

**LA RATIONALITÉ ANIMALE:
DAVID HUME SUR L'HUMAIN ET L'ANIMAL^{1*}**

*ANIMAL REASONING:
DAVID HUME'S POSITION ON HUMAN AND ANIMAL MINDS²*

Dario Galvão

Université de São Paulo et Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
dario.galvao@gmail.com

Résumé

Le XVIII^e siècle a vu une intégration progressive des réflexions sur les animaux dans les textes philosophiques, de telle sorte que l'animal devient l'instrument méthodologique pour penser la nature humaine même. Si Hume ne s'est pas consacré à une étude spécifique sur les animaux, il a pourtant écrit des sections entières sur la raison et la passion chez les animaux. Dans le sillage de Montaigne ou de Plutarque, il a même soutenu une parité de principes entre raison humaine et raison animale. Dans ce texte, nous souhaitons comprendre comment l'animal a pu exercer un rôle dans l'enquête de Hume au sujet de l'entendement humain. Pour cela, nous examinons à la fois les arguments déployés dans ses écrits pour établir la parité entre l'humain et l'animal, et comment cette parité permet d'éclairer un aspect important de la rationalité dans la philosophie humentienne, qui est sa connexion intime avec un monde foncièrement animal, où plaisir et satisfaction des besoins exercent un rôle crucial.

Mots clés: Animalité; Rationalité; Intelligence animale; Empirisme; Imagination.

Abstract

The 18th century saw a progressive integration of diverse reflections on animals within philosophical thought, such that the animal became a methodological tool for thinking about human nature itself. Although Hume did not compose an essay solely on animals, he wrote entire sections on the reason and the passions of animals. Similar to Montaigne or Plutarch he indicated that the principles undergirding human reason and animal reason were on a par. In this article, we seek to understand the role that animals may have played within Hume's enquiry regarding human understanding. To this end, we examine the arguments which support the parity between human and animal beings in his writings, and how they shed light on an important aspect of the character of rationality in Humean philosophy, namely, its intimate connection with a universe that is fundamentally animal, in which pleasure and the meeting of needs play a crucial role.

Keywords: Animality; Rationality; Animal intelligence; Empiricism; Imagination.

^{1*} Recibido el 01/04/2021. Aprobado el 24/06/2021. Publicado el 30/07/2021.

² Je remercie la *Sao Paulo Research Foundation* (Fapesp) dont le soutien à la recherche a rendu possible l'écriture de cet article (grant #2018/03829-0). Je remercie en outre les membres du PHARE (Paris 1- Panthéon Sorbonne) ainsi que les participants au Colloque Histoire et Nature/Argentine-Brésil pour leurs précieux commentaires et réflexions lors de la présentation des deux versions préliminaires du texte.

De nombreuses études rendent compte du foisonnement d'idées généré par la question de l'animal au siècle des Lumières. Tel est le cas du volume de la prestigieuse revue *Dix-huitième siècle* consacré au thème (Berchtold & Guichet [dirs.], 2010). Certains affirment même qu'à aucun autre siècle l'animal n'a été l'objet d'une si intense réflexion. Jean-Luc Guichet est bien de cet avis: jamais, avance-t-il, l'animal ni la nature humaine n'ont été autant problématisés qu'au siècle des Lumières. Signe, d'après lui, de l'interdépendance entre ces deux questions³. Guichet explore cette interdépendance dans sa thèse sur l'homme et l'animal chez Rousseau, montrant que l'animal est utilisé comme "expérience épistémologique" pour penser l'homme. Comme il argumente tant dans sa thèse que dans une série d'articles, cette utilisation est également opérée par les matérialistes français et les sensualistes dont en particulier Condillac⁴. Guichet ne traite pas les œuvres de Hume qu'il ne mentionne que ponctuellement. Toutefois, ses textes nous fournissent un horizon approprié pour interroger la présence de l'animal dans les investigations sur l'entendement chez Hume.

Une série d'importantes études ont certes déjà indiqué le caractère animal de la raison chez Hume, soulignant même, dans certains cas, l'identification entre raison et instinct comme paradigme interprétatif de son œuvre. Nous trouvons ce type d'interprétation, par exemple, dans l'ouvrage classique de Norman Kemp Smith (1941), et chez des auteurs plus récents, tels qu'Annette Baier (1991), Jean-Pierre Cléro (1998), Frédéric Brahami (2003) et Alessandra Attanasio (2002). Sans perdre de vue ces études, nous proposons ici une analyse plus spécifique de l'argumentation de Hume en faveur de la raison animale, pour montrer comment une telle argumentation peut éclairer le rôle de l'animal dans la science de la nature humaine du philosophe écossais.

Comme nous le verrons, la preuve humienne de la raison animale est de nature analogique. C'est à travers l'analogie entre les actions humaines et les actions animales qu'une parité de principes concernant l'esprit sera instaurée. Il arrive pourtant qu'une fois instaurée cette parité, la preuve de la raison animale a comme effet additionnel la resignification des principes de la nature humaine même. Précisément en ce sens, nous montrerons d'abord comment la prise en considération du comportement animal oblige le

³ Voir Guichet (2006). Outre Guichet, on signale les classiques Hastings, *Man and beast in French Thought of Eighteenth Century* (1936) et Fontenay, *Le silence des bêtes* (1998) où la philosophe considère le problème à partir de l'Antiquité.

⁴ Voir, par exemple, Guichet (2010).

philosophe à concevoir, derrière ce comportement même, un esprit animal analogue à l'esprit humain. Puis, nous verrons qu'une fois transférée aux animaux, la raison humaine est resignifiée, en ce qu'elle intègre des notions souvent associées au monde animal, d'où son identification aux instincts. Ainsi, notre analyse s'articule en deux étapes: "de l'humain à l'animal" et "de l'animal à l'humain".

I. De l'humain à l'animal: la preuve analogique de la raison chez les animaux

Lorsqu'on parle d'analogie dans la philosophie de Hume, vient aussitôt à l'esprit sa célèbre critique du théisme défendu par Cléanthe dans les *Dialogues sur la religion naturelle*. Philon, le sceptique, mène une série d'attaques contre Cléanthe selon lequel l'ordre dans la nature serait analogue à celui des productions techniques humaines. D'où faudrait-il affirmer, d'après Cléanthe, qu'il y a une intelligence derrière la nature, de même qu'il y a une intelligence humaine derrière une horloge ou une maison. Sous cette perspective, tout ajustement observé dans la nature, tel que celui des parties d'un corps vivant, serait le fruit d'une technique divine attribuée à un dieu artisan. C'est là, comme le montre Hurlbutt (1985), un volet de ladite religion naturelle formulée par les philosophes disciples de Newton à la Royal Society.

Pour Philon, Cléanthe pèche par son anthropomorphisme, puisqu'il privilégie l'analogie entre l'homme et la nature sur d'autres qui, chacune à sa manière, pourraient expliquer différemment l'ordre que nous trouvons dans la nature. Philon pense, par exemple, à la comparaison fournie par les anciens entre le monde et l'animal. D'après lui, cette comparaison aurait en effet plus d'un avantage, comme celui de permettre la conception d'une intelligence qui serait intrinsèque à la nature⁵.

En dépit de ces avantages, Philon est moins intéressé à prouver la supériorité d'une analogie sur l'autre qu'à démontrer, quelle que soit l'analogie, l'impossibilité d'appréhender les principes ultimes censés expliquer l'ordre que nous trouvons dans la nature. La distance entre les objets comparés serait telle que nulle inférence établie sur la base de cette comparaison ne pourrait être valable. De manière générale, on comprend que l'homme ne

⁵ Voir la partie VI des *Dialogues sur la religion naturelle* de Hume. Pour une approche didactique de la dispute entre Philon et Cléanthe et le rôle de l'analogie, voir Barker (1989).

pourra jamais expliquer ces principes ultimes à partir d'un objet, quel qu'il soit, horloge ou animal, à la portée de son expérience.

Il est important de comprendre que la divergence entre Philon et Cléanthe ne vient pas du fait que le raisonnement du second est basé sur une analogie, mais de la faiblesse même d'une telle analogie. Mais nos deux interlocuteurs partagent une vérité: toutes les connaissances sur la nature sont basées sur l'expérience et, de ce fait, sur des analogies. Puisque nulle essence immuable ne serait accessible à l'esprit humain –ou, pour le dire avec Hume, puisque l'examen d'une perception isolée ne révèle jamais une “connexion réelle” entre cette perception et une autre– la connaissance des expériences passées ne peut être transférée à un fait particulier, présent ou futur, qu'à travers des analogies. Ainsi la solidité d'une inférence est-elle déterminée par le degré de similitude qui relie l'événement présent ou futur avec l'événement passé. Plus la similitude est forte, plus forte est aussi l'analogie; et, par conséquent, plus sûre en est la connaissance.

L'exacte similitude des cas nous donne la parfaite assurance d'un événement semblable; et jamais une évidence plus forte n'est désirée ni recherchée. Mais partout où vous vous écartez, si peu que ce soit, de la similitude des cas, vous diminuez proportionnellement l'évidence et vous pouvez finir par la réduire à une très faible *analogie*, qui est de l'aveu général sujette à l'erreur et à l'incertitude (Hume, 2005: 119, désormais *Dialogues*).

Cette règle est tout aussi valable pour les inférences dont nous sommes les plus assurés, comme celle que le soleil se lèvera demain ou que cet ordinateur tombera si on le pousse de la table. Toutes les affirmations concernant la nature ne seront pas aussi assurées. Toutefois, cela ne veut pas dire que la similitude doit être complète (comme dans ces deux exemples) pour considérer forte l'analogie, et valable la connaissance.

Tel est bien le cas, selon Hume, de l'existence de la raison animale. Son argumentation se fonde sur l'analogie entre les hommes et les animaux, précisément à partir des actions observées dans le règne animal. La similitude entre les actions des hommes et celles des animaux est d'après lui si forte que “la première action du premier animal choisi nous fournira un argument incontestable” (Hume, 1995: 209, désormais *Traité*) pour la doctrine qui admet la raison chez les animaux. Fort de cette considération, Hume peut

alors affirmer: “aucune vérité ne me paraît plus évidente que celle-ci: les animaux sont doués de pensée et de raison, *tout comme les hommes*” (*Traité* 209, nous soulignons).

En écrivant “tout comme les hommes”, le philosophe laisse voir non seulement l’importance que l’analogie aura dans son argumentation, mais aussi la démarche par laquelle il concevra la raison animale à partir de la raison humaine. La raison animale, nous le verrons plus loin, est le produit d’une inférence qui a comme prémisse la constatation de la raison humaine. Hume accomplit ici avec les animaux ce que Cléanthe aurait aimé accomplir avec l’intelligence divine, c’est-à-dire penser l’inaccessible à partir de l’accessible, autrement dit, connaître l’inconnu à partir du connu.

Face à cela, ne devrions-nous pas admettre que Hume tombe sous la critique formulée par son propre personnage, Philon accusant Cléanthe d’anthropomorphisme ? Anthropomorphisme ou non, il est plutôt aisé de voir que la critique de Philon ne s’applique pas à la raison animale humaine. D’abord, le degré de ressemblance, ou plutôt de dissemblance, entre les objets comparés est résolument différent; ensuite, les animaux sont observables dans l’expérience, ce qui n’est pas le cas de la nature telle qu’elle est évoquée par Cléanthe –l’ordre général de l’univers–, dont la disproportion par rapport aux hommes, comme l’observe Philon, excède les limites des facultés humaines (*Dialogues* 28)⁶.

Le recours à l’analogie pour prouver l’existence d’une raison animale s’inspire des sciences du corps de l’époque, en particulier de l’anatomie et de la physiologie. Hume défend l’extrapolation, dans le domaine mental, d’un procédé anatomique selon lequel les principes d’espèces différentes sont étudiés en recourant à l’analogie. Cela signifie qu’à partir de l’étude d’espèces différentes, les principes vérifiés par les observations relatives à une espèce donnée laissent supposer que de tels principes agissent également chez d’autres espèces, voire chez tous les animaux. À ce propos, dans les *Dialogues sur la religion naturelle* (1779), Hume mobilise, à travers Philon, le cas exemplaire de la circulation:

Après avoir fait l’expérience de la circulation du sang dans les créatures humaines, nous ne doutons pas qu’elle ait lieu en *Titus* et *Mævinus*; mais de ce que le sang circule chez les grenouilles et les poissons, l’analogie ne

⁶ Dans *Kant et la fin de la métaphysique*, Lebrun examine le “symbolisme analogique”, notion utilisée par Kant, dans la *Critique de la faculté de juger* (1790), pour dépasser les limites de l’analogie technique soulevées par Hume. L’obstacle à l’analogie, souligne Lebrun dans ce texte, va au-delà de la ressemblance, s’agissant d’une différence ontologique entre les termes comparés (les objets de l’expérience et la cause de la totalité de ces objets).

fournit qu'une présomption, forte à vrai dire, que la même chose a lieu chez les hommes et les autres animaux. Le raisonnement analogique est beaucoup plus faible quand nous inférons la circulation de la sève dans les végétaux, à partir de l'expérience que nous avons de la circulation du sang des animaux; et ceux qui ont suivi hâtivement cette analogie imparfaite, des expériences plus précises ont montré qu'ils se sont trompés (*Dialogues* 119).

À une extrémité se trouve l'analogie concernant les individus d'une même espèce. La similitude est dans ce cas si importante que le raisonnement analogique se réalise sans aucune difficulté: il n'est pas nécessaire que la circulation soit vérifiée expérimentalement chez tous les êtres humains pour que nous ayons la certitude qu'elle opère en chacun d'eux. À l'autre extrémité, en revanche, il y a une analogie faible qui prétend dépasser le règne animal et s'étendre au règne végétal⁷. Enfin, entre les deux extrémités, nous avons une analogie qui englobe les différentes espèces du règne animal. Celle-ci n'a pas la force de la première, mais elle n'en est pas moins valable: pour Hume, dès lors qu'est confirmée la supposition selon laquelle la circulation a lieu également chez les poissons et les grenouilles (supposition avancée par Philon), se forme alors une "forte présomption que le même principe" (Hume, 2006: 175, désormais *Enquête*) opère chez tous les animaux. C'est sur cette unité du règne animal que Hume fonde sa proposition d'extrapoler dans le domaine de l'esprit les procédés analogiques pratiqués en anatomie, en intégrant de nouveaux éléments comme les idées et les passions.

On peut pousser plus loin ces remarques par analogie, même dans la science dont nous traitons actuellement; une théorie qui nous sert à expliquer les opérations de l'entendement, ou l'origine et la connexion des passions humaines, acquerra un surcroît d'autorité si nous trouvons que la même théorie est nécessaire pour expliquer les mêmes phénomènes chez tous les autres êtres animés (*Enquête* 175).

En quoi Hume est-il autorisé à proposer cette extrapolation? Dans un cadre matérialiste, le lien ontologique entre esprit et corps semble laisser la voie libre: tant sur le versant mécaniciste de La Mettrie que sur celui vitaliste de Diderot, il semble tout à fait aisé (au moins sur le plan méthodologique) de considérer les analogies anatomiques pertinentes

⁷ L'analogie est réfutée par Stephen Hales en 1716. Berkeley consacre d'importants passages à cette discussion dans *Siris: A Chain of Philosophical Reflections and Inquiries* (1744: 41).

aussi dans le domaine mental⁸. Mais Hume n'est pas matérialiste. Il admet facilement l'existence de certains rapports de causalité entre l'esprit et le corps ("Il est certain que l'esprit, dans ses perceptions, doit commencer quelque part⁹"), même s'il considère que nous ne pouvons jamais les connaître. Pour le philosophe, l'origine de l'esprit se rapporte à des causes naturelles et physiques telles que le corps ou les organes sensoriels. Toutefois, cela ne signifie pas que l'explication des opérations mentales peut découler de l'investigation des fibres ou des tissus corporels. Cela est un idéal propre à la philosophie matérialiste, et même empiriste: nous le retrouvons chez Locke, mais pas chez Hume¹⁰. Sans tomber dans le dualisme¹¹, pour le philosophe écossais la différence entre les phénomènes, dans les deux cas, est telle que la philosophie n'a guère d'intérêt à investiguer la causalité pouvant exister entre esprit et corps¹².

De ce fait, la contribution de l'anatomie n'est envisageable que sous une perspective strictement méthodologique: la comparaison et l'analogie entre différentes espèces comme moyen d'une investigation scientifique. Quant aux phénomènes autorisant le recours au raisonnement analogique dans le domaine de l'esprit, ils appartiennent à une autre dimension de l'expérience: non au corps (pour l'instant¹³), mais à l'action des animaux. C'est précisément à travers l'observation de leurs actions que la raison, au départ attestée chez les humains, est attribuée aux animaux. Sur le plan méthodologique tout se passe comme dans l'anatomie: d'abord, la vérification de la similitude entre les différentes espèces; ensuite, le raisonnement analogique ou la conjecture qu'il s'agit du même principe; et enfin, l'acceptation de ce même principe pour les différentes espèces.

En adaptant des moyens à des fins, nous avons conscience d'être nous-mêmes guidés par la raison et l'intention, et de ne pas accomplir sans le savoir ni sans le vouloir ces actions qui tendent à assurer notre propre conservation, à obtenir le plaisir et à éviter la douleur. Par conséquent,

⁸ Sur Diderot, La Mettrie et le matérialisme français, voir Graças de Souza (2002).

⁹ Voir aussi: "Les impressions originales ou impressions de sensation sont telles qu'elles naissent dans l'âme, sans perceptions qui les précèdent, de la constitution du corps, des esprits animaux ou de l'application des objets aux organes extérieurs" (Hume, 1991: 109).

¹⁰ Cf. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2, 33, 6.

¹¹ L'inhérence de l'esprit au corps chez Hume est analogique et non ontologique.

¹² "Un objet qui appuie sur une partie de notre corps rencontre une résistance, et cette résistance, par le mouvement qu'elle communique aux nerfs et aux esprits animaux, transmet une certaine sensation à l'esprit, mais il ne s'ensuit pas que les sensations, le mouvement et la résistance se ressemblent en aucune manière" (*Traité* 318).

¹³ Des études comme celle de Didier Deleule (1979) et celle de Wright (1983) montrent comment la philosophie humienne peut être ancrée dans les sciences du corps de l'époque.

lorsque nous voyons d'autres créatures, en des millions de cas, accomplir des actions semblables et les diriger vers des fins semblables, tous nos principes de raison et tous nos principes de probabilité nous poussent avec une force invincible à croire à l'existence d'une cause semblable. Il n'est pas besoin, à mon sens, d'illustrer cet argument par l'énumération de cas particuliers. L'attention la plus légère nous en fournira plus qu'il n'est nécessaire. La ressemblance entre les actions des animaux et celles des hommes est si complète sur ce point que la première action venue du premier animal qu'il nous plaira de choisir nous offrira un argument incontestable en faveur de la présente doctrine (*Traité* 254).

Hume part d'un constat unanime: tous les hommes sont doués de raison. S'il ne juge pas nécessaire d'approfondir ce sujet, il faut pourtant noter qu'un tel fait établi, si l'on considère l'argumentation du philosophe, doit lui aussi être envisagé comme le fruit d'un procédé analogique (comme le raisonnement qui transfère la raison aux animaux). Ici, comme dans le cas de la circulation du sang chez Titius et Mœvius, la similitude est si forte que l'analogie s'impose, de sorte qu'une éventuelle objection paraîtrait même absurde. Or, la raison des autres hommes est aussi inaccessible que la raison des animaux, ce que Hume n'ignore sans doute pas¹⁴.

Voyons maintenant comment se produit le passage de l'homme à l'animal: nous constatons d'abord un principe qui agit chez tous les hommes; ensuite, nous observons une similitude entre les hommes et les animaux; enfin, face à cette similitude, nous sommes amenés à attribuer aux derniers ce principe que nous trouvons chez les premiers, même si nous n'y avons pas directement accès chez les animaux. Le chaînon qui permet le transfert du principe se fonde sur les actions, ou sur le comportement animal.

Pour Hume, les animaux tout comme les hommes agissent en vue de leur propre conservation: cherchant le plaisir et évitant la douleur, ils adaptent les moyens aux fins. C'est précisément cette adaptation qui indique l'existence de la raison animale. En outre, précise Hume, elle n'est en rien hasardeuse, elle est le fruit de raisonnements. Reprenons un des exemples fournis par Hume: nous ne mettons pas notre main au feu car nous savons que, si nous le faisons, nous nous brûlerons. Nous adaptons alors le moyen (tenir notre main éloignée du feu, ou encore éviter le bord d'un précipice) pour favoriser la présence du plaisir et l'absence de douleur, autrement dit pour nous préserver. Ce type d'adaptation

¹⁴ Cf. *Traité* 2.2.11. En ce sens, dans ses lettres des années 1760 sur les animaux, Le Roy suggère que si l'on doute de la raison des animaux, on doit également douter de la raison des hommes (Le Roy, 1994, 118).

serait, selon Hume, guidée par un principe, à savoir la raison et le dessein (*design*). Ainsi, raison et *design* sont conçus comme causes à la fois de nos actions et de l'adaptation des moyens aux fins.

D'après Hume, la raison animale est conçue grâce à ce rapport de causalité. À travers l'analogie entre les hommes et les animaux, *nous sommes poussés* à leur attribuer la même relation causale, ce qui implique de concevoir qu'ils sont doués de pensée et de raison. Si je vois chez les hommes un certain principe qui est la cause de certaines actions et de l'adaptation, lorsque je me tourne vers les animaux, il suffit de constater un effet semblable pour que l'esprit soit *conduit* à une cause semblable. C'est ainsi que Hume conçoit toute relation causale: étant donnée une expérience antérieure, il suffit de voir apparaître la cause pour que l'effet soit naturellement introduit dans l'esprit ou, comme dans le cas présent, il suffit de voir apparaître l'effet pour que la cause soit introduite. Le rapport de causalité accompagne le rapport de similitude et, comme résultat, l'analogie *s'impose* à la pensée: "tous nos principes de raison et tous nos principes de probabilité nous poussent avec une force invincible à croire à l'existence d'une cause semblable" (*Traité* 254).

L'expression "force invincible" n'est pas purement rhétorique. Cet aspect de l'argumentation de Hume en faveur de la raison animale s'accorde à son système sur la nature de l'entendement humain, dont le fondement réside dans l'imagination. Considérant que tous les raisonnements se fondent sur des analogies, il faut comprendre qu'il y a des analogies plus "naturelles" que d'autres, c'est-à-dire qu'elles viennent à l'esprit plus facilement, s'enracinant ainsi dans la pensée.

Plus les objets de comparaison sont semblables, plus naturelle sera l'analogie et par conséquent, plus de force et de vivacité aura l'objet introduit –dans le cas présent, la raison des animaux. Cette dernière est, sous cette perspective, un *belief* profondément enraciné dans l'esprit¹⁵. C'est sur cette toile de fond que la similitude entre hommes et animaux peut acquérir le statut d'un "argument incontestable" (*Traité* 255)¹⁶, comme l'écrit Hume. Bien sûr, il ne s'agit pas là de suggérer que la force de la conception suffirait à prouver la réalité de tel ou tel objet. Comme l'observe Wright, cette force justifie, chez Hume, l'existence du *belief*, mais cela n'implique pas nécessairement qu'elle "confère un *insight* réel au sujet de la

¹⁵ Sur l'idée de "deep root", cf. *Traité* 298.

¹⁶ "Sans cette qualité par laquelle l'esprit avive certaines idées plus que d'autres (qualité apparemment si insignifiante et si peu fondée en raison), nous ne pourrions jamais donner notre assentiment à aucun argument, ni porter nos vues au-delà du petit nombre d'objets présents à nos sens" (*Traité* 358).

nature de la réalité” (Wright, 1983: 39). Aussi, continue Wright, le *belief* doit-il être corrigé par la raison. En effet, dans le cas présent, la raison semble avoir le rôle de confirmer l'analogie, qui s'impose à la pensée. En tout cas, la preuve de l'existence de la pensée et de la raison chez les animaux dans la philosophie humienne est étroitement liée à la force avec laquelle nous cette existence même est conçue.

La plausibilité de cette analogie a été centrale dans le débat autour de la rationalité animale au XVIII^e siècle. Buffon, par exemple, considère que l'analogie entre l'homme et l'animal, bien que totalement valable concernant le corps, ne peut être appliquée à l'esprit. Or, pour le naturaliste comme pour Descartes avant lui, c'est bien ce que nous sommes naturellement enclins à faire, mais cette tendance dénote un préjugé qu'il faut éviter à tout prix. Si dans le comportement animal, soutiennent les deux penseurs, les actions peuvent être semblables, les causes seraient par contre de nature totalement distincte. Mais il faut noter: l'influence cartésienne chez Buffon doit être examinée avec précaution, car l'analogie se manifeste (au sens de faire son apparition) de manière singulière dans divers textes de *l'Histoire naturelle*¹⁷.

Chez Hume, cette analogie instaure, avant toute chose, une parité de raison entre hommes et animaux, cela signifie qu'en dépit des différences, la raison humaine comme celle animale reposent sur les mêmes principes. Au départ, il y a l'imagination –rien ne diffère alors entre l'homme et l'animal. Qu'est-ce qui change donc ? Selon Hume, un esprit est plus “large” qu'un autre, ou a plus de “force de réflexion et de pénétration”: par-là, le philosophe indique la capacité de l'esprit de composer des relations. Si comme les humains, les animaux réalisent des inférences de cause et d'effet, les premiers sont toutefois capables d'identifier des relations plus complexes et de considérer un univers de variables plus vaste. En d'autres termes, il n'y a pas de hiérarchie quant aux principes, mais quant à la complexité. Voilà qui laisse penser, non par hasard, à la hiérarchie que l'on retrouve dans les travaux sur la conformation organique des matérialistes français de l'époque: la supériorité humaine y est affirmée en termes de complexité, mais tous les niveaux de complexité sont fondés sur des principes organiques.

En somme, les facultés intellectuelles des animaux sont conçues à travers les facultés intellectuelles que les hommes reconnaissent en eux-mêmes. De ce point de vue,

¹⁷ Voir, par exemple, Roger (1989).

les animaux seraient des miroirs de l'homme; toutefois il y a bien, dans ce miroir même, une relation hiérarchique –aussi n'est-il pas surprenant de voir les animaux souvent évoqués aux côtés des enfants.

Cependant, on ne peut considérer cette transposition des facultés humaines aux animaux sans convoquer un autre aspect majeur de la philosophie humienne qui est, dans une certaine mesure, *inverse*: ce sont alors les facultés humaines qui acquièrent des traits animaux. Pour bien le saisir, soulignons qu'il y a une dimension critique derrière ce qui semble n'être que simple confirmation ou autorité additionnelle (*Enquête* 175) entre raison animale et raison humaine. En effet, dans les sections du *Traité* et de *l'Investigation* consacrées à la raison animale, on voit que l'analogie, dans la mesure où elle confère pensée et raison aux animaux, contribue à la consolidation d'une position critique à l'égard de la raison humaine elle-même.

Par le recours aux animaux, Hume critique les systèmes philosophiques qui, selon ses mots, supposent une "subtilité et un raffinement de pensée" excessifs, par rapport non seulement aux animaux, mais aussi aux enfants et aux personnes ordinaires de notre propre espèce (*Traité* 255). Un tel excès, suggère Hume, outre qu'il alimente l'erreur dans l'élucidation de la nature humaine, révèle une tendance de l'homme à surestimer sa nature – ce que n'ont d'ailleurs pas manqué de dénoncer Montaigne et certains philosophes du XVIII^e siècle, comme Diderot et Holbach¹⁸. Il faudrait donc remplacer une conception enflée de raison par une autre plus appropriée.

Nous retrouvons cette posture méthodologique dans la section du *Traité* consacrée à la raison animale: pour qu'une hypothèse sur les opérations mentales communes aux hommes et aux animaux soit vraie, il faut qu'elle puisse être appliquée aux uns comme aux autres, sans quoi cette hypothèse est nécessairement fautive (*Traité* 255). Ainsi, plus que d'une simple transposition des facultés humaines aux animaux, il s'agit avant tout de considérer l'entendement humain sous une perspective plus large, c'est-à-dire comme une espèce à l'intérieur d'un même genre, et ce genre serait l'entendement animal. D'où l'inversion évoquée plus haut: le transfert des facultés animales à l'homme. Car il ne s'agit pas seulement du transfert d'un système d'entendement de l'homme à l'animal, mais de la

¹⁸ Montaigne, Diderot et Holbach, pour n'en citer que trois, imputent à la vanité humaine les erreurs métaphysiques commises autour de la conception d'homme. Voir Diderot (1951: 34) et Holbach (1820: 157).

formulation d'un système dont les principes, puisque diminués, ne nuisent pas aux exigences d'un empirisme rigoureux.

Cette inversion, illustrée ici par la dimension critique inhérente à ce qui semble n'être que simple confirmation ou "surcroît d'autorité", deviendra encore plus claire au fil de notre développement. Pour cela, il faut voir comment s'effondre, dans la philosophie de Hume, la dichotomie entre raison et instinct séparant traditionnellement le comportement humain de celui animal.

II. De l'animal à l'humain: la fin de la dichotomie entre raison et instinct

L'étude de la raison animale déplace l'investigation de l'entendement d'un univers froid: dans son cabinet, le philosophe réfléchit au sujet des lois qui règlent ses pensées (début du *Traité*, quand Hume s'exprime sur la différence entre idée et impression), vers un autre univers, celui de l'action: l'animal affronte des obstacles et des menaces, il doit trouver des solutions pour satisfaire ses besoins. Autrement dit, l'entendement devient *intelligence animale*, par excellence une intelligence de la préservation de soi, recherchant le plaisir et fuyant la douleur.

À la différence de défenseurs de l'automatisme, en bon empiriste, Hume voit derrière les actions animales des savoirs qui dérivent de l'expérience. Ceci vaut à la fois pour les actions les plus simples: un cheval, habitué aux champs, apprend la limite de la hauteur d'un obstacle qu'il peut sauter –et les plus complexes: un lévrier, plus vieux et expérimenté, abandonne aux plus jeunes la partie plus pénible de la chasse, et se place stratégiquement pour la mise à mort de la proie. Ce sont là, dans l'un comme l'autre cas, des raisonnements qui opèrent par le moyen de l'habitude, ou sous le terme actuel, par induction: l'animal extrapole dans la situation présente une relation de cause et effet qu'il a observé à maintes reprises dans le passé. Si l'on pouvait entrer dans la tête du cheval confronté à l'obstacle, on entendrait: "cet obstacle est semblable à ceux que j'ai déjà surmontés à plusieurs reprises, il est donc très probable que je le surmonte encore cette fois". Ceci est tant de fois répété que cela devient habituel, et l'inférence se produit à l'insu même de l'animal.

Hume fournit un autre exemple: “Du ton de la voix, le chien infère la colère de son maître et prévoit qu’il sera puni. D’après une certaine sensation qui affecte son odorat, il juge que le gibier n’est pas loin de lui” (*Traité* 256). Dans ce cas, on voit bien que l’entendement se manifeste comme l’instrument par lequel l’animal est capable de rechercher le plaisir et d’éviter la douleur. Tant l’imminence du châtement que la proximité de la proie sont des informations importantes quant à la préservation de l’animal et appartiennent au domaine de l’action. Tout comme dans le cas du cheval, ces raisonnements opèrent par habitude: rien dans le ton de la voix du maître ne permet de s’attendre à un châtement, si ce n’est l’association de ces deux éléments répétés dans le passé. L’empirisme trouve sa place dans le monde animal. “Faites que vos coups suivent un signe ou un mouvement pendant quelque temps, et ensuite un autre: il [le chien] en tirera successivement des conclusions différentes, selon son expérience la plus récente” (*Traité* 256).

Le rapport entre rationalité et plaisir atteint son point culminant dans les sections sur la raison des animaux, lorsque Hume identifie raison et instinct. Si, dans les exemples cités ci-dessus, l’entendement se manifeste comme outil d’obtention du plaisir, à partir de l’identification à l’instinct, le plaisir, tout comme l’ensemble de l’univers dans lequel l’animal lutte pour assurer sa survie, semblent s’enraciner dans la nature même de l’entendement. Il serait alors impossible de définir l’entendement sans prendre en compte cette guerre dans la nature. Je ne peux pas, d’abord, examiner ce qu’est l’entendement, pour ensuite le repérer chez les animaux.

Pour souligner cette dimension plus profonde où le plaisir conditionne l’entendement, reprenons l’exemple du chien. L’inférence qui part du ton de la voix de son maître et l’amène à conclure au châtement imminent est un raisonnement qui permet à l’animal d’éviter (ou de tenter d’éviter) la douleur. Ici, le plaisir se manifeste dans le cadre d’une action dite extérieure. Or, l’association produite par habitude entre le ton de la voix et le châtement met en jeu un plaisir qui est propre aux actions internes de l’esprit, et concerne la fluidité de pensée ou la satisfaction de l’imagination. Donc, le raisonnement habituel, avant même de servir d’outil pour la recherche du plaisir, présuppose déjà l’expérience de sensations agréables et désagréables. C’est là une fluidité de l’esprit qui, tout comme l’instinct, “agit en nous à notre insu” et “dont dépend toute la conduite de la vie” (*Enquête* 179).

Les associations de perceptions sont, dans la philosophie humienne, les principes les plus profonds auxquels nous avons accès pour expliquer l'esprit. Aussi peut-on raisonnablement affirmer que de tels principes ne peuvent être effectivement élucidés sans prendre en considération le monde animal. L'identification entre raison et instinct, comme le montre la citation suivante, concerne les associations d'idées et l'enchaînement de la pensée qui se déroule dans l'esprit.

À considérer la chose comme il le faut, la raison n'est qu'un instinct merveilleux et inintelligible présent dans notre âme, qui nous conduit à travers un certain enchaînement d'idées qu'il dote de qualités particulières, en fonction de leurs situations et relations particulières (*Traité* 257).

Concevoir la rationalité comme instinct permet de saisir la portée philosophique de divers passages où Hume affirme le plaisir et la douleur comme fondements de l'esprit humain. Dans le *Traité*, par exemple, Hume soutient qu'il y a "une perception de la douleur et du plaisir implantée dans l'esprit humain comme le ressort le plus puissant et le principe moteur de toutes ses actions" (*Traité* 186). On pourrait, il est vrai, ne voir dans ces dernières que des actions dites externes, mais on passerait alors à côté d'une dimension fondamentale de la proposition. Un autre exemple, toujours dans le *Traité*, nous rapproche un peu plus de notre objet, puisqu'il se réfère aux actions *de l'esprit*¹⁹.

Ce rôle crucial du plaisir chez Hume semble analogue à celui que Luiz Roberto Monzani retrouve dans la philosophie de Condillac. Pour Monzani, Condillac marque un véritable tournant de la modernité en ce qu'il énonce le "rôle constituant exercé par le plaisir dans la structuration et la constitution de la subjectivité" (Monzani 1993: 22)²⁰. Cela semble aussi être le cas chez Hume, si l'on considère que la systématisme de l'esprit dérive des associations de perceptions²¹, et que ces associations, a-t-on observé, expriment un mode de satisfaction. Pour le comprendre, il faut noter que l'imagination "se satisfait" de l'association d'idées. Là où l'habitude est plus enracinée, plus fluide est l'association et plus

¹⁹ Voir l'ouverture de la troisième partie du troisième livre du *Traité*.

²⁰ Dans son étude aboutissant à cette position, Monzani (1993) convoque d'autres philosophes, notamment Hobbes et Malebranche. Quant à la place réservée à Hume, l'auteur s'en tient à la querelle du luxe, sans se pencher sur la théorie de l'imagination.

²¹ Voir par exemple, la section de l'identité personnelle dans le *Traité*.

facile et plus naturel pour l'imagination est le passage entre deux perceptions. Dans ce cas, une sensation agréable est provoquée.

Quand l'esprit n'atteint pas ses objets avec aisance et sans effort, les mêmes principes n'ont pas le même effet que si la conception des idées est plus naturelle, et l'imagination éprouve une sensation qui est hors de proportions avec celle qui naît de ses jugements et opinions ordinaires. L'attention atteint ses limites, l'attitude de l'esprit est malaisée [...] (*Traité* 267).

L'imagination, précise Hume, n'a pas seulement des sensations, elle peine, elle s'efforce. Plus l'effort est grand, plus faible est l'influence de la conception imprimée sur le cours de la pensée. L'influence de chaque pensée se définit par la manière dont s'articulent ses perceptions, de sorte qu'il y a une "préférence" pour les chemins plus faciles à parcourir. Il y a un mode naturel de concevoir les idées, et cette naturalité est précisément le résultat de l'établissement graduel des associations à travers l'habitude.

Rien d'étonnant, donc, à ce que la conviction qui naît d'un raisonnement subtil diminue à proportion des efforts que fait l'imagination pour pénétrer ce raisonnement et en concevoir tous les éléments. La croyance, étant une conception vive, ne saurait jamais être complète si elle ne se fonde pas sur quelque chose d'aisé et de naturel (*Traité* 186).

Considérant que la croyance est une conception vivace, elle ne peut avoir d'autre origine que cette naturalité de l'imagination. La force d'une conception donnée dépendra de la fluidité avec laquelle s'articule la succession de perceptions qui précède cette conception et dont elle est l'effet. Plus grand sera l'effort nécessaire pour la transition, plus faible sera la vivacité communiquée et, par conséquent, plus faible sera la présence à l'esprit du terme final²².

Prenons l'exemple de la causalité: c'est la fluidité entre la perception du feu et l'idée de brûlure qui explique l'introduction d'une idée à partir d'une autre. L'inclination à penser à la brûlure quand je pense au feu existe, car il y a une relation établie entre les deux idées. La fluidité entre les perceptions explique pourquoi, entre toutes les perceptions pouvant surgir, c'est la brûlure qui s'introduit et non pas une autre quelconque. Cette inclination

²² Pour Olivier Brunet, les croyances sont issues d'un "travail instinctif de l'imagination sous l'influence de l'habitude" (Brunet, 1965: 416).

ainsi produite écarte toute sorte de doute: si j'approche ma main trop près du feu, je me brûlerai assurément. Notons que l'inférence est réalisée grâce à la préférence de l'imagination pour la voie la plus facile. En somme, c'est la production d'une sensation particulière dans l'imagination qui explique un cours de pensée déterminé lequel est responsable de l'inférence causale. L'inférence se produit car, d'une certaine manière, l'imagination se satisfait de la transition. Sans quoi ni le chien, ni l'homme ne seraient capables d'éviter le feu.

On observe dans l'imagination une tendance au facile, au fluide –au plaisir, si l'on veut– et une aversion pour ce qui exige de l'effort et ce qui est désagréable. Ce sont les conceptions exigeant le moins d'effort qui marquent l'esprit et résistent le mieux aux courants inverses. En ce sens, Hume souligne-t-il, ce ne sont pas des arguments compliqués qui forgent, chez les enfants et les personnes en général, les opinions les plus consolidées²³. Celles-ci ont leur origine dans une sorte de principe du plaisir²⁴. Voilà qui est bien différent d'un calcul du plaisir et de la douleur produit par l'entendement: au contraire, c'est l'entendement qui devra être expliqué à travers ces tendances de l'imagination.

Ainsi l'enthousiasme de Hume face à “la rapidité avec laquelle l'imagination suggère ses idées et les présente à l'instant même où elles deviennent nécessaires ou utiles” (*Traité* 69) ne nous surprendra pas. Rien d'étonnant non plus à ce qu'il affirme que les principes de l'association sont “le fondement de toutes nos pensées et de toutes nos actions, de sorte que leur disparition conduirait immédiatement la nature humaine à la ruine et à sa propre perte” (*Traité* 312). L'association d'idées se rattache manifestement au principe du plaisir, mais aussi à l'autoconservation, ou “les exigences de la vie”, selon l'expression de Didier Deleule dans son œuvre sur Hume (Deleule 1979: 68)²⁵. Et Hume ne

²³ “En vérité, même si les philosophes s'imaginent qu'ils peuvent avancer des arguments très convaincants pour établir la croyance à des objets indépendants de l'esprit, il est évident que ces arguments ne sont connus que de bien peu de gens, et que ce n'est pas sur eux que les enfants, les paysans et la plus grande partie de l'humanité se fondent pour attribuer des objets à certaines impressions et les refuser à d'autres” (*Traité* 276).

²⁴ Dans son article “Tendência e realidade em Hume e Freud” (1972), João Paulo Monteiro présente une articulation possible entre Hume et Freud à partir des concepts de principe de plaisir et de principe de réalité. L'auteur cherche à montrer l'aspect fondamental d'un principe de plaisir analogue dans la philosophie de Hume, dont l'entendement d'ailleurs serait un effet. Bento Prado Jr. (1980) livre un commentaire de cet article, opposant plaisir et habitude à partir de sa lecture de Deleuze.

²⁵ Cet aspect de la philosophie humienne a été l'objet de lectures diverses: Brunet, par exemple, signale une “urgence vitale” (1965: 436); de son côté, Malherbe parle de “l'effort de vie” (2001:

manquera d'ailleurs pas de rappeler à plusieurs reprises que "la conduite de la vie" dépend de l'activité de l'imagination (ex. EHU 9.6; SB 108).

Ce sont les exigences immédiates de l'expérience qui façonnent le raisonnement du chien, mais aussi son propre esprit: l'habitude, qui permet l'établissement d'un système, se révèle (alors) comme une véritable force de la nature. L'habitude, écrit Hume dans la section du *Traité* consacrée aux animaux, "n'est que l'un des principes de la nature et elle tire toute sa force de cette origine" (*Traité* 257).

De même que dans le corps animal, les parties ou les organes s'influencent mutuellement pour pallier un défaut et préserver la santé du corps comme un tout, dans l'imagination aussi, les perceptions s'influencent les unes les autres pour conserver leur santé, ou *vigueur* de l'esprit²⁶ selon l'expression fréquemment employée dans le texte. Gardant toujours à l'esprit la limite épistémologique entre philosophie et anatomie, bien soulignée par Hume, on ne peut pas ne pas penser que la raison, sondée à travers les animaux, est chez ce philosophe *une sorte d'organe* physiologique, dont l'exercice est indispensable pour la survie de l'individu. Enfin, sans retomber dans le matérialisme, on peut voir ici une certaine adhésion de Hume à la notion, alors en usage, d'"économie animale" telle qu'elle est définie dans l'article homonyme de l'Encyclopédie, à savoir "l'ensemble des fonctions et des mouvements qui entretiennent la vie des animaux"²⁷. Voilà ce que, Pimenta explique-t-il, "les êtres organisés semblent proposer à l'observateur attentif: l'inhérence de l'esprit au corps, du principe intellectuel à l'économie animale" (Pimenta 2018: 79)²⁸.

231). Soulignons en outre l'interprétation de Gilles Deleuze pour qui la subjectivité humienne est essentiellement pratique (2014: 117).

²⁶ Rappelons que le concept de vivacité est central dans la théorie de l'esprit chez Hume, et sert à distinguer une idée d'une impression (l'idée n'est qu'une impression qui a perdu sa force et sa vivacité, il n'y a pas de différence de nature, mais de degré de vivacité). Ce n'est pas un hasard si Michaud interprète la systématisation des perceptions à partir d'une "économie de circulation de vivacité" (1983: 121).

²⁷ Article "Économie Animale", Diderot & D'Alembert, *Encyclopédie*, v. III, 267.

²⁸ Chimiste et physiologiste ami de Hume, Cullen est critiqué par ses contemporains car il inclut l'esprit dans le champ de la physiologie. Il présente ses *Institutions of medicine* comme la doctrine expliquant les conditions du corps et de l'esprit nécessaire pour la vie et la santé (*Institutions of medicine*. Part I, Physiology [1772], 3rd ed. [Edinburgh, 1785], prop. 4). D'après ses critiques, Cullen commettrait l'erreur d'introduire la métaphysique dans la physiologie. Pour sa défense, le physiologiste cite Hume.

III. Considérations finales

Si prendre en considération le comportement animal permet à Hume de démontrer l'existence de la raison animale et de transférer aux animaux des facultés censées caractériser l'espèce humaine (la raison et la pensée), un tel transfert ne laisse pourtant pas indemne la conception de ces facultés mêmes. Considérées sous le point de vue animal, celles-ci sont pour ainsi dire intégrées à la nature. Cela signifie que la rationalité s'éloigne de la conception traditionnelle, rapportée à une entité ontologique spirituelle dont la nature et l'existence seraient indépendantes des perceptions dans l'expérience. Le statut de la rationalité est resignifié à partir des animaux et, dans une certaine mesure, il est placé sur le même plan que les instincts, ce qui touche la conception même de l'être humain.

Il faut souligner qu'identifier raison et instinct, chez Hume, n'implique pas de réfuter l'existence d'une raison humaine subtile et raffinée. En effet, rappelant ce qui a été dit plus haut, dissoudre la dichotomie ne signifie pas rejeter la conception d'une raison perfectible à travers l'expérience. Pensons, par exemple, aux raisonnements déductifs de l'entendement souvent formulés au moyen d'arguments complexes²⁹. C'est encore ici l'analogie entre l'expérience passée et présente, principe lié à la conservation de l'individu, qui fonde la connaissance. Wright le souligne en observant que, chez Hume, si l'on trouve bien la distinction entre le "raisonnement irréfléchi" et le "raisonnement expérimental scientifique et réfléchi", les conditions de vérité de ce dernier se fondent sur les principes naturels et mécaniques de l'imagination (Wright 1983: 22).

La dissolution de la dichotomie ne signifie pas le "rabaissement" de la raison qu'il s'agit de resignifier en révisant ses principes et, de ce fait, son statut. Contrairement aux systèmes dans et selon lesquels la raison trop subtile et trop raffinée ignore les animaux et les humains ordinaires³⁰, chez Hume, ces qualités cessent d'exprimer la nature d'un soi-disant fondement de la pensée, pour se manifester à travers une certaine complexification de l'imagination, selon les besoins de l'être vivant, considérant les impératifs auxquels il est soumis. Cette notion de complexification semble trouver un écho dans la notion de complexification organique, à partir de laquelle des matérialistes comme La Mettrie et

²⁹ En ce sens, Hume peut opposer la raison et le raisonnement expérimental, ou la raison et l'imagination, ou encore la raison et la nature, toujours avec l'objectif de souligner la fragilité des "déductions fallacieuses de la raison" (*Enquête* 118) face à la force de la nature.

³⁰ *Traité* 255.

Diderot distinguent l'homme de l'animal et, plus généralement, les différentes espèces³¹. Pour Hume comme pour les matérialistes, il s'agit d'affirmer une ressemblance de principes: c'est alors en termes de degré, et non de nature, qu'il faudra saisir les différences.

IV. Références bibliographiques

- Attanasio, A. (2002). *Gli istinti della ragione. Cognizioni, motivazioni, azioni nel "Trattato della natura umana" di Hume*. Napoli: Bibliopolis.
- Baier, A. (1991). *A Progress of Sentiments*. Harvard: Harvard University Press.
- Barker, S. (1989). Reasoning by Analogy in Hume's Dialogues. *Informal Logic*, XI (3), 173-184.
- Berchtold, J.; Guichet, J.-L. (dirs.). (2010). L'animal des Lumières. *Dix-huitième siècle*, 42.
- Berkeley, G. (1744). *Siris: A Chain of Philosophical Reflections and Inquiries. Works*, vol. V. London: C. Hitch and C. Davis.
- Brahami, F. (2003). *Introduction au Traité de la nature humaine*. Paris: PUF.
- Brunet, O. (1965). *Philosophie et esthétique chez David Hume*. Paris: A. G. Nizet.
- Buffon, G.-L. Leclerc de. (1749). *Histoire naturelle de l'homme. Histoire naturelle, générale et particulière*, t. II. Paris: Imprimerie royale.
- Cléro, J.-P. (1998). *Hume. Une philosophie des contradictions*. Paris: Vrin.
- Charrak, A. (2003). *Empirisme et métaphysique. L' "Essai sur l'origine des connaissances humaines" de Condillac*. Paris: Vrin.
- Condillac, É. Bonnot de (2004). *Traité des animaux*. Paris: Vrin.
- Deleule, D. (1979). *Hume et la naissance du libéralisme économique*. Paris: Aubier.
- Deleuze, G. (2014). *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF.
- Diderot. (1951). *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. Paris: Éditions Gallimard.
- Diderot & D'Alembert (éds.) (1751-1772). *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 vols. Paris.
- Fontenay, É. de. (1998). *Le silence des bêtes*. Paris: Fayard.

³¹ "L'organisation est le premier mérite de l'homme; c'est en vain que tous les auteurs de morale ne mettent point au rang des qualités estimables celles qu'on tient de la Nature" (La Mettrie, 1981: 169). Ensuite, La Mettrie souligne le rôle de l'instruction, le "cerveau le mieux construit, sans elle [l'instruction] le serait en pure perte" (La Mettrie, 1981: 170).

- Galvão, D. (2021). La rationalité animale: David Hume sur l'humain et l'animal. *Siglo Veintiuno*, 2, 103-123.
- Graças de Souza, M. (2002). *Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora Unesp.
- Guichet, J.-L. (2011). *Problématiques animales. Théorie de la connaissance, anthropologie, éthique et droit*. Paris: PUF.
- Guichet, J.-L. (2010). Âme des bêtes et matérialisme au XVIII^e siècle. Dans Guichet, J.-L. (dir.), *De L'Animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (xvii^e-xx^e siècle)*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Guichet, J.-L. (2006). *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Hastings, H. (1936). *Man and beast in French Thought of the Eighteenth Century*. London: Oxford University Press.
- Hume, D. (2006). *An Inquiry Concerning Human Understanding / Enquête sur l'entendement humain*. A. Leroy (trad.). Paris: Flammarion.
- Hume, D. (2005). *Dialogues Concerning Natural Religion / Dialogues sur la religion naturelle*. M. Malherbe (trad.). Paris: Vrin.
- Hume, D. (1995). *Treatise of Human Nature / Traité de la nature humaine*. Livre I et Appendice. P. Baranger et P. Saltel (trad.). Paris: Flammarion.
- Hume, D. (1991). *Treatise of Human Nature / Traité de la nature humaine*. Livre II. Les passions. J.-P. Cléro (trad.). Paris: Flammarion.
- Holbach, P.-H. T., baron d' (1820). *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*. Paris.
- La Mettrie, J. Offray de (1981). *L'Homme-machine*. Paris: Éditions Denoël/ Gonthier.
- Le Roy, Ch.-G. (1994). *Lettres sur les animaux*. E. Anderson (éd.). Oxford: The Voltaire Foundation.
- Locke, J. (2008). *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- Malherbe, M. (2001). *La philosophie empiriste de David Hume*. Paris: Vrin.
- Michaud, Y. (1983). *Hume et la fin de la philosophie*. Paris: PUF.
- Montaigne, M. de. (1989). *Apologie de Raymond Sebond*. Les Essais. Paris: Éditions Champion.
- Monteiro, J. P. (1972). Tendência e realidade em Hume e Freud. *Discurso*, 3 (3), 141-154.
- Monzani, L. R. (1995). *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Editora da Unicamp.

- Monzani, L. R. (1993). O empirismo na radicalidade. Introdução à leitura do *Tratado das Sensações*. Em Condillac. Étienne B. de., *Tratado das sensações*. D. Bottmann (trad.). Campinas: Editora da Unicamp.
- Pimenta, P. P. G. (2018). *A trama da natureza: organismo e finalidade na época da ilustração*. São Paulo: Editora Unesp.
- Prado Jr., B. (1980). Hume, Freud e Skinner. (Em torno de um parágrafo de G. Deleuze). *Discurso*, 12, 7-28.
- Roger, J. (1989). *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard.
- Wright, J. P. (1983). *The Sceptical Realism of David Hume*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

CV de l'auteur

Doctorant en Philosophie en Cotutelle à l'Université de Sao Paulo et à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Licence et Master en Philosophie à l'Université de Sao Paulo. Recherche de Master et de Doctorat financée par Fapesp. Membre du corps éditorial de la *Revista Discurso* du Département de Philosophie de l'USP et membre des laboratoires de recherche PHARE (Paris 1) et Philosophie de la Nature (USP). Membre de l'Association Brésilienne d'Études du XVIIème siècle et de la Société Britannique pour l'Histoire des Sciences. Thèmes de recherche: Hume, philosophie et histoire naturelle au XVIIIe siècle; animalité; identité personnelle.