



**HAL**  
open science

## Hume et l'agentivité morale des animaux

Philippe Saltel

► **To cite this version:**

Philippe Saltel. Hume et l'agentivité morale des animaux. Recherches sur la philosophie et le langage, 2016, 32, pp.29. hal-01979565

**HAL Id: hal-01979565**

**<https://hal.univ-grenoble-alpes.fr/hal-01979565>**

Submitted on 13 Jan 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Hume et l'agentivité morale des animaux<sup>1</sup>

Philippe SALTEL

Hume conçoit, dans le cadre de son analyse sceptique, une nature humaine animée par des principes passifs : associations, accoutumance, transitions faciles entre les perceptions de l'esprit, tendance au plaisir, combinaisons d'idées et d'impressions... ce faisant, il porte évidemment atteinte aux prétentions d'une anthropologie philosophique concurrente, selon laquelle l'homme serait doté de principes actifs ou de facultés spécifiques le délivrant des mécanismes et des enchaînements propres au reste du monde : raison, volonté, sens moral, goût esthétique, capacité d'agentivité politique manifestée par la contractualisation et la rupture avec un état de nature.

On peut donc dire que l'idée humienne de l'homme n'en fait pas « un empire dans un empire » et la manifestation la plus évidente se trouve dans le fait que Hume cherche confirmation de son explication de la nature humaine dans les opérations qui caractérisent la vie animale, et ce à deux reprises dans ce qu'il est convenu de considérer comme le triptyque du système :

- dans l'étude des pouvoirs de l'entendement (TNH 1.3.16 ; EEH 9), il consacre un chapitre à « la raison des animaux » ;
- dans l'analyse des passions, il conclut chaque étape par des remarques sur la similitude des mécanismes affectifs chez les animaux : TNH 2.1.12, « De l'orgueil et de l'humilité chez les animaux », 2.2.12, « De l'amour et de la haine chez les animaux », puis, au sujet des passions directes (2.3.9), cette seule sentence :

[...] je laisse de côté l'examen de la volonté et des passions directes, telles qu'elles se présentent chez les animaux, puisque rien n'est plus évident qu'elles sont chez eux de même nature et proviennent des mêmes causes que chez les êtres humains <sup>2</sup>.

Mais ce même lecteur ne pourra manquer de remarquer l'absence d'un chapitre équivalent ou de remarques du même genre dans le livre III du *Traité*, consacré à la morale, et dans sa reprise sous la forme de la seconde *Enquête*.

Il s'agit d'expliquer cette dissymétrie, autrement dit de comprendre comment il est philosophiquement possible de soutenir à la fois la thèse d'une continuité entre les deux espèces (deux espèces d'un même genre) et la thèse d'une supériorité de l'espèce humaine, seule capable d'une vie morale complète. C'est d'abord et en son fond une position naturaliste, comparable *mutatis mutandis* à

---

<sup>1</sup> Merci à Marlène Jouan pour son invitation, à Jean-Yves Goffi et Michel Malherbe pour leurs remarques et questions. Je renvoie aux œuvres de Hume en utilisant les abréviations courantes, TNH pour le *Traité de la nature humaine* (Livre, Partie, Section), EEH pour l'*Enquête sur l'entendement humain* (Section), EPM pour l'*Enquête sur les principes de la morale*. L'initiale qui suit indique l'édition française de référence.

<sup>2</sup> TNH 2.3.9, C, p. 307.

celle de Spinoza : *omnia sunt animata*<sup>3</sup> – en ce sens, évidemment, la théorie humienne se sépare très nettement de toute forme d’anthropocentrisme – ; mais c’est aussi une position sceptique, non pas seulement dans l’examen des prétentions humaines à l’exception, mais aussi dans l’analyse des capacités des uns et des autres – une analyse assez détaillée pour produire une conclusion nuancée, que nous voudrions montrer ici.

En effet, la philosophie morale de Hume, préoccupée par la question du jugement moral, implique un « monde moral » à trois termes ou trois statuts, celui du spectateur, celui du patient et celui de l’agent. Sur la question qui nous occupe, nous proposons une lecture établissant les choses comme suit :

- 1) la différence entre les deux espèces dans les opérations intellectuelles, mais aussi (et par conséquent) dans les mécanismes affectifs a pour effet d’interdire à l’animal le statut de spectateur judicieux, c’est-à-dire de spectateur moral ;
- 2) en revanche, la continuité entre nature animale et nature humaine entraîne sans conteste la possibilité de sympathiser avec les animaux et, par suite, permet de leur attribuer le statut de patients moraux ;
- 3) quant à la question cruciale, la plus discutée, nous pensons que les raisons de penser que, selon Hume, les animaux sont *dans certaines limites* des agents moraux sont plus fortes et plus décisives que les raisons contraires.

Cela requiert toutefois que nous fassions d’abord le point sur la place de l’animal dans la « science de la nature humaine ».

## I. La continuité entre nature animale et nature humaine

1. Hume considère que les opérations intellectuelles que l’on peut analyser chez les hommes se retrouvent chez les animaux et que cela vaut comme confirmation de ce système sur les autres qui sont mis au défi par lui de manifester une telle continuité. Dans le premier texte sur ce sujet (TNH 1.3.16), l’hypothèse est constituée d’après la ressemblance des actions « extérieures » jusqu’aux causes des « actions internes » (entendons les actes mentaux) :

C’est d’après la ressemblance des actions extérieures des animaux avec celles que nous accomplissons nous-mêmes que nous jugeons que leurs actions internes ressemblent également aux nôtres, et le même principe de raisonnement, poussé un

---

<sup>3</sup> *Ethique*, II, 13, sc. : On remarquera que Spinoza évoque des différences de degré (qui sont certes des différences de puissance), alors que plus loin (IV, 37, sc. 1) il établit le droit des hommes sur les bêtes à partir de leur disconvenance « en nature » (*quandoquidem nobiscum natura non conveniunt*). C’est au fond cette question de l’articulation entre la différence de degré et la différence de nature qui est reprise par Hume sous le mode « sceptique » d’un naturalisme qui autorise la comparaison avec le mode rationaliste spinozien (cf. Annette C. Baier, « David Hume, Spinozist », *Hume Studies*, 19, vol. 2, 1993, p. 237-238).

peu plus loin, nous fera conclure que, puisque nos actions internes ressemblent les unes aux autres, les causes dont elles procèdent doivent aussi se ressembler <sup>4</sup>.

Précisément, Hume distingue deux types d'actions animales, celles qui sont « ordinaires » et les exemples plus « extraordinaires » de sagacité en faveur de leur conservation et de celle de l'espèce. Deux exemples correspondent : le comportement du chien qui évite le feu et les précipices, fuit les étrangers et recherche les caresses de son maître (type 1) et le comportement des oiseaux qui construisent leur nid et couvent leurs oeufs (type 2). Le premier type d'action est ramené au raisonnement expérimental des humains quand ils font des inférences.

Un chien qui évite le feu et les précipices, qui fuit les étrangers et recherche les caresses de son maître, nous offre un exemple du premier genre <sup>5</sup>.

Le comportement animal est alors décomposé en deux parties, qui correspondent aux deux moments de l'inférence causale : une impression présente « à la mémoire et aux sens » (le ton de la voix du maître, l'odeur du gibier) et, en vertu de l'accoutumance, une *idée* (Hume n'écrit pas le mot) associée à cette impression, recevant donc d'elle sa vivacité et valant comme conclusion. La preuve en est qu'une modification des associations modifie les conclusions tirées par l'animal.

Faites que vos coups suivent un signe ou un mouvement pendant quelque temps, et ensuite un autre : il en tirera successivement des conclusions différentes, selon son expérience la plus récente <sup>6</sup>.

Donc, l'agir ordinaire des animaux est fondé sur des liaisons d'objets constituées dans et par l'expérience, comme il en va chez les hommes.

Elles [les bêtes] ne peuvent jamais, par aucune sorte d'arguments, former la conclusion générale que les objets dont elles n'ont pas eu l'expérience ressemblent à ceux qu'elles ont expérimentés. C'est donc par le moyen de la seule coutume que l'expérience agit sur elles. Tout cela était suffisamment évident en ce qui concerne l'homme, etc. <sup>7</sup>.

Restent les opérations animales les plus étonnantes parce que très précisément constituées et orientées vers un but (conservation de l'individu ou de l'espèce) elles ne dépendent pas de l'expérience mais de l'instinct, comme par exemple la construction du nid, la période de couvaison et leur articulation aux saisons. Loin de considérer que la détermination naturelle justifierait de tracer une ligne de partage entre l'instinct et l'intelligence, le philosophe définit à cette occasion,

---

<sup>4</sup> TNH 1.3.16, BS p. 255.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>6</sup> *Id.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 257.

par une formule fameuse, la raison comme *instinct*, d'après l'enchaînement suivant : si nos raisonnements sont des résultats de l'expérience et de l'observation, d'où vient que l'expérience et l'observation aient cette influence, d'où vient que nous nous habituions ?

Quelle que soit la formule, « instinct merveilleux et inintelligible présent dans notre âme <sup>8</sup> » ou « espèce d'instinct ou de force mécanique <sup>9</sup> », le raisonnement expérimental ne peut être plus « naturalisé » qu'en étant inscrit de la sorte dans l'ensemble de toutes les opérations instinctives, dont il n'est plus qu'une variante. Mais du coup, et pour s'arrêter un instant à cette première vue, ce ne sont pas les animaux qui sont moins dotés que les hommes en capacités cognitives, c'est l'inverse : toutes capacités étant instinctives, les unes, « instincts cognitifs généraux », sont partagées par les deux espèces, tandis que les animaux ont le privilège d' « instincts cognitifs spécifiques <sup>10</sup> ». A vrai dire, les deux chapitres consacrés à « la raison des animaux » dans le *Traité*, d'une part, dans l'*Enquête*, d'autre part, ne permettent pas d'aller beaucoup plus loin <sup>11</sup>.

2. Si nous regardons, maintenant, du côté des mécanismes affectifs, c'est-à-dire du jeu de ces impressions secondes que Hume nomme *impressions de réflexion* ou *passions*, nous trouvons la confirmation de cette conception d'après laquelle les enchaînements qui se peuvent observer chez les hommes ont leur parallèle chez les animaux, susceptibles de connaître les mêmes passions indirectes, les plus complexes (amour, haine, orgueil, humilité et leurs épigones) et les mêmes passions directes, déterminées par l'attrait du plaisir et l'aversion pour la douleur. C'est néanmoins à l'occasion de ces comparaisons que Hume introduit l'élément de discontinuité qui nous permet de préciser quelle autre différence – décisive – distingue l'homme des autres animaux.

---

<sup>8</sup> TNH, 1.3.16, BS p. 257.

<sup>9</sup> EEH, 9, M. p. 277.

<sup>10</sup> Nous traduisons les dénominations établies par Barbara D. Massey et Gerald D. Massey (« Genetic Inferences : A Reconsideration of David Hume's Empiricism », in J. Earman, *Inference, explanation and other Frustrations : Essays in the Philosophy of Science*, UCP, Berkeley, 1992, p. 75-79) pour la capacité au raisonnement expérimental, d'une part, et la capacité à des opérations définies d'autre part.

<sup>11</sup> On remarquera toutefois que le même argument est donné en deux ordres contraires : dans le *Traité*, Hume nous propose de conclure de la ressemblance des actions chez l'animal et chez l'homme à la ressemblance des opérations internes, puis des causes de ces opérations, étendant ainsi son analyse des « opérations de l'entendement » à « la raison des animaux ». dans l'*Enquête*, il va du *fait* des inférences animales à la confirmation de sa théorie sur le raisonnement des hommes. Qu'il aille de l'homme à l'animal ou de l'animal à l'homme, l'argument vise dans les deux cas la consolidation de la « solution sceptique » au problème du raisonnement expérimental : dans la mesure où c'est encore une confirmation de son système que Hume recherche dans l'observation des mécanismes passionnels chez les animaux, nous ne pouvons perdre de vue, dans la présente étude, ce biais de l'intérêt du philosophe pour la vie animale.

En effet, la thèse majeure est ici, comme précédemment, que les mêmes effets pouvant être rapportés aux mêmes causes et faute d'explication concurrente aussi solide, il faut bien dire que les animaux tirent fierté ou honte, amour ou haine, d'après un mécanisme comparable à celui déjà analysé chez les hommes.

Le port et l'allure mêmes du cygne, du dindon et du paon manifestent la haute idée que ces oiseaux conçoivent d'eux-mêmes et leur mépris de toutes les autres créatures. Le plus remarquable, c'est que, dans les deux dernières espèces citées, l'orgueil va toujours de pair avec la beauté et n'est que le fait des mâles<sup>12</sup>.

(...) nous pouvons observer, non seulement que l'amour et la haine sont communs à toutes les créatures sensibles, mais encore que leurs causes, telles qu'elles ont été expliquées ci-dessus, sont d'une nature si simple qu'on peut sans peine les supposer agir même sur les animaux. (...) L'amour chez les animaux n'a pas pour seul objet les animaux de la même espèce ; il en dépasse les limites jusqu'à englober presque tous les êtres sensibles et pensants. Le chien aime naturellement l'homme, dont l'espèce est supérieure à la sienne, et il est très fréquemment payé de retour<sup>13</sup>.

Le fait est que ces deux citations entament le parallélisme exposé jusqu'ici : d'une part, parce que Hume souligne les limites de l'orgueil animal ; d'autre part, parce qu'il évoque ce que rien dans notre étude du système n'a laissé présager pour l'instant, à savoir la supériorité de l'espèce humaine. En vérité, ce n'est donc pas dans l'analyse de l'entendement, occupée à le naturaliser, que Hume fait valoir ce qui laisse les animaux et les hommes à distance les uns des autres, mais bien dans l'étude des passions, et ce pour signaler qu'il manque à l'animal le moyen *cognitif* d'élever ses passions jusqu'à leur permettre de prendre une dimension morale.

## II. Quelle différence entre l'animal et l'homme ?

Le premier indice en est donné à l'occasion de l'étude de l'orgueil et de l'humilité chez les animaux.

Ainsi les animaux n'ont-ils guère ou pas le sens de la vertu ou du vice ; ils perdent vite de vue les relations de sang et ignorent les rapports de droit et de propriété. Pour ces raisons, les causes de leur orgueil et de leur humilité doivent se limiter strictement à leur corps et ne saurait résider ni dans leur esprit ni dans les objets extérieurs<sup>14</sup>.

On notera, évidemment, l'incertitude humienne quant à la possibilité ou non d'un certain « sens de la vertu » chez l'animal, d'autant plus que, un peu plus haut dans le même passage, le philosophe attribue à l'animal domestique une certaine sensibilité à l'approbation par l'homme, à « ses louanges et à ses

---

<sup>12</sup> TNH, 2.1.12, C. p. 166

<sup>13</sup> TNH, 2.2.12, C. p. 248-249

<sup>14</sup> TNH, 2.1.12, C. p. 167

caresses » ; mais on retiendra tout autant que l'animal ne semble pas à Hume aussi accessible que l'homme à l'idée de la famille, dont on connaît l'importance comme premier lieu de liens par sympathie puis pour la constitution des règles de justice, règles auxquelles l'animal paraît indifférent. Autant dire que c'est une grande partie de la sphère des vertus, celle des vertus artificielles, et l'un des aspects du ressort sympathique qui seraient méconnus des animaux.

On pourrait croire, à la lecture de ce passage, qu'ils manquent tout simplement d'une certaine « sensibilité » morale que l'on pourrait entendre comme faculté de perception du bien et du mal (« le sens du vice et de la vertu ») mais aussi comme source d'obligation (qui serait chez eux limitée à l'intérêt, étrangère aux relations naturelles ou conventionnelles). Néanmoins, une telle interprétation ne convient pas aux caractères propres du sentimentalisme humien (enracinement du sens moral dans la sympathie, primo-expérience des relations de justice dans la famille, rôle de l'imagination dans l'élaboration des règles). Pourquoi donc les animaux, capables de fierté (et donc d'humilité), d'amour (et donc de haine) sont-ils déficients quant au bien et au mal ? Une indication nous est donnée dans la partie suivante du livre II, consacrée à l'amour et à la haine.

Comme les animaux ne sont guère capables de plaisirs et de peines suscités par l'imagination, ils ne peuvent juger des choses que par le bien et le mal sensibles qu'elles produisent et règlent nécessairement *là-dessus* les affections qui les concernent<sup>15</sup>.

Il est bien question ici d'une incapacité cognitive : celle d'une imagination qui, chez les hommes, est susceptible d'élargir l'horizon des plaisirs et peines possibles. Ce serait faute d'une imagination suffisamment ample que l'animal, incapable de s'extraire de la situation présente, ne pourrait aimer que selon le bien ou le mal (le plaisir ou la peine) directement ressentis. Amour et haine seraient, dès lors, empêchés d'être étendus à des cas semblables mais plus lointains dans l'espace et le temps, plus dégagés, par conséquent, de l'intérêt de celui qui les éprouve, modification qui caractérise justement le jugement moral. La raison pour laquelle les animaux n'auraient que « guère » ou pas du tout le sens de la vertu, ne serait donc pas une déficience affective (qui ne serait guère concevable que pour une doctrine sentimentaliste plus naïve que la théorie de Hume), mais bien une insuffisance d'imagination. Cette différence de *degré* dans la puissance imaginante empêcherait seule l'élargissement des sentiments au-delà du rapport immédiat à soi, c'est-à-dire leur transformation en sentiments d'approbation et de désapprobation, *sortes* de sentiments d'amour et de haine ayant dimension morale.

On le voit à l'examen de l'unique note de bas de page de la section consacrée à « La raison des animaux » dans la première *Enquête* (section IX). Hume y

---

<sup>15</sup> TNH, 2.2.12, C. p.249

énumère les causes selon lesquelles « les hommes surpassent si fort les animaux dans le raisonnement » et pour lesquelles « un homme en surpasse si fort un autre homme <sup>16</sup> ». Cette énumération confirme que nous avons bien affaire à une différence de degré, puisque ce sont les mêmes incapacités qui font un homme maladroit dans son raisonnement « sur les faits et les causes <sup>17</sup> », sans entraîner pour autant son exclusion du genre humain, et qui expliquent pourquoi les animaux remontent mal des effets à leurs causes. Quant à son contenu, la liste de dix causes de différence « entre les entendements humains » qui doit rendre « facile de saisir la raison de la différence entre les hommes et les animaux <sup>18</sup> » comprend les capacités d'attention, de mémoire, d'observation, la largesse ou l'étroitesse d'esprit, l'endurance dans les chaînes de raisons (et, au contraire, la faiblesse ou la hâte), les effets positifs de l'expérience acquise, des livres et de la conversation, ou les effets négatifs des préjugés et des passions, ainsi que « beaucoup d'autres circonstances <sup>19</sup> ». Pour passer de cette liste à des conclusions sur la question qui nous occupe, nous n'avons d'autre moyen que d'élaborer l'hypothèse la plus proche, comme Hume nous y a invités. Si donc le raisonnement expérimental, puisque c'est de lui qu'il s'agit, est de même nature chez les hommes et les animaux, ces derniers (que les hommes « surpassent si fort ») ne possèdent peut-être aucun, sinon très peu des avantages des hommes les plus habiles au raisonnement et pâtissent sinon de tous, au moins d'un grand nombre des handicaps qui caractérisent les hommes les moins habiles.

Il n'est donc pas possible de dire les animaux dénués de raison ; en revanche les caractères propres de leur vie affective s'expliquent, selon Hume, par une certaine limitation dans leur pratique du raisonnement. Et si nous tenons compte de la définition de la raison comme « un instinct merveilleux et inintelligible présent dans notre âme, qui nous conduit à travers un certain enchaînement d'idées qu'il dote [*endows*] de qualités particulières en fonction de leurs situations et relations particulières <sup>20</sup> », nous pouvons faire l'hypothèse que les animaux enchaînent des idées comme nous, mais ne les « dotent » pas aussi précisément ou exactement que nous, « dotation » que l'on peut comprendre, selon le texte de la note, comme liaison(s) de l'idée à d'autres idées, liaison plus ou moins forte, plus ou moins complexe, plus ou moins riche d'autres liaisons.

Nous appuyons cette interprétation sur la sentence suivante, prononcée dans le livre II, partie II, du *Traité* (il s'agit de l'amour et de la haine) :

---

<sup>16</sup> EEH, 9, M. p. 275

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>20</sup> TNH, 1.3.16, BS. p. 257



L'amour chez les animaux n'est pas causé, autant que dans notre espèce, par relation ; en effet, leurs pensées ne sont pas assez actives pour former des relations, sauf dans des circonstances où elles s'imposent<sup>21</sup>.

La notion de *relation* n'est évidemment pas anodine et renvoie au début du *Traité* (1.1.5), section dans laquelle Hume propose sa théorie des relations. Ce chapitre admet un « sens commun » du mot, sens désignant « la qualité par laquelle deux idées sont reliées dans l'imagination et qui fait que l'une introduit naturellement l'autre<sup>22</sup> » : mais il est évident, à la lecture des sections consacrées à « la raison des animaux » dans le *Traité* ou l'*Enquête* que l'animal établit des relations en ce sens très général de relation « naturelle » produite par les principes d'association des idées (« un chien qui évite le feu et les précipices, fuit les étrangers et recherche les caresses de son maître [...] »<sup>23</sup>). Il faut donc que les relations que les animaux ne forment pas soient des relations *au sens philosophique* ; or ces relations, que Hume nomme « philosophiques » sont au nombre de sept qui désignent « la circonstance particulière par laquelle nous pouvons juger bon de comparer deux idées, même lorsque c'est arbitrairement que la fantaisie les unit<sup>24</sup> ». Mais peut-il s'agir de toutes les relations philosophiques ? Il y a lieu de remarquer que trois « relations philosophiques » ont également le statut de « relations naturelles », ces associations d'idées que l'on ne peut refuser aux animaux sauf à négliger leurs manifestations de raisonnement expérimental (la ressemblance, la contiguïté dans l'espace ou le temps et la causalité) : mais alors qu'ils établissent de tels liens relationnels sous l'influence de la coutume, peut-on dire qu'ils en « forment » par comparaison d'idées (formation qui caractérise la « relation philosophique ») ? Hume l'admet, somme toute, quand il écrit que « leurs pensées ne sont pas assez actives pour former des relations, sauf dans les circonstances où elles s'imposent [*except in very obvious instances*] » : dans certains cas, très manifestes, les animaux *forment* des relations et dans ces cas leurs pensées sont donc *actives*. Il n'a pas écrit que les animaux restaient *passifs* dans ces relations qui « s'imposeraient » à eux, mais bien qu'ils sont, comme nous, *actifs*, dans la limite définie par l'évidence de la relation. Au sein de cette sphère de choses évidentes, les animaux raisonnent donc *activement* comme nous : ils raisonnent, mais « pas autant », pour reprendre les termes de comparaison des amours.

---

<sup>21</sup> TNH, 2.2.12, C. p. 249.

<sup>22</sup> TNH, 1.1.5, BS. p. 57.

<sup>23</sup> TNH, 1.3.16, BS. p. 256.

<sup>24</sup> TNH, 1.1.5, BS. p. 57. Pour mémoire, les sept relations philosophiques sont a ressemblance, l'identité, les relations de temps et de lieu (contiguïté), la proportion de quantité et de nombre, les degrés de qualité, la contrariété et la causalité. Trois d'entre elles sont à la fois des relations naturelles et des relations philosophiques (ressemblance, contiguïté, causalité). La section 1.3.1 distingue à son tour deux types de relations philosophiques, selon qu'elles dépendent uniquement des idées (ressemblance, contrariété, degrés de qualité, rapports de quantités) ou également des faits.

La question est de savoir quelle portée donner à cette limitation. En effet, dans la mesure où Hume distingue deux groupes de « relations philosophiques », les unes enveloppant l'expérience qui est indifférente aux autres, nous pouvons nous demander si le raisonnement animal est limité à *certaines* relations (celles du premier groupe) ou s'il est capable d'établir des relations de n'importe quel genre, mais dans la seule mesure (restrictive) de leur « évidence ». D'un côté, comme le souligne Deborah Boyle, Hume n'attribue jamais les relations du second genre (ou « raisonnement démonstratif » selon la topologie de l'*Enquête*) aux animaux<sup>25</sup>. D'un autre côté, et au-delà du seul argument réciproque que jamais tel ou tel type de raisonnement n'est réservé qu'aux hommes, le philosophe a suggéré, par la fameuse note de la section 9 de l'*Enquête*, que la différence entre l'animal et l'homme, quant au raisonnement, n'était jamais qu'une différence de degré dans les capacités cognitives. C'est pour cela que nous sommes plutôt portés à penser que les animaux accèdent à tous les types de raisonnement, sans jamais pouvoir les pousser aussi loin que nous le pouvons, cette limitation valant pour tous les types de raisonnement, *moral reasoning* (premier groupe) ou *demonstrative reasoning* (second groupe)<sup>26</sup>. Sous cette proposition nous plaçons aussi bien l'« évidence » des relations qu'ils peuvent former, l'absence de « dotation » de liaisons nombreuses aux idées enchaînées, la limitation de leur mémoire ou – c'est la formule la plus générale – l'« étroitesse » de leur imagination<sup>27</sup>.

Voilà, selon nous, la différence entre les capacités cognitives des uns et des autres, et c'est donc elle qui a pour conséquence de ne pas les occuper les mêmes places dans le jeu de la moralité.

### III. Le statut de l'animal dans la sphère de la moralité

1) Hume s'intéresse prioritairement, on le sait, à la nature et, peut-on dire, à la valeur de nos jugements moraux. Sa contribution sur ce point est considérable, tant pour l'historien que pour le philosophe. Pour l'historien, d'abord, car en

---

<sup>25</sup> Deborah Boyle, « Hume on Animal Reason », *Hume Studies*, 29, vol. 1, 2003, p. 14.

<sup>26</sup> La distinction entre le « raisonnement moral » et le « raisonnement démonstratif » vaut, dans l'*Enquête*, comme équivalente de la distinction des deux groupes de relations (EEH, 4, p. 117). Hume distingue encore, dans les relations du second groupe, entre celles qui peuvent être découvertes à première vue (ressemblance, contrariété, degrés de qualité) et celle qui requiert une chaîne de raisons (le rapport de quantité) : cf. TNH 1.3.1 ; Deborah Boyle, dans son étude détaillée de la « raison animale », admet une activité certes limitée de formation de relations (sur la base du passage que nous commentons ici, TNH, 2.2.12). La note de la section 9 lui permet de conclure à la possibilité d'intuition de rapports de quantité, sans possibilité de soutenir un raisonnement démonstratif plus élaboré (cf. *op. cit.*, p. 15-16).

<sup>27</sup> Il faut dire que le raisonnement, qu'il soit expérimental ou démonstratif, est chez Hume une affaire d'imagination, à tel point qu'il peut être défini comme la capacité *de l'imagination* à relier des idées : c'est la définition proposée par David Owen, *Hume's Reason*, Oxford, OUP, 1999, p. 197.

proposant ce qu'il appelle une « anatomie » du sens moral, il fait prendre (avec Adam Smith) un tournant décisif et sans doute terminal à l'histoire de cette conception et en particulier à son versant empiriste et naturaliste. Pour le philosophe, ensuite, pour bien des motifs, dont ne sera retenu ici que celui du partage des rôles, dans la sphère de la moralité, entre trois statuts, celui du spectateur, celui de l'agent et celui du patient. Comme on le sait encore, il estime que le jugement moral est le fait d'un spectateur interprète qui sympathise, sur la base d'une modification extensive et corrective de la sympathie, mécanisme affectif amoral en son origine, avec le patient et attribue à l'agent qu'il juge des motifs (louables ou blâmables) au vu de son action. Or c'est sur ce point, celui du jugement moral, et donc sur ce rôle, celui de spectateur, que les hommes et les animaux diffèrent le plus. Ainsi l'animal n'est-il que peu présent dans la morale humienne ; la raison en est que leur sympathie est finalement limitée. Comment l'est-elle ?

Il est évident que la *sympathie*, c'est-à-dire la communication des passions, n'a pas moins cours chez les animaux que chez les humains. La crainte, la colère, le courage et les autres affections se communiquent fréquemment entre les animaux, sans qu'ils connaissent *la cause qui a produit la passion d'origine*. [...]

L'envie et la méchanceté sont des passions très remarquables chez les animaux. Elles sont peut-être plus ordinaires que la pitié, car *elles requièrent moins d'effort de pensée et d'imagination*<sup>28</sup>.

Nous avons souligné deux passages qui confirment le lien entre les opérations cognitives et les compétences morales. En premier lieu, les animaux n'ont pas la même maîtrise des relations causales, pour les motifs notamment bien décrits dans la fameuse note de la section 9 de l'*Enquête*. Cela expliquerait que pour l'animal spectateur, les émotions du patient soient bien présentes et communiquées à lui *sans* qu'il puisse les lier à une agentivité finalement inaperçue. Mais en second lieu, la fréquence supérieure des sentiments méchants est expliquée par « l'effort de pensée et d'imagination » que suppose la pitié, sentiment opposé qui consiste à faire sienne la situation du patient, même sans relation avec lui qui enracinerait en quelque sorte le lien. Comme nous l'avons vu, l'amour n'est pas, chez l'animal, autant causé par relation qu'il peut l'être chez l'homme, de sorte qu'est empêchée cette « sorte d'amour » qui demande une relation élaborée, susceptible de rapprocher du spectateur les *pitoyables* qui lui restent indifférents sinon.

Cette contrainte naturelle s'ajoute à la limitation de la pensée causale, chez l'animal, pour limiter sa sympathie aux êtres qui lui sont familiers et dans des bornes étroites. Pour ces motifs, bien qu'il puisse être, dans les espèces les plus proches de l'homme (le cheval, le chien : exemples humiens) sensible à l'approbation humaine et bien qu'il éprouve par sympathie les émotions des

---

<sup>28</sup> TNH, 2.2.12, C. p.250

êtres qui lui sont familiers ou semblables, l'animal paraît faire un piètre spectateur moral, faute d'un « degré suffisant de raison ».

Toute la différence est que notre raison, parce qu'elle est supérieure, peut servir à découvrir le vice et la vertu et peut ainsi renforcer le blâme ou l'éloge. (...) Qu'ils manquent d'un degré suffisant de raison peut les empêcher de percevoir les obligations et devoirs de la moralité (...) <sup>29</sup>.

2) En réalité, le jugement moral, parce qu'il requiert l'extension et le désintéressement de la sympathie, mais aussi l'interprétation des actions comme signes de motifs attribués à l'agent, est une affaire humaine. Et cette affaire requiert que nous sachions prendre un « point de vue général » (*general point of view*) sur les situations particulières : tel est le produit de l'« effort de pensée et d'imagination » qui permet au spectateur d'être judicieux. Cette approche a toutefois pour conséquence que, si hommes et animaux sont proches en nature bien que différents en capacités, les animaux doivent pouvoir, aux yeux d'un tel spectateur, faire l'objet de sa sympathie étendue et donc relever, au titre de patients moraux, de la sphère propre à la moralité. Hume, on l'a vu, ne refuse aux animaux ni la raison ni les affects : d'où les occurrences nombreuses dans lesquelles il ne parle pas des hommes, mais plus largement d'un seul groupe, au choix les « créatures sensibles » (*Traité*), des créatures « douées de pensée » (*Essais* : « De la dignité... ») ou des « êtres pensants rationnels » (*Enquête sur les principes de la morale*). Cela crée une communauté entre hommes et animaux dans laquelle les hommes, comme spectateurs et agents, ne peuvent faire autrement que d'étendre leur sympathie à ces *patients moraux* et de considérer qu'ils ont des devoirs envers eux. Même si nous n'avons pas trouvé de texte remplaçant le spectacle de la souffrance animale dans une perspective morale, deux occurrences manifestent que tel est bien le statut incontestable de l'animal chez Hume moraliste. La première est de principe et se trouve dans l'essai sur le suicide, dans lequel Hume reprend une comparaison avec l'animal qu'il considère dans l'*Appendice* au *Traité* comme l'animal le plus inférieur, occupé par une seule pensée :

Mais la vie de l'homme n'est pas d'une importance plus grande pour l'univers que celle d'une huître... <sup>30</sup>

Cette équivalence ne vaut pas toutefois, pour notre étude, la prescription de « traiter avec douceur » les êtres doués de raison mais inférieurs, les animaux, qui ne sont pas susceptibles d'obligations de justice à leur égard mais le sont de devoirs de bienveillance que Hume rapporte au « sentiment d'humanité » : c'est donc que la même vertu naturelle enveloppe les êtres humains et les autres

---

<sup>29</sup> TNH 3.1.1, S. p. 63.

<sup>30</sup> « Du suicide », in *Histoire naturelle de la religion* (HNR), trad. M. Malherbe, p. 119.

animaux sous la même approbation, laquelle assigne effectivement une place incontestable à l'animal dans l'horizon des jugements moraux.

S'il existait une espèce de créatures, vivant parmi les hommes, douées de raison, mais dotées d'une force tellement inférieure, tant physique que mentale, qu'elles seraient incapables de toute résistance, et ne pourraient jamais, même devant la plus flagrante provocation, nous faire sentir les effets de leur ressentiment, je pense que nous serions nécessairement tenus, par les lois de l'humanité, de traiter ces créatures avec douceur. [...] Telle est manifestement la situation des hommes à l'égard des animaux, et je laisse à d'autres le soin de déterminer dans quelle mesure on les peut dire doués de raison<sup>31</sup>.

3) Comme je l'ai dit en introduction, il n'y a pas de consensus, entre les spécialistes, sur le point de savoir si les animaux peuvent être considérés, dans le système humien, comme des agents moraux. Sachant qu'aucun texte n'est explicite sur ce point, l'interprétation suppose toujours de rapprocher certains textes, certaines thèses de Hume en faveur ou en défaveur de cette hypothèse. Je me propose d'examiner les différents arguments qui plaident :

- a) en défaveur d'une telle hypothèse ;
- b) en faveur de l'hypothèse inverse, à savoir que les animaux pourraient être tenus pour des agents moraux et à quelles conditions ;
- c) concernant la nature de la différence entre les hommes et les animaux sur le point de l'agentivité morale (ce sera ma conclusion).

*a) Raisons pour lesquelles les animaux ne peuvent être tenus pour des agents moraux.*

Pour quels motifs pourrions-nous dire que les animaux ne sont pas, ne peuvent pas être reconnus comme doués d'agentivité morale ? Deux arguments reposent sur des textes mettant en scène des animaux, un autre relève d'une thèse distincte<sup>32</sup>. Quant aux textes, nous avons effectivement deux passages célèbres qui évoquent (plutôt qu'ils ne traitent) cette question.

Dans un passage de la Section II de *l'Enquête sur l'entendement humain*, Hume donne deux exemples de combinaisons d'idées compatibles, celui d'une montagne d'or et celui d'un cheval vertueux. Il est alors tentant, en effet, de faire un parallèle entre ces deux exemples et de souligner que le philosophe a ainsi choisi deux combinaisons qui ne correspondaient à rien de réel dans l'expérience. Cependant, outre le fait que ces deux exemples ne sont pas du même ordre, une montagne d'or n'étant pas offerte à nos impressions sensibles, tandis que l'idée de cheval vertueux combine une idée issue des sensations et une idée relevant de l'approbation morale, donc d'une impression de réflexion, cet argument est fortement affaibli par l'orientation d'ensemble du passage, qui est de montrer que la liberté de combinaison dans l'imagination est somme toute

---

<sup>31</sup> EPM, 3,1, S. p. 94.

<sup>32</sup> Ces arguments sont empruntés à Antony Pitson, « The Nature of Humean Animals », *Hume Studies*, 19, vol. 2, nov. 1993, p. 301-316.

limitée, et qu'elle l'est aux idées compatibles, ce qui est le cas dans les deux exemples. Le passage ne présente dès lors que des combinaisons *possibles* parce que non contradictoires et, comme tel, il n'est pas concluant sur notre question. Dans un autre texte, plus long, appartenant au début du livre III du *Traité*, Hume traite de la question de l'inceste pour montrer que si la distinction entre le bien et le mal relevait de relations abstraites, alors les animaux, qui pratiquent l'inceste, devraient être réprouvés comme le sont les humains. Le texte a, là encore, un autre but que la détermination de l'agentivité animale : il s'agit pour Hume de monter un « cercle vicieux » dans le rationalisme moral puisque la seule solution « rationaliste » du dilemme serait de dire que les hommes incestueux sont vicieux parce qu'ils peuvent percevoir le vice de la chose, ce qui revient à attribuer un vice à la chose même et donc un comportement vicieux à l'animal.

Qu'ils [les animaux] manquent d'un degré suffisant de raison peut les empêcher de percevoir les obligations et devoirs de la moralité, mais ne peut jamais empêcher ces devoirs d'exister, puisque, pour être perçus, ils doivent d'abord exister. La raison doit les découvrir et ne peut jamais les faire naître <sup>33</sup>

La solution humienne, on le sait, sera de placer le vice et la vertu dans l'esprit de celui qui juge, c'est-à-dire dans son approbation ou sa désapprobation. Ce faisant, il exonère l'animal incestueux de tout vice et partant, d'agentivité morale *en ce cas*. Car cela est un cas, appartenant à un type certes important de moralité, mais qui ne fait pas toute la moralité : l'inceste est un vice quant aux mœurs sexuelles, lesquelles représentent une part de la moralité « artificielle » dont la vertu est suspendue à l'utilité pour la société. Or Hume avance en plusieurs endroits que les animaux ne sont nullement concernés par la sphère artificielle de la vertu et du vice, ni comme sujets capables de sympathie, ni comme patients, ni *a fortiori* comme agents. Telle est la raison pour laquelle ni l'impudeur ni l'infidélité ni l'inceste ne sont des vices pour eux, pas plus que ne le seraient le mépris de la propriété privée ou de la magistrature publique. Les vertus artificielles, en effet, ne peuvent être produites sans que ne soit visé par l'agent le bénéfice d'ensemble auquel chaque acte contribue, même si rien de vertueux n'apparaît à première vue en lui, et d'une telle visée le confinement des opérations cognitives chez l'animal rend ce dernier incapable.

Reste donc à examiner une dernière analyse en défaveur de l'idée d'agentivité morale, dont on aura compris qu'elle ne peut qu'être limitée à la sphère des vertus naturelles, c'est-à-dire de qualités attribuées à l'agent directement utiles ou agréables pour lui-même ou ceux qui le fréquentent. Or, sur ce point, Hume fait valoir que l'approbation ne se déclenche pas indifféremment, mais que liée à son fameux « point de vue général » elle peut être empêchée, et remplacée par sa

---

<sup>33</sup> TNH, 3.1.1, S. p. 63.

contraire, dans les cas de qualités s'exerçant sans discrimination ni prospective, comme, par exemple, une bienfaisance naïve.

Faire l'aumône à de simples mendiants est naturellement un objet de louanges, car cela paraît apporter un soulagement aux malheureux et aux indigents. Mais, quand nous constatons que l'on en arrive ainsi à encourager l'oisiveté et la débauche, nous considérons cette sorte de charité plus comme une faiblesse que comme une vertu <sup>34</sup>.

Il semble donc que les vertus naturelles, que l'on pourrait penser comme attribuables aux animaux, ne pourraient l'être en vérité parce que leur exercice demanderait une forme de contrôle rationnel de la passion dont l'animal serait peu capable, sinon dans ses espèces supérieures et par l'effet de l'exercice de sa raison expérimentale, qui permettrait des formes d'attachement discriminant ou, au contraire, de méfiance discriminante dans ses relations sociales. Cela limite très certainement la possibilité d'attribuer des vertus à l'animal ; nous devons néanmoins nuancer cette limitation. En effet, Hume, dans une thèse bien connue, soutient que notre approbation n'est pas liée mécaniquement à la réussite de l'acte (« la vertu en haillons est encore la vertu »), bien qu'elle ne puisse accompagner un agent qui manque toujours son coup, en quelque sorte, ce qui est un autre nom de la « bêtise ». Mais cette bêtise n'est ni propre ni essentielle aux animaux dont nous parlons : ainsi pourrions-nous approuver une gentillesse animale qui réjouirait ses compagnons humains même si, ici ou là, elle s'offrait aussi au méchant.

Ces trois arguments ne me paraissent donc pas suffisants pour exclure les animaux de la communauté morale ; ils ne le sont pas, notamment, parce que Hume soutient des thèses favorables à l'opinion contraire.

*b) Raisons pour lesquelles les animaux peuvent être tenus pour des agents moraux.*

Pour que l'animal puisse occuper la place de l'agent dans un jugement moral, il y a plusieurs conditions : il faut d'abord que le mécanisme de sympathie avec le patient (de l'action animale) existe, et le cas peut être différent si c'est un homme ou si c'est lui aussi un animal ; il faut ensuite que l'acte puisse être rapporté à ce que Hume appelle « un motif vertueux », c'est-à-dire, dans la sphère des vertus naturelles, à une disposition qui puisse être reconnue comme vertu ; il faut enfin que cette disposition soit suffisamment durable pour participer d'une « personnalité » animale <sup>35</sup>.

La première condition est aisément remplie s'agissant de patients humains : le mécanisme de la sympathie implique, par ses caractéristiques mêmes

---

<sup>34</sup> EPM, 2.2, S. p.82-83.

<sup>35</sup> Nous nous inspirons ici, en grande partie, de la méthode suivie par Deborah Boyle (*op. cit.*) sur la question de savoir si la raison des animaux peut être tenue comme une vertu chez eux.

(ressemblance, contiguïté, causalité) et ses possibilités d'extension, que nous éprouvons ou pouvons éprouver plaisir ou chagrin devant ceux d'autrui, pour ce qui lui arrive et non pas seulement pour ce qui lui arrive par l'action d'autres hommes. Lorsque le patient est un animal, en revanche, cela suppose que les animaux puissent éprouver des états affectifs similaires à ceux des humains, condition remplie par les thèses sur les différentes passions chez eux, *et que* nous puissions nous rapprocher d'eux alors que nous en sommes distants par le degré différent de capacités cognitives. Or cette correction de la distance paraît possible, selon le même principe que pour les personnes éloignées, par exemple dans le temps.

Nous savons que si nous avions approché d'aussi près ce chef renommé, il aurait provoqué un degré plus élevé d'affection et d'admiration. De telles corrections sont courantes pour tous nos sens, et en vérité, il serait impossible que nous puissions jamais employer le langage ou communiquer nos sentiments l'un à l'autre, si nous ne corrigions les apparences momentanées des choses et si nous négligions notre situation actuelle<sup>36</sup>.

C'est la raison pour laquelle, dans la conversation courante, nous pouvons plaindre le cheval de course qui chute (« le pauvre cheval ! ») ou nous réjouir de voir un chien retrouver ses maîtres (« qu'il est heureux ! »).

L'examen de la seconde condition peut se diviser en trois étapes. En effet, il s'agit de voir si la notion de « vertu » n'est pas utilisée métaphoriquement pour les animaux, comme elle l'est pour les plantes médicinales, par exemple ; ensuite, si la conception humienne de l'animal ouvre cette possibilité ; enfin, si la conception humienne de la vertu la confirme. Or nous allons voir que ces trois points reçoivent une réponse favorable à l'attribution de « vertus », au sens moral du terme, aux animaux.

D'abord, parce que dans la note de *l'Enquête sur les principes de la morale* consacrée à la différence d'approbation, sur la base d'utilité (objet du chapitre), Hume oppose à deux reprises non pas l'homme au reste du monde, mais bien « les objets inanimés », puis « les êtres insensibles et inanimés » au reste du monde, c'est-à-dire aux animaux et aux hommes. De ce fait, il exclut l'animal de l'usage métaphorique (« caprice du langage », dit-il<sup>37</sup>) du terme de « vertu ». Ensuite, comme nous l'avons vu, Hume attribue en une sentence lapidaire du *Traité*, livre II, la volonté aux animaux, ce qui se comprend mieux si l'on considère ce qu'il entend par « volonté », qui convient au confinement de l'animal, être rationnel et sensible, dans l'immédiateté :

---

<sup>36</sup> TNH, 3.3.1, S., p. 204-205. Voir aussi TNH 3.2.1, S. p.80 (nous soulignons) : « il est vrai qu'il n'y a pas de créature humaine, ni, en fait, *de créature rationnelle* dont le bonheur ou le malheur ne nous touche dans une certaine mesure ».

<sup>37</sup> EPM, 5.1, S. p. 120n.



[...] par *volonté*, je n'entends rien d'autre que *l'impression interne que nous sentons et dont nous sommes conscients lorsque nous suscitons sciemment un nouveau mouvement de notre corps ou une nouvelle perception de notre esprit*<sup>38</sup>.

Si l'on sait que chez Hume les actions, quelles qu'elles soient, sont rapportées à des mécanismes passifs de production, la volonté, ou plutôt « volition » n'est que le fait d'émergence de ce mouvement productif à la conscience sensible, et s'il n'en dit pas plus sur la volonté animale, néanmoins rien n'autorise l'interprète à contester l'application de cette définition aux animaux, puisqu'ils en ont toutes les capacités. L'animal est capable de vertu si la vertu est volontaire au sens de Hume, puisqu'il est capable de volonté.

Toutefois, l'une des caractéristiques de la théorie humienne des vertus naturelles est d'y admettre les qualités « involontaires » ou talents (*Enquête*, Appendice IV), c'est-à-dire toutes les perfections ou imperfections dont l'individu ne peut être tenu pour « responsable », ou dont on peut assigner la production à d'autres causes qu'à la vie de ses passions, jusqu'à la propreté ou le charme par exemple (*Enquête*, section VIII). Cet argument, tiré de la définition humienne de la vertu, a très certainement beaucoup de poids, puisque de fait il nous fait reconnaître que chez les hommes, nos principes d'approbation sont tels qu'il faut admettre qu'ils animent, ces mêmes principes, certains de nos jugements au sujet des animaux, jugements qui ne signalent pas vraiment leur différence.

Chacun peut employer les *termes* dans le sens qui lui plaît ; mais en même temps, il faut admettre ceci que des *sentiments* de blâme ou de louange sont éprouvés quotidiennement, sentiments dont les objets se trouvent en-dehors du domaine de la volonté ou du choix, sentiments dont il nous appartient de donner, sinon comme moralistes, du moins comme philosophes spéculatifs, quelque explication et quelque théorie satisfaisante<sup>39</sup>.

L'ensemble de ces raisons font que nous pouvons à bon droit prononcer des jugements moraux au sujet des animaux, et que ces jugements pourront rapporter certains actes à des traits « vertueux » ou « vicieux » : mais dans quelles circonstances et dans quelles limites ? C'est en répondant à cette question que nous pourrons délimiter l'agentivité morale des bêtes.

### *c) quelle différence entre les hommes et les animaux ?*

Nous avons eu l'occasion de souligner les différences qui distinguaient l'animal de l'homme. La raison animale est identique à la raison humaine, bien qu'il y ait entre elles une différence de degré ; cette différence s'explique par la limitation de l'horizon imaginaire de l'animal et elle entraîne une restriction importante des

---

<sup>38</sup> TNH 2.3.1, C. p. 253.

<sup>39</sup> EPM, App. IV, S. p. 248-249. L'argument est reconnu comme décisif par Tom Beauchamp, « Hume and the Nonhuman Animals », *Journal of Medicine and Philosophy*, 24 (1999), p. 322-335.

relations qu'il peut établir entre ses différentes idées. Dès lors les passions animales, elles aussi de même nature que les passions humaines, sont elles aussi bornées, parce que la limitation de cet horizon empêche l'animal de prendre le « point de vue général » impliqué aussi bien dans le *jugement moral* (le sens de la vertu leur manque, ils ne peuvent s'estimer eux-mêmes « pour leur esprit » ; leurs amours et leurs haines sont liés à leur « bien sensible immédiat ») que dans les *vertus artificielles* (ils n'ont pas accès aux notions de justice et de propriété telles que définies comme systèmes utiles à la société).

Mais cette différence instruit-elle une distinction plus radicale ? Hume ne l'autorise jamais explicitement. Au contraire, le système de la moralité laisse penser 1) que nous pouvons sympathiser avec les animaux-patients et, plus largement, avec les situations dans lesquelles ils sont partie prenante, soit comme patients, soit comme agents, soit les deux ; 2) que les animaux peuvent produire des actes dont ils ont conscience ; 3) qu'ils peuvent être l'objet d'un jugement de type moral pour d'autres dispositions, dont ils n'ont pas conscience. Ce dernier point nécessite une précision qui n'est pas sans conséquence. En effet, le caractère « involontaire » d'une disposition n'est pas, en général, du même ordre, qu'il s'agisse d'un être humain ou d'un animal. Hume désigne d'ailleurs à juste titre comme « talents » les dispositions naturelles ou acquises en question, voulant principalement délier la vertu du rapport à la récompense et au châtement, et le but de cette remarque est de faire entrer dans le système ce qui ne paraît traditionnellement pas digne de sanction et qui est pourtant, et a été dans l'Antiquité, digne d'approbation ou de désapprobation. C'est bien ainsi, me semble-t-il, qu'il faut concevoir les dispositions animales « involontaires » relevant du jugement moral humien : car les dispositions instinctives, bien qu'involontaires, n'appartiennent pas à la sphère de la moralité. Car, dans le système humien, rappelons-le, les actes sont pour le spectateur moral les signes de motifs vertueux *dans* l'agent moral : ces motifs sont à leur tour constitutifs d'une personnalité et ce n'est que comme tels qu'ils valent. Cela signifie donc que les animaux sont traités à juste titre comme agents moraux pour les traits dispositionnels singuliers, personnels (et donc durables) qu'il est possible de leur attribuer, dans la sphère de la moralité naturelle.

Pour cette raison, il me semble qu'il faille conclure à une agentivité morale limitée en quelque sorte de deux côtés : limité, d'un côté, par l'insuffisance d'amplitude du raisonnement animal qui, pour être de même type, n'est pas de même portée que le raisonnement humain, et borné, d'un autre côté, par « l'instinct » (ce qu'il faut nommer, si l'on veut respecter la définition de la raison comme une « sorte d'instinct », « instinct cognitif spécialisé »). Toutefois, ces deux limites ne sont pas indépendantes l'une de l'autre : car c'est dans la mesure où il est doté d'instinct que l'animal a besoin de moins de raison ; et c'est dans la mesure où cet instinct règle pour partie sa vie morale que l'agentivité qui lui est attribuable est limitée, bien qu'aussi réelle, en son genre,

que celle des hommes, comme les opérations intellectuelles des uns et des autres sont, au bout du compte, aussi réelles, en leur genre, qui est celui de la nature.

Les pouvoirs de l'être humain, considéré seulement en cette vie, n'excèdent pas plus ses besoins que les pouvoirs des renards ou des lièvres n'excèdent leurs propres besoins et leur durée d'existence<sup>40</sup>.

\*

## Bibliographie

### Œuvres de David HUME

*Traité de la nature humaine*, Livre 1 et Appendice, *L'Entendement*, traduction par Ph. Baranger et Ph. Saltel, Paris, Flammarion, 1995.

*Traité de la nature humaine*, Livre II et *Dissertation sur les passions*, *Les Passions*, traduction par J.-P. Cléro, Paris, Flammarion, 1991.

*Traité de la nature humaine*, Livre III, *La Morale*, traduction par Ph. Saltel, Paris, Flammarion, 1993.

*Enquête sur l'entendement humain*, traduction par Michel Malherbe, Paris, Vrin, 2008.

*Enquête sur les principes de la morale*, traduction par Ph. Baranger et Ph. Saltel, Paris, Flammarion, 1991.

### Articles de référence sur la question animale

ARNOLD, Denis, « Hume on the Moral difference between Human and other Animals », *History of Philosophy Quarterly*, 12, 1995, p. 303-316.

BEAUCHAMP, Tom L., « Hume on the Nonhuman Animal », *Journal of Medicine and Philosophy*, 24, 1999, p. 322-335.

BOYLE, Deborah, « Hume on Animal Reason », *Hume Studies*, 29, 2003, p. 3-28.

PITSON, Anthony E., « The Nature of Humean Animals », *Hume Studies*, 19, 1993, p. 301-316.

SEDLER, Michaël J., « Hume and the Animals », *Southern Journal of Philosophy*, 15, 1977, p. 361-372.

TRANÖY, Knut E., « Hume on Morals, Animals and Men », *The Journal of Philosophy*, 56, 1999, p. 94-102.

---

<sup>40</sup> « De l'immortalité de l'âme », in HNR, *op. cit.*, p. 109.

