

# ARISTOTE PENSEUR DE LA DIFFÉRENCE ENTRE L'HOMME ET L'ANIMAL

Jean-Louis LABARRIÈRE\*

## Résumé

Tout le monde sait qu'Aristote soutient que l'homme est le seul animal doué de logos et nombreux sont ceux qui pensent qu'il est pour cette raison-même le seul animal politique digne de ce nom. L'auteur s'insurge contre cette évidence car, du fait que l'homme est certes le seul animal à être doué de logos, il ne s'ensuit pas qu'il soit un animal politique, et encore moins le seul à être un authentique animal politique. Mais, accorder aux animaux autres que l'homme ce qui leur revient, n'implique pas de faire d'Aristote le père de la sociobiologie.

## Mots clés

Aristote, Animal, Homme, Politique, Sociobiologie.

## Summary

**Aristotle thinking difference between man and animal.**

Everybody knows that Aristotle holds that man is the alone animal which is endowed with logos. But, too many people think that for this reason man is the only one political animal. The author argues against this illusory evidence. If man is truly the only one animal which is endowed with logos, this fact does not involve that he is a political animal. Worse that man is the only one to be an authentic political animal. But, giving to the others animals their due part does not involve that Aristotle was the father of the sociobiology.

## Key Words

Aristotle, Animals, Man, Politics, Sociobiology.

Il n'est pas sûr, pour dire le moins, qu'en qualifiant l'homme d'être ou d'*animal rationnel*, Thomas d'Aquin ait rendu à Aristote le meilleur des services qu'il pouvait lui rendre. S'il est, en effet, bien connu que "seul l'homme a le logos" (*Politiques*, VII, 13, 1332 b 5), donc qu'il est bien un "animal rationnel", il faut cependant remarquer que l'un des arguments par lequel le Docteur Angélique établit ce point est loin d'être fidèle à l'esprit du Stagirite, tant cet argument est, de fait, bien plus proche des arguments stoïciens, lesquels ont tant servi Descartes. Dans sa *Somme Théologique* (2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 47, art. 15), Thomas d'Aquin insiste sur l'automaticité des conduites animales afin de mieux soutenir que les animaux sont des êtres irrationnels. Incapables d'apprendre et de modifier éventuellement leurs conduites, mais seulement capables de répéter, les animaux seraient inintelligents et n'agiraient que par instinct. Pour les stoïciens, les choses sont d'ailleurs bien mieux ainsi car, ce faisant, nous voilà plus proches des astres et des dieux que de ces viles créatures qui ne peuvent au mieux que

magnifier la Création et l'Homme, pourvu du moins qu'on ait pris bien soin de les destiner à ce dernier et de n'accorder l'intelligence et la raison qu'à l'homme, ce que Descartes radicalisera en les privant tout bonnement d'âme. Mauvais service rendu à Aristote, car si à partir de là on fait remonter la paternité de notre moderne conception de la différence entre l'homme et l'animal à Aristote, on risque fort de manquer ce que fut le réel apport à cette question de celui qui jamais n'opposa l'intelligence à l'instinct et n'hésitait pas à doter d'intelligence, *phronesis* ou *sunesis*, bon nombre d'animaux, comme en témoigne d'ailleurs la première page de la *Métaphysique*. où les animaux doués de mémoire sont qualifiés d'intelligents (*phronima*). De plus, en procédant de la sorte, on risquerait bien de ne plus voir en Descartes que celui qui, malgré son ire contre l'École, n'aurait jamais que radicalisé cette différence en ne se bornant plus à priver les animaux de raison, mais tout simplement d'âme puisqu'il n'y aurait d'âme que rationnelle<sup>(1)</sup>.

\* Centre Louis Gernet, CNRS/EHESS, UMR 8567, 10, rue Monsieur-le-Prince, 75006 Paris, France.

<sup>(1)</sup> Je n'ignore pas, bien entendu, que le ressort de l'argumentation cartésienne consiste à soutenir qu'il est faux de penser que les bêtes ont "moins de raison que nous", tandis qu'elles n'en ont en réalité "point du tout". Mais si cette critique peut certes s'adresser à une certaine tradition aristotélicienne du fait que bien que privés de logos, certains animaux y sont néanmoins considérés comme intelligents, elle semble s'adresser bien plus à la tradition sceptique telle qu'elle est incarnée, par exemple, par Montaigne dans l'*Apologie de Raymond Sebon*, elle-même tributaire de la longue polémique qui opposa les néoacadémiciens aux stoïciens et dont on retrouve la trace à travers les écrits de Plutarque, Philon d'Alexandrie, Sextus Empiricus et Porphyre. Je me permets de renvoyer sur ce point à Labarrière (1997).

À tout prendre, Bergson<sup>(2)</sup> avait peut-être mieux perçu les choses en écrivant : “*L’erreur capitale, celle qui, se transmettant depuis Aristote, a vicié la plupart des philosophies de la nature, est de voir dans la vie végétative, dans la vie instinctive et dans la vie raisonnable trois degrés successifs d’une même tendance qui se développe, alors que ce sont trois directions divergentes d’une activité qui s’est scindée en grandissant.* La différence entre elles n’est pas une différence d’intensité, ni plus généralement de degré, mais de nature.” Si le jugement est rude et sans doute injuste aussi bien vis-à-vis d’Aristote, pour qui le *logos* n’est pas issu de la sensation, que de Descartes, qui sépare si radicalement les hommes des bêtes, il faut néanmoins se demander si Bergson n’aurait pas mis le doigt sur un point sensible de la pensée aristotélicienne. En effet, bien qu’il ne soit à vrai dire pas question de vie instinctive chez Aristote, mais de vie sensitive, ce qui est tout différent puisque la vie sensitive, qui définit proprement l’animalité, n’exclut nullement l’intelligence, il n’est pour cette raison même pas nécessairement faux de penser qu’il n’y a jamais en ce qui concerne l’intelligence qu’une différence de degré entre l’homme et l’animal chez Aristote. En s’inspirant de Bergson, ne pourrait-on dire que puisque pour Aristote l’homme est d’abord animal par opposition au végétal du fait qu’il est doué de sensation, dans l’expression “animal rationnel”, ce serait peut-être plus le terme “animal” qui primerait que le terme “rationnel” ? N’en irait-il d’ailleurs pas de même pour la qualité “animal politique”, que nombre d’interprètes voudraient réserver à l’homme en la dérivant de son exclusive possession du *logos* ? Autrement dit, “rationnel” et “politique” ne seraient que les différences propres à l’homme qui le singulariseraient des autres animaux et non pas des caractères qui marqueraient une différence de nature, la chose étant encore pire en ce qui concerne la qualité politique puisque Aristote n’hésite pas à qualifier certains autres animaux de *politika*<sup>(3)</sup>. Finalement, Descartes et les stoïciens n’avaient peut-être pas si

mal vu les choses : en incluant l’homme dans le règne animal et en rapportant les comportements des autres animaux que l’homme à des formes variées d’intelligence, Aristote ne menacerait-il pas sérieusement la différence que certains estiment essentielle entre l’homme et l’animal ? Voyez en ce sens ces mots de Philon d’Alexandrie (Terian, 1988 : 197) : “Ceux qui étudient l’histoire des animaux font bien [des] affirmations relatives aux vertus et aux vices qu’ils trouvent chez eux. Je songe ici à ceux qui ont coutume de parler abondamment sans principes et d’une façon insupportable. Il existe assez de preuves pour qui veut entreprendre de réfuter leurs prémisses. Les animaux ne font rien avec préméditation comme l’effet d’un choix délibéré. Bien que certains de leurs actes ressemblent à ceux de l’homme, ils les accomplissent sans penser.”<sup>(4)</sup>

### Le savant et les différences

Aristote avait, en effet, conçu un vaste programme d’études, qu’il appelle “enquête sur la nature” et qu’il a à peu près mené à bien avec ses collaborateurs, au premier rang desquels Théophraste, qui lui succéda à la tête du Lycée. La première page des *Météorologiques* rappelle que ce plan comportait aussi bien l’étude des astres, comètes ou météores, que de la terre, des vents et des tremblements de terre, ou bien encore des animaux et des plantes en général et en particulier. En termes modernes, il s’agissait aussi bien d’astronomie (et non pas d’astrologie !), que de physique et de chimie, ou bien encore de biologie, de zoologie et de botanique. Il n’est donc pas étonnant qu’une très grande partie de ce que nous avons conservé d’Aristote soit consacrée à ces sujets, et nous en avons perdu beaucoup ! Pour en venir plus directement aux animaux, cinq de ces traités, d’inégale longueur, nous sont parvenus : *Histoire des animaux*, *Parties des animaux*, *Génération des animaux*, *Mouvement des animaux*, *Marche des animaux*, mais il faut y ajouter aussi le fameux traité *De l’âme* et les petits traités de psycho-physiologie rassemblés sous le titre de *Parva natu-*

<sup>(2)</sup> Cf. *L’Évolution créatrice*, 136/609 (la première numérotation correspond à celle toujours reproduite de la dernière édition du vivant de l’auteur, c’est-à-dire PUF, Paris, 1939-1941, tandis que la seconde correspond à l’édition dite du centenaire, PUF, Paris, 1959 ; c’est Bergson qui souligne).

<sup>(3)</sup> Cf. *Histoire des animaux*, I, 1, 488 a 7-10. C’est le cas des abeilles, des fourmis, des guêpes et des grues. Les animaux politiques se distinguent des animaux grégaires (*agelaia*) parce qu’à la différence de ces derniers, ils ne se contentent pas de vivre ensemble les uns à côté des autres, mais ont encore tous ensemble une œuvre en commun (*koinon ergon*). On ne peut que regretter qu’avec une belle unanimité tous les traducteurs, notamment de langue française, répugnent à traduire *politika* en ce passage par “politiques”. Si les raisons en sont évidentes, voire compréhensibles : seul l’homme doit être un “animal politique”, il est cependant regrettable que le lecteur *innocent of Greek* puisse être ainsi laissé dans l’ignorance de cette difficulté.

<sup>(4)</sup> Cf. *Alexander (De Animalibus)*, § 97, trad. A. Terian, CERF, Paris, 1988, 197. Il est difficile de ne pas voir Aristote dans l’auteur de cette histoire des animaux et peut-être pas impossible de le voir aussi rangé parmi ceux qui parlent sans fondement et de façon insupportable. Mais ceux-là sont sans doute plus sûrement les Néocadémiciens qui menèrent la polémique contre les stoïciens au sujet de la possession du *logos* par les animaux.

ralia et qui comprennent les traités *De la sensation et des sensibles, De la mémoire et de la réminiscence, Du sommeil et de la veille, Des rêves, De la divination dans le sommeil, De la longévité et de la brièveté de la vie, De la jeunesse et de la vieillesse, De la vie et de la mort, De la respiration*. Aristote peut ainsi être considéré comme le fondateur de la zoologie, de l'anatomie comparée, de l'embryologie, de la psycho-physiologie, de l'éthologie et, plus largement, de la biologie.

Priver les autres animaux de *logos* ne signifie donc nullement que l'on se désintéresse de leur sort, du moins si l'on entend par là qu'il y a lieu de les étudier de très près, ne serait-ce que pour mieux comprendre en quoi l'homme se différencie d'eux. Il suffit pour s'en convaincre de lire les *Parties des animaux*, I, 5, où Aristote valorise fortement l'étude des animaux par rapport à celle des êtres divins, car si ces derniers sont certes plus nobles que les premiers, nous ne pouvons malheureusement pas en savoir grand-chose, tandis que nous pouvons parvenir à quelque certitude au sujet des animaux, lesquels sont d'ailleurs conformés comme nous autres êtres humains. Afin d'inviter à cette étude, Aristote cite ce mot d'Héraclite, qui aurait donc dit à des visiteurs l'ayant trouvé dans sa cuisine: "Entrez, il y a des dieux aussi dans la cuisine" (*P. A.*, I, 5, 645 a 20-21). Aristote nous invite donc à aller voir de près comment s'y prend la nature, comment elle "machine" (*mêchanô*, *P. A.* III, 14, 675 b 12) et c'est aussi ce qu'il nous faut faire si nous voulons pouvoir apprécier plus finement sa démarche.

Le vocabulaire même d'Aristote doit tout d'abord retenir notre attention. Si en grec le terme *zôon* (pluriel *zôa*), qui a donné zoologie en français, et qui provient du verbe *zên*, vivre, signifie avant toute chose "vivant", chez Aristote cependant, *zôa* désigne presque toujours les animaux par opposition aux végétaux. Quand donc Aristote veut parler des vivants en général, il utilise le plus souvent une périphrase, "les êtres qui possèdent la vie", ou le participe présent du verbe *zên*, *zônta*, que l'on ne peut que traduire par "vivants". Enfin, quand Aristote veut désigner ceux que nous autres modernes appelons animaux (en les distinguant des êtres humains), il utilise très fréquemment l'expression "les autres animaux (*ta alla zôa*)", expression où il faut bien entendu sous-entendre "que l'homme" et qui montre bien qu'il considère l'homme, *anthrôpos*, comme faisant partie de ce que nous appelons le règne animal<sup>(5)</sup>. Du reste, qu'Aristote désigne ceux que nous appelons les "animaux"

par l'expression "les autres animaux" devrait suffire à montrer que le problème de la différence n'est pas simple: si l'on dit "les autres animaux" pour désigner ceux que nous avons fini par appeler simplement les "animaux", et qu'il serait plus juste de nommer les "bêtes", c'est bien parce que dans la physique aristotélicienne l'homme est animal par opposition au végétal avant que d'être homme par opposition à la bête. Il importe donc de bien situer l'homme dans le "règne animal" pour comprendre ce qu'en termes modernes nous appelons la différence entre l'homme et l'animal. Toute la difficulté de la doctrine de l'échelle des êtres, la fameuse *scala naturae*, tient en effet au fait que l'homme est un animal, donc que, comme les autres animaux, il se distingue du végétal parce qu'il possède la sensation, mais que sa différence propre, la possession du *logos*, lui permet d'opérer quelque chose comme un "saut qualitatif" à partir de ce à quoi parviennent quelque peu les animaux les plus évolués.

Aussi, quand on invoque la célèbre "parole d'Aristote" suivant laquelle "seul l'homme possède le *logos*" et qu'on s'en sert pour opposer la raison de l'homme à l'instinct tout naturel des animaux, on serait bien avisé de lire la phrase en son entier: "les animaux autres < que l'homme > vivent avant tout en suivant leur nature, quelques-uns peu nombreux suivent aussi leurs habitudes, mais l'homme suit aussi le *logos*. Car seul il a le *logos*. Si bien qu'il faut harmoniser ces < facteurs > entre eux" (*Politiques*, VII, 13, 1332 b 3-5, 1990). S'il ne fait guère de doute qu'en ce lieu *logos* ne peut guère se traduire autrement que par "raison", il faut cependant remarquer que l'homme vit aussi en fonction de sa nature et de ses habitudes. Mais, point bien plus difficile à comprendre, il faut surtout remarquer qu'il est aussi quelques animaux qui vivent en fonction de leurs habitudes, comme s'ils n'étaient pas que "pure nature". Certains animaux posséderaient-ils donc aussi des capacités d'apprentissage? Quelle est alors la nature de leurs capacités cognitives? À ces questions, il faut bien pouvoir répondre si nous voulons respecter la lettre du texte et ne pas nous contenter d'incantations rituelles. Il le faut d'autant plus que dès la première page de la *Métaphysique*, Aristote soutient que certains animaux sont non seulement "intelligents" (*phronima*), mais sont encore capables d'apprendre (*mathêtika*), certains participant même un peu (*mikron*) à l'expérience (*empeiria*) de laquelle est issue, chez l'homme, la science et l'art.

<sup>(5)</sup> Il suffit au demeurant de se reporter à n'importe quel dictionnaire de langue française pour constater que contrairement à un usage courant dont il est difficile de se défaire, "animal" désigne en premier lieu en français ce qui se distingue du "végétal", et seulement en second lieu l'animal par opposition à l'homme, c'est-à-dire la bête.

De même, quand, dans ses *Politiques*, I, 2, Aristote qualifie l'homme de *zôon politikon* et soutient qu'il est tel par nature (*phusei*), ne nous hâtons surtout pas d'éviter la traduction par "animal politique" pour lui préférer le trop lâche "vivant politique", comme s'il était indigne de l'homme d'être un animal et plus digne de lui d'être un vivant ! L'important en effet à ce sujet est de comprendre qu'en ce chapitre quasi-inaugural des *Politiques*, Aristote entend montrer deux choses :

- que la cité existe par nature et qu'en conséquence l'homme est un être destiné par la nature à vivre dans une cité puisque celle-ci n'est pas issue d'une convention, mais de la loi naturelle qui préside à l'union du mâle et de la femelle (1252 b 27-1253 a 7) ;

- que l'homme est un "animal politique" supérieur (*mallon*)<sup>(6)</sup> aux autres animaux sociaux, ce qui est prouvé par le fait qu'il soit doué de *logos* et non pas seulement de *phônê*, cette dernière servant à communiquer les sensations de plaisir et de peine, tandis que la possession du *logos* permet à l'homme d'appréhender le bien et le mal, le juste et l'injuste (1253 a 7-18).

Or, si ces deux arguments se suivent, ils n'en sont point pour autant intrinsèquement liés : le premier, qui suffit à démontrer que l'homme est un animal politique par nature, n'en appelle nullement au *logos*, mais bien plutôt à cette tendance naturelle à laisser après soi un autre pareil à soi-même, tandis que seul le second fait appel au *logos* et cela pour marquer la supériorité de l'homme sur les autres animaux, qui sont au mieux doués de *phônê*. Il en résulte que l'invocation du *logos* ne sert pas à démontrer le caractère politique de l'homme, mais seulement, si l'on ose dire, sa supériorité relativement à cette même qualité par rapport aux autres animaux sociaux, certains d'entre eux étant d'ailleurs explicitement qualifiés de *politika* par Aristote<sup>(7)</sup>. Aussi, quand on invoque le *logos* comme propre de l'homme et qu'on cherche à s'en servir pour comprendre le caractère politique par nature de l'homme, on ferait bien de se méfier car il devrait bien plutôt en résulter que ce caractè-

rière découle d'une donnée naturelle qu'il partage avec certains autres animaux, même s'il lui appartient, et à lui seul, de le magnifier grâce à son *logos*.

On le voit donc, les choses sont un peu moins nettes qu'il ne pourrait sembler au premier abord. Mais la leçon n'en sera que plus riche, aussi bien du strict point de vue de l'histoire de la philosophie que des questions que soulèvent aujourd'hui la psychologie comparée, l'éthologie, les sciences cognitives et cette discipline qui a si mauvaise réputation : la sociobiologie. En effet, lorsqu'on s'interroge sur les capacités cognitives des animaux, leurs modes de communication, leurs comportements, ou bien encore sur la nature des sociétés animales, si ces recherches ont, bien entendu, pour fin de nous apporter une meilleure connaissance du monde animal, elles servent aussi et peut-être même surtout à nous éclairer sur notre propre nature. Quand donc nous nous demandons aujourd'hui quelle est la nature exacte de la différence entre l'homme et l'animal et que nous nous interrogeons à cette fin sur les capacités cognitives de ceux qu'en langage aristotélicien on doit appeler "les autres animaux", il ne saurait être sans intérêt de remarquer que celui qui a fait du *logos* le propre de l'homme n'hésite pourtant pas à pousser très loin les capacités cognitives des bêtes et ne se borne pas à une opposition massive entre la Raison et la sensation ou à l'opposition intelligence/instinct. Ce que nous enseigne en effet la *scala naturae* ou la "psychologie génétique" du Stagirite, c'est que si la sensation, à commencer par le toucher, marque certes la différence animale, on ne saurait pour autant réduire tous les animaux à ce qui définit *a minima* l'animalité : certains d'entre eux sont bornés au toucher et sont immobiles, d'autres possèdent les cinq sens et avec eux généralement la faculté de se mouvoir selon le lieu, la mémoire, la faculté de représentation (*phantasia*). Certains possèdent aussi une capacité d'apprendre, voire d'enseigner, qui semble tenir pour une grande part à l'ouïe et à la voix, même s'il n'est pas toujours absolument nécessaire de savoir faire des différences entre les signes de la voix pour pouvoir apprendre<sup>(8)</sup>. Enfin, un petit nombre d'entre eux semble capable de contracter des habitudes et de participer un peu à l'expérience.

<sup>(6)</sup> Grammaticalement et aussi dur que cela puisse sembler, *mallon* ne saurait être ici compris autrement qu'en un sens quantitatif. On comprend donc aisément, même si cela est grammaticalement difficile à admettre, que tous les interprètes qui cherchent à faire de la qualité politique un propre de l'homme et qui cherchent à l'en dériver du *logos* s'efforcent de comprendre que l'homme est un animal politique *plutôt que* les autres animaux sociaux.

<sup>(7)</sup> Cf. *supra* n. 3. Voir aussi *Histoire des animaux*, VIII, 1, 588 b 24-589 a 1.

<sup>(8)</sup> Cf. *Histoire des animaux*, IX, 1, 608 a 17-21. Voir aussi *De la sensation et des sensibles*, I, 437 a 1-17. Ce lien entre l'ouïe, la voix et la capacité d'apprendre et d'enseigner ne doit pas masquer le fait que la faculté d'apprendre ou de contracter des habitudes n'est pas nécessairement liée à la possession de l'ouïe et à celle d'une *phônê* aussi bien développée que celle des oiseaux.

Dès lors, la question la plus difficile est sans doute celle de la petite participation de certains autres animaux à l'expérience, *empeiria*. La première page de la *Métaphysique* nous dit en effet que si tous les animaux sont doués de sensation, seuls certains d'entre eux possèdent la mémoire, ce qui les rend d'ailleurs plus intelligents que les autres (*phronimôtera*), tandis que sont intelligents et capables d'apprendre (*mathêtika*) ceux qui sont de surcroît doués d'ouïe, mais seuls les hommes parviennent au stade de l'expérience, qui se définit comme la première unification issue de la répétition des souvenirs multiples de la même chose. Autrement dit, l'expérience est un phénomène de pensée semble-t-il interdit à qui ne possède pas le *logos* puisque c'est une forme de jugement. Comment donc comprendre qu'Aristote puisse dire que certains animaux participent un peu (*mikron*) à l'expérience et jusqu'à quel point peut-on pousser cette capacité chez certains autres animaux ? Si nous la poussons trop loin, c'est alors la différence de nature entre l'homme et l'animal qui s'écroule, mais si nous la minimisons trop, c'est en revanche l'intelligence de certains animaux qui se vide de son sens pour n'être plus qu'une sensation améliorée par la mémoire et l'imagination. En d'autres termes, quelle est la nature du degré représenté par l'expérience et peut-on penser que les capacités cognitives issues du *logos* en proviennent purement et simplement, ou doit-on, à l'inverse, penser que c'est parce que l'homme possède le *logos* en plus de la sensation qu'il parvient à l'expérience, de laquelle proviennent l'art et la science ? Si, bien évidemment et en saine aristotélisme, la réponse que l'on apporte à cette question tient au point de vue que l'on adopte - "génétique", c'est-à-dire en prenant les choses du point de vue de leur genèse, ou "téléologique", c'est-à-dire en prenant les choses du point de vue de leur fin - il faut cependant remarquer que toute réponse qui s'en tiendrait exclusivement au premier terme de l'alternative menacerait dangereusement la différence humaine, différence qu'Aristote entend maintenir même s'il n'hésite pas à la déporter. C'est pourquoi, bien que l'on puisse s'efforcer de pousser le plus loin possible cette participation de certains animaux à l'expérience, participation dont à dire le vrai Aristote ne dit pas grand-chose et qu'il faut reconstruire, je crois cependant qu'il faut maintenir une frontière étanche entre l'homme et les autres animaux. Mais, plutôt que de placer cette frontière avant même l'entrée dans le territoire de l'expérience, je crois qu'il est préférable et plus conforme à l'esprit du Stagirite, du moins tel que nous pouvons nous le représenter à partir des quelques éléments épars que nous trouvons ici ou là, de placer en quelque sorte cette frontière à l'intérieur même du territoire de l'expérience. On ne fera pas pour autant de

la différence entre l'homme et l'animal une simple différence de degré, mais on maintiendra au contraire une différence de nature : la petite expérience de certains animaux est comparable à une fausse couche, or ce qui résulte d'une fausse couche n'est pas un enfant quand bien même il y aurait eu un début de grossesse. En d'autres termes, si l'expérience animale avorte, c'est parce que les animaux sont "génétiquement" mal constitués. Jamais leurs grossesses n'iront à terme, car pour que cela se puisse, il faudrait qu'ils soient doués de *logos*. Mais, pour autant, certains d'entre eux n'en auront pas moins quelque peu "expérimenté" ce que pouvait être l'expérience.

Mais il y a plus et au moins aussi intéressant : c'est, en effet, une chose de faire remarquer qu'Aristote n'hésite pas à pousser très loin les capacités cognitives des animaux, mais c'en est une autre de souligner qu'il ne le fait que pour un certain nombre d'animaux, l'extension exacte de cet ensemble n'étant pas le moindre des problèmes. Si Aristote a pu apparaître comme un classificateur, pas seulement d'ailleurs au sujet de la classification des animaux, c'est bien parce qu'il a tout autant le génie que le souci de la différence et des graduations. Bien que la fameuse doctrine de la *scala naturae* puisse nous sembler quelque peu désuète, on peut cependant en retenir qu'il faut qu'à chaque fois s'ajoute une différence pour qu'un barreau puisse être gravi. De cette doctrine, qui nous apparaît singulière parce qu'elle n'est compréhensible que dans sa dimension téléologique, voire anthropocentriste, on retiendra cependant la leçon qu'il faut se méfier des propos généraux au sujet des animaux. Il importe donc grandement de remarquer non seulement que l'intelligence n'est pas également distribuée chez tous les animaux, mais encore que ceux qui la possèdent en possèdent toujours une forme strictement adaptée à leur mode de vie et qu'ils peuvent être plus ou moins intelligents que d'autres. La leçon vaut d'être méditée car elle porte tout autant sur le problème de la discontinuité et de la continuité entre l'homme et l'animal que sur la nécessité de bien saisir quelles sont les capacités cognitives des différents animaux en les rapportant à leurs capacités comportementales respectives.

Il apparaît donc finalement que c'est bien parce que certains animaux sont plus intelligents que d'autres qu'ils peuvent avoir des comportements plus complexes. La chose paraîtra sans doute banale, mais elle l'est moins qu'il ne pourrait sembler dès lors qu'on s'avise que pour expliquer ces comportements, Aristote ne fait pas appel à un quelconque instinct, mais sollicite au contraire ce qu'il appelle "intelligence" (*phronêsis*, *sunesis*, *dianoia*) et qui permet de bâtir des stratégies. De ce point de vue, la différence entre la seiche et le poulpe, qui tous deux lâchent leur

encre, mais l'un par ruse et l'autre simplement par peur, devrait suffire à le montrer<sup>(9)</sup>. Il en ressort que si ce qui permet à certains animaux d'user de stratagèmes ou de développer des formes de vie sociale plus complexes a bien été donné à ces animaux par la nature, ce qu'elle leur a donné, et qui transcende les espèces ou les catégories, n'est pas simplement la capacité à réagir spontanément et automatiquement aux situations qui peuvent se présenter, mais est bien plutôt une capacité d'agir, voire d'adapter leurs comportements à certaines fins.

### Aristote sociobiologiste ?

Comme il se trouve que parmi les plus intelligents d'entre les animaux, on trouve ceux qu'Aristote appelle "politiques", notamment ces "travailleurs" que sont les insectes sociaux<sup>(10)</sup>, ainsi que ceux qui élèvent le mieux leurs petits, voire continuent de vivre avec eux une fois qu'ils ont fini de les élever et entretiennent avec eux des relations communes et des liens d'amitié, ce qui est le cas des gros quadrupèdes et dont le lion est un bon exemple<sup>(11)</sup>, on ne peut que se demander si Aristote pourrait être considéré comme un sociobiologiste. Répondre à cette dernière question est tâche quasiment impossible en raison du caractère sulfureux du terme "sociobiologie". Mais si l'on s'efforce de dépassionner le débat et de prendre la sociobiologie pour ce qu'elle est et non pour ce que certains, adeptes douteux ou opposants polémiques, voudraient qu'elle soit, les choses seront peut-être un peu plus aisées. Si donc, avec Pierre Jaisson (1993 : 113), on considère que la sociobiologie se donne pour fin de "découvrir les bases biologiques des comportements sociaux et de leur évolution", ce qui vaut aussi bien pour l'homme que pour les animaux sans impliquer pour autant un absolu déterminisme génétique, on se demandera alors si Aristote, pour une fois dans la situation de Monsieur Jourdain, aurait fait de la sociobiologie sans le savoir, voire s'il peut être considéré comme le lointain fondateur de cette discipline. Une première façon de répondre à cette question, toute négative, sera tout d'abord de faire observer qu'elle n'a aucun sens, comme d'ailleurs en ce qui concerne l'éthologie (Labarrière, 1993). Aristote n'était pas darwinien et, tout comme à Darwin d'ailleurs, la génétique lui était inconnue. Point donc de théorie de l'évolution ou de sélection naturelle possible. Pas non plus de possibilité de rapporter les capacités comportementales des animaux et des hommes à leurs

potentialités génétiques (et non à des gènes qui prédétermineraient les comportements !). Encore moins de "théorie de la parentèle". En toute rigueur, la cause devrait donc être entendue puisque la question n'a guère de sens.

On peut néanmoins se demander si Aristote ne serait pas sociobiologiste en ce sens qu'il aurait inscrit l'homme parmi les autres animaux sociaux et rapporté son comportement social à sa nature – il n'y a en effet de socio-biologie que par ce que l'on considère l'apparition de la vie sociale comme "un des événements majeurs de l'évolution" (Jaisson, 1993 : 12) et qu'on ne considère pas l'homme comme le créateur de ce phénomène. De ce point de vue, la question a un sens et elle a même un sens polémique puisque ce qui fait problème aux yeux de nombre de ses détracteurs, c'est bien qu'il puisse exister une sociobiologie humaine, nul ne s'offensant qu'on puisse rapporter le comportement des fourmis à leur appareil génétique (on l'approuverait même plutôt afin de séparer radicalement l'homme des autres animaux !). Il ne fait en effet aucun doute que, selon Aristote, l'homme a une "nature animale", si l'on entend par là qu'il a un corps, certes à ses yeux mieux conformé que celui des autres animaux, donc qu'il sent et désire, doit se nourrir et se reproduire. En ce sens l'homme n'échappe pas à la règle d'après laquelle "ce qui est conforme à la nature est agréable ; [ce qui explique que] tous les animaux recherchent le plaisir conforme à leur nature" (*H. A.*, VIII, 1, 589 a 8-9). C'est bien pourquoi il est difficile de ne pas céder à l'attrait du plaisir : parce qu'éminemment naturelle, la recherche du plaisir est commune aux hommes et aux animaux (*E. N.*, II, 2, 1104 b 34 sq.). Mais, bien que la question du plaisir et de la peine soit à ce point essentielle et gouverne ce qu'Aristote appelle les "vertus du caractère", qui sont celles de la partie désirante, on ne saurait faire de ces vertus un pur produit de la nature. C'est d'ailleurs ce qui explique que les animaux en soient radicalement privés, Aristote soulignant explicitement qu'on ne peut en parler à leur sujet que métaphoriquement, et encore pour ce qui concerne une espèce entière et non des individus (*E. N.*, VII, 7, 1149 b 31-1150 a 1). Autrement dit, si la recherche du plaisir est commune aux hommes et aux animaux, la ressemblance s'arrête là car ce qu'il y a de commun entre eux ne saurait définir le propre de l'homme, pas plus d'ailleurs que la sensation. La nature nous a donc seulement donné la capacité d'acquérir les vertus, mais nous ne les acquérons qu'en nous exerçant à devenir vertueux,

<sup>(9)</sup> Cf. *Histoire des animaux*, IX, 37, 621 b 28-622 a 14.

<sup>(10)</sup> Il faut se rendre attentif au fait que tout au long des chapitres qu'Aristote consacre aux insectes dans l'*Histoire des animaux*, IX, 38-43, le Stagirite qualifie toujours leur forme d'intelligence de travailleuse ou besogneuse, *ergastikê*.

<sup>(11)</sup> Cf. *Génération des animaux*, III, 12, 753 a 7-15. Pour le lion, voir *Histoire des animaux*, IX, 44.

alors qu'il n'est pas nécessaire de s'exercer à voir pour parvenir à voir. Afin de bien marquer cette essentielle différence, Aristote n'hésite d'ailleurs pas à dire que ce que nous recherchons, ce n'est pas simplement ce que nous pouvons être en fonction de notre nature : nous voulons que nos vertus nous appartiennent autrement que par nature (*E. N.*, VI, 13, 1144 b 2-17).

Il apparaît donc que si l'homme est bien un "être de nature", on ne fondera pas pour autant la psychologie morale et humaine sur la psychologie biologique. Autrement dit, l'homme n'est réductible ni à ses potentialités biologiques, ni à ces mêmes potentialités actualisées : qu'il faille bien entendu avoir une nature d'homme pour devenir homme, c'est évident, et il l'est aussi que cette nature est pour une part "animale", mais ce qui en l'homme devient homme n'a rien d'animal et sans doute rien non plus de "naturel" si l'on entend par là que devenir homme est un phénomène essentiellement naturel. Aussi, bien qu'Aristote ne se range effectivement ni chez les Toutakis ni chez les Toutinés, pour reprendre les plaisantes dénominations de Cyrulnik<sup>(12)</sup>, on ne saurait rendre compte de sa recherche de l'*idion ergon* de l'homme, de son "œuvre propre", en l'enracinant dans sa psycho-biologie. Quand donc Aristote dit que l'homme politique, le "nomothète", doit avoir une certaine connaissance des choses de l'âme (*E. N.*, I, 13, 1102 a 18-29), c'est tout autant pour dire qu'il s'agit de l'âme humaine dans ce qu'elle a de radicalement distinct de l'âme animale que pour dire que la connaissance de l'âme humaine revient de droit plus au politique qu'à l'éthologue ou au sociobiologiste. Si le législateur doit connaître la singulière relation entretenue par le désir et la raison dans l'âme "rationnelle" de l'homme, c'est parce qu'il doit parvenir à rendre les hommes vertueux par une saine législation et un bon système éducatif, c'est-à-dire à rendre les hommes dignes d'eux-mêmes. C'est seulement à ce prix qu'il pourra œuvrer au bonheur de l'homme et honorer le désir de "bien-vivre" de cet animal politique qu'est l'homme. Il en ressort que c'est donc la politique, considérée comme "science architectonique", qui étudie le propre de l'homme, et non quelque science issue de la biologie.

Certes, le problème rebondit dès qu'on considère que la vie sociale est "génétiquement" inscrite dans l'homme, opinion qu'Aristote semble bien avoir partagée et qui

implique que la vie en société n'est pas un "fait de culture" distinguant radicalement l'homme des autres animaux. De ce point de vue, l'homme n'est bien qu'un "animal politique" parmi d'autres, même s'il est supérieur aux autres animaux en ce qu'il a su développer des formes de vie sociale plus élaborées. Quelque position que l'on prenne donc au sujet de la différence entre l'homme et les autres animaux sociaux, il n'en restera pas moins que si l'homme est un animal politique par nature, c'est bien parce qu'il fait partie des animaux sociaux, et non pas solitaires. En d'autres termes, pour l'homme comme pour certains autres animaux, la vie sociale fait partie de sa nature. Mais, plutôt que de rabattre l'homme sur sa "nature animale" d'animal social, c'est ici que le thème de la recherche de la "vie heureuse" prend tout son sens philosophique et politique. En effet, contre une certaine philosophie politique qui se satisferait d'en appeler à la nécessité de partager les tâches, voire en appellerait à la coopération compétitive pour expliquer que les hommes vivent en société, ce thème assure que l'homme n'est pas seulement un "animal social", si l'on entend par là qu'il ne saurait se passer de ses congénères pour survivre. C'est donc bien parce qu'ils aspirent à la "vie heureuse", qu'ils ont un désir de "bien-vivre" ensemble, que les hommes sont des animaux politiques supérieurs aux autres. Encore une fois, quand bien même l'homme serait un animal politique parmi d'autres, biologiquement parlant s'entend, il n'en resterait pas moins qu'on ne comprendra rien à ce qu'il a en propre si l'on se borne à ce seul fait. Rendre compte de la société constituée par les êtres humains ne demande donc pas seulement de prouver que l'homme est un animal politique par nature. Certes, il faut bien le faire si nous voulons assurer que la cité n'est pas issue d'une pure convention, qui pourrait d'ailleurs bien être contre nature. Mais c'est une chose que d'assurer ce point, et c'en est une autre que de rendre compte de la forme particulière de société qui réunit les êtres humains. Or, sur ce point, la "biologie" n'a rien à dire, sinon que la nature n'agit pas en vain et qu'elle n'a donc pas doté sans raison l'homme du *logos*. Aussi, comme son nom l'indique, la "zoologie" et ce qui peut en être issu s'arrête là où commence l'"anthropologie", laquelle aux yeux d'Aristote ne saurait être que dépendante de cette discipline architectonique qu'est la politique.

<sup>(12)</sup> Cyrulnik (1995: 121-122) désigne ainsi par un jeu de mots plaisant les partisans du tout acquis et les partisans du tout inné.

---

## ***Bibliographie***

CYRULNIK, 1995.– *La naissance du sens*. Paris : Hachette.

JAISSON P., 1993.– *La fourmi et le sociobiologiste*. Paris : Ed. Odile Jacob.

LABARRIÈRE J.-L., 1993.– Aristote et l'éthologie. *Revue philosophique internationale de la France et de l'étranger*, 2: 281-300.

LABARRIÈRE J.-L., 1997.– *Logos endiathetos et logos prophorikos* dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie. In : B. Cassin et J.-L. Labarrière eds., *L'Animal dans l'Antiquité*. Paris : Vrin, p. 259-279.

---