

## CONTEMPORARY NATURALISM AND HUMAN ONTOLOGY: TOWARDS A DIFFERENT ESSENTIALISM

ERIC CHARMETANT, S.J.

*Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris*

**Abstract.** Contemporary naturalism, especially through ethology, neuroscience and cognitive science, challenges the traditional ontological points of reference for determining the specificity of human beings. After illustrating the full measure of this upheaval, I will show the inadequacy of a return to traditional essentialism and will then defend the relevance of a different type of essentialism: an approach to human specificity in terms of a homeostatic property cluster.

Dès la naissance de la philosophie au VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C., l'homme s'est interrogé sur son originalité face aux autres espèces vivantes et aux dieux. L'explicitation du propre de l'homme et la définition de son essence furent traditionnellement, à la suite d'Aristote, les deux voies privilégiées pour exprimer l'identité humaine. « Est un propre ce qui sans exprimer l'essentiel de l'essence (la quiddité, le « to ti ēn einai ») de son sujet n'appartient pourtant qu'à lui, et peut s'échanger avec lui en position de prédicat d'un sujet concret. »<sup>1</sup> Être capable d'apprendre la grammaire est par exemple un propre de l'homme pour Aristote. Le propre doit être différencié de la définition (*horos*) qui exprime l'essentiel de l'essence d'un sujet (la quiddité), qui répond à la question « Qu'est-ce que c'est ? ». La définition classique de l'essence de l'homme est celle d'un être « doué de raison et mortel » pour le différencier des dieux « doués de raison et immortels ». Plus généralement, la liste des cinq prédicables élaborée par Porphyre dans l'*Isagogē* [genre (*genos*), espèce (*eidos*), différence (*diaphora*), propre (*idion*), accident (*sumbebēkos*)] à partir de sources aristotéliennes, stoïciennes et

---

<sup>1</sup> Aristote, *Topiques*, I, 4, 102 a18-19, trad. Jacques Brunschwig (Paris : Les Belles Lettres, 1967), p. 7.

plotiniennes, servit de chemin ontologique habituel pour caractériser l'être humain.

Depuis lors, d'autres modèles anthropologiques dualistes comme l'homme cartésien tiraillé entre *res cogitans* et *res extensa*, ou encore l'homme structural des sciences humaines au XX<sup>e</sup> siècle sont venus questionner le naturalisme aristotélicien. L'être humain se voit séparé radicalement du monde animal et vu comme un être antinaturel, que ce soit par sa conscience ou sa vie sociale, sans que son identité soit véritablement mise en cause, car des invariants de structure subsistent par delà la diversité des cultures. En revanche, le mouvement naturaliste contemporain à la croisée de l'éthologie, des sciences cognitives et des neurosciences vient franchir les frontières habituelles séparant l'homme et l'animal au point qu'on peut se demander si les voies cartésienne et structuraliste de l'antinature humaine ou aristotélicienne de l'essence pour penser l'identité humaine ne vont pas devenir caduques. Pourtant il est difficile d'abandonner les marqueurs traditionnels d'humanité sans conséquence pour les droits et les devoirs attachés à ceux-ci. Si on estime que la conscience de soi est le fondement du droit à être traité comme une personne et un agent moral, alors il n'est pas indifférent que des êtres humains soient dépourvus de conscience de soi ou que des animaux puissent en avoir une, comme l'ont montré les vifs débats suscités par les écrits de Peter Singer.<sup>2</sup> Les marqueurs d'humanité jouent un rôle crucial dans le raisonnement en philosophie morale et dans le droit.

Deux grandes voies pour penser les marqueurs d'identité humaine sont possibles face au naturalisme contemporain : réviser et raffiner les concepts marquant la frontière entre l'homme et l'animal afin de maintenir provisoirement des zones d'étanchéité absolue ou bien montrer qu'une perspective naturaliste et évolutionniste n'interdit pas de penser une spécificité humaine par-delà une porosité insurmontable des frontières entre l'homme et l'animal. C'est cette seconde voie que j'explorerai après avoir pris la mesure des ébranlements des repères traditionnels pour penser le propre de l'homme.

---

<sup>2</sup> Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, tr. fr. de *Practical Ethics* – 2<sup>nd</sup> edition (1993), (Paris : Bayard, 1997), surtout les chapitres 4 et 5.

## I. L'ÉBRANLEMENT CONTEMPORAIN DES MARQUEURS TRADITIONNELS D'HUMANITÉ

### **Des exclusivités humaines devenues caduques**

Les données empiriques accumulées depuis cinquante années en primatologie et plus largement en éthologie ont rendu caduques plusieurs apparentes exclusivités de l'être humain. Par exemple, les travaux de Jane Goodall à Gombe (Tanzanie) dans les années 1960, ont montré que les chimpanzés sont capables de fabriquer des outils en vue d'attraper des termites dans leur nid. La fin des années 1970 marque l'observation de comportements d'automédication par des plantes en cas de maladies intestinales chez des chimpanzés et des bonobos. Plus récemment en 2005-2006, des chercheurs ont observé à plusieurs reprises la fabrication d'armes, des lances, par des chimpanzés pour tuer des prosimiens (*Galago senegalensis*) au Sénégal. L'homme ne serait donc plus le seul fabricant d'armes. Toutes les frontières cognitives et techniques séparant l'homme du reste du règne animal semblent bel et bien avoir perdu de leur fermeté et de leur netteté.

Dans le domaine des compétences sociales, la situation ne semble guère plus favorable pour l'être humain, la coopération est largement répandue dans le monde animal avec de multiples cas d'aide envers d'autres congénères, fussent-ils handicapés. Ainsi, une femelle macaque du Japon, Mozu, née sans mains ni pieds, est parvenue non seulement à pouvoir survivre, mais aussi élever cinq petits grâce à l'aide des ses congénères. Des cas d'apaisement après conflit nommés aussi « réconciliations » par Frans de Waal sont bien attestés, même si des débats subsistent sur la motivation exacte de ces comportements : désir de rétablir une relation ou désir de faire baisser son stress.

### **Une invitation à repenser les frontières**

Les exemples précédents indiquent de fortes porosités dans les frontières entre l'homme et l'animal. *Homo faber* est à situer maintenant face à un *Pan faber*. Cela ne signifie pas que ces frontières n'existent plus, mais c'est une invitation à repenser autrement leur signification. C'est ce que je voudrais faire en réexaminant quatre barrières traditionnelles entre l'homme et l'animal, les couples nature/culture, intentionnalité/instinct, signalisation/langage, moralité/instinct, personne/non-personne.

*Nature/culture* : Le suivi de communauté de chimpanzés pendant plus de 40 ans en divers pays d'Afrique a fait apparaître des variations locales

dans l'usage des outils comme la pêche aux termites avec des morceaux d'écorce, dans certains gestes comme la poignée de main au-dessus de la tête pendant le toilettage mutuel effectué avec l'autre main ou encore dans certains comportements comme la danse sous la pluie par temps d'orage. En 1999, un article publié dans la revue *Nature* parlait de « cultures animales »,<sup>3</sup> en s'appuyant sur 151 années d'observations cumulées en primatologie.<sup>4</sup> Même si on est loin de la richesse des cultures humaines et que certains primatologues préfèrent le vocable de « traditions animales » pour marquer la spécificité humaine. Il faut reconnaître qu'en utilisant une définition large de la culture, comme l'ensemble des comportements, tels les techniques de fabrication d'outils, les langues, les connaissances, les croyances, les mœurs, les lois, qui sont acquis par un individu en tant que membre d'une société,<sup>5</sup> on peut parler de cultures en dehors de l'espèce humaine. La culture humaine est cependant beaucoup plus étendue et plus facilement transmissible. L'imitation et l'attention partagée jouent un grand rôle dans la transmission culturelle humaine, tandis qu'il s'agit probablement plus d'émulation (redécouvrir par soi-même la manière de résoudre un problème identique). Cependant, on trouve quelques rares cas de correction de la manière de tenir un outil par un autre membre du groupe,<sup>6</sup> et par conséquent de dépassement de l'émulation.

*Intentionnalité/instinct* : Souvent on affirme que les animaux sont entièrement mus par l'instinct, tandis que les hommes sont des êtres de liberté. Sans entrer ici dans les débats philosophiques complexes sur la liberté humaine et les divers types de déterminisme pesant sur ses actions, il faut remarquer que ce terme instinct est un fourre-tout mal défini. S'agit-il d'instincts parentaux, d'instinct de conservation, d'instinct de migration, etc. ? Là encore, le détail des observations de terrain permet de nuancer beaucoup l'extension du terme instinct chez les grands singes par exemple. Ils sont capables de s'adapter aux situations particulières, à ne pas châtier un petit trisomique qui saute sur la tête du mâle alpha alors que n'importe quel autre petit se ferait sévèrement réprimander. Certains chimpanzés semblent capables de faire des distinctions assez fines sur les intentions humaines, entre quelqu'un qui voudrait donner de la nourriture et ne le peut pas

<sup>3</sup> Andrew Whiten et al, « Cultures in chimpanzees », *Nature* (17 juin 1999), 682-685.

<sup>4</sup> Cette discipline, fondée en 1941, a pour objet l'étude des primates fossiles et des quelque 220 espèces vivantes actuellement, du marmouset pygmée pesant 100g aux gorilles en liberté pesant en moyenne 180 kg.

<sup>5</sup> Par exemple chez Edward Burnett Tylor dans *Primitive culture* (1871).

<sup>6</sup> Documentés par le primatologue Christophe Boesch.

à cause d'un obstacle physique, et un autre qui fait semblant de donner de la nourriture, mais en réalité ne le veut pas. De plus, il faudrait s'interroger sur les usages du terme instinct dans l'espèce humaine lorsqu'on parle d'instinct maternel ou d'instinct de survie.

*Signalisation/langage* : Plus pertinente est sans doute la différence, référée à Martin Heidegger, entre l'animal « pauvre en monde » (*weltarm*) et l'homme « formateur de monde » (*weltbildend*).<sup>7</sup> L'animal vivrait dans le monde, tandis que l'homme pourrait vivre face au monde. Le langage articulé serait le véhicule par excellence de cette mise à distance du monde dans lequel l'être humain vit. Dans le même registre, on insistera sur la temporalité humaine ouverte à l'ennui chez Heidegger, tandis que l'animal subit le temps. Cette différence du langage articulé semble être fondée sur une variante du gène *Foxp2* que l'homme posséderait et probablement aussi l'homme de Néanderthal d'après des résultats de novembre 2007,<sup>8</sup> alors que les grands singes ne la possèdent pas et sont handicapés au niveau du larynx pour articuler des sons variés. Elle expliquerait aussi le fort « effet cliquet »<sup>9</sup> qui se met en place dans les cultures humaines grâce à la transmission orale, puis écrite. Cependant, la différence commode faite entre la communication animale liée aux émotions et la communication humaine liée à un contenu sémantique ne semble plus pouvoir subsister. Les vocalisations animales ne sont pas seulement provoquées par des émotions comme la peur face à la vision d'un prédateur, mais semblent bien véhiculer un contenu sémantique.<sup>10</sup> Ainsi, les singes vervets ont non seulement des vocalisations différenciées suivant que le prédateur est un léopard ou un aigle, mais ils tiennent compte du contexte temporel d'émission de la vocalisation. Deux cris identiques référés à la présence d'un même prédateur et émis à cinq minutes d'intervalle conduisent à des comportements distincts. Dans le premier cas, l'alerte est transmise et le comportement de protection adaptée se produit, tandis que dans le second cas le singe vervet ne fait rien. Même si le répertoire des vocalisations semble assez peu flexible chez les primates non humains, on observe de la flexibilité dans l'usage ou le non-usage de ces vocalisations en fonction du contexte.

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (Paris : Gallimard, 1992), §46.

<sup>8</sup> Krause et al., « The derived *Foxp2* variant of modern humans was shared with Neanderthals », *Current Biology*, vol. 17 (6 Nov 2007), p. 1-5.

<sup>9</sup> Michael Tomasello, *Aux origines de la cognition humaine* (Retz, 2004), p. 19.

<sup>10</sup> Dorothy Cheney et Robert Seyfarth, *Baboon metaphysics* (University of Chicago Press, 2007), p. 233-247.

On est conduit alors à explorer la notion de pensée animale sans langage syntaxique ou tout au plus avec une syntaxe très limitée.<sup>11</sup>

*Moralité/instinct* : La moralité est ce qui paraît le plus distinctement humain, tant elle est un des lieux majeurs de la réflexion philosophique. Pourtant, quatre éléments importants de la moralité humaine sont présents chez d'autres espèces de primates<sup>12</sup> :

1. *la composante de sympathie* : l'attachement, besoin d'être aidé, la contagion émotionnelle, un comportement adapté aux individus handicapés ou blessés, une empathie cognitive (capacité à se mettre mentalement à la place d'autrui) ;
2. *la composante normative* : des règles sociales prescriptives, une internalisation des règles et une anticipation de la punition, un sens des régularités et des attentes sociales ;
3. *la composante de réciprocité* : don, échange, vengeance, punition contre ceux qui violent les règles de réciprocité ;
4. *la composante de cohésion pacifique* : un évitement des conflits, de la réconciliation, un souci pour le maintien de bonnes relations dans le groupe.

La question débattue est de savoir si on peut passer de ces composantes à une véritable conscience morale liée à une internalisation de règles ou fondée sur une empathie étendue et ouverte au sentiment de culpabilité. Il est clair que les animaux ne sont pas des philosophes de la morale. De plus, si on ne peut pas leur attribuer encore au vu des résultats empiriques actuels, de conscience morale, on doit aussi écarter l'idée que leurs conduites sont guidées en tout domaine par des instincts immuables et caractéristiques de l'espèce. Quelle pourrait être une morale sans langage ou avec un langage très pauvre ? On peut penser à des « valeurs » s'exprimant par l'acquiescement ou le rejet de certains comportements, des sanctions possibles par des tiers non impliqués dans l'action évaluée et exprimant les valeurs morales de la communauté.

---

<sup>11</sup> Très récemment, des éléments de syntaxe ont été mis en évidence chez un petit singe africain, la mone de Campbell [*Cercopithecus (mona) campbelli*]. Cf. Karim Ouattara, Alban Lemasson & Klaus Zuberbühler, « Campbell's monkeys concatenate vocalizations into context-specific call sequences, » *PNAS* 2009 106 (51) 22026-22031.

<sup>12</sup> Jessica Flack et Frans De Waal, « 'Any Animal Whatever': Darwinian building blocks of morality in monkeys and apes », *Journal of Consciousness Studies* vol. 7 n°1-2 (2000), p. 1-29.

### Un être sujet animal ?

En revanche, l'être sujet animal reste une question plus délicate. L'éthologue et philosophe Dominique Lestel a proposé en 2004 dans *L'animal singulier*, la distinction entre « sujet », « individu » et « personne ». Un sujet animal est pour Lestel, dans la lignée ouverte par Jakob Von Uexküll, un organisme qui vit dans un monde de significations, les cercles perceptifs et d'actions, à partir desquels il s'oriente : « Un animal est un sujet si un observateur extérieur (l'éthologue) peut identifier les raisons de ses choix et des ses interprétations sans pouvoir les expliquer par des causes plus ou moins mécaniques qui passeraient par exemple par le déclenchement d'autres réflexes soumis à des stimuli. »<sup>13</sup> Il s'agit d'un « sujet » faible sans conscience de soi : ce sujet reçoit des informations du monde extérieur et agit en fonction de leur signification pour son monde (*Umwelt*). On est très loin du *cogito* cartésien dans cette acception du sujet, mais aussi des animaux-machines de Descartes.

« Un « individu » est une créature qui a une personnalité qui la distingue des autres, en particulier par ses particularités cognitives ou comportementales ou par les spécificités de son caractère... »<sup>14</sup> Un individu est porteur par ses préférences et ses comportements d'une histoire. Or, un des grands apports de l'éthologie contemporaine a été de montrer qu'il fallait faire appel à la notion d'« animal individu » pour expliquer les comportements observés. C'est le cas par exemple dans les coalitions, les alliances et renversements d'alliance observés dans les communautés de chimpanzés observées par Frans de Waal.

Un « animal personne » serait un animal qui a une conscience de soi en tant que sujet. La question est débattue de savoir jusqu'où va la conscience de l'identité personnelle chez certains chimpanzés. Dans les années 1960 et 1970, le psychologue comparatiste Gordon Gallup<sup>15</sup> fit des expériences suggestives : « Un individu recevait à son insu un pois de peinture dans un endroit spécifique, comme au-dessus des sourcils, invisible sans un miroir. Guidés par leur reflet, les chimpanzés et les orangs-outangs – comme les enfants de plus de dix mois – frottaient avec leur main la tâche peinte et inspectaient les doigts qui l'avaient touchée, reconnaissant que la coloration sur l'image réfléchie se trouvait sur leur propre visage. D'autres primates

<sup>13</sup> Dominique Lestel, *L'animal singulier* (Paris : Seuil, 2004), p. 36.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>15</sup> Cf. Gordon Gallup, « Conscience de soi et conscience des autres », *Pour la Science*, Décembre 1998 (n° spécial sur « L'intelligence »), p. 45-48 pour une présentation du test du miroir et des travaux de Gordon Gallup.

– et des enfants plus jeunes – échouaient à faire ce lien. »<sup>16</sup> La réussite au test du miroir révèle au minimum la perception d'une corrélation entre les actions vues dans le miroir et son propre comportement (conscience « kinesthésique ») voire une certaine conscience de soi et de son unité corporelle (*self-awareness*), mais ne permet pas de trancher l'existence d'une conscience de soi, dans la ligne kantienne, en tant qu'attribution à soi de ses pensées et des ses expériences (*self-consciousness*).<sup>17</sup>

Même si on peut être surpris par l'usage du terme « sujet » lorsqu'il n'y a pas de conscience de soi. L'intérêt des recherches contemporaines est de montrer que l'être humain n'est plus le seul à être « individu », à être individualisé dans ses comportements par une histoire et une mémoire du passé. La mémoire humaine est certes plus importante et elle est capable d'utiliser des artefacts de la mémoire à travers l'écrit ou les enregistrements divers et variés, mais il s'agit là encore d'un avantage.

## II. PENSER AUTREMENT LES MARQUEURS D'HUMANITE

Ces recherches contemporaines sont révélatrices des limites des concepts habituels pour penser un propre exclusif de l'homme. On pourrait tenter de rétablir les frontières en établissant des degrés dans les concepts et indiquer chaque fois les degrés franchis et non franchis par l'animal. Dans

---

<sup>16</sup> Frans de Waal, *Le Bon Singe – Les bases naturelles de la morale* (Paris : Bayard, 1997), p. 88.

<sup>17</sup> Cf. l'article de Daniel Povinelli [« La conscience est le propre de l'homme », *Pour la Science*, n°254 (décembre 1998), p. 40-44] critiquant les interprétations trop libérales de Gallup et rapportant des tests sur des enfants de deux à trois ans sur le front desquels un autocollant avait été collé à leur insu, et qui, devant un miroir, enlevait spontanément l'autocollant. Pourtant quand on leur montrait un enregistrement différé de trois minutes, seul un tiers des enfants touchait l'autocollant. Les autres pouvaient dire que le visage filmé était le leur, tout en affirmant que l'autocollant était sur la tête d'un autre enfant. Après quatre ou cinq ans, une telle discordance ne se produit plus. Cela signifierait que l'enfant n'a pas conscience de lui en tant qu'unité psychologique dans le temps, mais qu'il a une conscience kinesthésique de soi (de sa position et de ses mouvements dans l'espace) à l'instant présent. Gallup critique lui-même l'interprétation « motrice » du test du miroir en rapportant le cas d'une femelle chimpanzé qui s'agita beaucoup lorsqu'elle constata, un an après la dernière fois où elle s'était regardée dans un miroir, qu'elle avait perdu plusieurs dents (*op. cit.*, p. 48). Jacques Vauclair, en commentant ces deux articles, souligne que le chimpanzé ne semble pas sensible à son apparence et au regard que les autres portent sur lui et que le fait que les singes non anthropoïdes ne passent pas le test du miroir pourrait être motivé par une charge affective liée au fait que regarder autrui dans les yeux revient à le menacer (*op. cit.*, p. 44). De plus, il invite à la prudence quant à l'attribution d'intentions aux autres chez les primates.



cette ligne, le philosophe Francis Wolff a récemment expliqué dans *Notre humanité – D’Aristote aux neurosciences* (2010) qu’on pouvait parler de croyance, au sens philosophique du terme c’est-à-dire de connaissance consciente, chez certains animaux, mais que la croyance sur la croyance c’est-à-dire le jugement sur la vérité ou la fausseté restait réservé à l’être humain, sans parler du savoir conçu comme une croyance de troisième ordre ou de la science comme un quatrième degré dans la connaissance. Ainsi la connaissance atteinte par certains animaux serait limitée par la pauvreté du langage animal et ne parviendrait pas à dépasser la croyance de premier ordre. Mais la difficulté avec ce genre d’approche est qu’elle ne rend pas compte du fait que certains êtres humains très lourdement handicapés ne parviennent apparemment pas à franchir le cap de la croyance sur la croyance et que cela prend plusieurs années dans l’itinéraire d’un enfant. Peut-on définir l’être humain seulement par ces propres cognitifs certes exclusifs, mais trop sélectifs pour intégrer en leur sein tous les membres de l’espèce *Homo sapiens* ?

De plus, on peut s’interroger sur ce qui se cache derrière ce désir de maintenir des frontières étanches et si cela ne participe pas d’une stigmatisation de l’animalité, assimilée à la face obscure et peccamineuse de l’être humain. L’animal est à la fois ce proche qu’on adopte comme familier et ce plus lointain qu’on prend pour nourriture. Les traces de cette longue cohabitation entre l’homme et l’animal se retrouvent dans l’omniprésence des références aux animaux dans notre langage ordinaire. Les comportements des animaux servent souvent à qualifier les mœurs humaines : serpent, ours, singe, renard, tigre, faucon, baleine, ... toute la diversité du vivant pourrait être convoquée. Les fables, par exemple celles de La Fontaine, sont un lieu privilégié pour représenter les vertus et les vices, les traits de caractère ou les relations sociales. L’animal en l’homme est souvent représenté à travers l’agressivité et les instincts humains meurtriers, mais cela gomme toute la dimension de coopération et de sympathie à l’œuvre dans le monde animal.

Le naturalisme contemporain à travers l’extraordinaire élargissement des connaissances zoologiques invite à réfléchir à un nouveau rapport à l’animalité. En outre, devant les difficultés extrêmes à pouvoir caractériser l’humain en termes exclusifs sous peine de retrancher beaucoup de membres de l’espèce humaine de l’humanité, il semble plus pertinent de caractériser l’humain comme un groupe homéostatique de propriétés.

### Un autre rapport à l'animalité

L'homme n'est pas en relation avec l'animal ou l'animalité en général, mais avec des animaux singuliers faisant partie d'espèces particulières dont les comportements actuels ne peuvent se comprendre sans référence à une mémoire des événements, à une histoire des relations du groupe. C'est tout spécialement vrai pour certains mammifères aux grandes capacités cognitives comme les dauphins ou les grands singes. Le grand apport de l'éthologie contemporaine, notamment dans la révolution scientifique qui s'est opérée à partir des années 1950 au sein de la primatologie sous la houlette de Kinji Imanishi et Junichiro Itani dans l'école de Kyoto fut de faire sortir de la généralité, en identifiant individuellement les individus d'un groupe et en traçant l'histoire de leurs relations et de leurs comportements. Pour reprendre le néologisme suggestif de Jacques Derrida dans son ouvrage posthume *L'animal que donc je suis* (2006), il faut passer de l'animal à l'animot (A N I M O T) afin de faire ressortir ce pluriel de l'animal et aussi la limite toujours attribuée par l'homme aux autres êtres vivants à travers les trois dernières lettres M O T.

Il faut penser la limite entre l'homme et les animaux comme une frontière mobile et poreuse. L'identité humaine est aussi marquée par des présupposés culturels sur la différence, sur l'intériorité acceptée ou niée d'autres animaux. Récemment, l'anthropologue Philippe Descola expliquait dans *Par-delà nature et culture* qu'on trouve quatre grands types d'ontologie du rapport à autrui et du marquage de l'identité, en suivant les axes universels de l'intériorité et de la physicalité : le totémisme (ressemblance des intériorités et des physicalités), l'analogisme (différence des intériorités et des physicalités), l'animisme (ressemblance des intériorités, différence des physicalités) et le naturalisme (différence des intériorités et ressemblance des physicalités).<sup>18</sup> Les animaux peuvent être perçus dans le totémisme et l'animisme, au sens de Descola, comme dotés d'une intériorité proche de la nôtre. Mais même dans les cultures occidentales marquées davantage par l'analogisme et le naturalisme, les recherches en éthologie déplacent les différences sur les axes de l'intériorité et de la physicalité.

La frontière est à penser en termes quantitatifs, dans une gradation des capacités et des comportements, et pas en termes d'exclusivité. Ce n'est en rien nier les différences, car celles-ci même très petites peuvent conduire à un grand fossé, par exemple avec l'effet « cliquet » de la culture humaine. De plus, il n'est pas possible de remplacer les approches éthologiques et

<sup>18</sup> Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (Paris : Gallimard, 2005), p. 176.

psychologiques par des comparaisons génétiques. Ainsi la variante du gène *Foxp2* dont *Homo sapiens* ou *Homo neanderthalensis* sont porteurs, est une différence infime au regard du nombre de paires de bases des chromosomes humains, pourtant cela a des conséquences fortes sur le comportement linguistique. Dans le même sens, la différence génétique entre les chimpanzés et les bonobos est très faible (moins de 0,7%), pourtant leurs comportements sociaux sont très différents. Aussi lorsqu'on parle de 98% de gènes communs entre *Homo sapiens* et *Pan troglodytes* (chimpanzé), il n'est pas possible d'inférer à partir d'une ressemblance génétique une proximité des comportements.

### **La spécificité de l'humain comme groupe homéostatique de propriétés**

La spécification de l'humain en termes de caractéristiques universellement possédés par tous les membres de l'espèce *Homo sapiens* est à notre sens une voie sans issue. Même si on se limitait à des traits génétiques qui peuvent sembler au premier abord bien stables, on arriverait rapidement à une impasse qui exclurait beaucoup d'être humains actuels du concept d'humanité ainsi défini. Que dirait-on des diverses trisomies possibles ou de modifications profondes de certaines séquences génétiques ? On retomberait immédiatement dans une classe de problèmes soulevés en philosophie de la biologie autour de la naturalité du concept d'espèce.<sup>19</sup> Plus pertinente est la notion de groupe homéostatique de propriétés,<sup>20</sup> qui affirme que l'identité d'une espèce en général ou de l'humain est liée à un groupe de propriétés dont les membres de l'espèce peuvent posséder seulement un sous-ensemble de ces propriétés et à des degrés divers ou partiels. Aucune propriété en tant que telle est nécessaire et suffisante pour faire partie de l'espèce.<sup>21</sup> De plus, ces propriétés sont flexibles et relativement proches à cause de mécanismes causaux sous-jacents. La flexibilité n'est donc ni

<sup>19</sup> Cf. Marc Ereshefsky, "Species", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, revised 27/01/2010 (<http://plato.stanford.edu/entries/species/>), page consultée le 20/12/2010

<sup>20</sup> Cf. Robert A. Wilson, Matthew J. Barker & Ingo Brigandt, "When traditional essentialism fails: biological natural kinds", *Philosophical Topics* vol. 35, n°1&2 (Spring/Fall 2007), p. 189-215 pour une présentation détaillée de cette conception initiée par Robert N. Boyd dans les années 1970 et qui fut seulement remarquée à la fin des années 1990.

<sup>21</sup> Il faudrait toutefois donner une place plus centrale à l'interfécondité dans ce groupe de propriétés, même si on ne peut pas écarter la possibilité de variants génétiques humains qui ne seraient plus interféconds. De plus, il faut aussi remarquer que cette interfécondité est une caractéristique très générale du concept d'espèce et ne dit rien de la spécificité d'une espèce particulière.

anarchique ni arbitraire. Parmi les propriétés centrales à inclure, on peut trouver l'interfécondité avec les autres membres de l'espèce, le fait d'avoir un certain génotype, d'avoir un phénotype mâle ou femelle pour les espèces où le dimorphisme sexuel est marqué, le fait d'avoir quatre membres dans le cas des espèces de mammifères, etc.

Dans le cas de l'espèce *Homo sapiens*, il faudrait inclure ces propriétés biologiques d'interfécondité, de génotype à 23 paires de chromosomes avec des caractéristiques particulières, d'avoir quatre membres, d'être bipède, d'avoir une morphologie crânienne spécifique, d'avoir un développement sensori-moteur caractéristique, etc. Comme chaque membre de notre espèce partage ces traits de manière homéostatique, flexible, il est possible d'intégrer dans l'espèce humaine les descendants du croisement probable entre *Homo sapiens* et *Homo neanderthalensis* au vu des dernières recherches<sup>22</sup> ou de ne pas exclure la personne atteinte de trisomie 21 de notre espèce.

Il faudrait ajouter aussi un groupe de propriétés à l'entrecroisement de la nature et de la culture comme le langage humain, l'ultrasocialité humaine ou la moralité humaine. Ces traits sont certes flexibles, mais sont explicables par des causalités biologiques, culturelles et environnementales. La spécificité humaine dans ce domaine est à chercher dans le davantage, dans l'excès du langage humain ou de la socialité humaine. Plus que les autres espèces animales, l'homme est capable d'une grande variété de sons. Plus que tous les autres vertébrés, l'être humain est capable de vivre dans de très grands groupes. Membre d'une espèce « ultrasociale » à l'instar des colonies de fourmis ou d'abeilles, et à la différence que les relations ne sont pas contrôlées par des phéromones (des sécrétions odoriférantes), le développement du langage lui permet de s'assurer de la fiabilité d'autrui, de coopérer avec autrui pour des buts communs, d'organiser la vie du groupe, de partager les tâches. Le perfectionnement du langage humain et son effet cliquet sur l'évolution de la culture humaine appartiennent bien au spécifique de l'espèce humaine, si on entend par là l'essentiel du propre de l'homme. Le langage humain peut devenir véritablement raison (*logos*), dans un recul critique par rapport au monde dans lequel nous vivons. Cela ne signifie pas pour autant qu'il faille dénier toute dimension de raison aux animaux : la capacité à lire des intentions, à considérer d'autres êtres vivants comme des centres initiateurs d'actions, à occuper des postes différents dans une chasse coordonnée, indiquent déjà un acheminement vers la raison dans d'autres

---

<sup>22</sup> Cf. Green et al., "A draft sequence of the Neanderthal genome", *Science* (7 May 2010), p. 710-722.

espèces que la nôtre. Cela ne signifie non plus qu'on doive refuser tout comportement de sympathie envers des membres malades, handicapés ou vulnérables du groupe chez certaines espèces et groupes animaux et qu'on puisse déjà trouver des éléments d'une proto-morale. Ce second groupe de propriétés permet de rendre compte aussi d'une identité évolutive de l'être humain tant dans le développement de son logos, que de sa moralité s'ouvrant à plus large que le clan ou la tribu pour atteindre l'universel, que de son ultrasocialité s'ouvrant à toute l'humanité et même au monde des animaux, tout spécialement dans le vivre-ensemble de la domestication.

Sans vouloir entrer dans un concordisme trop rapide entre foi chrétienne et science, on peut noter que ces recherches en zoologie et primatologie illustrent des aspects souvent sous-estimés de l'*imago Dei* : la coévolution entre l'homme et les animaux ainsi que l'ultrasocialité divine. On peut trouver dans cette coévolution de la relation homme-animal, une résonance profonde avec les prophéties parlant du Royaume de la fin des temps en termes de coexistence pacifique entre les animaux et l'homme. Il est dommage que l'élevage industriel détruit largement cette dimension coévolutive, en chosifiant les animaux domestiques. Mais l'être humain ne fait pas mieux envers ses semblables dans bien des régimes politiques et des génocides contemporains. Loin de s'exclure, la bienveillance envers les animaux et le respect mutuel entre humains vont de pair. Dans le même sens, l'ultrasocialité humaine soulignée par les travaux des zoologistes invite à remettre à la première place l'ultrasocialité divine, éclipsée par certaines présentations de Dieu uniquement en termes de raison. L'*imago Dei* est à chercher d'abord dans un Dieu-Trinité qui est relation en lui-même et qui oriente le vivant vers l'ultrasocialité.

## BIBLIOGRAPHIE

- Aristote, *Topiques*, trad. Jacques Brunschwig (Paris : Les Belles Lettres, 1967).
- Cheney, Dorothy, & Seyfarth, Robert, *Baboon metaphysics* (University of Chicago Press, 2007).
- Derrida, Jacques, *L'animal que donc je suis* (Paris : Galilée, 2006).
- Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture* (Paris : Gallimard, 2005).
- Ereshefsky, Marc, "Species", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, revised version 27/01/2010 (<http://plato.stanford.edu/entries/species/>, page consultée le 20/12/2010)
- Flack, Jessica, & De Waal, Frans, "Any animal whatever: Darwinian building blocks of morality in monkeys and apes", *Journal of Consciousness Studies* vol. 7 n°1-2 (2000), p. 1-29.

- Gallup, Gordon, « Conscience de soi et conscience des autres », *Pour la Science*, Décembre 1998 (n° spécial sur « L'intelligence »), p. 45-48.
- Green et al., "A draft sequence of Neanderthal genome", *Science* (7 May 2010), p. 710-722.
- Heidegger, Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (Paris : Gallimard, 1992).
- Krause et al., "The derived Foxp2 variant of modern humans was shared with Neanderthals", *Current Biology* vol. 17 (6 Nov., 2007), p. 1-5.
- Lestel, Dominique, *L'animal singulier* (Paris : Seuil, 2004).
- Ouattara, Karim, Lemasson, Alban, & Zuberbühler, Klaus, "Campbell's monkeys concatenate vocalizations into context-specific call sequences", *PNAS* 2009 106 (51), p. 22026-22031.
- Porphyre, *Isagoge*, trad. Alain Libera et Alain-Philippe Segonds (Paris : Vrin, 1998).
- Povinelli, Daniel, « La conscience est le propre de l'homme », *Pour la Science*, n°254 (décembre 1998), p. 40-44.
- Richerson, Peter, & Boyd, Robert, "The evolution of human ultrasociality", in Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, & Kemp, Franck, (eds.), *Indoctrinability, ideology, and warfare: evolutionary perspectives* (Berghahn books, 1998), p. 71-95.
- Singer, Peter, *Questions d'éthique pratique*, tr. fr. de *Practical Ethics – 2<sup>nd</sup> edition* (1993), (Paris : Bayard, 1997).
- Tomasello, Michael, *Aux origines de la cognition humaine* (Retz, 2004).
- De Waal, Frans, *Le Bon Singe – Les bases naturelles de la morale* (Paris : Bayard, 1997).
- Whiten, Andrew, et al., "Cultures in chimpanzees", *Nature* vol. 399 n°6737 (1999), p. 682-685.
- Wilson, Robert A., Barker, Matthew J., & Brigandt, Ingo, "When traditional essentialism fails: biological natural kinds", *Philosophical Topics* vol. 35, n°1&2 (Spring/Fall 2007), p. 189-215.
- Wolff, Francis, *Notre humanité – D'Aristote aux neurosciences* (Paris : Fayard, 2010).