

La place de l'homme dans la nature selon Aristote

Autor(en): **Ræssler, Marie**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université
de Lausanne**

Band (Jahr): - **(1992)**

Heft 1

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-870425>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA PLACE DE L'HOMME DANS LA NATURE SELON ARISTOTE

La question de la place de l'homme dans la nature est de celles qui déchaînent les passions. La plupart des gens sont intimement persuadés de la supériorité de l'espèce humaine sur le reste de la nature: qu'est-ce que cette notion de «supériorité»? Peut-on la fonder philosophiquement? Cet article cherche tout d'abord à montrer les conditions nécessaires à l'établissement d'une *scala essendi*: la finalité et la transcendance. Puis, il replace la thématique de l'«échelle des êtres» dans son contexte métaphysique, montrant comment elle change selon la structure de pensée dans laquelle elle est intégrée. Enfin, comme l'appel à l'autorité d'Aristote connaît à notre époque un regain de faveur, il s'agira de montrer quelle était la position du Philosophe à ce sujet. Son attitude est beaucoup plus souple et nuancée qu'il ne l'est généralement admis, ce qui s'explique par ses positions métaphysiques.

Ordre, hiérarchie et transcendance

L'ordre et la hiérarchie, les deux notions qui fondent l'«échelle des êtres», sont à notre époque des notions honnies et conspuées. Anti-démocratiques, ascientifiques, elles reflèteraient une mentalité passéiste, et seraient, comme on dit aujourd'hui, «à dépasser»; le respect de l'altérité devrait les remplacer. Cependant, au détour d'un débat sur l'expérimentation animale, sur l'aide au tiers monde, sur l'éthique médicale, on les voit réapparaître, généralement pour défendre les droits acquis. Ces notions peuvent alors mener à de dangereuses dérives. Il vaut donc la peine de reprendre le problème d'un peu plus haut, et de réfléchir aux thèses philosophiques impliquées, aux principes et aux conséquences de ces notions.

Tout d'abord, je souhaite montrer que la notion de hiérarchie, pour être valablement défendue, rend nécessaire la transcendance.

L'ordonnement des créatures dans un système logique a des implications qui dépassent le plus souvent l'innocente entreprise de départ: car qui dit ordonner dit placer certains au-dessus, au-delà, ou avant, ou après d'autres. On pourrait espérer que ce simple ordre logique n'ait aucune implication de valeur ou d'ontologie, mais force est de constater que ce n'est pas le cas. Dans notre esprit, ces termes d'apparence quantitative sont indissolublement liés à des notions qualitatives¹. Cela est particulièrement clair pour le thème qui va nous occuper, la *scala essendi*, l'«échelle des êtres»: une des préoccupations majeures de ceux qui interviennent dans le débat, qu'ils soient évolutionnistes ou fixistes, chrétiens ou païens, est d'assurer à l'homme une *place* qui soit *digne* de lui.

La question de l'ordre de la nature engage donc l'homme bien au-delà de la pure interrogation scientifique; elle concerne directement sa valeur, son être; elle pose un problème d'ordre philosophique, ontologique.

Comment donc démontrer la supériorité de l'homme? Tout d'abord, on peut essayer de montrer que l'homme possède une foule de qualités que les autres animaux n'ont pas, et qui lui garantiraient la supériorité et l'indépendance. Ainsi, l'homme possède le langage et la pensée, par exemple; les animaux ne bénéficient pas de ces qualités. Mais l'homme est-il supérieur pour autant? Non; on aura bien montré qu'il est *autre*, mais en aucune façon qu'il est supérieur: car en quoi le fait de posséder telle caractéristique rend-il, par soi, supérieur?² Il n'est donc pas suffisant de montrer certaines qualités inhérentes à l'homme pour en déduire sa supériorité; il y manque une explication essentielle: pourquoi ces caractéristiques-là seraient-elles justement preuves de supériorité? Le simple fait de posséder le langage, par exemple, ne prouve rien; il faut encore — et nous arrivons au

1. Que l'on ne songe qu'aux termes «grand» (un grand homme), «élevé» (des pensées élevées), «haut» (une haute opinion), «bassesse»...

2. Un auteur qui tente de façon marquée une justification de ce type: Julian HUXLEY, *L'homme, cet être unique*, tr. J. Castier, Neuchâtel: La Baconnière, 1947, dans le premier essai de cet ouvrage. Le titre lui-même, d'ailleurs, indique le sophisme: le fait d'être unique ne constitue en rien une preuve de supériorité.

cœur du problème — montrer que la possession du langage est le but que recherche tout vivant, puisque cela manifeste la capacité raisonnable, et que la raison est la plus haute de toutes les activités possibles du vivant. Alors, la *raison* constituerait une échelle, à l'aune de laquelle nous pourrions mesurer la place de chaque espèce.

Mais il faut poursuivre le raisonnement: où se trouve la raison, absolument? Dans l'homme, ou au-delà de l'homme? On peut en effet être tenté de poser directement l'homme comme principe: étant donné qu'il possède au maximum toutes les capacités enviabiles auxquelles — pose-t-on — tendent les autres espèces, on peut vouloir dire qu'il les possède absolument, qu'il est donc l'aboutissement de la vie, le fin du fin de l'évolution, au-delà duquel rien de mieux ne pourrait être imaginé; et cela, que l'on conçoive la création comme immobile ou que l'on admette l'évolution des espèces. «Nous avons tous une magnifique représentation schématique de l'évolution des espèces qui commence avec les animaux unicellulaires, se poursuit en de multiples ramifications avec les organismes inférieurs, s'élève vers les animaux supérieurs et culmine enfin avec l'homme, couronnement et fin ultime de la création. Et après ça, plus rien! On placarde *post festum* sur le grand devenir du monde organique [...], une pancarte montrant l'homme comme l'objectif dernier de la marche du monde depuis son origine³.» Cette conception n'est pas seulement fautive scientifiquement (rien ne permet de dire qu'après nous il n'y aura plus rien), mais aussi peu acceptable philosophiquement. En effet, dire que l'homme est le but de la vie des animaux, c'est dire qu'il est, en quelque manière que ce soit, cause finale ou motrice de leur être. Or, cela est manifestement impossible: il est clair que l'homme n'a pas créé ou influencé l'être des autres animaux, et encore moins le phénomène de la vie en général⁴. Si le but ne se trouve pas dans l'homme, il se trouve donc au-delà; il transcende l'homme lui-même, il finalise l'ensemble du vivant sur quelque chose qui le dépasse.

On voit donc que l'idée même de supériorité humaine, que nous verrons thématifiée dans la *scala essendi*, rend nécessaire un ou des principes transcendant l'homme lui-même, par rapport

3. Konrad LORENZ, *L'Homme dans le fleuve du vivant*, tr. J. Etoré, Paris: Flammarion, 1981, p. 29.

4. Tout au plus pourrait-on admettre qu'il joue un rôle de cause exemplaire.

auxquels l'homme serait plus achevé que les autres animaux. Sans notion transcendante, il est impossible d'affirmer la supériorité de l'homme sur les animaux. En bref, dire: «l'homme est supérieur aux animaux parce qu'il est ce qu'il est et que les animaux ne sont pas ce qu'il est», est absurde; tout au plus pourrait-on en déduire qu'il est *autre*. Par contre, dire: «l'homme est *supérieur* aux animaux parce qu'il correspond mieux qu'eux à certaines valeurs absolues», est un discours possible. C'est ce discours que nous allons maintenant examiner.

Ordre rompu et ordre continu

La hiérarchie ontologique de la nature, thématifiée dans ce qu'il est convenu d'appeler la *scala essendi*, peut se dire de deux façons: soit comme une échelle, soit comme un... toboggan. C'est-à-dire: soit on pense que les différences entre les espèces sont absolues, et en particulier la différence entre l'homme et l'animal; soit on pense qu'il y a gradation imperceptible, non pas frontières mais zones d'interpénétration. Nous allons voir brièvement comment ces deux thèses se formulent, et ce qu'elles impliquent.

En fait, jamais personne n'a vraiment soutenu que les hommes n'avaient *rien* de commun avec les animaux: cette idée a été empêchée par le simple fait que l'homme est doué d'un corps. Mais la tentation, par contre, a bien existé: de très nombreux philosophes, à commencer par les pythagoriciens, ont soutenu que la vraie place de l'homme n'était pas dans un corps (*sôma sêma*, le corps est une prison pour l'âme). Son essence n'est pas dans son corps; son être est ailleurs.

Il s'agit alors de montrer que les ressemblances entre les hommes et les animaux sont accidentelles, et leurs différences essentielles. Comme il est impossible de nier que l'homme a, comme l'animal, des viscères, des fonctions organiques, etc., on se fixera absolument sur son âme. Et comme, *per definitio*, l'âme de l'homme est intellectuelle, et que cette capacité lui est absolument réservée — cela est une prémisse indémontrable... et jamais démontrée — on dira que l'essence de l'homme n'est pas dans son corps vulgaire et superfétatoire, mais dans son âme. *Donc l'essence n'est pas dans le composé concret, mais dans l'Idée de l'âme*. Et comme son âme est absolument différente de

celle des autres animaux, il est — absolument⁵ — différent des autres animaux.

Les systèmes philosophiques qui proposent cette analyse de la hiérarchie naturelle sont ce qu'on peut appeler les philosophies de l'Un⁶; ils postulent que l'Être est Un. Or, cela implique que ce qui est au sens premier du terme ne peut changer: l'être ne peut être autre, il est toujours identique à lui-même. Ce qui est autre s'approche du non-être⁷, est du quasi non-être. Donc, ce qui est mouvant, — et le vivant en est l'exemple le plus manifeste — n'étant pas un mais changeant, ne peut *être* au sens plein du terme; c'est aussi pourquoi il est quasi-inconnaissable⁸. Ainsi, le composé concret d'âme et de corps ne peut donc être l'Être, parce qu'il est deux par définition et autre car mouvant. Or définir, dans cette optique, est justement unifier et rendre intelligible: une espèce ne peut avoir de frontières floues, car elle serait alors inintelligible et donc proche du non-être. Les espèces doivent toutes avoir des caractéristiques nettement distinguées; on ne peut confondre une espèce avec d'autres: plus une chose est une, plus elle a d'être; donc moins elle est une, moins elle a

5. Dans l'exercice concret, il n'est peut-être pas si différent que cela. Mais en fait il suffit de démontrer qu'il devrait l'être, c'est-à-dire qu'il l'est fondamentalement; car un système basé sur la transcendance peut alors définir la finalité de l'homme, qui est d'être purement intellectif. Ainsi, on pourra faire un projet de société dans lequel tout homme a un rôle strictement défini (comme dans la *République* de Platon, par exemple, où l'on peut constater que chaque homme n'a le droit d'avoir qu'une seule activité). D'autres encore souhaitent éliminer les individus qui ne correspondent pas à l'essence une de l'homme: Julian Huxley, qui tient l'homme pour un animal plus unique que d'autres (cf. note 2), se prononce ainsi en faveur de l'eugénisme, qu'il défend longuement dans le deuxième essai du même ouvrage. En effet, puisque l'auteur prétend savoir exactement en quoi l'homme est «mieux», il est logique qu'il propose d'éliminer ceux qui ne correspondent pas à ces critères uniques et inamovibles.

6. Cf. André de MURALT, *L'Enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden / New York: Brill, 1991, p. 288; Etienne GILSON, *L'Être et l'Essence*, Paris: Vrin, 1987, p. 24-48.

7. Nous ne pouvons entrer ici dans le débat sur le non-être, à savoir, comment le non-être est en quelque manière. On peut consulter à ce sujet *Le Problème du non-être dans la philosophie antique*, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 122 (1990).

8. Chez Platon, il n'est connaissable que d'opinion, et l'on sait le peu de valeur que ce philosophe accorde à cette forme de connaissance (cf. *Théèthète*, 51e-52a).

d'être. Taxinomiquement, cette attitude entraîne un système basé sur la rupture.

L'autre système n'est pas basé sur la rupture, mais sur la continuité. On admet que la définition de l'espèce n'en envisage que le centre, et non les frontières; la définition ne cerne plus, mais vise à trouver un ensemble de caractéristiques communes; les marches sont admises comme floues. Ce qui est vraiment est le composé concret existant, donc le vivant mouvant: l'être n'est pas un absolument, il se dit en multiples manières. On se trouve donc dans une métaphysique de l'Etre, pour laquelle l'Etre au sens premier du terme se trouve dans le réel, et non dans l'abstraction. On refusera donc les distinctions arbitraires entre les espèces, et, au lieu de considérer les espèces «intermédiaires», comme les polypes, les éponges ou les sensibles, comme des erreurs de la nature, on les utilisera justement pour prouver la continuité de la création⁹.

On aura reconnu dans cette brève description certains traits du vieux débat des aristotéliens et des platoniciens; mais c'est loin d'être le seul cas dans lequel on retrouve ces oppositions. Lors du conflit de l'arianisme au IV^e siècle par exemple, les problèmes de la Trinité et de la résurrection des corps furent aussi pensés selon ces deux modes. Mais pour rester plus proche de notre thème, on relèvera aussi, au XVII^e siècle, l'opposition de Buffon à Linné. Buffon reprochera au père de la taxinomie scientifique de multiplier les classes et les ordres, alors que la nature ne se prête pas à ces divisions. La seule distinction réelle est celle d'un individu d'avec un autre individu; s'ils se reproduisent effectivement ensemble, on peut les nommer une espèce; mais les autres divisions n'existent que pour notre commodité.

La thèse que je souhaite défendre maintenant est la suivante: Aristote, dans son système achevé, est un adepte du second système, du système continu, et non du premier; par là, il échappe au dogmatisme et montre un respect des réalités dont on peut tirer usage dans la réflexion contemporaine.

9. Voir, dans ce même numéro, l'article de Jean-Marie ROULIN.

Du platonisme à l'aristotélisme

Aristote est sans doute un des philosophes dont l'évolution est à la fois la plus marquée et la plus difficile à cerner clairement. On a coutume de dire qu'il a passé du platonisme à l'aristotélisme. Cette brève formule, si elle est juste, n'est malheureusement pas univoque: on connaît les débats sur la philosophie du dernier Platon, celle justement de la période où Aristote fréquentait l'Académie, et qui correspondrait donc à son «platonisme»; et les interprétations de la philosophie d'Aristote, même en se limitant à l'Aristote de la maturité, sont elles aussi divergentes. Ces problèmes ont différentes sources: d'une part la plupart des textes du jeune Aristote ne nous sont connues que par fragments; d'autre part, l'évolution d'Aristote n'est pas uniforme, mais variable selon le domaine auquel il travaille; enfin, il a lui-même remanié constamment ses textes, dans lesquels on retrouve différentes «couches».

Toutefois, l'évolution de la pensée d'Aristote est particulièrement marquée pour le thème qui nous préoccupe. Elle a été reconnue dès les travaux de Jaeger, mais en ce qui concerne la psychologie, ce sont les thèses de Nuyens qui nous seront le plus utiles¹⁰. Il ne s'agit pas ici de discuter les dates assez controversées que l'auteur attribue aux différentes œuvres¹¹; nous ne ferons que reprendre les termes de l'hypothèse de cet interprète.

Nuyens montre en effet qu'Aristote part d'une conception «instrumentiste», où le corps est l'instrument de l'âme, pour arriver à une conception «hylémorphiste», dans laquelle l'âme et le corps forment une unité indissoluble. La première conception, c'est clair, est platonicienne. L'âme est «divine»; l'homme est semblable aux dieux, par rapport aux autres créatures, dit Aristote dans le *Protreptique* (fr. 108-110 Düring). Comme chez

10. François NUYENS, *L'Evolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain / la Haye / Paris: Inst. Sup. de Philosophie / Nijhoff's / Vrin, 1948.

11. Les premières œuvres (*Protreptique*, *De philosophia*, *Ethique à Eudème*), comme les dernières (une partie des livres de la *Métaphysique*, *De anima*, *De generatione animalium*) posent beaucoup moins de problèmes de datation que les intermédiaires, qui sont tirées, selon les interprètes, vers le platonisme ou l'aristotélisme, infléchissant par là l'interprétation générale de la philosophie aristotélicienne.

Platon, l'âme maîtrise et commande le corps, car elle n'est pas le corps, elle est d'une autre nature¹²: l'âme est liée au corps de façon particulièrement horrible. Aristote compare cette union au supplice que les pirates étrusques faisaient subir à leur victimes: les vivants sont enchaînés membre à membre aux morts (*Protr.*, fr. 107 Düring). L'horreur de ce supplice dépasse de loin ce que Platon pouvait nous dire sur les malheurs de l'âme engagée dans un corps¹³. L'âme est aussi immortelle. L'homme se distingue absolument des animaux par sa capacité de penser; il est donc de son devoir de se consacrer à la plus haute des sciences, la philosophie: «Car ce qui nous distingue de tous les autres animaux apparaît dans une vie suivant la raison [...]. Les animaux ont un peu de raison et un peu d'intelligence, mais ils n'ont pas du tout de sagesse philosophique [...].» (*Protr.*, fr. 27 Düring). «Si nous aimons la vue pour elle-même, ceci devrait être une preuve suffisante que tous les hommes aiment penser et savoir par-dessus toute autre chose.» (*Protr.*, fr. 68 Düring). Le livre A de la *Métaphysique* reprend le même thème: «en quelque sorte, nous préférons la vue à tout le reste. La cause en est que la vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances et qui nous découvre une foule de distinctions.» (*Met. A*, 980a26). Nous retrouverons cette hiérarchie des sens, mais sans cette structure scalaire, dans le *De anima*. Un autre trait fortement platonisant se trouve dans le livre I de la *Politique*, livre que les interprètes s'accordent à placer en début de carrière; Aristote va jusqu'à dire que «les plantes sont en vue des animaux et les animaux en vue de l'homme: les animaux domestiques pour son usage et sa nourriture, les animaux sauvages, sinon tous du moins la majorité d'entre eux, pour sa nourriture et ses autres besoins comme la confection d'habits et d'autres instruments» (*Politique*, 1256b 16). L'homme seul est considéré comme cause finale de tout le vivant. Aristote abandonnera ce type de thèse en même temps qu'il adoptera progressivement l'hylémorphisme.

12. Cf. PLATON, *Timée* (in *Œuvres complètes*, trad. L. Robin, Paris: Gallimard, 1950), 43a: les âmes sont «enchaînées» dans les corps; et 44d: «la tête, qui est la partie la plus divine et qui règne sur toutes celles qui sont en nous».

13. Cf. Cornelia J. de VOGEL, «Platonisches und Aristotelisches in drei Frühschriften des Aristoteles», in *Frühschriften des Aristoteles*, éd. P. Moraux, Darmstadt: Wissensch. Buchgesellschaft, 1975, p. 276-311.

En effet, au fur et à mesure de ses recherches métaphysiques, Aristote fût amené à rejeter ces conceptions. On le sait bien, il s'opposa vigoureusement aux Idées platoniciennes. Mais pour ce faire, il dut développer des «outils» philosophiques qui l'amènèrent à modifier le reste de sa métaphysique, même dans les parties où, aurait-il pu espérer, ils ne les toucheraient pas. Aristote, en sortant de l'Académie, avait un bagage philosophique solide et cohérent. Ce bagage, il ne l'a pas rejeté d'emblée, mais seulement peu à peu, pièce par pièce.

La première grande étape fut le rejet de la théorie des Idées et de l'unité de l'Être; mais une fois les Idées rejetées, il fallut décider quels étaient alors les êtres au sens premier du terme. En *Métaphysique M* et *N*, Aristote conclura après une analyse serrée qu'il n'est pas possible d'accorder l'être au sens premier à des abstractions, et que les étants ne peuvent donc être que les substances, au sens d'individuels concrets. Mais comment sont constitués les individuels concrets? Ils sont faits de matière et de forme. La forme est ce qui est connaissable, et la matière est le substrat. Ensuite, la théorie de la matière et de la forme, jointe à la découverte de la distinction de la puissance et de l'acte, sera appliquée au problème de l'âme, dans une des dernières œuvres du Stagirite, le *De anima*. Là, l'«instrumentisme» des débuts est définitivement éliminé; comme la substance est une absolument, le corps animé doit l'être aussi; l'âme en est la forme et l'acte, le «corps» en est la matière et la puissance. Un exemple d'Aristote éclaire cette analyse: «si l'œil était un animal un, la vue en serait l'âme» (*De an.* 412b 18). On voit bien combien on est loin de l'âme ligotée à un corps mort, ou de la conception de l'âme «divine¹⁴». L'âme est, en quelque sorte, l'individu envisagé sous le point de vue de la vie et de l'unité, alors que le corps est l'individu envisagé sous le point de vue de l'existence et du substrat.

C'est au cours de sa maturité qu'Aristote développera cette manière si caractéristique d'analyser les choses non en les coupant ou les disséquant, mais en les envisageant sous leurs différents angles. Je crois qu'il est important de comprendre quelle

14. Cette disparition de la divinité de l'âme a frappé, voire choqué plus d'un commentateur; cf. Michel-Pierre LERNER, *La Notion de finalité chez Aristote*, Paris: PUF, 1969, p. 179 sq.; et Pierre AUBENQUE, *Le Problème de l'Être chez Aristote*, Paris: PUF, 1962. Les néo-platoniciens ont tâché de la rétablir en interprétant l'intellect agent comme la partie divine de l'âme.

est la particularité de la «technique philosophique» de l'Aristote de la maturité: le Stagirite n'est pas un homme qui tranche ou qui unit par force. Le petit mot grec qui est sans doute parmi les plus caractéristiques de sa philosophie est η , que l'on peut rendre par «par où», ou de manière plus française par «comme, en tant que»; ses analyses laissent toujours les choses intactes, seulement effleurées par les divers regards qu'il pose sur elles, «en tant qu'elles sont ceci ou cela. Alors qu'un Platon part du premier principe pour montrer comment, par dégradation et altération, l'être s'avilit dans les choses, Aristote, comme l'avait déjà relevé Böchner, fait un mouvement tout inverse: il part du réel, du monde comme il est, pour en dégager les constantes sous les différents angles envisagés. Chez Platon, le plus intelligible est l'être, qui est un; chez Aristote, l'être, qui est multiple, est le moins intelligible, c'est une notion fondamentalement confuse¹⁵.

Nous verrons maintenant toute l'importance de cette «manière» philosophique en examinant les textes biologiques.

Les recherches biologiques

La plupart des auteurs qui se sont intéressés à la biologie d'Aristote ont estimé qu'il avait échoué dans ses tentatives de classement. «Il ne semble pas qu'il eût senti [...] tout le prix d'une classification rigoureuse pour l'avancement de la science biologique¹⁶.» Il aurait eu l'intuition des règles de la taxinomie, il serait bien un précurseur de la science moderne, mais il faudrait malheureusement entériner l'échec de ces louables tentatives. Récemment, Pierre Pellegrin¹⁷ a montré l'erreur de cette interprétation: bien loin de constituer une classification taxinomique, les distinctions qu'Aristote opère dans le vivant «ne sont que des mises en ordre conjoncturelles qui adaptent leur extension et leur rigueur aux nécessités de l'exposé en cours¹⁸». En effet, cette deuxième explication semble la bonne. Ceux qui

15. Cf. André de MURALT, «Dialectique de l'idée et analogie de l'être», in *Comment dire l'être?*, Paris: Vrin, 1985.

16. Pierre LOUIS, *La Découverte de la vie: Aristote*, Paris: Hermann, 1975, p. 91. Léon Robin, W. D. Ross ont adopté des points de vue similaires dans leurs ouvrages sur Aristote.

17. Pierre PELLEGRIN, *La Classification des animaux chez Aristote*, Paris: Les Belles Lettres, 1982.

18. P. Pellegrin, *La Classification*, p. 141.

s'attachent à découvrir en Aristote un taxinomiste ne savent que faire des dizaines de possibilités de classement qu'il offre¹⁹, que ce soit par l'achèvement à la naissance, le lieu d'habitat, le degré de vie sociale, de chaleur, etc.

Prenons-en un exemple: au début du livre VIII de l'*Histoire des animaux*, Aristote distingue les animaux en aquatiques et terrestres, car les premiers absorbent de l'eau, les seconds de l'air. Toutefois, il y a des bêtes qui n'absorbent ni air ni eau. De plus, il y a des animaux terrestres qui tirent leur nourriture de l'eau, des animaux aquatiques qui tirent leur nourriture de la terre, et d'autres qui sont amphibies, et d'autres enfin qui, comme le dauphin, sont aquatiques et pourtant absorbent de l'air. Après avoir donné ces explications, Aristote passe à la nourriture des animaux aquatiques, estimant visiblement qu'il en avait assez dit sur les distinctions à faire entre les animaux terrestres et aquatiques. On voit par cet exemple que le jugement de Pellegrin est justifié: il n'y a pas, chez Aristote, de volonté de créer de petites boîtes bien nettes, dans lesquelles il pourrait clairement disposer chaque animal. Comme je le faisais remarquer un peu plus haut, Aristote, en biologie aussi²⁰, laisse le vivant intact, ne le force pas à se plier à un ordre artificiel; il attaque d'ailleurs Platon à ce sujet, en se moquant de la méthode du *Sophiste*, où l'on divise chaque fois par deux: comment savoir qu'il faille justement diviser par deux? Et si plus ou moins de distinctions sont nécessaires, comment faire avec la méthode platonicienne? La méthode platonicienne est mauvaise, pour Aristote, parce qu'elle impose au monde un ordre, celui du chiffre 2, qui n'a rien à voir avec les vraies et multiples distinctions qui s'opèrent dans la nature. Ce qu'il faut faire, c'est chaque fois trouver les distinctions qui sont comme la chose est: car dire le vrai c'est unir dans l'âme comme c'est un dans la chose, et distinguer dans l'âme comme c'est distinct dans la chose (*Métaphysique E*). C'est tout

19. Pierre Louis pense qu'on voit là le développement d'une pensée (*La Découverte de la vie*, p. 105): «Car il est vraisemblable que les différentes classifications qu'il adopte correspondent à des étapes successives dans le développement de sa pensée.» Cette explication n'est pourtant guère vraisemblable, car alors le développement de la pensée d'Aristote aurait été pour le moins chaotique!

20. Peut-être faudrait-il dire en biologie surtout; Aristote a consacré plus de la moitié de son œuvre à la biologie, et il montre partout un respect et un émerveillement devant la variété de la vie qui rappelle un Jean-Henri Fabre, par exemple.

à fait dans le même esprit qu'Aristote affirme la continuité de l'échelle des êtres et l'indiscernabilité des frontières:

Ainsi la nature passe petit à petit des être inanimés aux êtres doués de vie, si bien que cette continuité empêche d'apercevoir la frontière qui les sépare, et qu'on ne sait auquel des deux groupes appartient la forme intermédiaire. En effet, après le genre des êtres inanimés se trouve d'abord celui des végétaux. Et parmi ceux-ci une plante se distingue d'une autre parce qu'elle semble participer davantage à la vie. Mais le règne végétal pris dans son ensemble, si on le compare aux autres corps matériels, apparaît presque comme animé, mais en comparaison avec le règne animal, il paraît inanimé. D'autre part, le passage des végétaux aux animaux est continu, comme nous le disions plus haut. En effet, pour certains êtres qui vivent dans la mer, on peut se demander s'ils appartiennent au règne animal ou au règne végétal²¹.

On voit que la gradation de la vie est imperceptible, et qu'il n'est pas possible de distinguer vraiment les frontières des trois grands groupes, minéral, végétal, animal.

Cela va à nouveau dans un sens peu platonicien²²: Platon insistait avant tout sur les degrés d'être, qu'il précise par exemple dans le *Timée*: tout en haut est l'homme mâle. Il est suivi par les femmes, les oiseaux, les animaux terrestres, puis les animaux aquatiques. Ces niveaux d'être constituent aussi des niveaux de réincarnation: ils ne se mélangent donc pas; il n'y a pas de frontières floues. Pour Aristote par contre, les frontières sont vagues, et ce serait trancher arbitrairement que de vouloir placer un être dans un groupe plutôt que dans un autre. La doctrine aristotélicienne de la continuité du vivant fusionnera, chez les néo-platoniciens, avec l'idée de l'échelle des êtres de Platon, et deviendra une composante importante du thème de la chaîne des êtres.

On voit donc comment se mettent en place, dans les œuvres biologiques, ces traits caractéristiques de la philosophie aristotélicienne que nous avons relevé: Aristote refuse de violenter le réel, il rejette les distinctions arbitraires, il respecte la chose «comme elle est», et tâche de la saisir dans sa diversité et ses

21. *Histoire des animaux*, trad. P. Louis, Paris: Les Belles Lettres, 1969, 588b 4 sq.

22. Voir à ce sujet Arthur O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, Cambridge / London: Harvard Univ. Press, 1978, particulièrement p. 55-60.

changements. De ce fait, son échelle des êtres n'en est pas une: refusant les échelons, n'acceptant de hiérarchie que celle du moment de l'analyse, en l'occurrence celle de la vie, du «plus ou moins vivant»; et il en constitue une gradation souple. A une hiérarchie de l'Être Un, il oppose une hiérarchie de l'Être multiple, car l'Être «se dit en de multiples manières» (*Métophysique*, 1026a 33). Au lieu d'une hiérarchie unique, allant du non-être à l'être, nous trouvons une multitude de hiérarchies possibles, certaines plus fondamentales que d'autres (par exemple du plus ou moins divin, ou du plus ou moins vivant), certes, mais toutes également importantes pour la compréhension du monde.

Avant de conclure, j'aimerais brièvement lier cette attitude si particulière à la finalité de la philosophie aristotélicienne. On connaît la téléologie du Stagirite: «La Nature ne fait rien en vain; tout ce qui est naturel a lieu en vue de quelque chose, ou accompagne accidentellement ce qui a lieu en vue de quelque chose.» (*De anima*, 434a 31). Toutefois, et encore contre Platon, Aristote estime qu'il n'y a pas une finalité, mais, en fait, plusieurs, les unes dans les autres. Dans la structure platonicienne, tout le vivant est orienté vers un but unique, qui est de devenir aussi divin que possible, de participer autant que faire se peut à la divinité. On le voit par exemple dans le *Banquet*: l'homme se reproduit pour participer au divin; cette tension vers la divinité est le seul but de la reproduction. Dans le passage parallèle du *De anima* (II, 4), Aristote dit que l'œuvre la plus naturelle du vivant est de faire un autre semblable à soi, pour participer autant que possible à l'éternel et au divin. On remarquera que d'une part le vivant a une fin propre en tant que vivant, qui est de se reproduire, et que d'autre part, cette fin elle-même est déterminée par une autre fin, qui est la participation au divin. Tout être a donc, chez Aristote, une finalité multiple: il a ses fins propres, et des fins supérieures qui sont celles de tout l'univers. Ainsi, on pourra juger un homme sur son aptitude à la pensée, un oiseau sur son aptitude au vol (et alors l'autruche est imparfaite), capacités qui font partie de leurs fins propres, mais en plus, on pourra les évaluer à des aunes plus générales: le mammifère est ainsi plus vivant que le poisson, et l'homme tend plus au bien que le chien. Ces finalités multiples, jamais contradictoires, mais dépendantes les unes des autres, à nouveau ne détruisent pas l'être des vivants considérés, mais laissent la plus grande liberté

possible aux individus. Les fins propres de l'individu sont autant fin que celle de l'ensemble du vivant, même si les deux fins ne sont pas les mêmes et ne sont pas objet pour la même science:

Ce qui est sain et bon, c'est une chose pour les hommes, autre chose pour les poissons, tandis que ce qui est blanc et droit, c'est toujours la même chose; de même, ce sera toujours la même chose que tout le monde appellera être philosophe, mais être sage, ce sera tantôt une chose tantôt une autre. Car considérer ce qui est bien pour pour chaque catégorie d'êtres, voilà ce qu'on appellera être sage, et c'est à qui est ainsi sage qu'on confiera cette catégorie d'êtres. C'est pour cela que nous allons jusqu'à appeler «sages» certaines espèces d'animaux, celles qui paraissent posséder une faculté de prévoyance en ce qui concerne leur propre vie. Tout cela rend également évidente la conclusion à laquelle nous voulions en venir, à savoir que l'on ne saurait identifier philosophie et politique. Car si on appelle philosophie la science de ce qui est utile au sujet lui-même, il y aura plusieurs philosophies, car ce ne saurait être le fait d'une science unique de considérer le bien de chaque animal, s'il est vrai qu'il ne saurait non plus y avoir une science médicale unique pour tous les êtres. Si l'on objecte que ce sont la politique et la sagesse humaine qui sont la science suprême parce que l'homme est supérieur à tous les autres animaux, cela ne changera rien à l'affaire, car, en dessus de l'homme, il y a d'autres êtres de nature bien plus divine que lui, ne serait-ce, pour s'en tenir aux plus visibles, que les astres dont se compose le système céleste²³.

L'homme, chez Aristote comme chez la grande majorité des philosophes, occupe donc la place la plus haute dans l'ordre du vivant. Toutefois, le fait qu'il crée non une, mais des hiérarchies, (la hiérarchie des animaux qui ont un odorat fin, par exemple, n'est pas la même que celle du degré de vie), montre bien que l'homme n'est pas le plus élevé absolument, mais seulement relativement et sous un certain point de vue. Cette finesse d'analyse, caractéristique de la philosophie d'Aristote, est aussi un des traits qui font sa haute valeur. Il est probable que ceux qui croient à des échelles d'être absolues, donc contraignantes et potentiellement dangereuses, pourraient utilement s'inspirer de cette souplesse et de ce respect des réalités.

Marie RÆSSLER

23. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, tr. R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, Louvain / Paris: Publications Univ. / Nauwelaerts, 1970, 1141a 22 sq.