

le portique**Le Portique**

Revue de philosophie et de sciences humaines

23-24 | 2009**Animalité**

L'homme, la bête et le zombi.

L'originalité de l'esprit animal : entre le réflexe et la réflexion, la conscience

Thomas Droulez

**Édition électronique**URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2447>

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 28 septembre 2009

ISSN : 1283-8594

Référence électroniqueThomas Droulez, « L'homme, la bête et le zombi. », *Le Portique* [En ligne], 23-24 | 2009, document 11, mis en ligne le 28 septembre 2011, consulté le 04 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2447>

Ce document a été généré automatiquement le 4 mai 2019.

Tous droits réservés

L'homme, la bête et le zombi.

L'originalité de l'esprit animal : entre le réflexe et la réflexion, la conscience

Thomas Droulez

- 1 La définition du terme « animalité » apparaît d'emblée comme très problématique si l'on entend par là, non simplement une sorte de qualification morale servant à établir un repoussoir par rapport à l'« humanité », mais plutôt une caractérisation positive de ce qui constitue l'originalité et la spécificité de l'essence de la vie animale, à la fois par rapport à l'essence de la vie végétale et celle de la vie humaine.
- 2 Il est intéressant de revenir aux implications de l'étymologie même des mots « animal » et « animalité ». L'animal c'est d'abord, dans une approche intuitive ancienne, l'animé, l'être doté d'une *anima*, c'est-à-dire d'un souffle de vie, d'une respiration gonflant ses tissus ou d'un tressaillement agitant ses membres, et, par extensions et abstractions successives, d'une force subtile communiquant un mouvement autonome à son corps.
- 3 Mais cette approche « pneumatologique » primitive et naïve ne permet pas, en soi, de distinguer ce qui, dans la communauté des êtres dits « animés », sépare la croissance d'une plante des mouvements coordonnés et parfois imprévisibles d'un animal. Ne faudrait-il pas, à l'intérieur même du domaine du vivant, établir une distinction entre différents types d'« âmes » spécialisées assurant différentes fonctions, un peu à la manière d'Aristote qui distinguait l'âme végétative ou nutritive, l'âme sensitive ou désirante et l'âme intellectuelle ou réflexive ? L'on retrouve une idée semblable dans certaines conceptions orthogénétiques de l'évolution du vivant ou dans certaines interprétations récapitulacionnistes de la psychologie du développement : cette hiérarchie et cette imbrication des fonctions seraient ainsi réinterprétées non plus dans un sens fixiste mais dans un sens évolutionniste, en faisant de chaque être vivant une sommation ou une récapitulation de certaines fonctions qu'il partage avec ses précurseurs et de certaines autres fonctions qui lui sont propres et préfigurent elles-mêmes l'avènement d'êtres ultérieurs. Le problème qu'il y a à surmonter dans l'optique d'une définition unitaire de ce qui fonde l'originalité de la vie animale provient surtout de la multiplicité des créatures vivantes plus ou moins exotiques et complexes que l'on

entend regrouper et englober sous une même définition. Il y a donc un effort à faire si l'on tient à discerner et distinguer rigoureusement ce qui doit l'être. Il sera donc question ici de l'« animalité » de l'animal dans une perspective existentielle et surtout psychologique, cherchant à naviguer entre les écueils respectifs du « chauvinisme » anthropocentriste et du « libéralisme » panpsychiste. Ces deux types d'annexion de la vie animale oublient que l'un des véritables tournants de l'évolution du vivant s'est joué dans l'apparition des animaux, à savoir, comme nous allons le voir, la constitution d'une ouverture perceptuelle au monde et d'une auto-mobilité qui, libérée du réflexe, a rendu possible l'apparition de la conscience.

- 4 Cela pose alors la question de la réintroduction d'une certaine forme de hiérarchie entérinée par certains types de jugements de valeur, car même si l'anthropocentrisme finaliste naïf peut et doit souvent être dénoncé après avoir reconnu les avantages d'une éthologie prenant en compte *l'incommensurabilité des modes de vie caractérisant les innombrables espèces étudiées*, il apparaît cependant encore légitime de rendre raison de la valorisation préférentielle de telle ou telle capacité *proprement animale* en ce qu'elle constitue un *apport objectif de liberté et de créativité dans l'univers, apporté par la constitution d'un arrière-plan mental invisible qui a pu renverser le cours que prenait jusque-là la Nature avec l'existence minérale ou la croissance végétale*. Une philosophie de la vie animale digne de ce nom ne peut se contenter d'être une sorte de constat neutre de l'existence de différentes formes de vie organique : une véritable philosophie de l'animalité doit comprendre à la fois une philosophie de l'organisme comme ensemble de *dispositions comportementales* classiques déployées dans un *Umwelt* (au sens de Jacob von Uexküll) objectif ou, mieux, objectal, et une philosophie du psychisme comme ensemble de *propriétés mentales* inédites reployées dans un *Innerwelt* subjectif conduisant, de fait, à introduire des *valeurs vitales* dans l'univers¹. La *tendance à la valorisation* fait donc aussi partie de *nos dispositions animales*, ne serait-ce déjà qu'au niveau instinctif du montage réflexe plaisir/douleur résultant d'une histoire de l'espèce ou au niveau des préférences et aversions sensorielles acquises résultant d'une histoire individuelle².
- 5 Or, cet arrière-plan mental qui vient d'être mentionné est introspecté *directement* en nous-même mais décelable aussi *de façon indirecte* chez l'animal à travers l'étude de ses modes de comportement jusque-là inédits et qui ne peuvent s'expliquer *sans le détour par des contenus mentaux permettant de rendre compte plus finement de l'intentionnalité prévisionnelle de certaines actions*. L'on peut donc, en se plaçant dans le sillage de penseurs tels que Friedrich Buytendijk, Erwin Straus, Henri Bergson³, Max Scheler⁴ ou Hans Jonas⁵, s'efforcer de délimiter un certain nombre de caractéristiques qui font l'unicité du rapport au monde et à soi proprement animal. Cela conduit à réfléchir à la signification philosophique que l'on peut légitimement donner à l'émergence d'une vie animale capable de développer une « *intériorité* » active d'où provient un *auto-mouvement inventif* sous la forme d'abord d'un *apprentissage adaptatif individualisé par catégorisation qualitative modulable de son environnement ou de son milieu interne*, puis d'un « *éprouvé* » conscient de *l'effet que cela fait* d'avoir des *perceptions* et des *représentations mentales* et d'être capable de *désirer un but non-immédiat et non-inné*.
- 6 Interpréter la divergence entre le vivant animal et le vivant végétal *en fonction du critère du rapport attentionnel, perceptif et créatif au monde* permet de spécifier ce qui constitue les caractéristiques fondamentales de l'animalité d'un animal. Ce critère est un critère *mental* qui concerne la *profondeur réflexive des représentations de l'environnement et de soi* présentes chez l'animal et qui diffère par conséquent du critère établi sur une base émotionnelle

consistant en l'évaluation du *degré de familiarité* que revêtent pour nous *l'aspect physiologique* et *le comportement d'un animal* donné. Il diffère également du critère concernant *le degré de raffinement de l'instinct* mis en œuvre chez tel ou tel animal et qui suscite notre admiration de par la complexité des productions qu'il rend possible. L'on peut ainsi estimer que reconnaître la réalité d'une certaine forme de *continuité phylogénétique* entre l'homme, l'animal et le végétal ne revient pas forcément à minimiser les étapes décisives de l'apparition de la *capacité de catégorisation représentationnelle* et de la formation d'*états de conscience* dignes de ce nom, car ce sont là les caractéristiques constituant les critères proprement *mentaux* qui permettent de distinguer un animal évolué d'un *robot électronique* réaliste imitant un comportement vivant ou d'un *zombi organique*. Cette dernière créature semi-imaginaire représente, dans la philosophie de l'esprit contemporaine, l'exemplification parfaite et archétypale d'un homme ou d'un animal auquel l'on aurait retiré toute capacité à ressentir ou percevoir *l'aspect qualitatif des choses et du monde* tout en l'autorisant à conserver tout ou partie du répertoire des *actions comportementales stéréotypées ou plus raffinées* qui sont ordinairement déclenchées par les *stimuli* correspondant à ces *expériences qualitatives devenues absentes*. Mais cependant, la présence plausible d'une telle vie interne ne peut être mise en évidence qu'à partir de *signes comportementaux* extérieurs rendus objectivement *aussi univoques que possible*, ou du moins *aussi peu équivoques que possible*, si l'on souhaite éviter de *mystifier* la question de la conscience animale. Cela permet aussi, *in fine*, de saisir la signification d'une telle réflexion pour notre compréhension philosophique de la *place*, du *rôle* et du *statut* de la *vie consciente* dans le monde physique, par contraste avec les multiples activités physiologiques parfaitement efficaces et ne nécessitant au départ pourtant ni la mise en œuvre d'un *apprentissage individualisé* ni l'intervention d'une telle *vie mentale consciente* subjective.

I/ L'inaccessibilité problématique de la « perspective en première personne » de l'animal

1/ «Se mettre à la place » de l'animal ? Naviguer entre deux écueils : la mise à distance intellectualiste dogmatique et l'empathie intuitive naïve

- 7 Le philosophe américain Thomas Nagel, dans un article qui a fait date ⁶, a posé la question de la possibilité ou de l'impossibilité de l'appréhension véridique et vérifiable d'une expérience psychique en première personne à travers une description objective en troisième personne. La question est désormais célèbre dans la partie de la philosophie de l'esprit contemporaine qui s'occupe du problème de l'apparente incommensurabilité qui existe entre les descriptions impersonnelles en termes neurophysiologiques ou dispositionnels d'une part, et la perspective qualitative vécue en première personne, d'autre part. Quel effet cela fait-il d'être, par exemple, une chauve-souris ?, demande Thomas Nagel. On pourra faire remarquer ici que Nagel nous a tout de même facilité la tâche en évitant de trop nous dépayser, puisqu'il a choisi un animal classé parmi les mammifères, fussent-ils volants, alors que l'on pourrait fort bien envisager des formes de vie bien différentes de la nôtre et totalement dépourvues de cet air de famille qui nous met en confiance, épistémologiquement et métaphysiquement parlant.
- 8 Il existe des créatures animales bien réelles et non dépourvues d'intelligence qui nous mettent face à ce type d'inquiétante étrangeté animale. Il suffit pour s'en convaincre de penser aux remarques formulées par Edelman et Baars ⁷ au sujet de certains mollusques

céphalopodes tels que les pieuvres qui sembleraient, avec toutes les précautions d'usage pour l'interprétation de ce type d'expériences, pouvoir faire preuve d'une perspicacité perceptive et mnésique, d'une réactivité émotionnelle, et d'une créativité individuelle beaucoup plus développées que celles de tous les autres représentants de leur groupe zoologique. Cela pose donc aussi la question de la possibilité d'une *réalisation multiple*, dans différentes lignées phylogénétiques des dispositions et conditions à la base de la conscience. Il faut remarquer également que l'inverse peut aussi être vrai : il se pourrait très bien que des êtres qui, *a priori*, nous ressemblent beaucoup d'un point de vue physiologique, s'avèrent être, *a posteriori*, c'est-à-dire après un examen comparatif analytiquement rigoureux, bien différents de nous au niveau psychique, c'est-à-dire dans leur vie intérieure donnant lieu à une perspective en première personne. Remarquons d'ailleurs qu'une perspective *en première personne*, c'est-à-dire une expérience consciente, n'est pas forcément synonyme d'une perspective *de la première personne*, c'est-à-dire d'une expérience *d'être l'ego qui forme ce point de vue en première personne et fait retour sur lui-même*, c'est-à-dire, donc, d'une conscience de soi.

- 9 Peut-on répondre à la question célèbre de Nagel ? Quel effet cela fait-il d'être une chauve-souris qui forme une « vision acoustique » en se déplaçant par écholocation ? Faut-il donc renoncer et admettre, d'un point de vue épistémologique et éthologique, une forme d'ignorance définitive qui serait constitutive de notre propre fonctionnement perceptif et cognitif ? C'est là la position de philosophes tels que Colin Mc Ginn⁸ ou Thomas Nagel⁹. Ces auteurs partent tout d'abord du principe qu'il existe, dans nos cadres de pensée actuels, un fossé explicatif entre les états mentaux subjectifs et les propriétés neurophysiologiques qui leur correspondent, ce qui les amène à une position en termes de dualisme des « propriétés ». L'on peut légitimement, de ce point de vue là et de ce point de vue-là seulement, tomber d'accord avec eux, puisqu'une position matérialiste « éliminativiste » moderne, telle que celle de Paul et Patricia Churchland¹⁰, qui cherche à évacuer le problème de la conscience dans une description purement physicaliste, passent sous silence le problème de la *raison d'être* et des *modalités évolutives* de l'apparition de la divergence entre le « neuronois » et le « mentalais », entre le « langage » naturel des processus neurophysiologiques impersonnels et celui des processus devenus conscients et revêtant une valeur vécue dans une expérience en première personne¹¹.
- 10 Des auteurs tels que McGinn ou Nagel, qui ont été qualifiés par leurs opposants de « mystérianistes » ou partisans du « mystère », ont par ailleurs raison de souligner que les organes sensoriels et les intérêts vitaux propres à l'homme lui interdisent d'accéder *directement*, par une analogie intuitive ou par une projection empathique fiable, aux dimensions qualitatives des états conscients d'autres espèces animales. Cependant, ces auteurs n'ont pas totalement raison, puisqu'il est permis d'arriver à saisir, non pas évidemment *l'aspect phénoménal précis des expériences perceptives* d'un animal, mais au moins *les types d'états, conscients ou non*, que cela implique. Et cela ne peut se faire que grâce à un va-et-vient entre une *analyse fonctionnelle tendant à l'exhaustivité* et une *interprétation comportementale tendant à l'univocité*. C'est grâce à cela que l'on peut espérer accéder à une partie au moins de la vérité concernant déjà au moins *la présence ou non d'une vie consciente chez l'animal, c'est-à-dire ne serait-ce déjà qu'une forme de conscience primaire, à savoir une pure présence au monde représenté à travers un percept et un affect*. C'est là une entreprise philosophique et scientifique légitime si l'on veut sortir des mystifications habituelles que sont, d'un côté, *le naturalisme radical* qui professe un

renversement des choses faisant de l'expérience consciente animale et humaine un simple épiphénomène d'un même instinct, et, de l'autre, *la sensibilité anthropomorphe* qui extrapole trop facilement et voit en chaque comportement d'un animal un tant soit peu expressif une personnalité agissant en connaissance de cause et cherchant à communiquer avec autrui.

2/ Mise en perspective historique des positions antagonistes et esquisse d'une nouvelle approche plus raisonnée et prudente

- 11 Pour replacer la réflexion qui va suivre dans le contexte d'une petite histoire des idées philosophiques, il me semble que l'on peut dire que c'est réellement à partir du début et milieu du XVIII^e siècle que, dans la philosophie occidentale, la réflexion sur la nature des animaux commence à se dégager à la fois des implications théologiques de la querelle de l'âme des bêtes, des controverses métaphysiques sur le préformationnisme et l'épigénéisme, et des approches purement internalistes et mécanistes du XVII^e siècle issues de Bacon, de Descartes et de Hobbes¹². Comme en témoignent les ouvrages et travaux de philosophes savants ou de savants philosophes du XVIII^e siècle tels que Buffon (dans son *Histoire naturelle*), Boullier (dans son *Essai philosophique sur l'âme des bêtes* en 1728), Leroy (dans ses *Lettres philosophiques sur la perfectibilité et l'intelligence des animaux*), ou Condillac (dans son fameux *Traité des animaux* publié en 1755), c'est à cette époque que semble commencer à se développer une attitude intellectuelle envers les animaux que l'on pourrait qualifier, si le terme n'était pas anachronique, d'« éthologique ». En effet, la voie qui semble commencer à s'imposer dans le débat portant sur la relation homme-animal, consiste à voir comment il est possible de distinguer l'animal de l'homme tout en évitant de les séparer radicalement et en tenant compte de l'« animalité » commune qui les lie en l'état de nature pré-culturel. Il n'y a pas là, bien entendu, affirmation d'une continuité biologique générationnelle originaire comme ce sera le cas dans les premières hypothèses transformistes émises d'abord par Lamarck puis empiriquement étayées et systématiquement formalisées ensuite par Wallace et Darwin au XIX^e siècle. Il s'agit simplement, mais c'est déjà beaucoup, de reconnaître la légitimité d'une comparaison attentive de tous les animaux et de l'homme en fonction de leurs similarités ou dissimilarités comportementales et communicationnelles. Bien évidemment, une science rigoureuse du comportement animal, c'est-à-dire une véritable éthologie prenant en compte non seulement le comportement mais son insertion précise dans un milieu auquel il est adapté ne verra le jour que bien plus tard, et l'on n'est pas encore ici face au type d'observation minutieuse et élargie que l'on trouve chez Friedrich Buytendijk, Konrad Lorentz ou même Jacob von Uexküll. Ceci étant, il semble bien que, au XVIII^e siècle, sous l'influence conjointe des théories lockienne et sensualiste de la connaissance d'une part, et, des « morales du sentiment » dérivées d'une réflexion anthropologique comme chez Rousseau d'autre part, la pensée philosophique commence à appréhender « l'animalité » de l'animal comme une expérience sensitive et affective intime qui transparaît à travers son réfléchissement dans un ensemble de dispositions comportementales observables¹³.
- 12 Au fantasme cartésien de l'automatisation généralisée des animaux, qui a été dénoncé avec véhémence à ce moment-là, répond cependant souvent un nouvel aveuglement qui est lié à l'idée d'une « sensibilité » partagée entre l'homme et l'animal dans une même communauté de nature. Les adversaires de Descartes avaient très vite souligné le risque d'une gangrène mécaniste susceptible de se propager à l'homme lui-même une fois admise la similarité morphologique et fonctionnelle entre son corps et celui des animaux.

Autrement dit, l'homme risquerait de perdre son âme dans la désanimation de la nature, et l'homme-machine de La Mettrie ne serait qu'un prolongement ou une radicalisation d'un état d'esprit cartésien ayant fait des adeptes au cours du siècle. Leonora Rosenfield¹⁴, dans son article *From beast-machine to man-machine : animal soul in french letters from Des cartes to La Mettrie*, ou encore Kenan Malik¹⁵ dans son ouvrage intitulé *Man, beast, and zombi*, parviennent à cette même conclusion en soulignant l'évolution de certains pro-cartésiens de l'époque et la radicalisation morale des enjeux métaphysiques. Un auteur tel que Kenan Malik souligne d'ailleurs avec ironie que si l'on dresse un parallèle entre, d'une part, la situation de la philosophie de l'esprit de notre XXI^e siècle naissant (D. Dennett, P. Churchland, etc.), et, d'autre part, la situation de l'idée mécaniste dans l'opinion éclairée des intellectuels du XVII^e siècle au moment du débat sur l'« âme » des bêtes, l'on comprend mieux comment s'entretient et se renforce l'attrait des idées nouvelles qui sont en phase avec une certaine conception sociale et morale de l'homme à une époque donnée. C'est d'ailleurs pourquoi un auteur tel que Malik estime, à juste titre, que la fascination exercée sur nos contemporains par les thèses de l'intelligence artificielle, celles de la sociobiologie déterministe, ou celles de la théorie du « gène égoïste » (R. Dawkins)¹⁶, en disent plus long sur l'idée assez cynique que nous nous faisons de nous-mêmes que sur la plausibilité empirique de telles thèses ou leur valeur rationnelle objective...

- 13 Pourtant, la position cartésienne était loin d'être aussi monolithique et radicale que l'on a pu la présenter. En effet, dans la philosophie cartésienne, le modèle de l'animal-machine est simplement affirmé de manière probabiliste alors que la thèse qui fonde ce modèle, à savoir celle du corps-machine, est, elle, considérée comme certaine. C'est cette thèse qui fonde la possibilité de la maîtrise médicale et, incidemment seulement, de la réalisation technique de machines fonctionnellement semblables aux organismes vivants. Il est vrai que le corps vivant, ainsi conçu, devient beaucoup plus intelligible, mais perd du coup toute intériorité mystérieuse : en fin de compte on pourrait dire que la position cartésienne conduit à réduire l'intériorité sensible autrefois attribuée à tout corps vivant à une pure *internalité topologique* ouverte à l'investigation purement physique en troisième personne. Mais en fait par ce geste radical, Descartes cherche surtout à se prémunir d'une forme d'anthropomorphisme délirant. Descartes ne manque pas de souligner que les hommes s'octroient trop souvent le luxe de tourner le dos aux arguments rationnels en prétextant que le refus de tout discernement intelligent serait le gage d'une communion authentique avec ce que les bêtes sont supposées ressentir dans leur « for intérieur ». Cela en dit souvent davantage sur les fantasmes spontanés de l'humanité que sur « l'âme des bêtes ». Comme le fait remarquer Descartes dans sa *Lettre à Morus de février 1649*, mais surtout dans ses *Réponses aux sixièmes objections* dans ses *Méditations métaphysiques* : « ce sont plutôt ceux qui assurent que les chiens savent en veillant qu'ils courent, et même en dormant qu'ils aboient, et qui en parlent comme s'ils étaient d'intelligence avec eux, et qu'il vissent tout ce qui se passe dans leur cœur, lesquels ne prouvent rien de ce qu'ils disent ». L'on remarque ici, qu'il ne s'agit pas tout à fait de nier la sensation ou l'action animale mais bien plutôt la connaissance de la sensation, c'est-à-dire en fin de compte le retour de la sensation sur elle-même grâce à la pensée de la sensation ou de l'action. Cela est confirmé par l'importante *Lettre à Plemplius pour Fromondus du 3 Octobre 1637* où Descartes explique que les bêtes ne voient vraisemblablement pas comme nous lorsque nous sentons que nous voyons, mais qu'elles sentent visuellement les choses sans les voir à proprement parler, c'est-à-dire que leur perception ressemble, selon lui, à ce que nous

expérimentons nous-mêmes en nous-mêmes, « lorsque notre esprit est appliqué ailleurs ». L'on voit bien par conséquent que Descartes a évolué par rapport à son mécanisme de départ, et que ce n'est plus le modèle de l'automatisme pur qui prévaut ici, mais le modèle, que Descartes reprendra parfois par la suite, des somnambules dotés d'impressions sensibles sans arrière plan réflexif : tout se passe donc comme si les animaux avaient une capacité attentionnelle extrêmement réduite qui ne leur permettait pas d'accéder à cet arrière-plan en se détachant de l'immédiateté de l'impression brute à laquelle ils sont rivés. Cette idée selon laquelle, pour employer des termes modernes, les animaux n'auraient pas de conscience cognitive de leurs propres états sensoriels dans un processus de représentation de premier ordre, se retrouve chez un auteur contemporain tel que Michael Tye, qui compare la façon dont certains animaux « regardent sans voir » à la situation sensorielle d'une femme accablée de soucis et absorbée en elle-même qui se trouve face aux massifs de fleurs de son jardin, mais n'y pense pas et donc ne les voit pas réellement même s'ils entrent dans son champ visuel à titre d'impressions topologiquement définies¹⁷. Il faut reconnaître que la position cartésienne, même si elle a évolué, est restée cependant très instable et précaire en ce qui concerne la caractérisation de cette sensation brute des animaux, cette étrange sensation sans réelle focalisation sur un ressenti ou un éprouvé. Dans ses *Réponses aux sixièmes objections*, Descartes définit trois niveaux ou « degrés » du « sens », degrés dont seul le premier est partagé à la fois par l'homme et les bêtes. Ce « premier degré » est le mouvement des particules d'un organe corporel causé par les objets extérieurs, alors que le « second degré » englobe tout ce qui résulte immédiatement de la stimulation sensorielle pour l'esprit qui l'identifie du fait qu'il est uni aux organes corporels et se trouve ainsi disposé à réagir à leurs objets. Enfin, le « troisième degré » du sens concerne la pensée de l'acte de sentir et la pensée du sujet qui pense cet acte. Or, le second degré du sens est tout de même très ambigu chez Descartes, étant donné qu'il ne concerne pas que les impressions qualitatives liées aux perceptions, mais qu'il inclut aussi, de l'aveu même de Descartes, la douleur, la faim, et la soif qui sont des données intéroceptives en fonction desquelles les animaux semblent se déterminer à apprendre de nouveaux comportements compliqués fort éloignés de leurs réactions stéréotypées habituelles. Indépendamment de la thèse cartésienne des animaux-automates, il nous semble que la thèse des trois degrés du sens est assez fine et perspicace. Au vu des connaissances actuelles, et tout en admettant que c'est bien à partir du « second degré du sens » que l'on accède au règne de la conscience de base, c'est-à-dire *la conscience phénoménale de l'effet brut que cela fait d'avoir une impression sensible*, l'on pourrait cependant, comme nous allons le montrer, intercaler entre le premier et second degré du sens le niveau de *la détection subliminale ou subconsciente d'un signal dont l'effet et la discrimination formelle sont cependant déjà intégrés au niveau de base de la réaction physiologique*.

- 14 La véritable révolution du siècle des Lumières consiste d'abord, comme l'a très bien expliqué Jean-Luc Guichet,¹⁸ en un renouveau de la philosophie de la connaissance, c'est-à-dire en l'occurrence d'abord en l'adoption de l'empirisme de Locke contre la théorie rationaliste classique des idées innées puis en l'affirmation de la primauté d'une forme de sensualisme. Pour Locke, concevoir un esprit animal n'est pas problématique, étant donné que dans sa philosophie, la pensée est d'abord une forme de *comparaison réglée entre des sensations dont l'on garde une trace mnésique* dans un « sens intérieur » qui n'est ni identique aux sens extérieurs (correspondant aux modalités qualitatives dérivées des stimuli reçus par nos organes sensoriels), ni identique à une pure faculté d'abstraction, comme le rappelle Locke au chapitre 1 du livre 2 de *l'Essai sur l'entendement humain*. Ainsi,

il devient possible de déterminer l'existence d'un plus petit dénominateur commun entre la vie mentale humaine et la vie mentale animale. Ce plus petit dénominateur commun ne pourra être que la « sensibilité » étant donné que, dans la perspective d'un empirisme constructiviste de ce type-là, c'est là l'amorce et la base de toute « idée » formée en l'esprit.

- 15 Mais, si la notion de « sensibilité » animale, comprise comme ressenti du profitable et du néfaste, ou du plaisir et du déplaisir, n'est pas explicitée dans ses différentes acceptions possibles, à savoir l'irritabilité végétale, la sensorialité animale, l'émotivité animale, la souffrance morale, etc., l'on risque fort de procéder à une assimilation semblable à celle que l'on retrouve dans un autre domaine chez un auteur tel que Schopenhauer, qui, soucieux comme il le dit lui-même dans son essai sur *Le Fondement de la morale* de se débarrasser de « la psychologie rationnelle » de la philosophie « cartésiano-leibnizowolfienne », en vient, dans son œuvre maîtresse *Le Monde comme volonté et comme représentation*, à faire des différents types d'activités des différentes formes d'individualité organique vivantes des expressions phénoménales d'une seule et même poussée ou pulsion qu'il nomme de manière générale et indifférenciée la « Volonté ».
- 16 L'on ne peut, par exemple parler de la « création sensible » comme le faisaient des auteurs tels que Bentham¹⁹ (dans une optique humaniste et hédoniste) ou même Haeckel²⁰ (dans une optique naturaliste et panpsychiste), sans chercher à expliciter les critères complémentaires qui, outre la notion de « sensibilité » ou celle d'« intérêt vital sensible », peuvent permettre de distinguer les différents types d'animaux constituant les différents traits distinctifs de « l'animalité », en différenciant par exemple les animaux qui sont « sensibles » au sens d'une réelle « conscience perceptive » de ceux qui sont « sensibles » au sens d'une simple « irritabilité réactive » et de ceux qui le sont au sens d'une « conscience réflexive » plus élaborée. On ne peut sérieusement supposer que les représentations et « ressentis » caractérisant le « monde » d'un mammifère ou même d'un oiseau sont à mettre sur le même plan que ceux d'un poisson, d'un gastéropode tel qu'un escargot, d'un lamellibranche tel qu'une moule, ou d'un arthropode tel qu'un crustacé ! Si l'on souhaite établir un critère plus fiable de ce qui fait l'animalité de l'animal par rapport à la végétalité de la plante ou l'humanité de la personne humaine, et si l'on souhaite pouvoir déterminer éventuellement ce qui fonde l'originalité de certains animaux, il semble plus pertinent et perspicace de dépasser les définitions en termes d'« intérêt vital » ou de « sensibilité » pour envisager, par rapport à « l'existence » végétale et la « conscience réflexive » humaine, les spécificités des différents niveaux et orientations de « la sentience »²¹ animale -ce terme nous semblant préférable ici car il s'agit d'un terme plus neutre et moins connoté que la « sensibilité » qui, elle, se focalise sur la sensorialité en tant que capacité nociceptive.

II/ Chercher à caractériser ce qui fait l'« animalité » de l'existence d'un animal par rapport à d'autres formes d'existence

1/ L'apprentissage et la conscience perceptive : l'animal n'est ni plante, ni robot, ni zombi

A/ « L'animalité » d'un animal et ses différences avec la « vitalité » du vivant au sens le plus général et avec la « végétalité » d'un végétal en particulier

- 17 Il y a réellement quelque chose de profondément insatisfaisant dans les thèses qui consistent à mettre *sur le même plan* l'animal et le végétal au nom de l'affirmation d'une même vague poussée vitale s'exprimant en eux. Cela est tout aussi insatisfaisant que certaines positions matérialistes réductionnistes qui tirent le vivant du côté d'un épiphénomène de l'inanimé, ou que les thèses classiques qui consistent à définir l'animalité à l'aune de l'humanité, en procédant de cette façon à une réduction anthropocentriste du propre de l'animal.
- 18 Un être vivant *animal* n'est pas un être vivant *végétal* complexifié. Il est utile de suivre ici au moins certaines des indications données Hans Jonas dans *Évolution et liberté* ou par Florence Burgat dans son ouvrage intitulé *Liberté et inquiétude de la vie animale*²². Ces indications vont d'ailleurs en partie, même si l'inspiration métaphysique est différente, dans le sens de ce qu'un philosophe tel que Bergson disait déjà en parlant, dans une perspective téléologique libérée du mécanisme comme du finalisme classiques, des différentes lignées ou orientations phylogénétiques spécialisées que le vivant a pu emprunter au cours de « l'évolution créatrice » des formes et fonctions biologiques.
- 19 Chez le végétal, même s'il y a effectivement *filtrage* et *captage* – et non pas attention et perception – de certains signaux associés aux stimuli vitaux tels que l'acidité du sol, la luminosité et la chaleur, il n'y a, semble-t-il, cependant *aucune distinction intériorisée entre le milieu extérieur et le milieu intérieur*, puisqu'il n'y a qu'une sorte de *mouvement intérieur sans objet et sans frontières* qui se déploie en une *obscurité jouissance de croissance pure* qui se montre *totale et indifférente aux accidents et événements* survenant dans son milieu d'expansion. Il n'y a point encore de différence entre le « soi » et le « non-soi », car il n'y a même pas de différence entre le corps internalisé et l'environnement externalisé. On est là en présence d'une forme de vie imperturbable pour laquelle les distances et les obstacles ne se présentent pas comme tels, puisqu'elle n'a pas à chercher sa subsistance ailleurs que dans le sol où elle est ancrée et puisqu'elle *ne ressent pas l'altérité du monde* comme une résistance à sa propre poussée.
- 20 De même, l'action modulable par apprentissage chez les animaux n'est pas comparable à l'activité stéréotypée et invariable des végétaux. Tous les végétaux sont thermo-réactifs et chimiquement réceptifs, mais certaines plantes sont mécaniquement irritables, comme le prouve le cas de la *mimosa sensitiva* dont la pointe du pétiole se rabat par simple pression, ou celui des *dionées carnivores* dont les petites fibres ressemblant à des poils vibrent au contact des pattes d'un insecte et entraînent un brusque mouvement élastique de flexion refermant les parois sur le corps de l'insecte emprisonné. Cela fonctionne d'ailleurs avec n'importe quel type d'objet inséré entre les parois contenant les cils et les fibres de la plante, et la réponse se produit toujours et ne varie manifestement jamais ni en nature ni en intensité. Ce qui montre bien qu'il n'y a là rien de comparable aux réactions modulables obtenues ne serait-ce que chez un être animal aussi primitif qu'un

mollusque gastéropode tel qu'une aplysie chez laquelle Hawkins et Kandel ont observé une forme d'« apprentissage » basique par ajustement progressif des réponses comportementales à un type de stimulus anormalement intense et donc non-prévu dans le répertoire sensoriel de l'animal ²³.

- 21 En effet, en suivant le raisonnement de Joëlle Proust, l'on pourrait dire que c'est dans cette *capacité d'apprentissage basique par modulation de la catégorisation perceptive* que prend naissance l'animalité des animaux. Cet apprentissage consiste en un ajustement, en fonction des circonstances, de la co-variation réglée entre un stimulus et la réponse qui lui correspond dans un répertoire comportemental. Cela ne nécessite pas encore l'intervention d'états de conscience dans le domaine sensori-moteur, mais cela suppose déjà une certaine ouverture au monde.
- 22 L'animal est cet être *intrinsèquement inquiet et inventif* qui, même à un niveau infinitésimal, est déjà à l'écoute des accidents et obstacles de son environnement en devenir. Le végétal, lui, n'a que faire d'être à l'écoute des contingences de son environnement, il les absorbe ou en périt, mais sa croissance ou sa dégénérescence se produisent dans une sorte d'indifférence totale pour l'extérieur qui ne fait pas intervenir d'adaptation par apprentissage mais plutôt une persévérance aveugle.
- 23 Pour décrire cette étape décisive de l'évolution biologique qu'est l'apparition de l'« animalité », nous pouvons reprendre le contraste qu'un auteur telle que Joëlle Proust souligne entre deux types d'« usage de l'information » tirée de l'environnement. La différence qui existe entre un niveau purement réflexe stéréotypé et un niveau réflexe modulable par apprentissage est comparable à la différence existant entre, d'une part, un dispositif physique automatisé tel qu'un thermostat qui permet de maintenir la température d'une pièce à un niveau prédéterminé grâce à la co-variation existant entre un gradient thermique ambiant et l'écartement de deux lamelles métalliques fermant un circuit électrique, et, d'autre part, les dispositifs organiques qui permettent à un animal de sortir du cadre des co-variations réflexes entre stimuli et réponses stéréotypées pour agir de manière adaptée et ajustée à des événements imprévus dans son environnement ²⁴.
- 24 Ainsi, par exemple, si on stimule le siphon d'un gastéropode marin tel que l'aplysie de manière récurrente en conservant toujours la même intensité de pression, l'on observe un phénomène d'habituation au cours duquel l'animal mémorise sur quelques secondes les stimulations antérieures et réduit voire supprime la réponse motrice initialement associée au stimulus. À l'inverse, si l'on intensifie graduellement le stimulus nocif envoyé à son siphon, l'aplysie va apprendre à agir de manière adaptée en intensifiant la rétractation de son siphon jusqu'au stade où, confrontée au moindre effleurement, elle opère systématiquement une rétractation préventive. Cette modulation des catégorisations du stimulus par *habituation* et *sensibilisation* témoigne, même à ce niveau primitif d'organisation, du développement d'une activité déjà un peu plus active et créative venant compléter l'activité des réflexes stéréotypés et non-modulables de base. C'est un embryon de mémoire fugace et transitive, et un début d'inventivité permettant une adaptation flexible et rapide à l'environnement dont ne dispose pas le végétal. Cela n'est pas sans rappeler d'ailleurs, la théorie bergsonienne des bases de développement de la *mémoire* et de la *conscience* à partir d'une inventivité sensori-motrice introduisant peu à peu une *distension* ou un *relâchement* dans la boucle stimulus-réflexe déterministe et rigide qui prévalait jusque-là ²⁵.
- 25 Mais cependant, à ce niveau, il n'y a encore qu'une forme modeste de « protoreprésentation » qui est entièrement « immergée » dans la motricité de l'action, et

aucun « corps propre », aucune « cible d'action », aucun « environnement » n'est « représenté » mentalement, puisqu'il n'y a pas même de vie mentale chez des animaux aussi primitifs.

- 26 Mais, de toute évidence, les animaux même primitifs possèdent déjà deux éléments qu'aucun végétal ne possède et qu'aucune machine robotisée mimétique ne possède non plus, à savoir : *la capacité d'apprentissage par modulation des réactions et catégorisation de stimuli inconnus* et *la capacité de catégorisation qualitative des signaux en fonction des nouveaux événements* qui surviennent dans l'environnement. Il convient donc de distinguer l'animal du robot et du zombi qui ne possèdent ni sa « vitalité » en tant que vivant ni son « animalité » en tant qu'animal.

B/ Le vivant et la machine, l'animal et le robot

- 27 L'on pourrait ici s'appuyer sur les explications d'un auteur tel que Michel Troublé, qui, tout en étant directeur scientifique d'une société de recherche en robotique, reste lucide sur les limites de cette discipline lorsqu'elle entend produire des systèmes artificiels mimant le vivant. Il critique les abus de langage et les erreurs qui se cachent derrière les notions de « vie artificielle » et d'« intelligence artificielle »²⁶. Cela est particulièrement manifeste lorsque l'on passe du domaine du *vivant* en général à celui de *l'animal* en particulier.
- 28 Tout être vivant doit faire face à la complexité du réel pour s'y adapter, et l'animal est, lui, capable d'un apprentissage et de choix, même minimes, comme nous l'avons vu. Il n'en va pas de même pour les robots, ou pour les soi-disant animaux artificiels de compagnie, qui sont sans nul doute possible dépourvus d'un tel sens de l'individualité, même ne serait-ce qu'à un niveau inconscient, étant donné qu'ils ne modifient en rien leur comportement selon que la stimulation de leurs circuits est endogène ou exogène. Ils ne s'adaptent pas pour sauvegarder leur milieu intérieur des perturbations, et ils ne renouvellent jamais leur répertoire comportemental en inventant des réactions manifestant des valeurs vitales d'auto-conservation.
- 29 On ne peut d'autre part parler véritablement de *spontanéité* ni d'*autonomie* à leur sujet. Premièrement, il leur manque les capacités que l'animal même le plus basique possède par excellence, à savoir les facultés de *catégorisation qualitative autonome* et de *modulation inventive de cette catégorisation*. Deuxièmement, il leur manque aussi, et surtout, ce que, dans la philosophie de l'esprit contemporaine l'on appelle les *qualia*, c'est-à-dire *les expériences qualitatives vécues* dans les perceptions extéroceptives ou dans les sensations intéroceptives, dans les émotions, dans les sentiments, bref dans tout ce qui, chez un animal dont le registre d'action n'est *pas seulement réactif mais aussi et surtout perceptif et affectif*, forme déjà des *états de conscience* dignes de ce nom.
- 30 En ce qui concerne la capacité de *catégorisation active des événements et objets de l'environnement*, ce classement thématique des signaux reçus peut être effectué chez un animal dépourvu d'états conscients concernant l'environnement ou son corps, mais l'apprentissage auquel il donne lieu n'existe pas à proprement parler chez le végétal. L'animalité doit être conçue comme un début d'ouverture aux contingences du monde et comme un début de préoccupation pour la différence entre l'individualité et l'altérité à un niveau basique, c'est-à-dire une inquiétude liée à la prise en compte des moyens de répondre de façon ajustée et exactement pertinente aux sollicitations émanant soit du

milieu extérieur soit du milieu intérieur, pour préserver celui-ci par rapport aux agressions constantes de celui-là.

- 31 Pour se maintenir en état de fonctionnement *en s'adaptant de façon autonome* un robot devrait être capable de *catégoriser de nouveaux événements qui n'ont pas déjà été prévus dans son répertoire de base*. Il devrait être capable de réagir *de façon flexible* à certains signaux en se représentant la possibilité que ces signaux, s'ils sont répétés, nécessitent d'urgence *une réponse proportionnée inhabituelle voire même éventuellement une réponse contraire à celle qui est fixée dans le répertoire de base* où tel signal appelle toujours telle réaction dans telle circonstance. Or, manifestement, aucun robot n'est capable de ce genre *d'autonomie animale sans programmation exhaustive*, puisqu'un robot, même très perfectionné et disposant d'un système dit, à tort, de « reconnaissance » peut en fait *détecter* certains traits de son environnement, mais il ne peut jamais réellement *discerner entre deux objets nouveaux en les catégorisant par un choix qui sélectionne de façon imprévue, c'est-à-dire non contenue dans une programmation exhaustive en amont, la liaison entre capteurs et effecteurs qui assurera la pérennité de l'individualité engagée dans ce choix*.
- 32 Ce n'est que chez l'animal que la conscience pouvait émerger, justement grâce à cette capacité *d'introduire des ajustements non-programmés dans la catégorisation des événements* et de réagir d'une façon *qui se préoccupe* de la contingence de ces événements en tant que telle. L'animal, c'est l'être chez lequel une lueur de conscience va apparaître, car, contrairement à la plante, il n'est *pas enraciné*, il doit sortir du calme de la torpeur indifférente du végétal pour explorer le monde et s'y risquer. Il est donc réceptif et mobile, et, contrairement au robot, il n'est pas figé et programmé complètement dans ses attitudes face au monde : il est au contraire inquiet, ouvert à l'imprévisible, capable de marquer des hésitations, même minimales, et de prendre à contre-pied les événements. Un auteur tel que Bergson faisait déjà très justement remarquer que la conscience est synonyme de choix, que c'est dans l'apprentissage face à l'imprévu que l'attention s'éveille au cœur même de l'hésitation, et que dès qu'un des actes que nous avons appris très consciemment avec effort devient habituel, stéréotypé et routinier, il a tendance à se fondre dans un schéma sensori-moteur dessinant un comportement parfaitement maîtrisé qui ne nécessite plus d'accompagnement mental explicite et devient de ce fait quasi-automatisé ²⁷.
- 33 Ce qui nous amène à traiter de la deuxième catégorie de capacités précédemment mentionnées comme étant caractéristiques de l'animal évolué par rapport au robot, à savoir : les *qualia* ou *expériences qualitatives* vécues comme *états de conscience de base*. Si l'on prive un animal de cette capacité d'expérience consciente, l'on ne le transforme pas forcément en *robot*, puisqu'il peut y avoir catégorisation et apprentissage basique sans conscience perceptive, comme nous l'avons vu, mais on le transforme, de fait, en *zombi*, au sens le plus précis de ce terme.

C/ La perception consciente et la détection non-consciente. Les différentes sortes de créatures animales zombifiées, du doppelgänger sans qualia au mort-vivant somnambule

- 34 Le philosophe David Chalmers a eu initialement recours à l'argument dit du *zombi* en philosophie de l'esprit pour souligner les insuffisances des descriptions purement béhavioristes ou fonctionnalistes et computationnalistes de la conscience et de la conscience de soi ²⁸. L'on pourrait très bien imaginer en effet, en restant dans le cadre d'une description d'un fonctionnement en troisième personne, explique Chalmers, un

sosie d'un être animal, humain ou non-humain – mais dans son argument il s'agit d'un sosie humain doté de langage. Mais ce sosie serait en réalité un double ayant toutes les apparences et comportements complexes d'un être humain normal en dépit du fait qu'il n'aurait aucune vie intérieure consciente, même basique, c'est-à-dire qu'il serait tel un automate de chair perfectionné programmé pour réagir normalement aux sollicitations extérieures et aux interactions sociales, mais incapable de se représenter *l'effet que cela fait de percevoir le monde et d'en être affecté*. Il y a donc plus, estime Chalmers, dans une description des états de conscience que dans une description purement fonctionnelle (c'est-à-dire concernant la réalisation d'une fonction à partir d'un mécanisme donné). Il y a cependant des inconvénients assez lourds dans ce type d'expériences en pensée faisant intervenir des zombis pour souligner la spécificité des animaux humains ou non-humains, en tant qu'ils possèdent *une certaine présence à eux-mêmes et au monde qui est qualitativement connotée en première personne*. De telles créatures organiques mimétiques parfaites sont tout bonnement peu plausibles. En effet, c'est justement la *présence* d'états de conscience chez un être animal évolué qui, en *complétant et rééquilibrant* les causes comportementales mécaniques par un ensemble de motivations et de raisons psychologiques significatives, modifient son répertoire comportemental en retour et lui apporte une flexibilité et une inventivité inédites dans tout le règne du vivant.

- 35 L'enjeu philosophique, avec les zombis, est de montrer qu'il peut y avoir une *détection sans perception*, et donc que la *perception*, en tant que premier *accès conscient* à une *qualité sensible*, apporte un avantage et une propriété qui ne pouvaient pas exister auparavant et qui sont le propre de l'*animal évolué*, juste après la capacité de modulation par apprentissage des catégorisations implicites des événements de l'environnement qui se trouve déjà chez des animaux primitifs et fait de l'apprentissage inventif le socle de l'*animalité* ²⁹.
- 36 Un type de zombi moins théorique et plus plausible que celui de Chalmers, serait le type de zombi qui serait le produit d'une radicalisation de l'effet *avéré* obtenu chez les êtres humains réellement « zombifiés » en Haïti et ayant survécu pour témoigner. Le terme créole « zombi » désigne ainsi, à l'origine, un être humain ramené au rang de bête servile sans volonté, c'est-à-dire d'esclave animal, suite à l'administration d'une drogue tirée du poisson-globe et induisant un *état d'absence mentale intermittente* et surtout de *perte d'auto-activation corporelle et de sensibilité*, bien que des *mouvements tels que la marche soient conservés par la suite et effectués automatiquement*. L'hypothèse que l'on peut ici envisager pour comprendre le problème se situe à un niveau justement légèrement inférieur à certains états atteints avec ces drogues incapacitantes : il s'agit de l'hypothèse d'un état de *détection* subliminale qui serait rendu permanent et intégral, juste en deçà de cette semi-conscience zombifiée.
- 37 Cela consisterait à priver un animal évolué, qu'il soit humain ou non-humain, de la *capacité à avoir accès sur un mode phénoménal aux états extéroceptifs ou interoceptifs qu'il se représente pour se rendre présent* à son propre corps et *anticiper affectivement* les événements de l'environnement, mais *sans pour autant supprimer chez lui la capacité de catégoriser implicitement son environnement en détectant et classant des signaux reçus par son organisme*. Dans un tel cas, cet animal deviendrait brusquement une sorte de somnambule indifférent à la différence entre douleur et plaisir, par exemple, même si son organisme *détecterait* la différence et se *crisperait* de façon autonome. Cet animal zombifié serait aussi capable seulement de s'orienter à partir d'un *répertoire comportemental sensori-moteur basique et qui ne nécessite pas d'innovation*.

- 38 Un tel être serait encore capable de *détecter de façon infra-consciente* l'aspect des signaux visuels, par exemple, mais il serait *en permanence et intégralement* dans la situation extrême de certaines personnes qui sont atteintes de *blindsight* ou *cécité mentale* suite à une lésion cérébrale et qui, littéralement, regardent sans voir ou plutôt voient sans vraiment regarder. Ces personnes, en effet, n'ont pas de cécité induite par détérioration du nerf optique ou de la rétine, et elles peuvent tout à fait *détecter de façon quasi-subliminale* la présence et l'apparence d'une petite image longuement présentée dans la partie lésée de leur champ visuel, mais cependant, elles restent convaincues de n'avoir rien *aperçu*. Ce n'est qu'au moment de choisir la cible parmi une liste qu'elles choisissent à coup sûr la bonne image, sans en avoir conscience. Ces gens *voient, mais paradoxalement sans savoir et sans ressentir qu'ils voient*, car ils *ne s'en rendent pas compte*, privés qu'ils sont de *l'éprouvé subjectif d'une expérience perceptive qualitativement vécue comme telle* ³⁰.
- 39 Certains auteurs voient dans ces données cliniques une preuve du caractère épiphénoménal de la vie consciente élaborée au cours de l'évolution des animaux par rapport à l'activité neuronale inconsciente de traitement de l'information qui était jusque-là autosuffisante. Dans cette vision des choses, les états de conscience chez l'animal ne compteraient pour rien et seraient, pour reprendre la citation célèbre du philosophe évolutionniste Th. Huxley ³¹, semblables à la fumée qui s'échappe de la cheminée d'une locomotive en mouvement, autrement dit, les états de conscience, que ce soit ceux basiques de la conscience perceptive ou ceux plus élaborés de la conscience réflexive, seraient les effets secondaires incidents et impuissants des seuls niveaux causalement efficaces que seraient les niveaux organiques inconscients de préparation de l'action et de la perception. Or, cette thèse épiphénoméniste, comme on la nomme dans la philosophie de l'esprit contemporaine, n'est pas forcément validée par ce type de constatations établies dans le cas du *blindsight*.
- 40 Contrairement à ce qui est affirmé par certaines théories modernes, nous avons évolué à partir d'êtres *animaux* qui ne sont *ni* des automates robotiques cellulaires programmés de façon déterministe *ni* des zombies somnambules devenus conscients de manière incidente. À cette affirmation l'on peut apporter plusieurs arguments.
- 41 En effet, tout d'abord, même si l'on admet certains postulats anti-finalistes existant dans une optique darwinienne ou néo-darwinienne, l'on peut se demander tout de même si l'existence d'états de conscience aurait été vraiment retenue et raffinée au cours de la sélection naturelle, si elle n'avait pas procuré un avantage sélectif décisif aux êtres qui en étaient dotés. Et, d'autre part, si nos états de conscience étaient vraiment de purs épiphénomènes *sans pouvoir retro-causal effectif*, alors il deviendrait délicat de rendre compte du fait que nous ayons développé, à partir du type d'indétermination plus ou moins grande introduite dans le monde par la vie *animale*, une capacité à nous *reconnaître nous-même* comme *sujet* de l'action volontaire faisant la distinction *de l'intérieur*, grâce à *l'effort* et à *l'attention*, entre, d'une part, un acte qui vient de nous, comme un mouvement inhibé ou planifié, et, d'autre part, un acte qui s'impose à nous et se déploie sans notre assentiment, comme une réaction réflexe par exemple. Cela a clairement été mis en évidence dans une philosophie telle que celle de Maine de Biran qui accorde une grande importance à l'appropriation consciente du corps et à la distinction entre « soi » et « non-soi ». Or, cette distinction est rendue possible par et dans *l'effort volontaire rencontrant une résistance* qui est alors vécue comme une *forme primitive d'altérité et de limite*.
- 42 Cela a été empiriquement étayé à la fois dans la psychologie du développement où il est question de la première notion du « soi » qu'acquiert l'enfant grâce à l'expérience de

l'agentivité contrôlée, c'est-à-dire du fait d'être un agent pouvant s'attribuer mentalement des actes en y voyant la trace de sa « mienneté », comme le disait déjà un psychiatre et phénoménologue spécialisé dans les cas-limites tel que Ludwig Binswanger. Quant à la confirmation expérimentale d'une telle thèse elle avait déjà été donnée par les célèbres expériences menées, entre autres, par Wilder Penfield ³² : dans ces expériences, le médecin stimulait à l'aide d'une électrode certaines zones somato-sensorielles du cerveau et cela induisait un mouvement réflexe du patient stimulé. Ce patient ne pouvait voir les opérations qu'effectuait le médecin sur son cerveau, ni même sentir le contact physique des électrodes autrement que dans les effets induits sur son corps. Or, Penfield, voulant user d'une ruse, décida de mentir en disant que c'était lui qui venait de déclencher un mouvement effectué à l'instant par le patient sur la table d'opération. Mais la réponse était à chaque fois assurée et sans appel : « non docteur, répondit le patient, je sens la différence entre ce qui vient de moi et ce qui est produit dans mon corps par votre stimulation artificielle ! » Une personne sait faire la différence, en elle-même, entre ce qui relève d'une initiative affectée de « mienneté » et un événement qui, s'imposant de force en elle, ressemble à un corps étranger qui est introduit dans le « corps propre » et qui échappe à l'« appropriation ».

- 43 Enfin, il y a un dernier argument contre l'épiphiénoménisme, argument qui est basé sur l'idée d'une économie des productions de la nature et sur une réduction à l'absurde de la version de la thèse basée sur l'idée d'un parallélisme sans interaction entre les états mentaux conscients et les états neuronaux. En effet, comme le faisait déjà remarquer Bergson, il serait absurde de penser que la nature se soit donné le luxe de dédoubler en deux aspects complémentaires la vie des êtres animaux évolués sans une raison pragmatique valable : en effet, pour employer la même métaphore que Bergson dans sa conférence consacrée à la conscience et son rapport à la vie animale, on ne voit pas quel aurait été *la raison d'être* de l'apparition d'un « langage » phénoménal des états de conscience venant se surajouter chez l'animal au seul « langage » connu jusque-là et qui était apparemment auto-suffisant depuis des millions d'années chez certains animaux, à savoir celui, impersonnel et inconscient, des états neurophysiologiques de base et des dispositions comportementales automatisées ? Certains philosophes et neuropsychologues contemporains, qu'ils soient plutôt émergentistes, comme Roger Sperry ³³, Francisco Varela ³⁴, John Searle ³⁵ et Nancy Murphy ³⁶, ou plutôt néo-dualistes, comme John Eccles ³⁷, Mario Beauregard ³⁸, Richard Swinburne ³⁹ et David Lund ⁴⁰, admettent d'ailleurs que le fossé explicatif entre l'aspect causal des états neuronaux et l'aspect intentionnel des états mentaux demeure un problème important, étant donné que nous ne savons toujours pas comment passer d'une « langue » de la nature à l'autre, c'est-à-dire comment transcrire les états de conscience en états neuronaux et *vice versa*. Tout ce que l'on peut dire, c'est que l'apparition d'états de conscience dignes de ce nom n'était très vraisemblablement possible que chez des êtres dont l'« animalité », en se détachant de l'enracinement et de la torpeur indifférente du végétal, a rendu possible une ouverture au monde et une préoccupation active pour la différence entre le « soi » et le « non-soi ». Cela appelait nécessairement par la suite une capacité d'identification d'objets représentés comme formant des entités séparées, une représentation de l'effet que cela fait d'avoir une sensation donnée dans une partie du corps, une capacité de former des souvenirs sur la base des représentations, et enfin une capacité de prédiction et d'anticipation des événements ou des comportements des congénères, d'abord à partir d'une interprétation purement basée sur une association mnésique et perceptive, puis à

partir d'une interprétation donnant accès, via l'usage de « concepts mentaux », à l'existence des « autres esprits ».

2/ Le passage de la conscience comme pure vigilance perceptive à la conscience comme reconnaissance de l'image du corps puis à la conscience comme introspection d'un « soi » mental

- 44 À ce jour, les types d'animaux qui ont été testés afin de vérifier leur capacité de reconnaissance de leur propre image dans un miroir, à savoir certains mammifères terrestres ou marins et certains oiseaux, sont tous issus d'espèces dites « sociales » évoluées qui imposent aux membres d'un groupe de savoir distinguer de façon fine différents individus dans une hiérarchie sociale et de se rendre compte qu'ils occupent une place distincte au sein de ce groupe. Or, curieusement, du moins en ce qui concerne les singes anthropoïdes dont les comportements peuvent faire l'objet d'une interprétation moins équivoque que dans le cas d'un dauphin ou d'un oiseau, il ne semble pas qu'il y ait chez ces animaux évolués une capacité à interpréter et prédire le comportement d'autrui à partir de ce que, depuis les recherches fondatrices de Premack et Woodruff sur les primates, il est convenu d'appeler une « théorie de l'esprit ». Avoir une « théorie de l'esprit », c'est disposer d'un ensemble des « concepts » permettant d'attribuer à autrui des états inobservables, en termes de désirs, de croyances, et d'intentions qui permettent d'anticiper et de comprendre ses agissements observables autrement qu'à partir d'un couplage effectué entre la simple mémoire des actions récurrentes et la perception actuelle d'une situation.
- 45 Mais il y a diverses manières d'« influencer » et de « comprendre » le comportement d'autrui. En effet, la « posture intentionnelle », peut consister soit à attribuer, sur une base *empathique* et *inférentielle*, des états mentaux à autrui en me projetant en lui en seconde personne et alors il devient pour moi un « tu », soit à opérer simplement un rapprochement, sur une base *mnésique* et *perceptive*, entre des situations identiques et des comportements récurrents, et dans ce cas autrui reste alors pour moi un « ça » ou au mieux un « il » sans intériorité mentale. Dans le premier cas, il y a maîtrise d'une « théorie de l'esprit » décrivant autrui comme un sujet mental, alors que dans le second cas, il y a simplement observation consciente et mémoire des comportements d'un individu perçu.
- 46 Face à un dresseur humain, certains comportements étranges ont été observés : par exemple, un chimpanzé ne semble pas interpréter spontanément une posture comme étant une possibilité de savoir, étant donné que, à l'aide d'un signe appris, il demande *indifféremment* de l'obtention de nourriture à un humain qui a les yeux ouverts ou fermés, bandés ou non, qui a la tête découverte ou couverte d'un saut, et il semble que le critère comportemental le plus important soit pour lui d'être de face, et non d'avoir les yeux visibles. Cela est d'autant plus troublant que, dans son milieu naturel et non en captivité, un chimpanzé sait très bien tirer parti de ce que ses congénères voient ou ne voient pas, en particulier en ce qui concerne la nourriture. L'on a donc là une dissociation parfaite entre la *sensibilité à l'orientation de regard perçue à partir d'une perspective consciente solipsiste en première personne* et la *compréhension psychologique des implications intersubjectives réelles du fait d'être regardé par un alter ego*, cette dernière compréhension n'étant possible que pour un être qui possède à la fois une capacité de *projection empathique* et un *raisonnement inférentiel faisant intervenir une « théorie de l'esprit »*. Pour acquérir cette dernière capacité dite « de second ordre » ou « méta-représentationnelles », il faut d'abord disposer d'une

conscience perceptive puis d'un *début de conscience de soi* passant par la représentation du corps propre, même si cela *ne suffit pas*. C'est là simplement *la base nécessaire mais non suffisante* du développement ultérieur de la conscience de soi *introspective* faisant intervenir les concepts d'« agent » et de « sujet », ainsi qu'une compréhension *réflexive* plus poussée de ses propres motivations comme de celle d'autrui. Le premier niveau ou premier ordre de la méta-représentation survient avec *la conscience réflexive égocentrée*, lorsque, dans l'introspection, l'on passe du « je sens que... » au « je sais que je sens que... ». Le second niveau ou second ordre, proprement intersubjectif, survient avec *la conscience réflexive allocentrée* lorsque l'on est capable de penser : « je sais que l'autre qui m'observe sait que je sais que... ».

- 47 Quels sont les éléments qui permettent de dire que des animaux aussi singuliers et exceptionnellement conscients que les chimpanzés, par exemple, n'ont cependant pas cette capacité méta-représentationnelle et donc pas de réelle « théorie de l'esprit » ? Il faut, pour répondre à cette question de se concentrer sur le niveau de la méta-représentation de second ordre, car le premier niveau proprement introspectif est délicat à établir chez un animal doté d'une expressivité différente de la nôtre, et même les fameuses expériences de reconnaissance dans un miroir ne permettent pas de dire si *la conscience du corps propre en tant qu'image accompagnant le point de vue sur le monde*, conscience avérée chez certains primates, implique déjà une *introspection d'un soi mental stable et pensé comme sujet de l'action*. Il semble cependant peu probable que ces animaux soient capables, outre la reconnaissance de l'image familière du corps, de former cette *idée d'un soi-agent s'appropriant de l'intérieur ce corps*⁴¹, car sinon ils auraient aussi la maîtrise d'une « théorie de l'esprit » leur permettant de voir autrui *comme un alter ego*, c'est-à-dire de *comprendre que derrière les apparences comportementales consciemment perçues il y a, chez eux comme chez les autres, une vie mentale consciente dont les événements peuvent être appropriés par un sujet*⁴².
- 48 Qu'observons-nous ? Il semblerait que, dans des processus d'apprentissage nécessitant une coopération entre congénères, les chimpanzés s'appuient sur une information de type psychologique, au sens où ils ont bien *une perspective consciente en première personne* sur les comportements qu'ils observent chez les autres, mais ils ne comprennent et n'utilisent cette information *que d'une manière perceptive et mnésique quasi-autistique et solipsiste*. Cela est manifeste par exemple lorsqu'ils doivent apprendre à coopérer avec des nouveaux venus pour réussir une tâche. En effet, par exemple, après avoir entraîné deux chimpanzés pendant des semaines à coordonner l'un l'autre leurs mouvements pour déplacer à l'aide de cordes des caisses derrière lesquelles se trouve de la nourriture, l'on introduit quelques jours plus tard parmi eux un nouveau venu totalement néophyte. Or, l'on pourrait légitimement s'attendre, de la part d'une espèce sociale, à ce que les deux chimpanzés expérimentés fassent preuve de pédagogie envers le troisième auquel l'on n'a encore rien appris. Mais c'est sans compter le fait que ce que nous, humains, entendons par « sociabilité » et « apprentissage », ne correspond pas du tout *ni au mode de vie ni au fonctionnement mental conscient* de ces singes anthropoïdes⁴³. Dans la nature, un individu du groupe de chimpanzés peut apprendre une nouvelle tâche en observant sa mère effectuer les mouvements nécessaires à sa réalisation, par exemple casser une noix ou utiliser un bout de bois pour accéder à un objet, etc. Mais, ce qui transparait des expériences d'apprentissage par coopération, c'est qu'*il ne vient même pas à l'idée* des chimpanzés expérimentés d'informer leurs congénères naïfs sur la marche à suivre. Il est en effet apparu de façon très nette, comme l'a fait remarquer Povinelli dans ses travaux,

que ces chimpanzés ne font aucune tentative de coordination ni même un seul mouvement d'orientation vers l'objet pertinent pour indiquer ou ne serait-ce que suggérer à leur nouveau camarade ce qu'il convient de faire. Cela nous incite à la plus grande prudence avant de parler d'« éducation » et de « culture » animales, car en l'occurrence il y a plutôt *imitation solipsiste* plutôt que *désir de transmission d'un savoir pour l'éducation d'un autre ego*. Les chimpanzés entraînés à une tâche semblent considérer comme allant de soi que lorsque leur partenaire nouveau venu sera dans le voisinage de l'objet pertinent, il agira en conséquence et les aidera. Ce qui évidemment n'arrive pas, et suscite parfois l'impatience et l'incompréhension de la part des chimpanzés expérimentés, comme s'ils n'étaient pas capables de se mettre à la place d'un autre qu'eux-mêmes, c'est-à-dire d'envisager la possibilité de l'existence d'un autre point de vue conscient sur le monde qui possède une histoire différente de la leur et auquel il serait possible d'attribuer des croyances, des désirs et des attentes autonomes ⁴⁴.

- 49 Ce type d'hypothèse est renforcé, semble-t-il, lorsque l'on prend en compte, premièrement, la lenteur de l'acquisition généralisée des nouveaux comportements au sein d'un groupe de primates, ce qui est logique puisque cela ne se fait pas par enseignement délibéré mais plutôt par *imitation renforcée par un apprentissage basé sur une combinaison de l'observation et de la mémoire*. Deuxièmement, l'absence de conception claire, chez les primates, de ce qu'est *l'agentivité*, c'est-à-dire le fait d'agir de soi-même. Ils n'ont pas la même compréhension qu'un enfant humain du *lien causal* existant entre deux événements physiques, ils éprouvent ce lien dans leurs actions et sont capables, en vertu de leur capacité de discrimination perceptive et leur sens du temps déjà développés, de signifier à autrui qu'ils viennent de repérer une *séquence récurrente* faisant intervenir les mêmes événements régulièrement, mais ils semblent percevoir cette causalité comme une *juxtaposition spatio-temporelle habituelle*, et non comme une *relation d'engendrement ou de détermination à partir de processus observables* (tel qu'un choc mécanique macroscopique, etc) ou *inobservables* (telles que des forces physiques invisibles, ou des motivations psychologiques inobservables formant l'arrière-plan mental du niveau comportemental observable) ⁴⁵. Or, justement, c'est la compréhension d'un tel lien causal *en-deçà* ou à *l'arrière-plan* des événements qui est impliqué dans la compréhension de *l'agentivité*.
- 50 C'est précisément la compréhension de *l'agentivité*, c'est-à-dire du fait qu'il y a *des actions* et *des agents*, qui marque le début de la conscience de soi introspective, c'est-à-dire de la capacité de rapporter les actions et les pensées volontaires à un « soi » mental qui se les approprie comme étant les siennes. Cela rejoint en partie la pensée d'un auteur tel que Maine de Biran qui disait déjà que c'est dans et par le réfléchissement de l'action que s'acquiert la conscience de la vraie distinction entre « soi » agissant et « non-soi » résistance. C'est par là que passe l'appropriation, à partir de ce foyer d'expérience primitive dual, du corps « mien » vécu à la fois comme objet et comme extension du sujet. Et ce n'est qu'à partir du moment où l'on maîtrise consciemment la distinction « soi » / « non soi » que l'on est capable d'*intérieuriser l'altérité* et de *transposer* cette distinction « soi »/« non-soi » chez l'autre, et donc de concevoir la possibilité d'un point de vue séparé du nôtre constituant une conscience de soi autonome avec laquelle l'on doit s'efforcer d'entrer en relation. Aucune théorie de l'esprit, aucune application de concepts mentaux dans l'interprétation du comportement d'autrui, ne sont possibles sans une *expérience primitive de l'agentivité intériorisée* donnant lieu à une *compréhension de la différence, en termes de lien causal, existant entre un événement non- intentionnel causé par une chose et une action intentionnelle effectuée par un agent qui est le sujet de cette action*.

- 51 Or, justement, quoique chez les espèces sociales telles que les cétacés ou les primates des pressions sélectives naturelles se soient sans doute exercées au cours de l'évolution pour favoriser le développement d'une capacité de mémorisation et d'observation rendant possible la compréhension du *but pratique* d'une action en fonction des caractéristiques du milieu, il semble bien que, d'après certains indices assez parlants, nous puissions dire que ces animaux ont *une logique de prévision des buts d'autrui qui ne ressemble pas à la nôtre* et sur laquelle nous devons éviter de projeter les attendus psychologiques de notre propre fonctionnement cognitif. Le primatologue Povinelli, dans son article *Revisiting the Mentality of Apes*, fait remarquer que nous allons sans doute devoir nous faire à l'idée que, si les primates que sont les singes anthropoïdes sont par certains aspects éminemment proches des êtres humains, leur évolution biologique et les contraintes d'organisation de leur vie en groupe ont été telles qu'ils ont cependant suivi une autre voie de développement psychologique, paradoxalement plus pratique et moins efficace dans la compréhension des choses, plus centrée sur l'observation du présent et moins sur les horizons virtuels du passé et de l'avenir, et surtout, plus axée sur des tactiques observationnelles d'apprentissage et de recherche de buts utiles, plutôt que sur des tactiques inférentielles d'apprentissage et de recherche de savoirs désintéressés.
- 52 Mais qu'en est-il alors de l'apparence de conscience de soi que semblent manifester certains animaux tels que les primates et d'autres mammifères lors de l'exploration et de la reconnaissance de leur propre corps dans un miroir ? Il se peut fort que certains animaux tels que les chimpanzés soient en mesure de reconnaître leur corps propre à partir d'un schéma corporel suffisamment explicité pour former une représentation consciente, mais cette reconnaissance de leur propre corps se ferait à la manière *d'une identification imaginaire d'une présence corporelle familière intimement liée au point de prise de vue en première personne qu'elle accompagne partout*. Ces singes anthropoïdes remarquables sont capables de faire le lien entre l'image visuelle projetée sur le miroir et l'image aperçue de façon partielle en permanence dans le champ visuel en première personne délimité à partir des contours de leur œil et d'un schéma proprioceptif. C'est bien là *une amorce de conscience de soi*, mais au niveau d'un réfléchissement purement perceptif qui n'est pas introspectif⁴⁶. Au vu de leur absence de compréhension claire de l'« agentivité », de la « causalité » ou de l'autonomie des « autres esprits », ils n'ont pas la même capacité que les humains *d'identifier en eux-mêmes un « soi » agissant qui leur permettrait de faire la différence, de l'intérieur, entre, d'une part, l'activité qui se réalise à travers moi sans pour autant venir de moi et, d'autre part, l'action qui est réalisée par moi et qui vient de mon initiative consciente*. L'être humain possède une capacité réflexive à se représenter soi-même sur le long terme comme étant *le référent et possesseur intime du corps propre* ainsi que *le sujet de toutes les actions volontaires qui dépendent d'une motivation et d'une décision* et qui diffèrent par conséquent en cela des causes impliquées dans la production de phénomènes impersonnels. Comme le rappelle David Premack, dont l'évolution intellectuelle est sur ce point exemplaire d'un certain revirement de situation par rapport au début des études sur les primates, le chimpanzé ne doit pas être compris comme une personne humaine en miniature, pas plus que l'être humain ne doit être compris comme un chimpanzé évolué auquel on aurait simplement rajouté le langage⁴⁷.

Conclusion

- 53 Nous avons ainsi pu constater que la conscience animale constitue un intermédiaire original et irréductible se situant entre le réflexe et le réflexif. Nous avons pu voir que la croissance cellulaire orientée et l'irritabilité éventuelle de certaines plantes dites, à tort, « sensibles », n'ont rien de commun avec cette véritable révolution du vivant qui, avec le développement de la vie animale, est synonyme de naissance des premiers degrés de l'intériorisation et de la liberté, mais aussi du goût du risque, de l'inquiétude et de la souffrance fassent à la découverte de l'individualité et de l'altérité véritables.
- 54 Ce n'est que chez l'animal que pouvait apparaître un esprit conscient, car cela suppose, comme je l'ai montré, une *capacité de se donner le temps d'hésiter en sortant de la routine formée par la boucle stimulus-réflexe innée afin de faire des choix pour s'adapter de manière plus fine et inventive à la contingence* des événements de l'environnement. Ces dispositions animales uniques et décisives donnent lieu à une forme de *conscience perceptive* et de *conscience de soi pré-réflexive* constituant le sous-bassement muet mais évolutivement décisif de notre propre conscience réflexive humaine, mais sans y être inféodé ou assimilé pour autant, étant donné les différentes histoires évolutives, ainsi que les différents modes de vie et milieux de développement à prendre en compte dans la comparaison homme-animal.
- 55 Si l'on veut obtenir une vision adéquate et nuancée des orientations cognitives spécifiques qui caractérisent l'« animalité », il ne faut *ni animaliser* la conscience humaine en en réduisant la spécificité propre au profit d'analogues animaux largement surinterprétés, *ni humaniser* de façon abusive l'animal en le déformant par la projection sur lui de nos propres attendus psychologiques et sociaux, projection abusive qui a pu conduire parfois à assimiler, avec trop d'enthousiasme et d'émotion, *certaines* animaux à des *personnes* mentales et morales de plein droit, ou au contraire à rabaisser, avec beaucoup de négligence et d'injustice, *certaines* autres animaux au rang de pures *machines* biologiques ou de purs *objets*.
- 56 Contre ceci, il faut rappeler ici que les animaux sont des « animés » c'est-à-dire que leur comportement téléologiquement caractérisé exprime une forme d'intentionnalité apprise et flexible, et que certains d'entre eux sont même très vraisemblablement dotés d'états de conscience. Ainsi, pour conclure, l'on pourrait dire qu'il convient de mettre un terme à cette politique intellectuelle agressive et étrange qui a longtemps consisté, dans le débat sur l'esprit des animaux et la relation homme-animal, à donner aux uns en retirant aux autres. Chacun a ses spécificités qu'il convient de reconnaître : les animaux, nous l'avons vu, ne sont *ni* des automates robotiques programmés, *ni* des zombies organiques sans états de conscience. Quant aux êtres humains, en tenant compte à la fois de leur capacité attentionnelle et représentationnelle déjà impliquée dans la *conscience perceptive animale*, mais aussi de l'unicité de certaines de leurs capacités sociales et morales de pensée métareprésentationnelle et d'agentivité réfléchie impliquées dans la *conscience de soi réflexive*, l'on peut dire que, s'ils sont bien des animaux, ils ne sont pas pour autant des « bêtes ».

NOTES

1. . J. von UEXKÜLL, *Mondes animaux et monde humain*, Paris, Éditions Denoël, 1965.
2. . E. STRAUS, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Grenoble, Millon, 2000.
3. . H. BERGSON, *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 1998.
4. . M. SCHELER, *La Situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1979.
5. . H. JONAS, *Évolution et liberté*, Paris, Payot et Rivages, 2005.
6. . Th. NAGEL, "What is it like to be a bat ?" *The Philosophical Review* 83, 1974, p. 435-450, trad. "Quel effet cela fait-il d'être une chauve-souris ? », *Questions mortelles*, Paris, PUF, 1984.
7. . D. EDELMAN, B. BAARS, A. SETH, "Identifying Hallmarks of consciousness in non-mammalian species", *Consciousness and cognition*, Volume 14, 2005, p. 169-187.
8. . C. MCGINN, *The Mysterious Flame. Conscious Minds in a Material World*, New York, Basic Books, 1999.
9. . Th. NAGEL, *Le Point de vue de nulle part*, Paris, Éd. L'Éclat, 1993.
10. . P. CHURCHLAND, *Matter and Consciousness*, Cambridge, Mass., 1988.
11. . M. BEAUREGARD & D. O'LEARY, *The Spiritual Brain. A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul*, Harper San Francisco, 2007.
12. . F. DUCHESNEAU, *Les Modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, Vrin, 1998.
13. . J.-L. GUICHET, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Éditions du Cerf, 2006.
14. . L. ROSENFELD, "From beast-machine to man-machine : animal soul in French letters from Descartes to La Mettrie", *Modern Language Notes*, Vol. 57, No. 8, Dec., 1942, p. 681-683.
15. . K. MALIK, *Man, Beast and Zombie - What science can and cannot tell us about human nature*, Orion Books, 2001.
16. . R. DAWKINS, *Le Gène égoïste*, Paris, Odile Jacob, 2003.
17. . M. TYE, *Consciousness, Color, and Content (Representation and Mind)*, Cambridge, MIT Press, 2002, p. 181-182.
18. . J.-L. GUICHET, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Éditions du Cerf, 2006.
19. . J. BENTHAM, *An introduction to the principles of morals and legislation*, University of London - The Athlone Press, 1970.
20. . E. HAECKEL, *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles*, Paris, Reinwald, 1874. E. HAECKEL, *Kristalseelen. Studien über das anorganische Leben*, Leipzig, Kröner, 1917.
21. . Nous employons à dessein ce terme qui, en anglais, désigne la forme basique de la conscience en tant qu'éveil et vigilance dans la sensation/perception, par opposition à la fois à ce qui relève du domaine des couplages stimuli-réflexes non-conscients, et par rapport à ce que certains auteurs anglo-saxons nomment « *higher order consciousness* » et qui désigne la « conscience d'ordre supérieur » impliquant une certaine réflexivité et une capacité de représentation plus complexe rendant possible un retour sur ses propres « expériences » sensitivo-mnésique à partir de pensées s'y rapportant, et sur ces pensées à partir d'autres pensées les englobant. « *Sentience* » est également différent de « *conscience* » qui en anglais désigne la conscience morale.
22. . F. BURGAT, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006.

23. . J. PROUST, *Les Animaux pensent-ils ?*, Paris, Bayard, 2003, p. 26-30. L. SQUIRE et E. KANDEL, *La Mémoire, de l'esprit aux molécules*, Paris, Flammarion, 2005.
24. . J. PROUST, *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation*, Paris, Gallimard, NRF, 1997.
25. . H. BERGSON, *Matière et Mémoire*, Paris, PUF, 2003 et H. JONAS, *Le Phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.
26. . M. LEFEUVRE & M. TROUBLE, *Une critique de la raison matérialiste. L'origine du vivant*, Paris, L'Harmattan, 2003.
27. . H. BERGSON, *Matière et Mémoire*, Paris, PUF, 2003 ; et H. BERGSON, « La conscience et la vie », *L'Énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2003.
28. . D. CHALMERS, *The conscious mind*, Oxford University Press, 1996.
29. . R. KIRK, *Zombies and Consciousness*, Oxford University Press, USA 2005. P. MARTON, "Zombies versus Materialists. The Battle for Conceivability", *Southwest Philosophy Review*, 14, p. 131-138.
30. . J. HOLT, *Blindsight and the nature of consciousness*, Peterborough, Broadview Press, 2003.
31. . T. HUXLEY, "On the hypothesis that animals are automata, and its history", *Significant contributions to the history of psychology*, Washington, University Publications of America, 1978.
32. . D. DENTON, *L'Émergence de la conscience : de l'animal à l'homme*, Paris, Flammarion, 1995, p. 207-208. J. ECCLES, *Évolution du cerveau et création de la conscience*, Paris, Flammarion, 1989, J. ECCLES, *Comment la conscience contrôle le cerveau*, Paris, Fayard, 1997. W. PENFIELD, *The Mystery of the Mind*, Princeton University Press, 1975.
33. . R. SPERRY, *The Dual Brain*, New-York, D. Franck Benson, New York Guildford Press, 1985.
34. . F. VARELA & J. SHEAR, *The view from within, First-Person approaches to the Study of consciousness*, Imprint Academic, 1999 et F. VARELA, *L'Inscription corporelle de l'esprit, Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Seuil, 1999.
35. . J. R. SEARLE, *Le Mystère de la conscience- suivi d'échanges avec Daniel C. Dennett et David J. Chalmers*, Paris, O. Jacob, 1999 et J. R. SEARLE, *La Redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1995.
36. . N. MURPHY, *Did My Neurons Make Me Do It? Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral Responsibility and Free Will*, Oxford University Press, 2007.
37. . J. ECCLES, *Comment la conscience contrôle le cerveau*, Paris, Fayard, 1997.
38. . M. BEAUREGARD & D. O'LEARY, *The Spiritual Brain, A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul*, Harper San Francisco, 2007.
39. . R. SWINBURNE, *The Evolution of the soul*, New York, Oxford University Press, 1997.
40. . D. H. LUND, *The Conscious Self. The Immaterial Center of Subjective States*, New York, Humanity Books, 2005.
41. . J. ROESSLER & N. EILAN, *Agency and Self-Awareness: Issues in Philosophy and Psychology (Consciousness and Self-Consciousness Series)*, USA, Oxford University Press, 2003.
42. . S. T. PARKER, R. W. MITCHELL, M. L. BOCCIA, *Self-Awareness in Animals and Humans Developmental Perspectives*, Cambridge University Press, 1st ed., 2006.
43. . L. RODGERS, *Minds of their own. Thinking and awareness in animals*, Australia, Allen and Unwin, 1997.
44. . S. T. PARKER, R. W. MITCHELL, M. L. BOCCIA, *Self-Awareness in Animals and Humans Developmental Perspectives*, Cambridge University Press, 1st ed., 2006.
45. . D. POVINELLI, *Folk Physics for Apes: The Chimpanzees Theory of How the World Works*, Oxford University Press, 2000.
46. . S. T. PARKER, R. W. MITCHELL, M. L. BOCCIA, *Self-Awareness in Animals and Humans Developmental Perspectives*, Cambridge University Press, 1st ed., 2006.
47. . D. PREMACK et A. PREMACK, *Le Bébé, le Singe et l'Homme*, Paris, Odile Jacob, 2003 et "Gavagai !" or the Future History of the Animal Language Controversy, Cambridge, The MIT Press, 1986. H. S. TERRACE

& J. METCALFE, *The Missing Link in Cognition : Origins of self reflective consciousness*, New York, Oxford University Press, 2005.

AUTEUR

THOMAS DROULEZ

Normal021falsefalsefalseFRX-NONEX-NONEMicrosoftInternetExplorer4/* Style Definitions */
table.MsoNormalTable{mso-style-name:"Tableau Normal";mso-tstyle-rowband-size:0;mso-tstyle-
colband-size:0;mso-style-noshow:yes;mso-style-priority:99;mso-style-qformat:yes;mso-style-
parent:"";mso-padding-alt:0cm 5.4pt 0cm 5.4pt;mso-para-margin:0cm;mso-para-margin-
bottom:.0001pt;mso-pagination:widow-orphan;font-size:10.0pt;font-family:"Times New
Roman","serif";}Thomas Droulez est doctorant à l'Université de Strasbourg.