



HAL
open science

De l'animalité et de l'humanité: perspectives phylogénétiques et philosophiques

Françoise Daviet-Taylor

► **To cite this version:**

Françoise Daviet-Taylor. De l'animalité et de l'humanité: perspectives phylogénétiques et philosophiques. Bestiaires. Mélanges en l'honneur d'Arlette Bouloumié, Presses de l'Université d'Angers, pp.41-54, 2014, Nouvelles Recherches sur l'Imaginaire, 978-2-915751-56-7. hal-02048880v1

HAL Id: hal-02048880

<https://hal.science/hal-02048880v1>

Submitted on 14 Oct 2019 (v1), last revised 13 Nov 2021 (v2)

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.

Françoise Daviet-Taylor
De l'animalité et de l'humanité :
perspectives philogéniques et philosophiques

Socrate : *Je suis amoureux des divisions et des rassemblements
qui me permettent de parler et de penser. ... porter ses
regards vers une unité qui soit aussi, par nature,
l'unité naturelle d'une multiplicité*
Platon*

Cartesius certe non vidit simias, Descartes n'a jamais vu un singe.
Linné**

Si l'Homme est une espèce historiquement finie, comme le soutient Alexandre Kojève dans son cours sur *l'Introduction à la lecture de Hegel*¹, puisqu'à la fin de l'Histoire l'« homme proprement dit » serait définitivement anéanti — et que seul survivrait l'« homme en tant qu'animal », ce dernier vivant alors en accord avec la nature — nous nous voyons conviée à faire le point sur deux termes au cœur de cette considération philosophique, ceux d'animal et d'homme. Ces termes se trouvent d'une part étroitement liés dans l'histoire de l'évolution : évolution historique et phylogénique de l'espèce *homo sapiens* à l'intérieur du genre « animal » ; et ils se trouvent d'autre part en relation de tensions, celles-ci opérant au niveau de l'individu, de l'être humain particulier considéré cette fois du point de vue de l'ontogenèse. Aux tensions internes entre animalité et humanité que l'homme connaît, répliquent d'autres tensions installant son être, sa vie, dans le « désaccord » avec le monde, tandis que l'animal vit en « accord » avec celui-ci.

Le poète Rainer Maria Rilke, dans ses *Élégies de Duino*, a dit cette dissonance de l'homme dans le monde, dissonance que ne connaissent pas les animaux : « et les bêtes ingénieuses voient déjà bien / que nous ne sommes pas si confiants que cela sous nos toits / dans l'univers expliqué ». Rilke écrit aussi : « *Nous*, jamais nous n'avons, n'avons pas un seul jour, / face à nous l'espace pur dans lequel infiniment fleurissent / et se perdent les fleurs² ». Nous entendons la disharmonie de l'être de l'homme ; nous entendons le « être-jeté » propre à l'être-là, au Dasein de Martin Heidegger, son « ne-plus-être en accord » avec le monde³. Et nous remarquons que, pour saisir et comprendre l'homme et son statut dans le monde, le poète comme le philosophe ont eu recours à la comparaison, comparant l'homme à son genre le plus proche (son genre prochain), à savoir l'animal, comparant la vie du premier à celle du second dans le monde.

* *Phèdre* 265c-266b.

** Linné, *Systema naturae, sive, Regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera* 1735, 1758².

¹ Cours de 1938-1939 dispensés à l'École des Hautes Études de Paris. Cf. G. Agamben, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, trd. par J. Gayraud, Rivages poche, Petite bibliothèque, 2002, p. 26.

² R. M. Rilke, *Élégies de Duino, Sonnets à Orphée et autres poèmes*. Traductions de J.-P. Lefevre et M. Regnaut, Gallimard, édition bilingue, collection nrf, 1994. La première citation est tirée de la 1^{ère} Élégie de Duino : « und die findigen Tiere merken es schon /, daß wir nicht sehr verlässlich zu Haus sind / in der gedeuteten Welt », p. 28-29. La seconde est tirée de la 8^e Élégie : *Wir haben nie, nicht einen einzigen Tag, den reinen Raum vor uns, in den die Blumen / unendlich aufgehen.*, p. 88-89. (Les italiques sont du poète.)

³ M. Heidegger, *Être et temps*, trd. François Vezin, Paris, Éditions Gallimard, 1986.

C'est sur ces relations complexes entre l'homme et l'animal, que nous revenons dans cette contribution, en nous appuyant sur l'exposé historiographique présenté par Giorgio Agamben dans *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*⁴. Nous réinterrogeons ces relations depuis la nature des distinctions qui ont été opérées et proposées par la pensée humaine. Qu'est-ce que l'homme ? Qu'est-ce que l'animal ? Qu'est-ce qui les distingue ? Ces questions restent toujours ouvertes, puisqu'elles portent sur des entiers génériques (l'homme, l'animal, la vie) qui dépassent les possibilités de la réflexion humaine, comme l'a observé Aristote⁵. Laissant ouvert ce débat trop vaste, nous dirigerons tout d'abord notre attention sur la tradition à laquelle nous devons ces deux concepts, l'homme et l'animal, afin d'éclairer quelques jalons de l'histoire des classifications et des dénominations (des taxinomies), grâce auxquelles l'homme a voulu rendre compte de l'organisation des étants du monde dont il fait partie.

Rappelons que l'histoire de l'homme n'est pas équivalente à l'histoire du monde, et que la fin de l'homme ne signifie pas celle du monde. La fin de l'homme évoquée en ouverture viendrait clore un chapitre de l'histoire du monde ; elle ouvrirait alors le début d'une autre histoire, ainsi que Kojève l'expose dans ses cours de 1938-1939 :

la disparition de l'Homme à la fin de l'histoire n'est donc pas une catastrophe cosmique : le Monde naturel reste ce qu'il est de toute éternité. Et ce n'est donc pas non plus une catastrophe biologique : l'Homme reste en vie en tant qu'animal qui est en *accord* avec la nature ou l'Être donné. Ce qui disparaît, c'est l'homme proprement dit, c'est-à-dire l'action négatrice du donné et l'Erreur, ou en général le Sujet opposé à l'Objet. L'anéantissement définitif de l'homme proprement dit⁶.

Cette citation a le mérite de relativiser, dans la question qui nous occupe, la suprématie reconnue à l'homme et d'introduire une certaine dissociation entre des termes que nous pensions très associés. Elle a le mérite également d'esquisser une histoire inversée, dépliée depuis la fin et non plus depuis le début, et d'approcher l'homme – l'animal raisonnable – depuis une perspective moins confortable : l'homme se trouve non plus au centre du monde, n'est plus considéré comme l'espèce la plus aboutie d'une évolution, mais comme une espèce finie dans une évolution qui le dépassera et dans laquelle, l'homme disparaissant, l'animal serait l'état qui lui survivrait.

I. Histoire des classifications et des dénominations : quelques jalons

Nous allons laisser de côté la perspective de futur que cette fin d'une phylogénèse engage, avec la fin de l'espèce (humaine), pour en inverser le cours et remonter le fil des représentations conceptuelles et des questionnements qui ont permis de construire et de transmettre ces concepts d'« animal » et d'« homme ». De quels efforts pour penser, classifier et nommer le vivant, le *vivens*, produits par l'homme lui-même, qu'il ait été philosophe, scientifique, théologien ou encore poète, proviennent-ils ?

⁴ G. Agamben, *op.cit.*

⁵ Aristote, *De l'âme*, Traduction, notes et index par J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, 1985. Pour comprendre le rôle de l'article français *le* dans l'expression de la généricité, cf. G. Guillaume, *Langage et science du langage*, Paris, Librairie Nizet / Québec, Presses de l'Université Laval, 1984, p 147 : « L'article *un*, porteur d'un mouvement se développant de l'universel au singulier, est la projection dans l'abstrait de la puissance que l'esprit possède de particulariser. Au terme de sa course, l'article *un* [...] est un article de particularisation. L'article *le*, porteur d'un mouvement se développant à l'inverse, du singulier à l'universel, est la projection dans l'abstrait de la puissance que l'esprit possède de généraliser. Au terme de sa course, l'article *le* [...] est un article de généralisation ». Cf. aussi *Le problème de l'article et sa solution dans la langue française*, Paris, Librairie Nizet / Québec, Presses de l'Université Laval, 1975.

⁶ Cf. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 434-435.

I.1. L'*Homo sapiens* de Linné et la construction des concepts de Kant

Le philosophe Emmanuel Kant nous donne la première clé puisqu'il fournit une analyse de cette construction intellectuelle du « concept » (allemand « Begriff »), qui n'est pas une donnée, mais un produit de l'entendement. Kant a exposé les trois opérations successives (ou « actes de l'entendement », *logische Verstandesakte*) qu'implique nécessairement leur construction, à savoir celles de la comparaison, celle de la réflexion et de l'abstraction⁷.

La « comparaison », la première opération, positive, fondamentale dans tout questionnement, trouve sa pleine reconnaissance scientifique dans la construction kantienne du concept ; ainsi que chez le naturaliste suédois Linné qui s'appuie sur cette même opération dans ses observations du singe et de l'homme. Ses observations ne relèvent chez le singe comme seuls caractères distinctifs que le fait qu'ils ont un espace vide entre les canines et les autres dents⁸, raison pour laquelle Linné, dans son *Systema naturae*, inscrit *Homo* dans l'ordre des *Anthropomorpha* à côté de *Simia*, *Lemur* et *Vespertillo* (singe, lémure et chauve-souris). Ces *Anthropomorpha* seront appelés *Primates* dans la deuxième édition (1758), dans laquelle Linné accole à l'espèce *homo* un attribut, *sapiens*⁹. Ces classifications qui rapprochent l'homme de l'animal firent à l'époque polémique, comme le rappelle Agamben, citant John Ray qui avait caractérisé (dès 1693) ces *Anthropomorpha* de « semblables à l'homme¹⁰ ». L'anatomiste britannique Edward Tyson est le premier (1699) à avoir dégagé des différences physiques entre les singes anthropomorphes et certaines populations primitives. Travaillant sur l'orang-outan, il découvrit que 48 caractères distinguent anatomiquement l'orang-outan de l'homme et que 34 le distinguent du singe. Pour Tyson, « l'animal dont j'ai décrit l'anatomie est le plus proche de l'humanité et semble constituer le nœud entre l'animal et le rationnel ». Cet « animal intermédiaire » est ainsi une étape sur un continuum qui va du singe à l'orang-outan pour aboutir à l'homme.

Les données dégagées par la comparaison dans ses recherches d'anatomie comparée ne permettent pas à Linné de définir de différence significative, spécifique, entre le singe et l'homme ; pas plus qu'elles ne lui permettent de distinguer une différence spécifique qui puisse être accolée au nom générique, *Homo*. C'est pourquoi le nom d'*Homo sapiens* (établi dans la deuxième édition de 1758) est le seul binôme spécifique que le naturaliste ait laissé incomplet et qui fait ainsi exception à la règle imposée par lui dans le monde scientifique international, à savoir que tout nom scientifique est un composé du nom de genre (le « nom

⁷ Cf. l'entrée « Begriff » in R. Eisler, *Kant Lexikon*. Le terme all. *Begriff* est le calque du latin *conceptus*, signifiant tous deux le « conçu ». Nous redonnons le texte original décrivant les opérations évoquées : « Die logischen Verstandesakte, durch welche Begriffe erzeugt werden, sind 1. die Komparation, d. i. die Vergleichung der Vorstellungen untereinander im Verhältnisse zur Einheit des Bewußtseins, 2. die Reflexion, d. i. die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in einem Bewußtsein begriffen sein können, und 3. die Abstraktion oder die Absonderung alles übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden. Die Abstraktion ist nur die negative, die Komparation und Reflexion die positive Bedingung der Begriffsbildung. » Nous traduisons : Les trois opérations sont : la Comparaison entre les différentes représentations considérées dans l'unité de la conscience, la Réflexion sur comment différentes représentations peuvent être saisies dans une conscience ; l'Abstraction permettant de retirer tout ce qui relève des différences entre les représentations. L'abstraction n'est que que la condition négative, la Comparaison et la Réflexion les conditions positives de la construction du concept.

⁸ Linné, *Systema naturae, sive, Regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera* 1735, 1758², 1, p. 4, cité par Agamben, *op. cit.*, p. 44.

⁹ Linné, cité dans Agamben, *ibid.*, p. 47. Rappelons que la distinction de deux sous-espèces dans l'espèce *homo sapiens*, *Homo sapiens neanderthalensis* et *Homo sapiens sapiens*, n'a plus cours aujourd'hui et que les spécialistes reconnaissent actuellement deux espèces différentes, *Homo sapiens* et *Homo neanderthalensis*.

¹⁰ Agamben, *ibid.*, 46.

générique ») suivi du nom d'espèce (le « nom spécifique » ou « épithète spécifique¹¹ »). En lieu et place d'une différence spécifique n'est proposée qu'une forme reprenant le vieil impératif de Socrate, γνῶτι σεαυτόν « connais-toi toi-même ». L'homme n'a ainsi d'autre identité spécifique que celle de pouvoir se connaître, lit-on dans l'Introduction du Traité¹². Ce binôme trouve un écho dans la conception kojévienne de l'homme : l'homme « n'est pas une espèce biologiquement définie ni une substance donnée une fois pour toutes¹³ ». Kojève historise la « nature » de l'homme : cette « nature de l'homme est non pas de l'ordre de la donnée, mais est obtenue par un patient processus, celui d'un travail et d'une négation par lesquels l'animal de l'espèce *Homo sapiens* est devenu humain et serait parvenu à sa conclusion¹⁴ ». Pour Kojève, chez lequel nous entendons l'écho de la construction kantienne du concept, cet animal de l'espèce *Homo sapiens* est « plutôt un champ de tensions dialectiques toujours déjà coupé par des césures qui séparent en lui chaque fois — au moins virtuellement — l'animalité anthropophore de l'humanité qui s'incarne en elle¹⁵ ».

Cette dernière citation introduisant le jeu de tensions dialectiques dans cette espèce qui n'est ni « biologiquement définie ni une substance donnée une fois pour toutes », nous permet d'orienter notre observation sur ces deux pôles – humanité et animalité – dans la nature de l'homme.

I.2. L'animal comme anthropophore

Historiquement, Kojève nous a rappelé (cf. *supra*) que cette « humanité » est liée à celle de la survie d'un support « animal » : il n'y aurait pas d'anéantissement définitif de l'« homme proprement dit » tant qu'il y aurait des animaux de l'espèce *Homo sapiens* pouvant servir de support « naturel à ce qu'il y a d'humain chez les hommes¹⁶ ». Dans cette frange de l'histoire (qu'est l'ultrahistoire), le maintien de l'humanité de l'homme suppose la survivance des animaux de l'espèce *Homo sapiens* qui assurent la fonction d'« anthropophore », de « support de l'anthropos ». L'homme n'existe que dans cette tension : humain, il peut l'être seulement dans la mesure où il transcende et transforme l'animal anthropophore qui le soutient ; il peut l'être seulement parce qu'il est capable de dominer et de détruire son animalité même. Cette tension entre deux pôles, Kojève la résume ainsi : l'homme est une maladie mortelle de l'animal¹⁷. C'est en détruisant l'animalité présente en lui, en la dépassant que l'humanité de l'homme peut se développer.

Cette question de tension entre l'humanité de l'homme et son être-animal qui lui sert de support est reprise par Giorgio Agamben qui interroge ce support dans sa corporalité même : qu'en est-il du corps de l'animal anthropophore et de sa mort, de la fin même de ce corps tendu entre animalité et humanité ? Selon Agamben, il s'agit là de l'une des apories de la philosophie de notre temps, la définition de la mort, le constat de sa nature (physique, cérébrale, etc.), restant posés¹⁸. De même constate-t-il que le concept de vie « n'est jamais défini comme tel¹⁹ », et de remarquer que ce concept n'en est pas moins investi d'une fonction stratégique et décisive en philosophie, théologie, politique, plus tard en médecine et en biologie : « Autrement dit, tout se passe comme si, dans notre culture, la vie était ce qui ne

¹¹ Le nom scientifique *complet* de l'espèce exige *l'ensemble du binôme* et pas seulement l'épithète spécifique.

¹² Agamben, *op. cit.*, p. 48.

¹³ *Ibid.*, p. 24.

¹⁴ Kojève, *op. cit.*, p. 437.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Agamben, *op. cit.*, p. 24.

¹⁷ Kojève, *op. cit.*, p. 554.

¹⁸ Agamben, *op. cit.*, p. 26. Cf. aussi Daviet-Taylor, « La personne, le corps, la mort », G. Jacquin (dir.), *Le Récit de la mort*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, 155-163.

¹⁹ Agamben, *ibid.*, p. 28.

peut être défini, mais doit être, de ce fait même, sans cesse articulé et divisé²⁰ ». Le défi posé à tous les philosophes par cette question a été relevé par Michel Henry, qui a placé dans plusieurs de ses ouvrages précisément cette question de la vie au centre de toute phénoménologie²¹.

I.3. L'animé et l'inanimé d'Aristote

Nous voici renvoyée à nouveau à des questions de classification et de nomination. Aristote a été, dans cette chaîne de l'histoire, le premier à essayer de les résoudre, en proposant une nette opposition entre « animé » et « inanimé ». À défaut de pouvoir définir ce qu'est la vie elle-même, un terme générique qu'il est impossible de définir, Aristote cherche à connaître ce que signifie « être vivant » selon la classe d'êtres, c'est-à-dire selon tel cas particulier, comme celui de la plante ou celui de l'animal. La même stratégie se retrouve appliquée à la recherche de ce qu'est l'âme :

Il faut s'attacher non pas à l'étude de l'âme en général, mais à l'étude de chaque variété, dans telle espèce donnée d'êtres animés, en n'oubliant pas que la faculté inférieure peut exister dans la qualité supérieure, mais non inversement. pas un singulier, mais des pluriels. Par conséquent, pour chaque classe d'êtres, c'est pourquoi il faut rechercher quelle espèce d'âme lui appartient, quelle est l'âme de la plante, et celle de l'homme ou celle de l'animal²².

Pour le terme « vie », Aristote observe que c'est par le fait que l'animal est en vie qu'il se distingue de l'inanimé. Et il est dit être en vie si et seulement si se trouve en lui l'une des manifestations suivantes : la pensée, la sensation, le mouvement et le repos selon le lieu, le mouvement selon la nutrition, le dépérissement et la croissance²³. Cette dernière faculté, la nutrition, « peut être séparée des autres, bien que les autres ne puissent l'être d'elles, chez les êtres mortels du moins. Le fait est manifeste dans les végétaux, car aucune des autres facultés de l'âme ne leur appartient²⁴ ».

C'est le mouvement de nutrition, « le fait de se nourrir, de croître et de dépérir par soi-même²⁵ » qu'Aristote décide d'isoler, car c'est celui qui « parmi les différents emplois du mot « vivre » est « le plus général et le plus séparable²⁶ ».

S'étant limité à *décomposer* cette notion de vie en « être en vie » ou « vivant » et après avoir isolé la fonction nutritive, Aristote la *réarticule* ensuite en une série de puissances ou de facultés distinctes et corrélatives (la nutrition, la sensation, la pensée). C'est ce qu'Agamben appelle le dispositif stratégique par excellence de la pensée d'Aristote : « Il consiste à

²⁰ *Ibid.*

²¹ Cf. en particulier « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? » [1977] et « Phénoménologie de la vie » [2000], in *De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 39-76. Voir également *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 46-70. Dans les pages de ce chapitre intitulé « Cette vérité qui s'appelle la vie », Henry se penche sur la vie comme étant un objet de la philosophie comme de la biologie, en distinguant radicalement les deux méthodologies.

²² Aristote, *op. cit.*, note 6 p. 82 : pas de définition générique de l'âme ; car pas de définition possible pour des choses qui, comme les différentes variétés d'âme, admettent entre elles de l'antérieur et du postérieur... ainsi telle faculté inférieure de l'âme se trouve contenue en puissance dans celle qui suit, la faculté sensitive dans la faculté intellectuelle, etc. Il faut s'attacher non pas à l'« étude de l'âme en général, mais à l'étude de chaque variété, dans telle espèce donnée d'êtres animés, en n'oubliant pas que la faculté inférieure peut exister dans la qualité supérieure, mais non inversement. pas un singulier, mais des pluriels. Par conséquent, pour chaque classe d'êtres, il faut rechercher quelle espèce d'âme lui appartient, quelle est l'âme de la plante, et celle de l'homme ou celle de l'animal ». Le texte court sur les pages 83-84.

²³ *Ibid.*, p. 74.

²⁴ *Ibid.*, p. 75.

²⁵ *Ibid.*, p. 73.

²⁶ *Ibid.*, p. 76.

reformuler chaque question portant sur le « qu'est-ce que c'est ? » en une question sur le « par quoi (*dia ti*) quelque chose appartient à quelque chose d'autre²⁷ » ? Pourquoi un certain être est vivant revient à rechercher le fondement par lequel la vie appartient à cet être. La fonction nutrition de l'« être en vie » va permettre, dans l'antiquité, de construire à partir d'elle l'unité de la vie comme « articulation hiérarchique » d'une série de facultés et d'oppositions fonctionnelles. La vie nutritive d'Aristote est encore le fond obscur sur lequel se détache la vie des animaux supérieurs²⁸.

I.4. L'arbre de Porphyre ou la hiérarchie générique des espèces

Dans cet éclairage historique, rappelons que Porphyre, un néoplatonicien du III^e siècle, nous permet de comprendre la hiérarchie générique entre « être », « être vivant », « animal » et « homme », c'est-à-dire comment on descend par paliers (que sont les différences) du genre suprême²⁹ à des genres subordonnés. Porphyre propose ses arborescences hiérarchiques (connues comme l'arbre de Porphyre) pour classer et ordonner les êtres depuis la Substance au sommet de l'arbre (le genre suprême, *summum genus*) jusqu'à l'Homme et finalement à l'individu particulier (Socrate ou Platon). Tout en haut de l'arbre se trouve le genre suprême de la substance (SUBSTANCE), qui se divise en deux espèces, selon une différence spécifique : la substance *matérielle* ou la substance *immatérielle*. Par paliers successifs, descendant en quelque sorte les embranchements de l'arbre, on passe ainsi de la Substance matérielle au Corps ; du Corps animé à l'Animal ; de l'Animal à l'Animal rationnel ; de l'Animal rationnel à l'Homme ; de l'Homme à tel ou tel homme ; le dernier niveau étant l'individu particulier, tel Socrate ou Platon.

Ses distinctions taxinomiques et le principe de leur classification par degrés selon le genre et l'espèce ayant été redonnés, reprenons la question du *vivens*, des *vivens* qui appartiennent au genre animal, et à l'espèce *homo*. Nous les considérons maintenant non plus comme des concepts taxinomiques bien définis, mais du point de vue de leur existence même, dans le monde.

II. Le *vivens*

II.1. Vie organique, vie animale, vie humaine : cohabitation dans l'homme

Va être considéré maintenant non plus ce qui distingue l'homme de l'animal, mais ce qui leur est, à des degrés différents, commun, l'un ne s'opposant plus à l'autre. Deux situations se présentent : l'animal et l'homme et l'animal dans l'homme.

L'animal dans l'homme, ce n'est pas ce que Marie François Xavier Bichat dans ses *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800) a appelé l'« animal existant au-dedans », terme qui chez lui renvoie à une vie « organique » ou végétale, à ce qu'Aristote nommait la « vie nutritive ». Cette vie organique, végétale, est la simple répétition des fonctions essentielles à l'organisme – la circulation, la respiration, l'assimilation, l'excrétion – des fonctions privées de conscience. Pour Bichat, le qualificatif d'« animal » n'est pas approprié à cette vie végétative. Pour être animale, la vie en effet doit être une vie de relation et intégrer le rapport au monde. C'est ce que Bichat appelle l'« animal vivant au-dehors³⁰ », et la conscience en fait partie. Une autre opposition surgit ici : la conscience de soi chez l'homme, le simple sentiment de soi chez l'animal. Selon Kojève, « l'homme est Conscience de soi. Il est conscient de soi, conscient de sa réalité et de sa dignité humaines, et c'est en ceci qu'il

²⁷ Agamben, *op. cit.*, p. 29.

²⁸ *Ibid.*, p. 31.

²⁹ Suprême, c'est-à-dire le plus haut. C'est un superlatif, empr. au lat. *supremus* « le plus au-dessus, le plus haut » ; « le dernier » superl. de *superus* « qui est au-dessus, supérieur », dér. de *super* « sur, au-dessus ».

³⁰ Bichat, p. 61, cité dans Agamben, p. 31.

diffère essentiellement de l'animal, qui ne dépasse pas le niveau du simple Sentiment de soi³¹ ».

Reprenons les termes rencontrés dans des couples d'oppositions (genres – espèces ; animal – homme ; vie végétale – vie animale ; vie animale – vie humaine) pour les considérer dans des occurrences coïncidant sur un même support, dans un même être vivant. C'est ce que fait Agamben quand il reprend les deux « animaux » de Bichat : « Chez l'homme, ces deux animaux cohabitent, mais ne coïncident pas : la vie organique de l'animal-du-dedans commence chez le fœtus avant la vie animale et, dans le vieillissement et dans l'agonie, survit à la mort de l'animal-du-dehors³² ».

Qu'en est-il dans l'espace temporel s'étendant entre ces deux extrémités de la vie (la naissance et la mort), dans la vie donc, de la co-habitation de l'homme d'une certaine animalité intérieure ? Car l'homme et l'animal ne sont pas des pôles opposés du point de vue de la phylogénèse, l'histoire de l'évolution l'atteste. Mais qu'en est-il du point de vue de l'individu, de la personne, de l'ontogénie, de l'évolution particulière de chaque individu, de chaque être humain ?

II.2. La frontière mobile entre les deux natures

La mythologie comme la littérature abondent de personnages « doubles » mêlant les deux genres, les sirènes (mi-femme mi-oiseau dans la tradition antique ; mi femme mi-poisson dans la tradition médiévale), les satyres, les centaures, etc. Ces mélanges – ou ce qui paraît en être – existent soit dans l'état naturel posé comme tel (mythologie), soit dans les comportements (accidentels) de l'homme. Ainsi Božena N'emcová, dans *Babitchka*, fait-elle narrer par son personnage principal, Babitchka, la grand-mère, comment Viktorka, de folie, a rejoint une vie animale³³. Ainsi Balzac dans *César Birotteau* recourt-il à cette description du rentier Monsieur Molineux, pour lequel le nom propre parle déjà de lui-même : « Monsieur Molineux était un petit rentier grotesque, qui n'existe qu'à Paris, comme un certain lichen ne croît qu'en Islande. Cette comparaison est d'autant plus juste que cet homme appartenait à une nature mixte, à un Règne Animo-végétal...³⁴ ». Ainsi la langue et l'écriture littéraire, dans leur rôle d'archiviste des comportements animaux de l'homme recourent-elles souvent aux caractéristiques animales pour en rendre compte. Citons encore Balzac : « Ici, Popinot dressa les oreilles comme un lièvre effrayé³⁵ ».

C'est que la séparation, dans un état donné de l'évolution, entre être humain et être animal, loin de permettre des séparations claires entre des entités qui seraient distinctes, peut avoir lieu à l'intérieur même du support. La « césure » ou le clivage entre « vie animale » et « vie humaine » passe avant tout à l'intérieur de l'« homme vivant³⁶ ». L'homme abrite ainsi une dualité de natures, séparées « comme par une frontière mobile passant à l'intérieur de l'homme ... » C'est à cette distinction même «... qu'il est possible d'opposer l'homme aux autres vivants³⁷ ».

Les théologiens avaient déjà soulevé cette question d'une distinction se trouvant à l'intérieur de l'homme. Pour eux, les *bruta*, les animaux, se distinguent de l'homme parce qu'ils n'ont pas d'âme. Et Dieu conduit les animaux devant Adam « pour qu'il leur donne un

³¹ Kojève, *op. cit.*, p. 11.

³² Agamben, *ibid.*, p. 31.

³³ Božena N'emcová, dans *Babitchka, Grand-mère. Tableaux de la vie campagnarde*, traduit du tchèque par E. Antonin, Carouge-Genève, Éditions Zoé, 2008, p. 251 : « au barrage où ils avaient vu Viktorka la folle. Cette créature est encore en vie ? » s'étonna Monsieur Beyer.

³⁴ *César Birotteau*, p. 92.

³⁵ *ibid.*, p. 117.

³⁶ Agamben, *ibid.*, p. 32

³⁷ *Ibid.*

nom qui désigne leur nature³⁸ ». La dénomination sert à éclairer les étants, la nature de ceux-ci. Chez Linné, rigueur du naturaliste et convictions religieuses cohabitent harmonieusement :

l'homme est l'animal que le Créateur a trouvé digne d'honorer en lui octroyant une intelligence extraordinaire et qu'il a voulu adopter comme son favori, en lui réservant une « existence plus noble ; Dieu a même envoyé sur terre son fils unique pour le sauver³⁹.

Mais pour le naturaliste,

tout ceci ressortit à un autre débat ; dans mon laboratoire, je dois me tenir comme le cordonnier derrière sa table de travail ; et considérer l'homme et son corps en naturaliste, qui ne parvient pas à trouver d'autre caractère pour le distinguer des singes que le fait que ces derniers ont un espace vide entre les canines et les autres dents⁴⁰....

C'est la nature de l'homme qui est posée, et un nouveau paramètre, celui du langage, apparaît. Agamben rappelle que « jusqu'au XVIII^e siècle, le langage, qui deviendra ensuite la marque par excellence de l'humain, n'entraîne pas dans la problématique de la constitution des ordres et des classes, parce qu'on supposait que les oiseaux eux aussi parlaient⁴¹ ».

III. Le critère de la voix

Nous avons vu l'historique et l'architecture de la classification genre-espèce à laquelle est rapportée la distinction animal-homme. Interrogeons à présent un autre critère propre à permettre de dégager une nouvelle distinction, celui de la voix, qui est son, mais aussi pour certains animaux, instrument de la parole, du langage. Dans la galaxie du *vivens*, la voix trace une première ligne de démarcation séparant les êtres animés des êtres inanimés, ainsi qu'une seconde à l'intérieur des animés, car tous les animaux ne possèdent pas la voix.

La voix est un certain son de l'être animé⁴². « Aucun des êtres inanimés, selon Aristote, ne possède la voix ; c'est seulement par analogie que certains sont dits avoir une voix : tel est le cas de la flûte, ou de la lyre, et de tous les autres êtres inanimés qui ont registre, son musical et langage⁴³. Mais tous les animaux ne possèdent pas la voix, un grand nombre d'animaux n'en sont pas dotés, comme le précise Aristote qui compte parmi ceux-ci « ceux qui n'ont pas de sang, ni même parmi ceux qui ont du sang, les poissons ». Seuls certains animaux possèdent la voix, les animaux inférieurs (le coq, le lapin) comme l'animal supérieur, l'homme. De quel ordre est maintenant la distinction entre voix humaine et voix animale ?

III.1. La distinction Son –Voix

Chez l'homme, la voix est « une faculté d'émettre des sons ; c'est l'ensemble des sons produits par la bouche et résultant de la vibration de la glotte sous la pression de l'air expiré » ; et c'est également l'instrument-support d'(une parole, du langage. Chez l'animal, « la voix est un son produit par l'appareil buccal ou un autre organe⁴⁴ ». Si l'on en reste à la perception acoustique du son, l'homme a tendance à établir un continuum entre son et voix émis par l'inanimé (« la voix de la mer », par ex.), son et voix émis par l'animal (« la voix du chat ») et

³⁸ Agamben, *ibid.*, p. 42. Th. d'Aquin, 2, 193.

³⁹ Agamben, *ibid.*, p. 44.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p 45.

⁴² Aristote, *op. cit.*, p. 119.

⁴³ Aristote, *ibid.*, p.

⁴⁴ Pour les définitions, cf. *TLFi* : Trésor de la langue Française informatisé, <http://www.atilf.fr/tlfi>, ATILF - CNRS & Université de Lorraine.

voix émise par lui-même. Qu'y a-t-il de distinctif, de propre à la voix humaine qui la distingue d'une voix qui ne le serait pas, qui ne serait pas proprement-dite humaine⁴⁵ ?

À cette faculté commune d'émission de voix, la tradition antique a reconnu dans le cas particulier de la voix humaine, une faculté supplémentaire : celle d'être articulée, *phone enarthros*, et d'être le lieu où le vivant et le langage s'articulent⁴⁶. La voix revêt cette fonction essentielle pour l'homme, cet animal rationnel auquel Aristote reconnaît en exclusive la qualité de passionnel, passionnel parce que rationnel⁴⁷. Selon Aristote, se dégage ici une caractéristique particulière à la voix humaine et au vivant qui la porte : celle d'exprimer la passion, la relation que les passions entretiennent avec le logos, la parole. Les passions ne sont pas en effet des phénomènes naturels, et elles transgressent la mesure du langage de l'homme.

Et c'est en ceci que l'homme diffère de l'animal. La philosophie n'a cessé d'interroger cette triade voix-passion-logos. Heidegger apporte ici une contribution essentielle, puisque c'est précisément du nom allemand de la « voix », *Stimme*, qu'il dérive le nom qu'il va donner à la « disposition de l'âme » propre à l'homme, celui de *Stimmung*⁴⁸. Rappelons en quelques traits ce que le philosophe donne à entendre par ce terme. Avec l'implication de la parole liée à la voix s'ouvre la question du sens et de l'inquiétude de l'homme.

III.2. La *Stimmung* comme consonance et dissonance de lieux

La *Stimmung*, cette disposition de l'âme⁴⁹, est ce « lieu de l'ouverture originale » de l'homme au monde, est cet accord original et cette consonance entre le Dasein de l'homme et le monde. Mais la *Stimmung* est aussi la dissonance d'un être dépaycé et jeté, lieu tel que l'homme n'est jamais lui-même dans un lieu, mais que c'est le lieu qui bien plutôt coïncide avec le lieu propre de l'être de l'homme, avec son là⁵⁰.

Pour Heidegger, l'homme est désaccordé au monde⁵¹ parce qu'il est privé de voix ; l'homme est passionné (il est le seul animal à connaître les passions) et angoissé parce qu'il se tient dans l'ouverture de l'être et du langage sans la moindre voix, sans avoir une voix dans le lieu du langage. Il est jeté et abandonné dans cette ouverture, et de cet abandon il doit se faire un monde, et de ce langage, il doit se faire une voix. Agamben nous résume magnifiquement que « la *Stimmung* est le rappel silencieux de cette voix de la conscience, et la voix privée de son est la voix de l'être, qui appelle l'homme à l'expérience de la merveille des merveilles : que l'étant est⁵² ». Ces lignes soulignant le lien étymologique entre *Stimme* et *Stimmung* nous permettront de clore ce retour sur les différences entre l'homme et l'animal en fermant la boucle et en retournant aux vers de Rilke : « et les bêtes ingénieuses voient déjà bien / que nous ne sommes pas si confiants que cela sous nos toits / dans l'univers expliqué ».

⁴⁵ au sens que le linguiste germaniste Jean-Marie Zemb donne à ce terme : celui de convenir proprement à ce qui est censé être désigné. Cf. J.-M. Zemb, *Vergleichende Grammatik, Französisch-Deutsch*, 2, p. 85.

⁴⁶ Aristote, *op. cit.*, p. 98.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 96-97.

⁴⁸ *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1979, § 40.

⁴⁹ Nous n'avons pas l'intention ni l'ambition de reprendre la question des traductions de ce terme philosophique de *Stimmung*. Nous faisons simplement le constat que le terme de François Vézin (« disponibilité ») est un terme très artificiellement construit alors que l'original *Stimmung* renvoie immédiatement à la voix, donc est très immédiatement évocateur. « Tonalité », le terme de Emmanuel Martineau, tente de reproduire la construction allemande *Stimme-Stimmung* à partir de « ton », ton-tonalité, mais le ton n'est pas la voix, bien qu'on parle de la tonalité d'une voix. Pour le sens de *Stimmung* donné à ce mot par Heidegger, cf. les § 29 et 40 de *Sein und Zeit*.

⁵⁰ Agamben, *La Puissance de la pensée*, p. 95.

⁵¹ *Ibid.*, p. 98.

⁵² *Ibid.*, p. 99.

Conclusion

Ce parcours n'entendait pas apporter de réponse approfondie à la question de la nature des différences entre l'animal et l'homme : « c'est une question *beaucoup* trop vaste », « *das ist ein zu weites Feld* », comme le soupire Monsieur von Briest, dans le roman de Theodor Fontane, *Effi Briest*⁵³, quand il clôt ses échanges avec sa femme. Nous en avons cependant rappelé quelques données, en montrant combien il a été difficile au cours de l'histoire des sciences et de la philosophie de distinguer les *animalia*, les *bruta* d'un côté, l'*homo sapiens* de l'autre, ainsi que de les classer selon des différences d'espèces ; et en rappelant que cette distinction externe est doublée d'une autre distinction, interne, celle de la nature duelle de l'homme. L'*homo sapiens* est fait de cette double nature. L'humanité de l'homme n'est ainsi pas un « donné » au sens kantien du terme, mais constitue bien pour lui un *projet*.

Françoise Daviet-Taylor
CIRPALL, EA 7457,
Université d'Angers, SFR Confluences

BIBLIOGRAPHIE

- Agamben, G., *La Puissance de la pensée. Essais et conférences*, traduit de l'italien par J. Gayraud et M. Rueff, Paris, Rivages poche, Petite Bibliothèque, 2011.
- Agamben, G., *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*. Traduit de l'italien par Joël Gayraud, Rivages poche, Petite Bibliothèque, 2002.
- Aristote, *De l'âme*, Traduction, notes et index par J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, 1985.
- Balzac, H. de, *César Birotteau*, Préface, commentaires et notes de Pierre Barbéris, Le Livre de Poche, 1984.
- Bichat, M. F. X., *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1800.
- Cauquelin, A., *Aristote. Le langage*, PUF, Philosophie, 1990.
- Daviet-Taylor, F., « À propos de *Non et non ou non ? Entretiens entre un philosophe, un grammairien et un logicien* de Jean-Marie Zemb », in *Les Nouveaux Cahiers d'allemand*, 2007, 339-341.
- Daviet-Taylor, F., « La personne, le corps, la mort », G. Jacquin (dir.), *Le Récit de la mort*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, 155-163.
- Eisler, R., *Kant Lexikon*, Hildesheim/Zurich/New York, Georg Olms Verlag, 1984.
- Fontane, Th., *Effi Briest*, trd. de Cl. David, Paris, Bouquins, Robert Laffont, 1992.
- Guillaume, G., *Langage et science du langage*, Paris, Librairie Nizet / Québec, Presses de l'Université Laval, 1984.
- Guillaume, G., *Le problème de l'article et sa solution dans la langue française*, Paris, Librairie Nizet / Québec, Presses de l'Université Laval, 1975.
- Heidegger, M., *Être et temps*, trad. par Emmanuel Martineau, Paris, Éditions Authentica, 1985.
- Heidegger, M., *Être et temps*, trad. par François Vezin, Paris, Éditions Gallimard, 1986.

⁵³ Theodor Fontane, *Effi Briest*, trd. de Claude David, Paris, Bouquins, Robert Laffont, 1992.

- Henry, M., *De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.
- Henry, M., *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.
- Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à L'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Quenaud*, Gallimard, 1947¹, 2011.
- Linné, C. von, 1, *Systema naturae, sive, Regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera, & species*, Haak, Lugduni Batavorum, 1735.
- N'emcová, Božena, *Babitchka. Grand-mère. Tableaux de la vie campagnarde*, traduit du tchèque par E. Antonin, Carouge-Genève, Éditions Zoé, 2008.
- Platon, *Le politique ou de la royauté*, trad. et présentation par L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2011.
- Rilke, Rainer Maria, *Élégies de Duino, Sonnets à Orphée et autres poèmes*. Traductions de J.-P. Lefevre et M. Regnaut, Gallimard, édition bilingue, collection nrf, 1994.
- Zemb, J.-M., *Vergleichende Grammatik, Französisch-Deutsch*, tome 2, Bibliographisches Institut Mannheim/Vienne/Zürich, Dudenverlag, 1984.