive, et il en est conscient même s'il ne maîtrise pas comme l'humain un langage articulé et complexe (Descartes, comme nous le verrons mieux plus loin, lie étroitement âme et langage). Il serait ainsi possible de ne pas avoir de langage et d'être tout de même conscient, et il serait donc faux de dire que les animaux sont des machines.

Un premier point à établir : qu'y a-t-il de mal à être une machine ? Nous avons déjà vu que le fait d'être une machine n'empêche aucunement de se comporter de façon complexe et « intelligente ». Mais surtout, nous avons vu comment, selon Turing¹, la question essentielle, eu égard à la nature de l'esprit, n'est *pas* représentée par ce que l'on est, mais par *la façon dont on se comporte*. La question n'est pas de savoir ce qui nous constitue, mais plutôt comment nous pouvons être jugés, c'est-à-dire quelles sont les caractéristiques qui nous sont attribuées. Ce déplacement d'attention rend donc absolument marginale la question d'être ou non une machine. Toutefois, en étudiant plus à fond la po-

¹ A. TURING, « Computing Machinery and Thought », (1950) dans *Mind*, 59, p. 433-460

sition de Descartes, il est tout à fait clair que pour le philosophe français, même *notre* corps, le corps de l'*Homo sapiens*, est une machine. De plus, être une machine n'empêche pas le corps que nous sommes, ni les corps que sont aussi tous les animaux non humains, d'avoir des comportements très complexes.

Je désire que vous considériez, écrit Descartes, *que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine, comme la digestion des viandes, le battement du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, la veille et le sommeil ; la réception de la lumière, des sons, des odeurs, des goûts, de la chaleur, et de telles autres qualités, dans les organes des sens extérieurs ; l'impression de leurs idées dans l'organe du sens commun et de l'imagination, la rétention ou l'empreinte de ces idées dans la mémoire ; [...] je désire, dis-je, que vous considériez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ne plus ne moins (sic) que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues ; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits, agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés. (Pl., 873) ²*

Un comportement complexe, qui vise des objets du monde externe et qui est mu par des stimuli internes, est tout à fait à la portée d'une machine, qu'elle soit faite de matière animée ou non. Descartes n'a aucun doute là-dessus ; lorsqu'il parle de machines, il parle justement de systèmes en mesure de se comporter de façon organisée et autonome à l'égard de leur propre

² « Pl. » renvoie à : DESCARTES, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953.

environnement. Mais un comportement de ce type est justement un comportement conscient ; s'il ne l'était pas, il ne serait pas possible, par exemple, de tenter d'attraper un objet, parce qu'il serait impossible d'y prêter spécifiquement attention sans se laisser distraire par d'autres objets présents. La conscience n'est pas du tout incompatible avec le fait d'être une machine, de même que — et Descartes est le premier à le soutenir — elle ne requiert pas le langage. Descartes, pourtant, ne considère pas l'animal humain comme étant fait d'une matière différente ; *nous sommes des machines*, comme tous les autres animaux. Nous sommes, à la rigueur, des machines pourvues de programmes différents de ceux des animaux : tout comme un ordinateur peut grandement améliorer ses prestations selon les diverses caractéristiques des programmes que l'on peut y installer, de même notre corps-machine, en soi très semblable à n'importe quel autre corps-machine, est-il capable de « prestations » particulièrement complexes — comme la conscience de soi, la capacité de planifier des actions dans un futur lointain, celle d'imaginer des situations hors des limites imposées par les faits, etc. — lorsqu'il est pourvu du langage.

De ce point de vue, Descartes se révèle être un philosophe très moderne, beaucoup plus que ses critiques, qui ne réussissent pas à faire la distinction entre le problème de la capacité et celui de l'essence. En effet, Descartes, comme après lui Turing, se pose une question semblable à celle que se pose le juge dans le célèbre « jeu de l'imitation » imaginé par le logicien et philosophe anglais : alors que la question de Descartes est « *Comment distinguer un être humain pensant d'un automate ?* », celle que se pose Turing s'énonce comme suit « *Les machines peuvent-elles penser ?* » Dans les deux cas, ce qui compte n'est pas ce que sont « en soi » les sys-

tèmes que nous évaluons, mais plutôt ce qu'ils savent faire. Suivons le raisonnement cartésien :

(...) s'il y en avait [des automates] qui eussent la ressemblance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains pour reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela des vrais hommes. Dont le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées. Car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, et même qu'elle en profère quelques unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes ; comme si on la touche en quelque endroit, qu'elle demande ce qu'on lui veut dire, si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables ; mais non pas qu'elle les arrange diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire. Et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes. Car, au lieu que la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière ; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine, pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir. (Pl., 164-165)

À son époque comme encore à la nôtre, un automate n'est pas capable d'utiliser et de comprendre une langue ; aujourd'hui comme alors, c'est une habileté qu'aucune machine artificielle n'a encore acquise. Il n'est donc pas fortuit, soit dit en passant, que Descar-

tes voie dans cette caractéristique de l'esprit humain quelque chose qui ne peut être réduit à la matière : c'est exactement ce qu'un scientifique de son époque aurait pu soutenir, à partir des instruments théoriques à sa disposition. Mais là n'est pas le point qui nous intéresse. En effet, le sien est un test approprié pour tenter de répondre à cette question : qu'est-ce qu'un être humain ? Réponse : n'importe quelle chose qui sache utiliser de façon flexible une langue naturelle. En effet, même la deuxième caractéristique de la raison humaine peut être ramenée à la première : il n'y a jamais eu de système, artificiel ou naturel, en mesure de raisonner de façon articulée et flexible qui ne soit pas également en mesure d'utiliser de façon aussi articulée et flexible une langue historico-naturelle. Comme Descartes l'a écrit dans une lettre à Henry Moore (lettre du 5 février 1649) :

Ce langage est en effet le seul signe certain d'une pensée latente dans le corps ; tous les hommes en usent, même ceux qui sont stupides ou privés d'esprit, ceux auxquels manquent la langue et les organes de la voix, mais aucune bête ne peut en user ; c'est pourquoi il est permis de prendre le langage pour la vraie différence entre les hommes et les bêtes. (Pl., 1320)

Contrairement à l'interprétation coutumière de Descartes, selon laquelle, pour le philosophe français, l'esprit humain serait fait d'une matière différente de celui des animaux non humains, selon notre lecture la différence qu'il recherche, il la trouve dans le rapport différent que l'esprit humain entretient avec le langage naturel. Un rapport qui débouche sur une nouvelle modalité cognitive, la « pensée verbale », tout à fait absente chez les autres animaux.

Passons alors à la question de la conscience. Être une machine, pour Descartes comme pour nous,

« modernes », n'exclut pas la possibilité d'être conscient : dans la même lettre à Moore, en fait, Descartes précise qu'il « parle de la pensée, non de la vie ou de la sensibilité : je ne refuse la vie à aucun animal — écrit-il — car je crois qu'elle consiste dans la seule chaleur du cœur ; je ne lui refuse même pas la sensibilité, dans la mesure où elle dépend d'un organe corporel ». La sensibilité, la perception visuelle d'un fruit par exemple, implique la conscience, soit la capacité d'y concentrer notre attention, de mobiliser de façon synchronisée de larges portions du cerveau sur cet objectif ; sans sensibilité, et donc sans conscience, il n'y a pas non plus, à proprement parler, de vie. Ce qui intéresse Descartes, et nous aussi qui tentons de comprendre ce qui distingue l'animal humain des autres animaux (et qui n'intéresse pas l'imprécis Regan, qui confond les deux notions) est plutôt la conscience de soi, la conscience de ce dont on est conscient. La question est tout à fait claire dans une autre lettre de 1646, adressée à Newcastle :

(...) je considère qu'ils ne nous imitent ou surpassent, qu'en celles de nos actions qui ne sont point conduites par notre pensée ; car il arrive souvent que nous marchons et que nous mangeons, sans penser en aucune façon à ce que nous faisons ; et c'est tellement sans user de notre raison que nous repoussons les choses qui nous nuisent, et parons les coups que l'on nous porte, qu'encore que nous voulussions expressément ne point mettre nos mains devant notre tête, lorsqu'il arrive que nous tombons, nous ne pourrions nous en empêcher. (Pl., 1254-1255)

Bien qu'une action instinctive comme celle-ci soit consciente, elle n'est pas réflexive. Descartes ne nie donc pas la vie des animaux non humains (donc, être vivant et être une machine n'implique aucune contradiction) ni la conscience, et il ne les considère pas

comme de « simples » machines, puisqu'il dit la même chose de nous ; selon lui, nous sommes substantiellement pareils, du point de vue des principes de fonctionnement ainsi que de celui des composantes élémentaires. La différence entre notre esprit et le leur réside plutôt dans ce que Descartes appelle l'« âme », et que l'on pourrait traduire par « langage ». Les animaux non humains n'ont pas d'« âme » parce qu'ils sont dépourvus de langage dans le sens où — comme Descartes le fait remarquer — ils savent communiquer, mais ne savent pas penser avec des signes.

Un poulpe peut-il être athée ?

Si Descartes a raison, alors il conviendrait de le suivre sur un thème étroitement relié à celui de l'esprit et donc, comme on l'a vu, du langage. Une caractéristique biologiquement distinctive de notre vie psychique est le fait que pour l'animal humain — même pour celui qui dit ne pas vouloir s'y intéresser — se pose le problème de la transcendance, de ce qui se trouve au-delà de (et avant) nos catégories conceptuelles : dans notre culture, ce problème se condense autour du mot « Dieu » avec toutes les implications que l'emploi d'un substantif au lieu d'un verbe pour se référer à ce domaine problématique soulèvent. En premier lieu le fait de s'interroger sur l'existence de l'entité qui aurait ce nom. Ici, nous nous interrogeons sur la raison — biologiquement déterminée, répétons-le — pour laquelle les représentants adultes de l'espèce *Homo sapiens* se posent un problème de ce type et, évidemment, nous ne nous interrogeons pas sur la nature de cet objet éventuel. Le problème n'est pas de savoir s'il existe ou non, quelque part dans l'univers, un objet qu'on puisse caractériser par ce mot, mais plutôt pourquoi une question de ce type peut venir à l'esprit de cet animal

particulier qu'est l'animal humain. Il s'agit d'une interrogation complètement biologique : de même qu'une chauve-souris peut percevoir un objet par l'ouïe, de même, dans l'éventail des possibilités biologiques de l'animal humain, est inscrit le fait de se poser des questions sur une entité telle « Dieu ». Une manière d'essayer de répondre à cette question est de s'en poser une autre avant : un animal non humain, un poulpe par exemple, se pose-t-il une question pareille ? Pourrait-il se poser une telle question ? C'est-à-dire, possède-t-il les pré-requis cognitifs pour se la poser — non pas l'intelligence nécessaire car le problème de « Dieu », des animaux humains moins intelligents que le poulpe le plus intelligent se le posent probablement. Mais écoutons ce que Descartes a à nous dire à ce sujet :

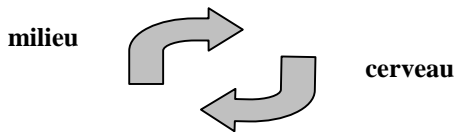
Partant il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. Or ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe ; car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fut véritablement infinie. (Pl., 294)

Dit d'une manière plus synthétique, l'idée de Dieu ou, pour employer la terminologie de cet article, le concept de « Dieu », est *inné* à l'esprit humain. Inné signifie :

qui n'a pas à être appris. Et pourtant il semble évident qu'un enfant, au moins jusqu'à ce qu'il commence à parler, n'a aucune idée de ce que signifie le mot « Dieu ». Alors que veut dire Descartes ? Voilà une réponse possible : ce concept est inné dans le sens où notre esprit est, de manière naturelle, porté à se poser des questions qui s'y réfèrent. Notre esprit est fait de telle façon que la nécessité de se poser des questions de ce type est inscrite dans sa constitution même, dans sa mécanique. En suivant à la lettre l'esprit cartésien, nous pourrions proposer la définition suivante de l'animal humain : est humain l'animal qui s'interroge sur la nature de « Dieu », l'animal dont la biologie le pousse à se poser des questions de ce type. À ce propos, tant les animalistes que les spiritualistes s'insurgeront : les premiers parce qu'ils ne voient pas comment on peut limiter à l'animal humain une caractéristique qui, selon notre propre définition, est animale ; les seconds parce qu'ils y verront une réduction du problème s'il est ramené à la biologie. Aux spiritualistes, nous ne répondrons pas parce que nous jugeons leurs préoccupations sans aucun intérêt. Par contre, c'est aux animalistes que nous voulons répondre.

Précédemment, nous avons avancé l'hypothèse d'un poulpe très intelligent, et nous avons fait allusion à ses éventuelles exigences religieuses. La question que nous devons nous poser est la suivante : le problème de « Dieu » pourrait-il être posé par un tel animal ? Ceux qui répondraient non sous prétexte qu'un tel animal ne dispose pas de ce mot diraient, justement, une banalité. Si un perroquet a appris à demander ce qu'il voulait pour le souper, pourquoi un animal beaucoup plus intelligent, comme le poulpe, ne pourrait-il pas apprendre à utiliser — à l'aide d'une sorte d'écriture — un signe d'une certaine manière équiva-

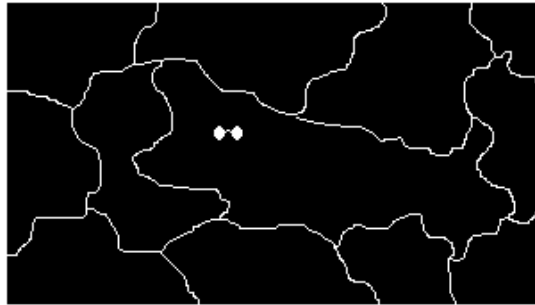
lent à notre « Dieu » ? Mais le problème justement n'est pas lié à l'intelligence de l'animal ni à sa capacité d'apprendre un signe. La réponse est dans le type de rapport qu'un esprit perceptif, et tel est l'esprit du poulpe, a avec son environnement. Dans le diagramme ci-dessous, nous avons essayé de schématiser la relation du cerveau d'un poulpe (ou de n'importe quel autre animal non humain) et de son milieu :



L'esprit d'un animal non humain est « fait » — via le processus de sélection naturelle — pour s'adapter à un milieu particulier ; c'est-à-dire qu'il est en accord avec ses caractéristiques, ce qui signifie que ces caractéristiques ont été englobées dans sa structure anatomo-cognitive même. Cet accouplement en détermine la *fermeture* puisque dans celui-ci, chaque perception bloque une action qui, à son tour, déclenchera un nouveau cycle de perception-action et ainsi de suite. Dans un tel monde, comment est-il possible de penser le monde comme un tout délimité ? C'est-à-dire, comment est-il possible de penser le monde indépendamment des relations perceptives-opératives que nous pouvons avoir avec celui-ci ?

Ce schéma signifie que le cerveau du poulpe, comme celui de n'importe quel autre animal non humain, est au fond une *continuation du milieu* à l'intérieur de la tête de l'animal. En effet, si nous observons le comportement de cet animal, il est évident que chacune de ses actions est faite pour s'adapter aux caractéristiques de son milieu, y compris à celles de ses semblables et des autres animaux, humains inclus, qui en font partie soit comme de possibles proies, soit comme prédateurs.

Qu'on pense, par exemple, à ses extraordinaires capacités mimétiques. Le corps du poulpe peut prendre très rapidement la couleur et l'aspect du substrat sur lequel il est posé ; c'est-à-dire que le corps du poulpe — à travers la médiation de son cerveau — est tellement inséré dans son milieu qu'il *semble* faire partie de ce milieu. Plus précisément : le poulpe prend l'aspect d'une portion du milieu où il se trouve et ce, en tenant compte des capacités perceptives, en particulier visuelles, des animaux qui le peuplent : « une considération à retenir est que l'évolution des schémas [corporels] de dissimulation dépendent de la [...] capacité discriminatoire des animaux par lesquels le poulpe réussit à ne pas se faire voir »³. C'est-à-dire que son cerveau est devenu une espèce de réflexe investi des capacités perceptives des animaux avec lesquels il interagit. Cette capacité est si sophistiquée qu'elle permet d'exploiter à des fins opposées aux fins « naturelles », dans le but de se dissimuler, la distinction perceptive universelle entre figure et fond qui opère dans les yeux de n'importe quel animal. Observons la figure ci-dessous :



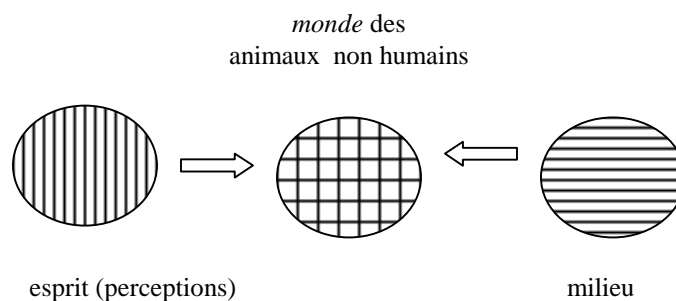
³ A. PACKARD & G. SANDERS, « What the Octopus Shows to the World » (1969), dans *Endeavour*, 28 (103), p. 98

Le schéma de dissimulation du poulpe, appelé « frontal white spot », est la configuration corporelle que cet animal prend lorsqu'il veut éloigner l'attention d'un prédateur potentiel, « en l'obligeant à regarder les deux taches lumineuses et donc à ne pas considérer le fond, c'est-à-dire son corps qui reste complètement immobile et assume une couleur très foncée »⁴.

N'importe quel œil, humain ou non, est attiré, tout à fait automatiquement, par les deux taches blanches qui se détachent fortement d'un fond noir. Tout acte perceptif est en effet articulé selon une séquence élémentaire : l'attention se concentre sur ce que les psychologues appellent la figure qui émerge au premier plan par rapport à un fond auquel on ne prête aucune attention, et qui reste donc au deuxième plan. Cette articulation n'est pas volontaire, on ne peut l'éviter : *tout* œil fonctionne ainsi. Et c'est exactement sur cette automaticité que se fie le poulpe, dont le corps devient uniformément noir, à l'exception d'une petite partie qui, elle, prend une couleur plus claire, de façon à ressortir sur le fond, comme les deux taches blanches appareillées de la figure. Le prédateur potentiel fixe les deux taches, il ne peut pas ne pas les fixer, et néglige le fond, c'est-à-dire le corps du poulpe, immobile et noir afin de maximiser le contraste avec les deux taches blanches de manière justement à ce que les yeux du prédateur y soient irrésistiblement attirés. Cela signifie que le cerveau du poulpe, qui contrôle la coloration du corps, a tellement introjecté les capacités et caractéristiques perceptives des animaux qui forment son milieu, qu'il peut les exploiter pour ainsi dire à l'envers pour tromper ces mêmes animaux. Retournons main-

⁴ A. PACKARD & G. SANDERS, «Body Patterns of *Octopus vulgaris* and Maturation of the Response to Disturbance» (1971), dans *Animal Behaviour*, 19, p. 781

tenant au schéma des rapports très étroits qui unissent le cerveau à son milieu chez tout animal non humain. Le cas du poulpe est exemplaire, mais certainement pas exceptionnel, il représente même la règle : tout animal non humain est *parfaitement* adapté à un milieu déterminé comme nous tentons de le montrer dans la figure ci-dessous :



L'esprit de n'importe quel animal non humain est tout à fait juxtaposable au milieu physique et à celui représenté par les autres animaux qui en font partie. Un animal non humain ne peut penser qu'à ce qu'il perçoit, et cela dépend de la façon dont lui apparaît — en lien donc avec sa dotation perceptive — le milieu où il vit et auquel il s'est adapté. De la juxtaposition des deux ensembles, on obtient le monde caractéristique de toute espèce animale.

Nous rappelons que dans le titre de ce paragraphe on se demande si un poulpe peut être athée, c'est-à-dire s'il peut ne pas croire en « Dieu ». Voyons alors si, dans un monde comme celui schématisé ci-dessus, un tel concept peut trouver sa place. Selon Descartes, la possibilité d'une telle idée dépend de la constatation de l'existence d'un *reste* : « je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait

été mise en moi par quelque substance qui fut véritablement infinie » (Pl., 294).

Afin qu'en moi jaillisse l'idée de Dieu, dit Descartes, je dois apprendre à mes dépens le fait que moi et mon monde nous ne représentons qu'une portion *finie* d'un ensemble immensément — infiniment — plus étendu, celui justement désigné par le mot « Dieu ». Ceci est la condition *logique* pour que l'idée de Dieu se présente à un esprit ; si je n'ai pas la conscience de cette discordance, du reste qu'on ne peut remplir, qui me sépare moi, substance finie d'une infinité, il n'y a pas l'espace pour que quelque chose qui réponde au nom de « Dieu » puisse même seulement être pensé. Voici la question cruciale : cet espace logique existe-t-il dans le monde du poulpe ou de n'importe quel autre animal non humain ? Si on observe la figure ci-dessus on voit que cet espace n'existe pas : l'ensemble de l'esprit est complètement juxtaposable à celui du milieu, il n'y a pas de reste, il n'y a rien dans le milieu qui excède l'esprit. Mais ceci signifie que le pensable est coextensif au perceptible et donc au milieu. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de possibilité logique que l'esprit puisse penser quelque chose qui ne soit pas une émanation directe du milieu. Mais ceci veut dire qu'il n'y a pas d'espace logique car l'idée de vivre dans un milieu qui, même étendu, n'est qu'une fraction infinitésimale d'un univers infiniment plus vaste, ne vient pas à l'esprit d'un poulpe — même le plus intelligent. Tout simplement, il ne *peut pas le penser* parce qu'il n'a aucun moyen de saisir quelque discordance que ce soit entre ce qu'il perçoit — et donc pense — et ce qu'il y a à percevoir, et donc à penser, c'est-à-dire son milieu.

Par contre, l'animal humain peut penser ce reste même s'il ne peut pas le percevoir directement parce qu'il dispose d'un moyen de se détacher de la relation sans

reste avec son milieu perceptif : le langage. Le monde dans lequel il vit peut être pensé comme un tout, comme un « monde » justement (attention : exclusivement à travers le mot « monde ») mais justement parce qu'il s'agit d'un « monde », immédiatement il se posera la question « Ce monde, où est-il ? », puisque toute entité fermée, chaque objet — et le « monde » est quelque chose de semblable à un objet, étendu de façon indéfinie — réside quelque part, à l'intérieur de quelque chose de plus étendu qui le contient. Alors immédiatement surgit la conscience de l'écart immense avec l'objet « monde », et donc aussi entre moi qui suis complètement à l'intérieur de cet objet, et l'espace indéterminé qui le contient : il s'agit d'un problème logique, nous le répétons, non matériel, parce qu'un tel espace n'est pas un espace physique (pour la physique moderne, l'univers n'est pas *dans* l'espace et *dans* le temps, car l'espace et le temps naissent et meurent avec l'univers même). Le fait d'avoir un langage, de penser dans un langage implique donc de pouvoir penser son propre milieu comme un « monde », et seulement grâce à cette capacité, nous dit Descartes, le problème religieux peut naître en nous : « Un au-delà (non)linguistique peut exister seulement pour celui qui parle »⁵.

Maintenant, il ne nous reste qu'à répondre à la question du titre de ce paragraphe : un poulpe peut-il être athée ? La réponse ne peut pas être simplement négative car cela indiquerait que le poulpe pourrait être religieux. Le poulpe est athée de manière obtuse et inconsciente, non pas dans le sens qu'il ne croit pas en Dieu, mais plutôt dans celui, bien plus radical et tragique, que le poulpe vit dans un monde où la possibilité

⁵ F. LO PIPARO, 1994, «Sull'archeologia teolinguistica della linguistica» (1994), dans *Le parole come segni*, Novcento, Palerme, p. XXIV.

même de quelque chose comme un « Dieu » n'est pas logiquement prévue : le poulpe, et avec lui tous les animaux non humains, est en-deçà de l'athéisme comme de la religion. C'est comme s'il vivait au paradis terrestre sans le savoir ni pouvoir savoir qu'il s'agit d'un paradis. Ce qui implique que notre poulpe (il lui reste au moins cette consolation, mais dans ce cas aussi sans qu'il le sache) ne pourra pas finir en enfer non plus.

Si semblables, et pourtant si différents

Considérons les expériences de Köhler (1921) avec les chimpanzés. On les a toujours vus avec ses yeux, à travers ses descriptions. Elizabeth Costello, le personnage d'un livre de l'écrivain sud-africain Coetzee, tente de renverser cette perspective et de décrire non pas ce que Köhler pensait de ses chimpanzés, mais plutôt ce que ces derniers pensaient de lui. Le changement de perspective est, apparemment, révélateur :

Sultan est seul dans son enclos. Il a faim : la nourriture qui arrivait régulièrement a cessé inexplicablement d'arriver. L'homme qui avant lui donnait à manger et qui maintenant a arrêté de le faire tire un fil métallique par-dessus l'enclos, à trois mètres de hauteur, et y attache un régime de bananes. Il traîne dans l'enclos trois caisses de bananes [...] Sultan le sait : maintenant on s'attend à ce qu'il pense. C'est pour cela que les bananes sont accrochées là-haut. Les bananes sont là afin qu'il pense, pour pousser quelqu'un à la limite de la pensée. Mais que faut-il penser ? Il faut penser : pourquoi me fait-il crever de faim ? Il faut penser : qu'ai-je fait ? Pourquoi a-t-il arrêté de m'aimer ? Il faut penser pourquoi ne veut-il plus ces caisses ? Mais aucune de celles-ci n'est la bonne pensée. [...] Sultan traîne les caisses en dessous des bananes, les empile, grimpe sur la tourelle qu'il vient de construire et prend les bananes. Il pense : arrêtera-t-il de me

punir, maintenant ? La réponse est : non. Le jour après, l'homme accroche un autre régime de bananes, il remplit les caisses de pierres pour qu'elles soient trop lourdes pour être traînées. Mais il ne faut pas penser : pourquoi a-t-il rempli les caisses de pierres ? Il faut penser : comment employer les caisses pour atteindre les bananes, malgré qu'elles soient remplies de pierres ? On commence à comprendre comment fonctionne l'esprit des humains.

Cette description est très belle, surtout sa conclusion qui nous montre d'une tout autre manière l'attitude de Köhler. L'homme de science désintéressé, tel qu'il nous est toujours apparu, semble maintenant devenir un homme au fond méchant qui s'acharne à compliquer la vie d'un pauvre chimpanzé qu'il traite comme un objet et auquel il a enlevé la liberté sans jamais se demander si un tel comportement était juste. Tout cela nous apparaît clairement, et spontanément nous prenons le parti de Sultan et nous pensons comme lui. Voilà, c'est bien ça le hic. C'est nous, encore une fois, qui tentons de penser à ce que Sultan pourrait avoir à l'esprit. Sultan ne nous dit rien à ce propos. Et comme nous avons commencé à le comprendre, ceci n'est peut-être pas dû au hasard. Comment pouvons-nous savoir que Sultan pense exactement ce qu'imagine le personnage de Coetzee, mais surtout qu'il pense quelque chose ? Comment devrait être fait l'esprit de Sultan pour qu'il puisse se demander par exemple pourquoi Köhler est aujourd'hui méchant, alors qu'hier il était bon ? Prenons en considération, encore une fois, l'objection de ceux qui soutiennent que le problème de Sultan est sans doute celui de ne pas se faire comprendre par les humains plutôt que celui de penser : Sultan pense mais il ne sait pas nous le communiquer, tout simplement parce que son langage est différent du nôtre.

Sultan se serait demandé : pourquoi Köhler qui était bon hier, est aujourd'hui méchant ? Pensons au concept qui pour l'animal humain qui écrit est inséparable du mot « aujourd'hui ». Dans l'esprit de Sultan, le concept < aujourd'hui > peut-il exister ? Peut-être que oui, dira notre infatigable animaliste, et ce pourrait être une image mentale. Voilà, nous avons sans doute trouvé une solution plausible : Sultan pense avec des images. Mais quelle serait l'image apte à représenter < aujourd'hui > ? Un soleil qui naît ? Mais comment le distinguer alors du concept < aube > ? Par l'image d'un réveil-matin ? Et comment la distinguer du concept < réveil-matin > (en supposant qu'il y en ait un dans sa cage) ? Et encore, comment enseigner ce concept à un chimpanzé ? Évidemment, il ne suffit pas de lui montrer le soleil du doigt, car de cette manière il regardera éventuellement dans la direction du soleil, mais il n'apprendra certainement pas que nous voulons que le souvenir de ce qu'il est en train de voir en ce moment devienne le signe intérieur du concept < aujourd'hui >. Et puis pourquoi < aujourd'hui > et non < soleil > ? Si on y pense, on s'aperçoit que ce chemin ne mène nulle part : une image est en soi muette, sa valeur réside dans son interprétation. Mais si la pensée consiste dans l'interprétation des images, interprétation qui évidemment ne peut pas être une autre image (puisqu'on en aurait besoin d'une autre pour interpréter la deuxième, et puis une autre encore, et ainsi jusqu'à l'infini), alors nous n'avons pas su indiquer en quoi consiste penser par images. Le fait est que le concept < aujourd'hui >, comme < bonté > ou < méchanceté >, n'est pas quelque chose qu'on voit, mais qu'il consiste en une interprétation complexe de quelque chose qu'on peut ne pas voir du tout. Un aveugle n'a pas besoin de voir pour comprendre le concept < aujourd'hui >, justement parce qu'on *parle*

de ce concept et il n'a aucun besoin de le voir. Quelqu'un peut aussi penser par images, mais seulement s'il sait aussi penser en mots. Mais c'est bien là le hic, Sultan ne dispose pas de la « pensée verbale », donc il ne dispose pas des concepts qu'on peut penser seulement par cette pensée, comme justement celui de < bonté > ou de < méchanceté >, et donc il ne peut pas penser ce que Elizabeth Costello lui attribue. Non parce que Sultan n'est pas un animal très intelligent, mais plutôt parce qu'il s'agit d'une possibilité qui lui est biologiquement niée, de la même manière qu'aucun animal humain ne réussira jamais, avec seulement la force de ses muscles, à courir cent mètres en cinq secondes. Descartes était tout à fait conscient de cela : « même ceux qui [parmi nous] sont stupides ou dépourvus d'esprit » utilisent le langage. Le langage ne dépend pas de l'intelligence, tout comme avoir la foi ne dépend pas du QI : parler et penser en mots est un trait spécifique de *Homo sapiens*, mais cela ne l'est pas pour le *Pan troglodytes*, l'espèce de Sultan.

Pour penser ce qu'Elizabeth Costello attribue à l'esprit de Sultan, il faut une pensée verbale, mais aucun indice ne permet d'attribuer à Sultan une telle capacité ; il est donc fort probable que Sultan ne pense *rien* de tout cela. Et ce n'est pas par hasard en effet que ce que Costello croit que Sultan pense, elle l'exprime à travers des énoncés de la langue française : il n'y a aucune autre façon de le faire. Cela signifie-t-il que Sultan ne se sent pas mal à l'aise, seul et affamé dans sa cage, aux prises avec un problème difficile et inhabituel ? Peut-être que oui, peut-être que non. Si nous voulons vraiment respecter ces animaux et ne pas voir en eux toujours et seulement des versions plus ou moins modifiées de nous-mêmes, nous devons renoncer à leur attribuer des pensées dont nous n'avons aucune preuve

qu'ils puissent les avoir. Respecter une autre forme de vie signifie avant tout respecter sa différence absolue, et dans cette différence entre aussi le fait que leur esprit est très différent du nôtre. Nous devons la respecter pour cela car respecter seulement ceux que, de manière arbitraire, nous croyons être nos semblables, serait profondément, radicalement injuste.

L'esprit silencieux

S'il vous est déjà arrivé d'observer un chat lové dans son fauteuil préféré et qui, suite à un affectueux appel de votre part, soulève attentif la tête et vous fixe ; si vous avez observé ses yeux vifs, si vous avez observé l'attention mesurée avec laquelle il vous regarde, alors l'*esprit silencieux*, le titre de mon livre, commencera à vous sembler familier. Ce chat si vif et intelligent est certainement en train de vous regarder, mais — vous le savez très bien — son regard a quelque chose de troublant car ce que vous y lisez n'est pas ce que vous pouvez lire dans les yeux d'un être humain. Il vous regarde comme si vous étiez transparent, comme si quelque chose derrière vous attirait son attention. Vous pouvez être un extrémiste de l'animalisme, vous pouvez lui attribuer tous les états mentaux que vous désirez, vous pouvez trouver que Descartes est sadique, il reste néanmoins que ce regard, ce mouvement élégant de la tête qui suit vos déplacements, se trouve dans un autre monde et que vous êtes entré en contact avec lui seulement par hasard. Parce que son esprit est silencieux, en ce sens qu'à l'intérieur ne résonnent pas les entrelacs de paroles qui rendent notre vie si riche et complexe. Cet esprit est silencieux comme le nôtre est bruyant. Pensez à quel point doit être différente la vie d'un animal qui ne connaît que le futur immédiat, ce qu'on peut voir du présent, qui n'a pas l'idée qu'un

jour il devra mourir, qui ne s'est jamais demandé — ne fut-ce que pour en rire avec un haussement d'épaules — si « Dieu » existe, qui ne connaît pas l'inquiétude de l'attente de quelque chose qu'il ne peut même pas imaginer, qui ne souffre pas de jalousie pour sa compagne ou son compagnon lointain, qui ne peut pas pécher parce qu'il ne sait même pas que des actions licites ou illicites peuvent exister, qui ne peut pas se demander pourquoi il pleut, ni si demain il pleuvra, ni pourquoi l'année passée il a plu si peu, et ainsi de suite. Tout cela ne lui est pas nié de manière contingente, comme si dans d'autres circonstances il pouvait accéder à ces connaissances ; tout cela appartient à une forme de vie différente, la nôtre, à laquelle il ne peut pas logiquement accéder. Certes, on se demandera ce que l'on sait de ce monde, comment nous faisons pour exclure la possibilité que notre chat et, avec lui, son esprit silencieux vivent des expériences complètement impensables pour nous ? Oui, comment faisons-nous pour exclure cette possibilité ? Le fait est qu'il ne nous importe pas de l'exclure, mais bien de nous demander comment il pourrait vivre ces expériences, car notre manière de vivre chacune d'entre elles passe par le langage, et cette médiation ne semble pas être accessoire. Au contraire, elle semble être la condition pour vivre ces possibilités. Parce que nos expériences sont justement les *nôtres*, c'est-à-dire que nous pouvons — grâce à l'expérience de la conscience de soi, expérience qui, au fond, est la plus importante et à l'origine de toutes les autres — les relier à notre vie, à l'histoire de notre vie. Sans cette possibilité, qui nous est donnée seulement parce que notre esprit n'est pas silencieux, parce que l'esprit de l'animal humain est langage, il n'y aurait pas d'expériences non plus, parce qu'une expérience sans quelqu'un qui l'éprouve n'existe simplement pas. Mais alors, notre chat, quelles expérien-

ces peut-il vivre si son histoire biologique ne lui a pas permis l'autoconscience ? C'est bien pour cela que son regard nous trouble, parce qu'il est le regard paradoxal et troublant d'une expérience sans quelqu'un qui l'ait éprouvée, c'est le regard d'un corps et d'un esprit qui ne sait pas qu'il est, c'est un regard, enfin, qui nous rappelle qu'entre notre condition et la sienne il n'y a qu'un mince voile de mots.