

Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne
Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres
Band: - (1998)
Heft: 3-4

Artikel: Humains et animaux : problèmes de taxinomie en Grèce et en Chine anciennes
Autor: Lloyd, Geoffrey E.R.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-870345>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

HUMAINS ET ANIMAUX : PROBLÈMES DE TAXINOMIE EN GRÈCE ET EN CHINE ANCIENNES

Les espèces naturelles sont-elles ou non des universaux transculturels ? Tandis que certains spécialistes en sciences cognitives ont soutenu que la notion d'animal correspond à un « module nodal », les tenants d'un relativisme culturel ont insisté sur la diversité des classifications animales attestées à travers le monde, une diversité qui reflète les différents intérêts, expériences et idéologies des sociétés en question. Ni l'un ni l'autre de ces points de vue extrêmes ne rend justice à la complexité des problèmes philosophiques et historiques. Tout d'abord, les recherches modernes sur la taxinomie biologique ont problématisé non seulement la notion d'essence, mais également celle d'espèce. Ensuite, l'examen des classifications animales en Grèce et en Chine anciennes met en lumière des problèmes supplémentaires.

Le cadre général dans lequel je souhaite situer ma contribution à ce volume est constitué par un ensemble de problèmes qui touchent au développement de différents modes d'enquête dans les sociétés anciennes et modernes. Comment se trouve déclenché ce qui se présente comme de nouvelles enquêtes, que doivent-elles aux institutions dans lesquelles leurs promoteurs travaillaient, aux media et aux contextes d'échange et d'interaction communicationnels qu'elles utilisaient, quelles sont les pressions ou les tensions qu'exercent sur elles des attitudes et des idéologies traditionnelles ? Dans quelles limites, à quelles conditions et à quel prix l'innovation est-elle possible dans le domaine des enquêtes elles-mêmes ? Dans la mesure où il s'agit de sociétés anciennes, la Grèce et la Chine nous offrent la documentation la plus étendue et la plus fiable, mais pour en tirer le maximum, nous avons besoin d'exploiter toutes les ressources des autres disciplines : anthropologie sociale, psychologie, sciences cognitives et naturellement philosophie.

Une question clé dans la problématique que j'ai identifiée est ce que j'appelle l'usage et l'abus de la classification. Quoique la classification, dans un grand nombre de procédures et de domaines, soit inévitable, ne serait-ce que parce que les langues naturelles que nous acquérons et que nous parlons impliquent des

réseaux de similitudes et de différences, néanmoins les façons dont les classifications sont mises en fonction, de même que les façons dont elles peuvent devenir objets d'une analyse, d'une critique et de modifications conscientes, varient. Pourquoi en est-il ainsi ? Selon quels paramètres varient-elles ?

Une question fondamentale, largement débattue ces dernières années, consiste à se demander si les espèces naturelles, par exemple animales et végétales, sont ou non des universaux transculturels. Chacun peut constater qu'il y a des différences apparentes considérables entre les classifications existantes, attestées dans les sociétés modernes à travers le monde, avant même d'examiner les documents historiques concernant les sociétés anciennes. Mais ne s'agit-il que d'un phénomène superficiel ? Certains ont avancé, sur la base d'études en psychologie du développement, qu'il existe chez tous les enfants humains un « module nodal » sous-jacent¹. D'autres ont prétendu, en se fondant sur les études empiriques des classifications existantes rapportées par les ethnographes, qu'elles montrent une structure et un ordre d'acquisition déterminés — à l'instar de la thèse soutenue par Berlin et Kay, dans un ouvrage célèbre consacré aux termes de couleur². D'autres encore ont procédé assez différemment, non pas par l'étude empirique de classifications explicites, mais par une analyse des structures profondes susceptibles d'être trouvées, selon eux, dans des classifications implicites (voir les contributions clés d'Atran, déjà celle de 1990, développée en 1994, 1995 et 1996).

Mais dans le camp adverse, nombreux sont ceux qui sont d'avis que la diversité existant entre les systèmes de classification attestés mine l'affirmation selon laquelle il y aurait des universaux transculturels dans les systèmes en question. La taxinomie des animaux et des plantes, par exemple, varie selon les intérêts divergents des différents groupes humains, selon leurs

1. Au sein d'une vaste bibliographie, je renvoie aux ouvrages récents suivants : Keil, 1979 ; Leslie, 1982 ; Carey, 1985 ; Weiskrantz, 1988 ; Keil, 1989 ; Carey et Gelman, 1991 ; Gelman et Byrnes, 1991 ; Hirschfeld et Gelman, 1994 ; Sperber, D. et A. Premack, 1995 ; Olson et Torrance, 1996.

2. Berlin et Kay, 1969, critiqué récemment par Lyons, 1995 : 194-224 ; approche comparable des classifications animales et végétales dans les trois études communes de Berlin, Breedlove et Raven, 1966, 1973 et 1974 ; légères modifications dans Berlin, 1992 ; cf. aussi Brown, 1984, et son compte rendu par Atran, 1992.

différentes valeurs et idéologies. Les animaux sont, sans nul doute, bons à penser (Lévi-Strauss, 1962 et, parmi d'autres, Douglas, 1966 et 1970; Bulmer, 1967; Tambiah, 1969; Ellen, 1993), mais l'opération qu'ils font alors, en fournissant un modèle de perception du monde, varie autant que les sociétés humaines elles-mêmes.

Voilà le combat engagé ! Autant la thèse d'universaux transculturels que la thèse relativiste se présentent sous différentes formes et avec plus ou moins de rigidité ; dans les versions les plus souples, en particulier lorsque la thèse porte sur le facteur de classification dominant, mais non nécessairement exclusif, certaines concessions au camp adverse sont possibles, même si des différences peuvent continuer à être formulées, précisément sur la nature du facteur dominant à l'œuvre. Je ne peux ici tenter de donner un aperçu, même le plus bref possible, de cette variété et des types de documents invoqués (qu'ils proviennent de la psychologie du développement, de l'ethnographie, des sciences cognitives ou même de l'analyse philosophique des problèmes de la taxinomie elle-même), mais je dois indiquer le rôle joué dans le débat par les recours à la « science ».

La « science » a souvent été invoquée comme ce qui détermine, ou ce qui a même déjà déterminé, l'état de fait, par exemple dans le domaine des espèces animales et végétales. Ainsi certains tenants de l'universalisme écrivent encore comme s'ils tenaient pour acquis, lorsqu'ils en viennent à réfléchir aux classifications, qu'il y a une convergence progressive dans les découvertes scientifiques³. Mais une telle attitude tend à négliger les problèmes fondamentaux soulevés ces dernières années par ceux qui sont en prise avec les taxinomies animales et végétales. Je n'ai bien sûr pas l'intention de nier que, dans les domaines de l'animal et du végétal, la théorie évolutionniste a livré quelques résultats positifs. L'analyse de l'ADN permet maintenant d'avoir accès à des caractéristiques diagnostiques qui étaient invisibles il y a quelques décennies. Mais sous un angle négatif et si nous adoptons une attitude critique et prudente, nous devons prêter une attention suffisante non seulement à la disparition des essences, mais aussi au questionnement radical de la notion même d'espèce (Mayr, 1957, 1969, 1982 et 1988; Hull, 1965; Ruse, 1989).

3. Remarques critiques sur cette tendance chez Atran, 1994: 335-6, et 1995: 229; cf. Hunn, 1987 et Hull, 1991.

Il peut exister un ordre rationnel, taxinomique et évolutif chez les mammifères supérieurs, mais celui-ci disparaît rapidement avec les formes inférieures de vie. La difficulté est que, pour obtenir une taxinomie ordonnée, les similitudes et les différences doivent être accentuées, d'où un risque évident de circularité ; on trouve ce qu'on y met. Comme Jardine et Sibson l'ont démontré il y a plus de vingt ans dans leur étude sur la taxinomie des végétaux (Jardine et Sibson, 1971 ; cf. Jardine, 1969 et, auparavant, la discussion classique de ces questions chez Simpson, 1961), il n'y a pas moins de six critères qui peuvent être utilisés pour déterminer quels groupes peuvent se voir conférer le statut d'espèces, à savoir : la morphologie, les différences de zones écologiques, l'interfertilité, la cytologie (c'est-à-dire le nombre de chromosomes), la sérologie et le degré d'hybridation de l'ADN. Bien que les résultats obtenus à partir de critères différents convergent, tel n'est pas nécessairement le cas de plusieurs d'entre eux : ainsi en est-il notamment de la morphologie et de l'interfertilité. Si l'on n'utilise que l'argument du courant génétique, chaque individu parmi les organismes asexués devra être considéré comme une espèce (ils n'exportent ni n'importent de gènes). Les problèmes ne se limitent pas non plus à la question de l'espèce. Les classifications des plantes (au-dessus du niveau de la famille) demeurent extrêmement controversées, malgré tous les efforts d'uniformisation réalisés dans les comités internationaux (voir, par exemple, Lanjouw *et al.*, 1961).

Cette incertitude dans les résultats des taxinomies modernes rend précisément d'autant plus difficile mais aussi d'autant plus intéressante ma recherche sur l'usage et les abus des classifications et sur les circonstances dans lesquelles elles peuvent devenir objet d'une critique. Quelles qu'aient pu être précédemment les croyances de l'histoire des sciences, les changements historiques que nous pouvons étudier ne peuvent tout simplement pas être perçus comme découlant de changements inévitables dans la direction qui mène à la découverte de la vérité. À l'évidence, le changement peut découler — et il en va ainsi parfois — d'inadéquations perçues comme telles du point de vue de ce qui est considéré comme l'état le plus récent de la recherche. Mais désormais nous devrions avoir appris notre leçon et ne pas considérer le travail des auteurs anciens dans une perspective téléologique : s'il ne faut pas penser qu'Aristote tente de devenir un bon petit proto-Linné, *a fortiori* le même principe est applicable au *Huainanzi* (une compilation constituée sous la direction de Liu An vers 120 avant J.-C.).

Voilà pour les quelques remarques introductives concernant les enjeux philosophiques et empiriques de la classification qui me préoccupent. Mais il est temps maintenant d'en venir à la question principale qui est ici à l'ordre du jour, la fabrication de l'humain. Je crois que l'on admettra sans peine que les deux parties de cette expression sont problématiques, à la fois la fabrication — le procès — et ce qui est fabriqué — le résultat final.

À première vue, la documentation de la Grèce et de la Chine anciennes sur la place des humains dans les classifications générales des êtres suggère l'existence de similitudes étendues et importantes entre ces deux civilisations antiques. D'emblée, il nous faut souligner que l'étendue de l'analyse consciente que les Grecs ont consacrée à la classification des animaux et des plantes à l'époque classique et au début de la période hellénistique est notablement plus importante que les documents conservés en Chine sur ces sujets pour les périodes plus ou moins contemporaines. Aristote et Théophraste surtout se sont lancés dans des recherches zoologiques et botaniques qui sont plus étendues que celles d'aucun autre auteur chinois des États Guerriers, des périodes Qin ou Han, c'est-à-dire jusqu'à la fin du II^e siècle après J.-C. D'autre part, nous possédons quelques longs passages dans le *Huainanzi* qui traitent par exemple des méthodes de reproduction, des périodes de gestation, de l'habitat, des relations de prédation d'un certain nombre d'animaux⁴.

La première similitude essentielle qui peut être relevée consiste en ce que, autant en Chine qu'en Grèce anciennes, les humains sont situés entre des types d'êtres supérieurs et inférieurs. En général, pour ce qui est de la Grèce, on a souvent soutenu avec force que les humains sont pris entre les dieux d'un côté et les autres animaux de l'autre. Ils ont en commun avec les autres animaux la mortalité, mais se distinguent d'eux notamment par leurs sacrifices aux dieux. En Chine également les humains, *ren*, sont habituellement opposés d'une part aux esprits, divins ou démoniaques, *shen*,

4. Le chapitre clé, *Huainanzi* 4, est inclus dans Major, 1993 ; histoire du texte et composition de l'ouvrage, cf. Roth, 1992 et Le Blanc, 1993 ; j'ai présenté une analyse préliminaire de certains aspects de ce texte dans Lloyd, 1997 ; pour l'arrière-fond général des attitudes chinoises à l'égard des animaux, voir les articles réunis dans le numéro spécial d'*Anthropozoologica*, 18 (1993) sous le titre *Les Animaux dans la culture chinoise*.

et par ailleurs aux animaux domestiques ou autres. De plus, dans l'une et l'autre de ces civilisations anciennes, ces idées sont codifiées et deviennent le sujet d'une réflexion explicite. Aristote, comme on le sait bien, conçoit une échelle des facultés vitales. Les plantes possèdent la seule faculté de nutrition et de reproduction. Les animaux, du moins selon l'opinion courante, possèdent la perception et peuvent de plus disposer de la motricité, du désir et de l'imagination ; j'ai néanmoins relevé des textes où l'analyse d'Aristote soulève des difficultés sur ce point par rapport à certaines espèces (voir Lloyd, 1996 : 126-37). Les humains ont en outre la raison, *noûs*, mais le fait qu'ils partagent les autres facultés avec les autres animaux fonde la communauté de leur nature avec ceux-ci. Les dieux, à l'évidence, sont différents dans la mesure où ils n'ont que la faculté du *noûs*.

Cette classification des facultés vitales, sans être identique, du moins ressemble et présente un caractère hiérarchique similaire à l'échelonnement des êtres établi par le *Xunzi* 9 : 69 s. (III^e siècle avant J.-C.). Voici ce que l'on peut y lire :

L'eau et le feu ont le *qi*, mais ne possèdent pas la vie, *sheng*. Les plantes et les arbres contiennent la vie, mais n'ont pas la connaissance, *zhi*^a. Les oiseaux et les bêtes ont la connaissance, mais non le sens moral. Les humains ont le *qi*, la vie, la connaissance ainsi que le sens moral, de sorte qu'ils sont ce qu'il y a de plus noble au monde (tr. Graham, 1989 : 255, légèrement modifiée).

Une telle hiérarchie des êtres n'est en aucune manière la seule similitude générale notable. En Chine comme en Grèce les animaux sont largement utilisés pour exprimer des idées relatives aux différences entre caractères et entre races humaines. L'une et l'autre civilisations ont des animaux qui représentent la ruse, la tromperie, la gloutonnerie, la lubricité, la saleté, le courage, la couardise, l'intelligence, la stupidité, la cruauté, l'assiduité, etc. Certes, les animaux ne sont pas toujours les mêmes dans chacune des deux cultures, mais leur usage pour dépeindre des modèles de caractères humains est fondamentalement similaire. Le même usage s'applique aux représentations des autres peuples ; à cet égard, nous pouvons relever comme trait distinctif de la langue chinoise le fait que les termes désignant nombre de peuples étrangers (barbares) avec lesquels ils avaient des contacts intègrent les radicaux de noms d'animaux : le porc (*shi*), le mouton (*yang*^a), l'« insecte » (*hui*), le reptile sans pied (*zhi*^b) et, surtout, le chien

(*quan*); ce dernier figure dans les noms de pas moins de neuf tribus assez bien connues (*di, yun, guo, yao, mu, liao, xun, xian, luo*^a) et dans les noms d'autant d'autres moins bien connues.

Jusqu'ici, la comparaison entre la Grèce et la Chine a révélé des ressemblances cruciales, autant dans l'intérêt pour les catégories animales et végétales que dans la variété de leurs usages. De part et d'autre, les classifications sont tout sauf neutres, et les codes animaux en particulier sont employés pour exprimer des différences entre types humains, qui sont ancrées dans des appréciations morales et dans des jugements de valeur de toutes sortes. Lorsque les individus et les groupes humains sont représentés comme des porcs, des chiens, des lions ou des tigres, l'humanité qui leur est commune n'est peut-être pas complètement oubliée, mais elle est certainement mise entre parenthèses afin de souligner les différences. Devrait-on proposer une analyse en termes d'usage métaphorique ? J'ai des doutes. J'ai soutenu ailleurs que la dichotomie métaphorique / littéral avait non seulement été introduite (en premier lieu par Aristote) avec des intentions polémiques, mais que son application continue à conditionner les débats (Lloyd, 1990 : 20-8). La solution ne réside pas davantage dans le fait de prétendre que tout est métaphore. Nous devons plutôt sortir du carcan que cette dichotomie elle-même impose. À cet égard la voie que je privilégie passe par la notion d'extension sémantique qui permet à tous les termes d'avoir une certaine étendue, tout en évitant de définir la frontière entre le littéral et le métaphorique.

Néanmoins, dès lors que l'on approfondit le sujet, des oppositions fondamentales commencent à émerger. Si l'on considère le cadre dans lequel le *Huainanzi* développe ses observations relatives aux différents types d'animaux, à leurs caractéristiques et à leur comportement, dans le chapitre 4 en particulier, il y a des différences notables, sur certains points cruciaux, par rapport à ce que l'on trouve chez Aristote. Certes, l'ampleur de l'intérêt propre d'Aristote pour la classification zoologique en tant que telle est discutée. Toutefois, le point suivant est accepté de tous et apparaît comme évident : ses traités zoologiques participent d'une analyse des *causes* des phénomènes zoologiques qu'il décrit. C'est une branche, l'une des plus importantes, de la *phusiké*, l'étude de la nature. Elle est d'une grande valeur, comme Aristote lui-même le dit, dans la mesure où nous pouvons, si nous nous en

donnons la peine, acquérir quantité de connaissances sur n'importe quelle espèce d'animaux ; non pas uniquement sur les humains, l'espèce qui nous est la plus familière, mais également sur toutes les autres, aussi inférieures soient-elles. Pourtant, s'empresse-t-il d'ajouter, notre enquête devrait viser en premier lieu les causes formelles et finales, plutôt que matérielles (Aristote, *Parties des animaux* I, 644b 22-45b 22, surtout 645a 15-36).

De son côté, le chapitre 4 du *Huainanzi* établit les différences essentielles entre les cinq principales classes d'animaux identifiées, à savoir 1) ceux qui sont nus (identifiés ici aux humains⁵), ceux couverts 2) de plumes, 3) de poils, 4) d'écailles et 5) d'une coquille. Notons au passage que le *Huainanzi* n'utilise pas ici d'un terme englobant pour l'« animal » en tant que tel. Le terme *shou*, fréquemment utilisé pour les animaux non-humains en général, ne désigne ici que les poilus ; il n'emploie pas davantage le terme *dongwu*, littéralement les « choses qui se meuvent » (par opposition à *zhiwu*, les choses stationnaires, terme utilisé parfois à propos des plantes), tandis que l'autre terme commun générique, *chu*, signifie en général les animaux domestiques. Il est toutefois certainement possible de dire que le *Huainanzi* possède le concept recouvrant ces cinq classes. Ailleurs le texte se concentre sur un ensemble d'éléments distinctifs regroupés par paires, parmi lesquels 1) producteurs d'œufs et producteurs de fœtus, i. e. ovipares et vivipares, 2) animaux nageurs et ailés, 3) animaux qui avalent sans mastication et animaux qui mastiquent, cette dernière opposition étant liée avec le contraste entre 4) animaux dotés de huit orifices corporels et ceux qui en ont neuf. De plus, 5) sont opposés les animaux avec ou sans cornes, 6) les « gras » et les « non-gras », 7) les animaux avec ou sans « dents antérieures » (incisives), 8) les animaux avec ou sans « dents postérieures » (molaires). Ces paires de traits opposés se combinent de diverses manières, de sorte qu'elles ne produisent pas une hiérarchie unique de nature dichotomique, mais bien plutôt une structure complexe, reposant sur une pluralité de critères.

5. *Ba*: ailleurs pourtant, dans des classifications quinaires des êtres vivants, ceux qui sont décrits comme « nus » ou « sans poils » (*luo*^b) ne sont pas des humains. Ainsi le *Guanzi* III 8 (1a) parle d'animaux « sans poils », dans un passage qui fait référence, selon les commentateurs, à un animal tel qu'un tigre ou un léopard. Voir d'autres corrélations entre cinq types d'animaux et d'autres séries de « pentades » dans le *Liji* 6. 62. 44, 11 s.

Le texte traite aussi des *origines* de chacun des cinq types (*Huainanzi* 4, 16A 9 s., section 18, in Major, 1993), et dans chacun des quatre derniers (à l'exception donc des animaux nus), la structure de l'exposé se conforme au même modèle. Au début se trouve une créature mythique ou fabuleuse dont le nom contient celui du type qui descendra d'elle. Ainsi, le type pourvu de plumes descend d'une créature appelée *Excellence emplumée*, tandis que celui doté d'une coquille provient d'une créature dont le nom se traduit comme « mare en coquille ». Ces premières créatures produisent alors chacune un type de dragon (*long*) distinct, puis, à travers nombre d'autres créatures ténébreuses et divines, ou du moins puissantes (parmi lesquelles le *feng*, c'est-à-dire le phénix, et le *qilin*), nous en arrivons aux animaux ordinaires et communs (*shu*) suivants : oiseaux, quadrupèdes, poissons et tortues, dont sont issus les types avec plumes, poils, écailles et coquilles. L'histoire des origines du type nu, et des être humains ordinaires, est différente. Ils ne sont pas issus de dragons, mais de l'Homme de l'Océan et de sages. Pourtant, au terme de l'exposé, il est dit des cinq types qu'ils prospèrent dans le monde extérieur et se reproduisent par type.

Deux traits fondamentaux, dans cet exposé, ressortent et attirent l'attention sur des différences radicales entre les façons chinoises et grecques de classer, sur les intérêts en jeu dans les processus respectifs de classification, et sur les concepts de classe et de catégorie eux-mêmes.

En premier lieu, dans l'exposé de ce chapitre du *Huainanzi* et dans d'autres passages du même ouvrage, il n'y a pas l'idée d'une coupure radicale entre les créatures divines ou mythiques du passé, ou les créatures qui n'ont jamais été vues, et les animaux ordinaires. Au contraire, les animaux courants ou que nous trouvons dans nos jardins ont des origines qui remontent toutes aux créatures mythiques indiquées. Ce n'est naturellement pas en ce sens une théorie évolutionniste, pas plus qu'il n'y a à proprement parler d'intérêts « zoologiques » clairement distincts des histoires des origines. Pour autant, cela ne signifie pas qu'il n'y a pas l'idée d'une stabilité des principaux groupes eux-mêmes. Ils sont clairement caractérisés par des traits définis, et comme je l'ai noté, ils se reproduisent par type. Néanmoins, la structure dans laquelle s'insère l'exposé est celle de l'histoire d'un changement et d'une transformation ; il ne s'agit certainement pas d'une histoire portant sur la fixité définitive des espèces.

Le contraste avec Aristote (au moins) pourrait difficilement être plus frappant. L'un des principaux concepts charnière de la zoologie d'Aristote — bien qu'il reste généralement implicite — est la notion même de nature qui structure sa recherche sur certains points fondamentaux. En premier lieu, il se garde constamment, dans la zoologie comme ailleurs, de ce qui a une coloration mythique en un sens péjoratif. De façon répétée, il critique « ce que l'on croit généralement », « ce que l'on dit » ou « ce que l'on rapporte », lorsque cela lui semble improbable ou absurde, ou il se contente de suspendre son jugement, en exigeant des recherches et des vérifications supplémentaires. Certains auteurs, non pas seulement des poètes, mais des prosateurs tels que Ctésias et Hérodote, sont réprimandés pour leur crédulité (voir par exemple Aristote, *Histoire des animaux* 606a 8-10, *Génération des animaux* 756b 5-10). Hésiode peut bien avoir suscité du plaisir en donnant un récit de la génération des dieux qui conduit finalement aux humains, ça n'est que de la « théologie⁶ ». Empédocle qui imaginait des humains à tête de bœuf et des bœufs à tête humaine ne vaut pas mieux (*Physique* 198b 29-34). L'objet d'une recherche sur la nature ne consiste pas dans de telles spéculations, mais dans ce qui est vrai « toujours ou le plus souvent ». Ce qui est contraire à la nature, *parà phúsin*, se voit reconnu comme exception à la règle, mais non comme complètement extérieur au domaine naturel.

La seconde différence fondamentale soulève le problème du changement et du caractère passager des catégories elles-mêmes. Pour commencer avec Aristote, il est vrai que le degré de sa constance par rapport à l'idée d'éternité et de fixité des espèces est à nouveau une question débattue (voir par exemple Lennox, 1985). Il y a des références annexes, dans la zoologie et ailleurs, qui ont conduit certains érudits à considérer qu'Aristote n'excluait pas entièrement toute possibilité de changement dans les espèces animales, exactement comme il n'excluait pas, du moins selon ses dires, des changements dans la distribution sur terre des masses terrestres et maritimes, une idée liée avec sa conception des changements cycliques qui touchent les conditions, notamment politiques, de la vie humaine. Mais une fois encore, pour

6. Aristote est loin d'être toujours critique à l'égard d'Hésiode et ceux qu'il qualifie de « théologiens »; mais il fait parfois preuve d'un vif dédain à l'égard de leurs idées, comme par exemple dans la *Métaphysique* 1000a 9-19.

couper court à la controverse, il est unanimement admis que le présumé directeur des traités zoologiques est que les espèces animales dont il parle *sont* permanentes. Sans doute la nature permet-elle la croissance d'individus, mais la nature des types naturels, en tant que tels, *n'est pas* sujette à changement.

Mais si l'on revient au *Huainanzi*, les changements, la transformation, la métamorphose non seulement ne sont pas exclus, mais ils font l'objet d'un commentaire intéressant. Avant tout, il y a ces transformations originelles dans l'histoire qui raconte comment les différentes espèces furent produites par leurs figures originaires respectives. Cela suffit à indiquer que les types en question ne sont pas considérés comme immuables, fixes pour toujours. Nous pouvons ajouter un intérêt dans les métamorphoses qu'ils continuent à subir. Les insectes n'apparaissent pas comme tels dans le récit de ces générations originelles, mais dans d'autres passages leurs métamorphoses sont évoquées, et non pas seulement les leurs, mais également celles d'autres créatures. Il est ainsi dit de certains oiseaux qu'ils se métamorphosent en paillardes (*Huainanzi* 4, 9B 3 s.; l'interprétation de telles remarques fait bien sûr l'objet de discussions). De plus, comme l'a montré Needham (1956 : 420), la métamorphose a été un thème très développé dans la pensée chinoise postérieure, sous l'influence du Bouddhisme. Mais cette influence n'est pas responsable de la présence de ce thème dans le *Huainanzi*, composé bien avant l'essor du Bouddhisme en Chine. Il nous faut plutôt tirer une conclusion concernant les systèmes de classification chinois — et ce qu'ils classifient. Pour indiquer l'idée centrale dans les termes les plus carrés et les plus généraux, l'intérêt essentiel pour les Chinois ne réside pas dans les natures fixes et éternelles, mais précisément dans le changement et la transformation.

Le fait qu'Aristote prenne en compte, plus ou moins bien, des données connues ou admises de lui sur la question des métamorphoses animales témoigne (voir Lloyd, 1996 : 104-25) qu'il est prêt à aborder les problèmes, à l'occasion du moins, en modifiant quelque peu ses positions de base. Mais dans les éléments embarrassants pour Aristote les observateurs chinois voyaient un appui à leur approche des objets classifiables ; cette approche accorde une place fondamentale aux processus.

Nous en venons ainsi à la question épineuse du concept chinois de classe ou de catégorie. Leur intérêt à cet égard, dans la notion qu'ils placent sous le terme clé de *lei*, est largement répandu. Ils parlent de catégories en matière de groupes sociaux, d'animaux

(comme nous l'avons vu), d'objets de nombreuses autres sortes, notamment, par exemple, de figures mathématiques⁷. Pourtant le point crucial est le suivant. Il ne s'agit pas seulement du fait qu'un objet individuel peut figurer tantôt dans une catégorie, tantôt dans une autre. Mais les catégories elles-mêmes sont des entités non pas fixes et immuables, mais relatives et interdépendantes.

Ce point peut être montré à travers la polarité qui articule tant de discours dans tant de domaines différents dans la pensée chinoise : la fameuse opposition entre *yin* et *yang*^b. Loin de s'exclure mutuellement, ni *yin* ni *yang*^b n'existent indépendamment l'un de l'autre. Ce qui est *yin* sous un aspect peut être *yang*^b sous un autre. L'identification courante avec le féminin et le masculin peut être trompeuse. Un vieillard, par exemple, peut être *yin* par rapport à un jeune homme, mais *yang*^b en comparaison d'une femme (cf. Sivin, 1987 : 59-65). Et ce qui est vrai du *yin* et *yang*^b s'étend à ce qui leur est associé.

De même, lorsque l'on en vient à des exposés portant sur la manière dont les choses sont constituées, là où les Grecs élaborent des composés à partir d'éléments de base — là où, quelque changement qu'ils puissent subir, ils ont un caractère permanent en tant qu'éléments —, les Chinois, par contraste, voient des phases, des cycles de transformation : le cycle de conquête mutuelle et celui de production mutuelle (voir par exemple Needham, 1956 : 253-61 ; Sivin, 1987 : 70-80). Dans le premier, le bois l'emporte sur l'eau, l'eau sur le feu, le feu sur le métal, le métal sur le bois ; dans le second la séquence est la suivante : bois, feu, terre, métal, eau, bois. Pourtant, chacun de ces éléments n'est pas considéré comme une substance, mais précisément comme une phase ; il s'agit de penser le bois non pas comme une matière, mais comme ce qui croît ; il s'agit de penser l'eau non pas comme un fluide, mais comme ce qui imprègne. Les classes ou catégories elles-mêmes ne sont ainsi pas des entités statiques, mais des processus.

Que peut donc nous enseigner une étude des systèmes de classification à propos de l'« anthropopoiésis » ? Autant les universalistes que les tenants du relativisme transculturel tiennent un

7. Comme c'est le cas dans le *Jiuzhang suanshu*, 168. L'importance des catégories et du rang ou de la position est un thème récurrent dans un texte comme le *Lüshi chunqiu*, par ex. 25.5.2, 1642 et 25.5.5, 1669.

propos simple — trop simple. Les universalistes soutiendraient l'existence d'un noyau élémentaire correspondant à l'animal, un élément qui sous-tend, du moins dans un premier temps, toute réflexion portant sur le domaine animal, englobant en ce sens les êtres humains. Les tenants du relativisme transculturel prétendraient que les taxinomies varient selon les intérêts des sociétés en question, leurs visions du monde, leurs idéologies, leurs religions, leurs systèmes de parenté, etc. Mais aucune de ces deux positions, du moins dans ces formes, ne rend justice à la complexité de la compréhension scientifique actuelle qui insiste, comme je l'ai dit, sur l'objectivité d'une pluralité de critères, mais sans recourir à un critère ni même à un ensemble de critères produisant une taxinomie unique et vraie sans restriction, sans même parler d'un critère correspondant à un noyau élémentaire ou à une compréhension des différences animales fondée sur leurs caractères innés. Au cœur même de la citadelle de l'objectivité revendiquée par la science occidentale, nous trouvons l'idée admise que les classifications reflètent des choix préalables à propos des objets auxquels elles s'appliquent, et qu'elles sont en ce sens fondamentalement plurielles ; il en va de même des modes de classification eux-mêmes, selon qu'ils sont ou non hiérarchiques ou taxinomiques, selon qu'ils reposent sur un seul critère (« monothetic »), sur une pluralité de critères (« polythetic ») ou sur l'idée d'un *continuum* (« continuist »).

En étudiant nos deux civilisations antiques, nous pouvons certainement constater combien les codes animaux peuvent être utiles pour saisir les traits distinctifs entre humains et nous pouvons étudier la façon dont les idées sur les domaines animaux et végétaux évoluent avec le temps et sont sujettes à des spéculations et à des modifications. De fait, les êtres humains sont situés entre les êtres supérieurs et inférieurs autant en Grèce qu'en Chine. Les différences par rapport au niveau supérieur et au niveau inférieur ne sont pas perçues de manière tout à fait semblable, mais des différences d'un certain type livrent les coordonnées pour situer les humains sur une échelle des êtres.

Pourtant de telles similitudes ne devraient pas cacher des différences radicales, à un niveau tout à fait fondamental dans les notions mêmes de classes ou de catégories. Dans le cours de la réflexion grecque sur le domaine animal, la notion de nature a progressivement été élaborée : il s'agissait du domaine sur lequel les philosophes de la nature possédaient ou revendiquaient pour ainsi dire un droit à juger, et l'objet de l'étude résidait dans la

nature stable des animaux et des plantes elles-mêmes. Les poètes, les conteurs, les fabricants de mythes n'étaient pas compétents en la matière — du moins selon les auteurs philosophiques et médicaux. La philosophie de la nature était destinée aux philosophes de la nature. Les *ánthrôpoi* possédaient leur *phúsis*, même si existait également le domaine du *nómos* de la loi et de la convention, qui appartenait aussi à l'étude des hommes mortels, mais non à leur étude du point de vue de la philosophie de la nature ; toutefois mon propos n'est pas ici de discuter les multiples ramifications du débat portant sur la dichotomie *phúsis/nómos*.

Les réflexions et les spéculations chinoises portant sur les types humains et animaux ne révèlent pas une telle tendance à opposer l'étude de la nature au mythe (aux récits d'origines), pour privilégier la première et laisser le second aux conteurs. Leurs réflexions ne constituent absolument pas des classifications d'essences naturelles s'inscrivant dans le domaine de la philosophie de la nature ; il n'y a en Chine, je dirais, aucun concept unique englobant qui corresponde à la nature. Elles ne sont pas davantage des classifications de substance statiques, mais elles ont pour objet des processus toujours en mouvement. L'apparition de résultats similaires et de préoccupations de cet ordre à l'égard de caractères animaliers, par exemple, relève du mirage. Et si la philosophie naturelle n'est pas radicalement opposée au mythe en Chine, la *phúsis* n'est pas davantage détachée du *nómos*. L'être humain, *ren*, tel qu'il est construit dans la représentation chinoise, vit dans un monde — *tiandi*, la terre et le ciel — qui est lui-même empli de valeurs. Dans ce monde des myriades d'êtres, *wanwu*, réagissent tous aux cycles des saisons, par les échanges entre le *yin* et le *yang*, dans lesquels l'objectif pour les hommes — il faut le comprendre — n'est pas seulement spécifique aux humains, puisqu'il relève d'une réaction cosmique et de la poursuite du *Dao*.

Nous voilà au terme des réflexions préliminaires sur le thème de ce volume abordé du point de vue particulier des études comparatives. J'admets pourtant que si mon jugement sur certaines différences est en un certain sens correct, la question suivante est pourquoi ? Comment les idées que j'ai identifiées doivent-elles être mises en relation non seulement avec d'autres aspects de la pensée chinoise et de la pensée grecque, mais aussi avec les buts, les méthodes et les attentes, les institutions et les contextes de

communication des penseurs chinois et grecs à différentes périodes ? J'ai quelques idées sur cet ensemble de problèmes aussi, mais elles doivent être réservées pour une autre étude.

Geoffrey E. R. LLOYD
Darwin College, Cambridge
(Traduit de l'anglais par Pierre Voelke)

Glossaire des termes chinois

ba	𧈧	shen	神
chu	畜	sheng	生
dao	道	shi	豕
di	狄	shou	獸
dongwu	動物	shu	庶
feng	鳳	tiandi	天地
guo	獮	wanwu	萬物
hui	虫	xian	獫
lei	類	xun	獯
liao	獠	yang ^a	羊
long	龍	yang ^b	陽
luo ^a	獠	yao	猺
luo ^b	羸	yi	義
mu	獼	yin	陰
qi	氣	yun	狔
qilin	麒麟	zhi ^a	知
quan	犬	zhi ^b	豸
ren	人	zhiwu	植物

Références bibliographiques

- ATRAN, Scott, 1990, *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- ATRAN, Scott, 1992, «Cognition and Common Sense», *American Ethnologist*, 19, p. 367-74.
- ATRAN, Scott, 1994, «Core Domains versus Scientific Theories: Evidence from Systematics and Itza-Maya Folkbiology», in *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*, éd. L. A. Hirschfeld et S. A. Gelman, Cambridge: Cambridge Univ. Press, p. 316-40.
- ATRAN, Scott, 1995, «Causal Constraints on Categories and Categorical Constraints on Biological Reasoning across Cultures», in *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*, éd. D. Sperber, D. Premack et A. J. Premack, Oxford: Clarendon Press, p. 205-33.
- ATRAN Scott, 1996, «Modes of Thinking about Living Kinds: Science, Symbolism, and Common Sense», in *Modes of Thought: Explorations in Culture and Cognition*, éd. D. R. Olson, N. Torrance, Cambridge: Cambridge Univ. Press, p. 216-60.
- BERLIN, Brent, 1992, *Ethnobiological Classification*, Princeton: Princeton Univ. Press.
- BERLIN, Brent, BREEDLOVE, Dennis E., RAVEN, Peter H., 1966, «Folk Taxonomies and Biological Classification», *Science*, 154, p. 273-5.
- BERLIN, Brent, BREEDLOVE, Dennis E., RAVEN, Peter H., 1973, «General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology», *American Anthropologist*, 75, p. 214-42.
- BERLIN, Brent, BREEDLOVE, Dennis E., RAVEN, Peter H., 1974, *Principles of Tzeltal Plant Classification*, New York: Academic Press.
- BERLIN, Brent, KAY, Paul, 1969, *Basic Color Terms: Their Universality and Growth*, Berkeley: Univ. of California Press.
- BROWN, Cecil H., 1984, *Language and Living Things: Uniformities in Folk Classification and Naming*, New Brunswick: Rutgers Univ. Press.
- BULMER, Ralph, 1967, «Why is the Cassowary not a Bird? A Problem of Zoological Taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands», *Man*, n.s. 2, p. 5-25.
- CAREY, Susan, 1985, *Conceptual Change in Childhood*, Cambridge, MA: MIT Press.
- CAREY, Susan, GELMAN, Rochel (éds), 1991, *Epigenesis of Mind: Studies in Biology and Cognition*, Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- DOUGLAS, Mary, 1966, *Purity and Danger*, London: Routledge & Kegan Paul.
- DOUGLAS, Mary, 1970, *Natural Symbols*, London: Barrie and Rockliff.
- ELLEN, Roy, 1993, *The Cultural Relations of Classification*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- GELMAN, Susan A., BYRNES, James P. (éds), 1991, *Perspectives on Language and Thought: Interrelations in Development*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- GRAHAM, C., 1989, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, IL: Open Court.

- HIRSCHFELD, Lawrence A., GELMAN, Susan A. (éds), 1994, *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- HULL, David L., 1965, «The Effect of Essentialism on Taxonomy: Two Thousand Years of Stasis», *British Journal for the Philosophy of Science*, 15, p. 314-26.
- HULL, David L., 1991, «Common Sense and Science», *Biology and Philosophy*, 6, p. 467-79.
- HUNN, Eugene S., 1987, «Science and Common Sense: A Reply to Atran», *American Anthropologist*, 89, p. 146-9.
- JARDINE, Nicholas, 1969, «A Logical Basis for Biological Classification», *Systematic Zoology*, 18, p. 37-52.
- JARDINE, Nicholas, SIBSON, Robin, 1971, *Mathematical Taxonomy*, London: Wiley.
- KEIL, Franck C., 1979, *Semantic and Conceptual Development: An Ontological Perspective*, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- KEIL, Franck C., 1989, *Concepts, Kinds and Cognitive Development*, Cambridge, MA: MIT Press.
- LANJOUW, Joseph *et al.* (éds), 1961, *International Code of Botanical Nomenclature*, Utrecht: International Bureau of Plant Taxonomy.
- LE BLANC, Charles, 1993, «Huai nan tzu», in *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide (Early China Special Monograph, Series 2)*, éd. M. Loewe, Berkeley: The Society for the Study of Early China, p. 189-95.
- LENNOX, James G., 1985, «Are Aristotelian Species Eternal?», in *Aristotle on Nature and Living Things*, éd. A. Gotthelf, Pittsburgh/Bristol: Mathesis Publications, p. 67-94.
- LESLIE, Alan M., 1982, «The Perception of Causality in Infants», *Perception*, 11, p. 173-86.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1962, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris: PUF.
- LLOYD, Geoffrey E. R., 1990, *Demystifying Mentalities*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- LLOYD, Geoffrey E. R., 1996, *Aristotelian Explorations*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- LLOYD, Geoffrey E. R., 1997, «Les animaux dans l'antiquité étaient bons à penser», in *L'Animal dans l'antiquité*, éd. B. Cassin et J.-L. Labarrière, Paris: Vrin, p. 545-62.
- LYONS, John, 1995, «Colour in language», in *Colour: Art and Science*, éd. T. Lamb et J. Bourriau, Cambridge: Cambridge Univ. Press, p. 194-224.
- MAJOR, John S., 1993, *Heaven and Earth in Early Han Thought*, Albany, NY: State Univ. of New York Press.
- MAYR, Ernst (éd.), 1957, *The Species Problem*, Washington, DC: American Association for the Advancement of Science Publications 50.
- MAYR, Ernst, 1969, *The Principles of Systematic Zoology*, New York: McGraw-Hill.
- MAYR, Ernst, 1982, *The Growth of Biological Thought*, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.

- MAYR, Ernst, 1988, *Towards a New Philosophy of Biology*, Cambridge, MA : Harvard Univ. Press.
- NEEDHAM, Joseph, 1956, *Science and Civilisation in China*, vol. 2, Cambridge : Cambridge Univ. Press.
- OLSON, David R., TORRANCE Nancy (éds), 1996, *Modes of Thought : Explorations in Culture and Cognition*, Cambridge : Cambridge Univ. Press.
- ROTH, Harold D., 1992, *The Textual History of the Huai Nan Tzu*, Michigan : Association for Asian Studies Monograph Series.
- RUSE, Michael (éd.), 1989, *What the Philosophy of Biology is*, Dordrecht : Kluwer.
- SIMPSON, George Gaylord, 1961, *Principles of Animal Taxonomy*, New York : Columbia Univ. Press.
- SIVIN, Nathan, 1987, *Traditional Medicine in Contemporary China*, Ann Arbor : The Center for Chinese Studies, Univ. of Michigan.
- SPERBER, Dan, PREMACK, David, PREMACK, Ann James (éds), 1995, *Causal Cognition : A Multidisciplinary Debate*, Oxford : Clarendon Press.
- TAMBIAH, Stanley J., 1969, « Animals are Good to Think and Good to Prohibit », *Ethnology*, 8, p. 423-59.
- WEISKRANTZ, Lawrence (éd.), 1988, *Thought about Language*, Oxford : Oxford Science Publications.

