

4) ARISTOTE : L'ANIMAL RATIONNEL

I) Le problème du dualisme : le « corps des ressuscités »

Pour marquer la distance entre l'Homme et l'Animal, il peut être séduisant de faire appel à cette coupure ontologique qui sépare l'ordre physique et l'ordre métaphysique. Montrer en somme que l'Homme est séparé de l'Animalité par cette énorme béance qui sépare l'ici-bas et l'au-delà. En étant à cheval sur les deux royaumes, l'Homme serait ainsi apparenté aux dieux au moins par une partie de son être : son âme immortelle.

Mais cette façon d'expliquer la différence Homme/Animal, pour populaire qu'elle soit, n'en laisse pas moins de poser un redoutable problème. Ce problème est celui de l'union de l'âme et du corps en l'Homme. En effet, considérer l'Homme comme un hybride d'Animal et de Divin (ou d'Ange), ce n'est pas penser l'Homme dans son unité. Car ce qui caractérise l'Homme, en principe, c'est l'union de ces deux natures. Ni ange, ni bête, il est un être intermédiaire placé entre les anges et les bêtes. Or, comment peut-on penser l'unité de cet être, si l'on se contente de juxtaposer en lui deux substances aussi irréductibles que son âme et son corps, sa nature divine et sa nature animale ? Qu'est-ce qui les relie l'une à l'autre, qu'est-ce qui les unifie dans une nature humaine ?

« On rattache l'âme à un corps et on l'introduit en lui, sans aucunement définir la cause de cette union ni l'état du corps en question. Il semblerait pourtant que ce fût indispensable. C'est en effet grâce à un élément commun qu'un terme agit en quelque manière et que l'autre pâtit, que l'un est mû et que l'autre meut, et aucun de ces rapports mutuels ne s'établit entre des termes pris au hasard. Or nos théoriciens s'efforcent seulement de déterminer quelle sorte d'être est l'âme, mais pour le corps qui doit la recevoir ils n'apportent plus aucune détermination ; comme s'il se pouvait conformément aux mythes pythagoriciens, que n'importe quelle âme pénètre dans n'importe quel corps ! Opinion absurde, car il semble que chaque corps possède une forme et une figure particulières. » (De anima, I).

Le problème de ce schéma dualiste, c'est qu'il permet très bien de penser l'opposition entre les dieux et les bêtes... mais qu'il permet malaisément de penser la place intermédiaire de l'Homme. Si la grande séparation entre les dieux et les bêtes passe par la condition immortelle des uns et la condition mortelle des autres, comment alors devons-nous penser la condition de l'Homme qui est à cheval sur les deux ? Doit-on dire qu'il est mortel comme les animaux ? Ou immortel comme les dieux ? Doit-on dire, à la façon de Platon, que son corps meurt tandis que son âme subsiste ? Mais alors, délivré de la prison du corps, cet Homme est-il encore un Homme ? Qu'est-ce en effet qu'un pur esprit, sinon déjà un ange ou un dieu ?

Face à ce problème, la pensée chrétienne d'Augustin semble plus conséquente : car c'est bien à l'Homme lui-même et non à son esprit qu'est promise l'éternité divine. C'est en tant qu'Homme, c'est-à-dire en tant qu'il est corps et esprit, animal et divin tout à la fois, qu'il est supposé vaincre la mort. Aussi faut-il croire également à la résurrection des corps. Fort bien... Mais comment un corps animal pourrait-il bien devenir immortel ? N'est-ce pas paradoxal ? Si ce qui caractérise la vie animale est précisément cette lutte permanente contre l'entropie, lutte qui suppose sans arrêt de compenser les pertes par de nouveaux apports, que resterait-il encore d'« animal » dans un corps devenu immortel ? Pourquoi ce corps aurait-il encore besoin de manger ? Pourquoi aurait-il encore

besoin de respirer, pourquoi aurait-il besoin de se reproduire ? Toutes ces fonctions élémentaires du vivant n'ont de sens que sous l'horizon de la mortalité !

C'est contre cet embarrassant problème que se débat désespérément Augustin dans le livre XIII de *la Cité de Dieu*. La question qu'il se pose est : à quoi ressemblera le corps glorieux des ressuscités ? Et la réponse qu'il propose est la suivante : « *De même que nous appelons corps animaux ceux qui ont une âme vivante, ainsi on nomme corps spirituels ceux qui ont un esprit vivifiant. Dieu nous garde toutefois de croire que ces corps glorieux deviennent des esprits : ils gardent la nature du corps, sans en avoir la pesanteur ni la corruption. L'homme alors ne sera pas terrestre, mais céleste, non que le corps qui a été tiré de la terre cesse d'être, mais parce que Dieu le rendra capable de demeurer dans le ciel, en ne changeant pas sa nature, mais ses qualités. Or, le premier homme, qui était terrestre et formé de la terre, a été créé avec une âme vivante et non avec un esprit vivifiant, qui lui était réservé comme prix de son obéissance. C'est pourquoi il avait besoin de boire et de manger pour se garantir de la faim et de la soif, et il n'était pas immortel par sa nature, mais seulement par le moyen de l'arbre de vie qui le défendait de la vieillesse et de la mort ; il ne faut donc point douter que son corps ne fût animal et non spirituel, et cependant, il ne serait point mort, s'il n'eût encouru par son péché l'effet de menaces divines, condamné dès ce moment à disputer au temps et à la vieillesse* » (Cité de Dieu., XIII, 23)

Le « corps animal », c'est donc ce corps vivant qui doit manger et boire, qui doit déféquer, qui doit se reproduire aussi. Si ce corps animal n'était pas mortel par nature, aucune de ces fonctions physiologiques ne serait compréhensible. Mais il n'en reste pas moins que ce corps animal, toujours en butte contre la mort, peut aussi théoriquement être maintenu en vie durant un temps indéfini. Adam avait, comme n'importe quel animal, besoin de manger et de boire pour se garantir de la faim et de la soif. Mais il puisait dans l'arbre de vie de quoi se maintenir en vie indéfiniment. Manière d'admettre que ce n'est pas parce que l'animal est un être mortel qu'il doit nécessairement mourir. Parce qu'il est mortel, il doit lutter en permanence contre la mort. Mais cette lutte peut aussi être une lutte victorieuse...

En revanche, un « corps immortel » n'est pas seulement un corps qui échapperait à la mort. C'est un corps qui n'est pas du tout exposé à la mort et qui, par conséquent, n'a aucunement à craindre la corruption. De sorte que ce corps immortel, que Augustin nomme « corps spirituel », n'a en vérité plus rien d'animal ! C'est un corps qui n'a plus aucun besoin de se nourrir ni de se reproduire. Mieux encore, c'est un corps qui n'a plus rien de pesant puisqu'il est capable de demeurer dans le ciel ! Drôle de corps que ce corps qui n'en est plus vraiment un et qui n'a plus grand chose d'un corps vivant ! Augustin a beau préciser que sa nature de corps n'est pas modifiée substantiellement, et que seules certaines de ses qualités ont été modifiées, on peut tout de même se demander si c'est bien encore de notre corps qu'il s'agit, et si en troquant son « corps animal » pour un « corps spirituel » l'Homme n'a pas perdu une part importante de son identité.

Malheureusement la solution inverse, assurant la perpétuation de notre corps animal, ne serait guère plus convaincante ! Dans le petit ouvrage qu'il consacre à la question de l'animal (*L'ouvert*) , le philosophe Giorgio Agamben évoque avec humour les débats de la scolastique médiévale à propos du corps glorieux des ressuscités. Question qui peut paraître anecdotique, mais où se joue en réalité la crise de l'anthropologie dualiste : « *Les deux principales fonctions de la vie animale -la nutrition et la génération -sont affectées à la conservation de l'individu et de l'espèce ; mais, après la résurrection, le genre humain atteindrait un nombre préétabli et, en absence de la mort, ces deux fonctions deviendraient complètement inutiles. En outre, si les ressuscités continuaient à manger et à se reproduire, le paradis ne serait jamais assez grand non seulement pour les contenir tous, mais aussi pour recueillir leurs excréments, au point de justifier l'invective ironique de Guillaume de Paris : maledicta Paradisus in qua tantum cacatur ! (Maudit paradis, où l'on trouve tant de caca!)* »

II) L'Homme est un “animal rationnel”

Le projet de fonder la dignité et le privilège humains sur un dualisme métaphysique s'avère donc assez problématique. Ce projet revient à supposer que l'Homme serait certes en partie un animal... mais qu'il ne serait pas que cela. Cachée dans le recoin de son âme gîrait une étincelle divine, source de sa dignité singulière. C'est donc du fait qu'il n'est pas réductible à un animal que l'Homme tirerait son privilège. Mais n'y a-t-il pas une autre façon de justifier ce privilège ? Plutôt que d'affirmer que l'Homme est autre chose qu'un animal, ne serait-il pas plus simple de dire de lui qu'il n'est pas un animal comme les autres ? Telle est la formule d'Aristote. Chez Platon, l'idée que l'Homme est un animal rationnel signifiait la juxtaposition en l'Homme de deux substances hétérogènes : Animal + Raison. Chez Aristote, l'idée que l'Homme est un animal rationnel signifie simplement la relation d'un “genre” (Animal) et d'une “différence spécifique” (la Raison) : L'Homme est entièrement un animal; mais il est un animal d'une certaine espèce, caractérisée par la faculté rationnelle.

Cette façon nouvelle de définir l'Homme met fin à l'opposition platonicienne entre le monde sensible et le monde des formes intelligibles, entre le monde des corps et le monde des Idées. Au lieu de concevoir le rapport de la matière et de la forme comme la relation entre deux substances indépendantes qui s'excluraient l'une l'autre, Aristote conçoit ce rapport comme une relation d'interdépendance étroite entre deux éléments d'une même substance. Au sens strict, en effet, le mot « matière » ne désigne pas d'abord une réalité sensible. Il désigne d'abord « ce dont une chose est composée ». La matière, initialement, c'est le matériau dont se sert l'artisan pour faire quelque chose : matière à sculpter, matière à façonner, matière à bâtir... Quand je demande de quelle matière une statue est faite, je réponds « elle est faite en bois ». Mais en disant cela, je ne prétends nullement que ma statue est réductible à ce bois. Ce qui fait que ce bois, en l'occurrence, devient une « statue en bois » et non pas un simple « morceau de bois », c'est la “forme” que le sculpteur a su lui imposer. Autrement dit, cette matière (le bois) a reçu une “forme” (par exemple : la silhouette d'Aphrodite). Evidemment, cette « forme » n'existe pas ailleurs que dans la statue elle-même ; elle n'est pas en dehors de la statue, comme sont les Idées platoniciennes. Mais elle n'en est pas moins, contrairement à ce que soutient le matérialiste, quelque chose de différent de la « matière » : *« C'est de manières très diverses que le physicien et le dialecticien définiraient chacune de ces affections, par exemple ce qu'est la colère ; celui-ci y verrait un désir de revanche ou quelque chose d'analogue, celui-là un bouillonnement du sang dans la région du cœur, ou de l'élément chaud. L'un rend compte de la matière, l'autre de la forme ou notion. Car la notion est la forme de la chose : elle est nécessairement engagée dans une matière donnée si elle est réelle. Ainsi la notion de maison est-elle à peu près celle-ci : un abri contre les dégâts causés par le vent, la chaleur, la pluie. Tandis que l'un parle pierres, briques et bois, l'autre envisage la forme réalisée dans ces matériaux en vue de telles fins. Lequel donc des deux est le physicien ? Est-ce celui qui considère la matière et ignore la notion ou celui qui considère exclusivement la notion ? N'est-ce pas plutôt celui qui embrasse ces deux points de vue ? »* (De Anima I).

De la même façon, l'âme, dans la tradition philosophique, c'est ce principe d'animation dont la présence est supposée transformer un corps inerte en un corps animé (*empsychè*). Mais il paraît assez difficile de soutenir l'image platonicienne d'une âme immortelle s'enfonçant dans un corps, et donnant ainsi naissance à la vie animale. De la même manière que la matière sensible et la forme intelligible ne sont pas deux substances indépendantes mais seulement deux aspects complémentaires de la même substance, nous pourrions suggérer alors que l'âme n'est en réalité que la “forme” d'un corps qui a potentiellement la vie en puissance : *“Aussi tout corps naturel doué de vie sera-t-il une substance, en prenant « substance » au sens de composé. Mais puisqu'il s'agit en outre d'un corps de telle qualité -à savoir doué de vie – le corps ne saurait être identique à l'âme (...) Il s'ensuit nécessairement que l'âme est substance au sens de forme d'un corps naturel possédant la vie en puissance”* (De Anima, II). En redéfinissant l'âme comme la “forme” d'un

corps vivant, la physique Aristotélicienne rompt avec une explication métaphysique de la vie. Entre la physique des corps inertes et la biologie des corps animés (les “animaux”), il n’y a plus cette rupture ontologique qui nous forçait à faire intervenir un principe d’animation transcendant. Entre le monde des choses inertes et le monde de la biologie, il y a une réelle continuité.

Le mot « forme » est en effet un mot très riche, qui peut prendre différentes significations en fonction du degré de complexité auquel on se trouve. Au niveau purement physique, celui de la matière inerte, la forme désigne la structure, l’agencement d’un corps. Par exemple, dans le tableau périodique des éléments, chaque molécule est caractérisée par des atomes (sa matière), et aussi par l’agencement de ces atomes dans une certaine structure (sa forme). Mais à un niveau plus élevé, celui des vivants, la « forme » prend une nouvelle signification : c’est moins ce qui « donne forme » que ce qui « informe ». En effet, les êtres vivants ne sont pas simplement des juxtapositions de parties, mais des organismes où chaque partie vit pour le tout. Ce qui rend possible cette intégration des parties (au point qu’elles deviennent des « organes »), c’est une « information » qui circule dans tout le corps. C’est ainsi que Aristote définit l’âme : *« c’est l’essence, en effet, qui correspond à la forme. Ce qui veut dire : la détermination qui fait essentiellement de telle sorte de corps ce qu’il est. C’est comme si un quelconque des outils était un corps naturel, par exemple, une hache. La détermination qui fait de la hache une hache serait son essence et donc son âme s’identifierait à cela. Et si l’on mettait cette détermination à part, il n’y aurait plus de hache. Mais voilà, c’est une hache et non pas, en réalité, cette sorte de corps dont l’âme représente la forme : un corps naturel d’un genre précis, qui possède un principe de mouvement et de stabilité en lui-même »* (De l’âme, II, 1). Cette définition est très élégante, car définir l’âme comme la « forme » du corps, n’est-ce pas précisément ce que la génétique moderne rend aujourd’hui concevable ? Ce qui fait qu’un être est un être vivant, c’est une certaine « information génétique » (J. Monod) qui informe le corps tout entier et assure la solidarité des cellules et des organes. La définition d’Aristote correspond tout à fait à cette idée.

Pour passer ensuite du niveau du vivant à celui de l’Animal proprement dit, il faudrait encore donner au mot « forme » une troisième signification plus relevée. En effet, ce qui caractérise l’animal (*zôon*) est la présence de la sensibilité. A ce titre, la « forme » de ce corps organisé n’est pas seulement « l’information » qui circule dans ce corps mais aussi « l’information » que perçoit ce corps. Certains êtres vivants (les animaux) ont en effet, grâce à leur sensibilité, la capacité d’interagir avec leur environnement, en recevant et en prélevant des informations. Ils sont pour cela dotés d’organes (le toucher, la vue, l’odorat...) qui leur permettent de prélever ces informations et de les intérioriser. Ce que les sens intériorisent, ce ne sont évidemment pas les objets eux-mêmes, mais seulement leur « forme » (forme « visuelle », forme « auditive », forme « olfactive »...) : *« D’une manière générale, pour toute sensation, il faut entendre que le sens est la faculté apte à recevoir les formes sensibles sans la matière, de même que la cire reçoit l’empreinte de l’anneau sans le fer ni l’or -et si elle reçoit l’empreinte de l’or ou de l’airain, ce n’est pas en tant qu’or ou airain. De même en est-il du sens correspondant à chaque sensible ; il pâtit sous l’action de l’objet coloré, sapide ou sonore, non pas en tant que chacun de ces objets est appelé telle chose particulière, mais en tant qu’il a telle qualité et en vertu de sa forme. Tous deux sans doute ne font qu’un, mais leur notion diffère : il doit y avoir de l’étendue chez le sentant, alors que ni l’essence de la faculté sensitive ni le sens ne sont de l’étendue, mais une certaine forme et une puissance du sentant »* (De l’âme, II)

Comment, dans cette perspective là, définir la raison humaine ? Est-elle une faculté divine, qui nous contraint à faire intervenir une rupture ontologique avec le monde de la sensibilité ? La raison humaine relève-t-elle nécessairement d’une explication métaphysique ? En réalité, comme l’observe Aristote, une explication naturaliste de la raison est tout à fait possible, qui place les facultés cognitives de l’Homme dans le prolongement des facultés cognitives des autres animaux. Quelle différence y a-t-il entre la connaissance sensible des animaux et la connaissance rationnelle de

l'Homme ? N'est-ce pas simplement que la raison humaine permet d'abstraire à partir des formes spécifiques livrées par la sensation une forme générale qui ferait abstraction de ce qu'il y a encore de sensible dans la sensation ? Autrement dit, la raison ne serait rien d'autre que la faculté de tirer une forme générale (une « idée ») de ces formes singulières, une « forme de forme » comparable à la main qui est un instrument d'instruments : pour l'Homme, écrit Aristote, « *l'âme ressemble à la main. La main en effet constitue un instrument d'instruments et l'intelligence de son côté une forme de formes* ». Ce n'est pas un hasard si l'Homme, seul animal rationnel, est également le seul à disposer de cet organe de préhension que l'on nomme une main.

D'un palier à l'autre de la Nature, c'est donc la même structure hylémorphique (une matière qui reçoit une certaine forme) qui est à l'oeuvre. Et chaque palier supérieur, observe encore Aristote, suppose pour exister la présence indispensable des paliers inférieurs : « *Toujours le terme postérieur contient en puissance le terme antérieur, qu'il s'agisse des figures ou des êtres animés : par exemple le quadrilatère contient le triangle, la faculté sensitive contient la faculté nutritive. Il faut donc pour chaque type d'êtres vivants se demander quelle sorte d'âme lui appartient en propre : ainsi quelle est l'âme propre à la plante, à l'homme, à la bête. Pour quelle raison les différentes âmes sont-elles ainsi disposées en série, nous devons l'examiner. En effet, sans la faculté nutritive la faculté sensitive n'est jamais donnée ; par contre la faculté nutritive se trouve séparée de la faculté sensitive chez les plantes. De même encore, sans le toucher n'existe aucun autre sens, mais le toucher existe séparément des autres : beaucoup d'animaux, en effet, sont dépourvus de la vision, de l'ouïe et de l'odorat. En outre, parmi les animaux doués de sensibilité, les uns ont le mouvement local, les autres non. Enfin certains animaux, et c'est le petit nombre, ont le raisonnement et la pensée. En effet les êtres périssables doués du raisonnement jouissent aussi de toutes les autres facultés ; mais ceux qui n'ont que l'une ou l'autre de ces dernières ne possèdent pas tous le raisonnement ; les uns n'ont pas même l'imagination, d'autres ne vivent que par elle.* ». De Anima II (De l'âme, II) . Sans les facultés nutritives qui garantissent la vie végétative, il ne peut y avoir de place pour la sensation. Ce qui revient à dire que la vie végétale est indispensable à l'apparition de la vie animale et qu'elle la précède logiquement. Et de la même façon, sans la vie animale la vie humaine ne serait pas possible, car celle-ci pressuppose nécessairement celle-là. Si l'Homme n'était pas doté d'une âme sensible, il ne disposerait pas non plus d'une âme intellectuelle.

III) Le sommet de la Nature

Mais cette organisation de la Nature, qui procède par complexification croissante, renvoie aussi l'image inévitable d'une échelle croissante des perfections. Tout se passe comme si, dans cette immense échelle de la Nature, chaque niveau inférieur servait en fait à permettre l'éclosion d'un niveau supérieur qui est sa raison d'être. Difficile en effet d'échapper à l'idée que « La Nature ne fait rien en vain » et que son évolution suit une finalité qui aboutit logiquement à l'Homme, modèle exemplaire de tous les vivants. De ce point de vue, l'Homme est bien un animal, mais non un « animal comme les autres ». C'est plutôt l'inverse : les autres sont un peu comme lui. Il est l'être naturel qui nous permet de comprendre tous les autres, ne serait-ce que parce que « *les hommes sont les animaux les plus conformes à la nature* » (Marche des animaux, 4, 706 a 19).

Pour comprendre en effet les autres animaux, l'Homme sert en effet toujours de modèle et de point de référence obligée. Ainsi en va-t-il de notre compréhension de la physiologie des autres animaux : « *nous devons tout d'abord porter notre attention sur celles de l'homme. De même, en effet, que chacun, pour éprouver une monnaie, la compare avec celle qui lui est à lui-même la plus familière, ainsi devons-nous procéder dans les autres recherches. Or l'homme est de tous les animaux nécessairement celui que nous connaissons le mieux* » (Histoire des animaux I, 7, 591 a 19-21). Ainsi aux membres du corps humain répondent, par homologie, les ailes des oiseaux et les nageoires des poissons ; aux poils des mammifères répondent les plumes et les écailles ; aux

poumons répondent les branchies des poissons... C'est la physiologie du corps humain qui sert de référence pour comprendre la physiologie des autres animaux. Et ce qui est vrai de la structure physiologique l'est aussi du mode de vie : *« d'une façon générale, la vie des animaux présente à l'observateur une foule d'actions qui sont des imitations de la vie humaine »* (Histoire des animaux IX, 7, 612 b 18-33). Ainsi en va-t-il par exemple de la nidification chez l'hirondelle, qui mélange de la boue à de la paille et se construit un lit comme l'homme, en posant comme fondation une première assise de matières dures et en proportionnant son ouvrage à sa propre taille ; et, chez cette espèce encore, le père et la mère coopèrent l'un et l'autre dans l'oeuvre d'éducation des petits, jusque dans la manière de leur enseigner à évacuer leurs fientes du nid.

Ces comparaisons ne sont pas seulement des facilités heuristiques, qui nous permettraient de connaître les autres animaux en les ramenant à ce que nous connaissons le plus facilement : nous-mêmes. Si cette compréhension nous est réellement possible, c'est parce qu'il y a davantage en nous qu'il n'y a en eux. Il nous est possible de les comprendre mieux qu'ils ne peuvent nous comprendre, car nous conservons en nous des traces de leur condition tandis qu'ils n'ont en eux aucune trace de la notre. Le plus complexe (l'Homme) contient en lui le plus simple (les animaux). Mais l'inverse n'est pas vrai. C'est parce que le corps de l'Homme est, dans sa structure même, plus abouti que le corps de tous les autres animaux qu'il peut servir ainsi de point de référence à la compréhension de leur organisme. Contrairement à ce que suggérait Platon, ce n'est pas le corps animal qui sert de modèle à la compréhension du corps humain, mais bien l'inverse. Dans la mesure où l'âme et le corps ne sont plus deux réalités opposées mais deux éléments interdépendants, la distinction entre l'Homme et les autres animaux ne passe plus seulement entre sa raison et son corps. Désormais, la différence entre l'Homme et les autres animaux est tout autant à comprendre comme une différence physiologique. . En l'occurrence, ce n'est pas n'importe quel corps vivant qui est en principe capable de devenir un corps rationnel ! A moins de supposer, comme dans la transmigration pythagoricienne, que l'âme d'un homme pourrait s'incarner dans le corps de n'importe quel animal, nous devons au contraire admettre que la singularité de l'Homme ne réside pas seulement dans son âme intellectuelle, mais également dans sa physiologie ! Ce qui distingue l'Homme des autres animaux, ce n'est pas simplement son esprit, mais également -contrairement à ce que pensait le dualisme – son corps ! Un corps admirable, puisque la genèse du fœtus humain (l'ontogenèse) est à lui seul un résumé de toute l'histoire de l'évolution naturelle (phylogénèse).

De la même façon, l'étude du comportement animal n'est réellement possible que parce que l'étude du comportement humain permet d'en rendre compte. Par exemple, l'impact du régime alimentaire sur le comportement des animaux nous est compréhensible, parce que nous disposons déjà en nous d'un modèle pour le saisir : *“Les genres d'alimentation sont extrêmement variés ; et de là, cette multiplicité de genres de vie chez l'homme et chez les animaux, dont aucun ne peut subsister sans aliments. Par suite, ce sont précisément ces diversités-là qui diversifient les existences des animaux. Dans l'état sauvage, les uns vivent en troupes, les autres s'isolent, selon que l'exige l'intérêt de leur subsistance, parce que les uns sont carnivores, les autres frugivores, les autres omnivores. C'est pour leur faciliter la recherche et le choix des aliments que la nature leur a déterminé un genre spécial de vie. La vie des carnivores et celle des frugivores diffèrent justement en ce qu'ils n'aiment point par instinct la même nourriture, et que chacun d'eux a des goûts particuliers. On peut en dire autant des hommes. Leurs modes d'existence n'en sont pas moins divers. (...) Voici donc à peu près tous les modes d'existence où l'homme n'a besoin d'apporter que son travail personnel, sans demander sa subsistance aux échanges ou au commerce : nomade, agriculteur, pillard, pêcheur ou chasseur.”* (Politique I). C'est donc à partir de la distinction entre les modes de vie des sociétés primitives (chasseur cueilleur, pêcheurs, agriculteurs...), et la façon dont cette distinction est étroitement corrélée à un régime alimentaire, que nous pouvons rendre compte des habitudes de vie des autres animaux.

Mais là encore, l'inverse n'est pas du tout vrai. Si nous pouvons expliquer le moins à partir du plus,

nous ne pouvons expliquer le plus à partir du moins. Par exemple, nous pouvons expliquer la sagacité ou l'intelligence que certains animaux mettent dans leur comportement à partir de la sagacité ou de l'intelligence de notre propre comportement. Mais ce n'est possible que parce que ces attitudes ne sont que des ébauches et des imitations imparfaites de la notre : *« Il existe chez la plupart des animaux des traces de ces états de l'âme qui, chez l'homme, se manifestent d'une manière plus différenciée, comme la docilité, la férocité, la douceur ou l'aspérité, le courage ou la lâcheté, la crainte ou l'assurance, l'intrépidité ou la fourberie, et, sur le plan intellectuel, une certaine sagacité ; ce sont là des imitations de l'homme qui se rencontrent chez un grand nombre d'animaux »* (Histoire des animaux VIII, 1, 588 a 16 b3). De la même façon, nous ne pouvons expliquer le comportement social de l'Homme à partir du comportement des animaux sociaux comme les fourmis ou les abeilles. Faire cela reviendrait à méconnaître la singularité de l'Homme comme animal politique (zôon politikon) : *“Si l'homme est infiniment plus sociable que les abeilles et tous les autres animaux qui vivent en troupe, c'est évidemment, comme je l'ai dit souvent, que la nature ne fait rien en vain. Or, elle accorde la parole à l'homme exclusivement. La voix peut bien exprimer la joie et la douleur ; aussi ne manque-t-elle pas aux autres animaux, parce que leur organisation va jusqu'à ressentir ces deux affections et à se les communiquer. Mais la parole est faite pour exprimer le bien et le mal, et, par suite aussi, le juste et l'injuste ; et l'homme a ceci de spécial, parmi tous les animaux, que seul il conçoit le bien et le mal, le juste et l'injuste, et tous les sentiments de même ordre, qui, en s'associant, constituent précisément la famille et l'Etat.”* (Politique I). La sociabilité des abeilles n'est pas, contrairement à ce que nous pourrions penser, un modèle de sociabilité, car chaque abeille n'existe en réalité que pour le bien de la ruche. Ce n'est pas à proprement parler une “existence sociale”, puisqu'elle est davantage comparable à l'existence d'un organisme où chaque cellule existe pour le bien exclusif du tout. Elle n'est donc “sociale” que par approximation, la véritable sociabilité consistant à unir des individus qui vivent chacun pour eux-mêmes en poursuivant le même but. Contrairement au bien de la ruche, le bien de la cité (bien politique) est profitable à tous les citoyens. Il est un “bien commun”, au sens où tous ceux qui y participent trouvent en lui les conditions d'un bonheur individuel. Ce qui est résumé dans le fait que l'Homme ne tend pas seulement à vivre, mais à “bien vivre”.

IV) L' Animal et l'Esclave

Modèle de tous les animaux, l'Homme l'est donc parce qu'il résume en lui la condition de tous les autres animaux. Il l'est, si l'on peut dire, « l'animal total ». Loin de les exclure, il les comprend. La relation qu'il noue avec les autres animaux est par conséquent directement liée à cette communauté de nature.

Il ne peut nouer aucune relation avec eux sur la base de ce qui le rend proprement différent d'eux : sa nature rationnelle et politique. Aussi ne peut-il y avoir aucune espèce de relation politique, régie par les règles du droit, entre lui et eux (*« car le droit est la règle de l'association politique et la décision du juste est ce qui constitue le droit »*). La relation politique n'est faite que pour un zôon politikon. Mais affirmer cela ne revient pas à conclure qu'il n'y a aucune forme de communauté entre l'Homme et les animaux. C'est seulement dire que cette communauté n'est pas « politique ». Qu'est-elle alors ? Elle est une communauté « économique », au sens où la sphère de l'Oïkos (la vie domestique) désigne tout ce qui a trait aux activités de subsistance. Pour pouvoir vivre comme il faut et mener une « vie bonne », les hommes doivent d'abord -comme tous les autres animaux- bénéficier d'un certain confort de vie. C'est sur cette exigence biologique de s'assurer d'abord un certain bien-être économique que l'Homme rencontre les autres espèces, dans une relation qui prend la forme élémentaire d'une chaîne de prédation : *« Aussi la guerre est-elle encore en quelque sorte un moyen naturel d'acquérir, puisqu'elle comprend cette chasse que l'on doit donner aux bêtes fauves (...) c'est une guerre que la nature elle-même a faite légitime. Voilà donc un mode d'acquisition naturelle, faisant partie de l'économie domestique, qui doit le trouver tout fait ou se le procurer, sous peine de ne point accumuler ces indispensables moyens de subsistance sans lesquels*

ne se formeraient ni l'association de l'Etat, ni l'association de la famille. » (Politique, I). Mais cette relation économique ne se limite pas à cette forme exclusive. Elle inclut également la possibilité, largement partagée par les autres animaux, d'une forme de collaboration active, qui fait d'une espèce l'auxiliaire utile d'une autre espèce : *“il faut croire que les plantes sont faites pour les animaux, et les animaux, pour l'homme. Domestiques, ils le servent et le nourrissent ; sauvages, ils contribuent, si ce n'est tous, au moins la plupart, à sa subsistance et à ses besoins divers ; ils lui fournissent des vêtements et encore d'autres ressources.”* (Politique I)

Il faut bien comprendre que cette instrumentalisation économique des animaux n'a, aux yeux d'Aristote, rien de choquant. Y voir une exploitation injuste des animaux serait méconnaître la nature particulière de cette relation, en la jugeant comme une relation “politique”. Dans une relation politique, en effet, un individu ne saurait être asservi sans injustice aux désirs d'un autre homme. A juste titre, la tyrannie représente le modèle de tout ce qu'il convient d'éviter. Ainsi, on ne saurait arguer d'un droit du plus fort pour justifier l'asservissement et la mise en esclavage de populations conquises. Il ne peut exister de relation politique là où il n'y a pas la poursuite en commun d'un “Bien commun”. Encore faut-il préciser que cette relation politique n'exclut aucunement l'idée d'une hiérarchie, certains hommes étant naturellement appelés à commander et d'autres à obéir. Cette structure hiérarchique est rendue nécessaire par l'idée même d'action collective : là où tout le monde agit dans un but commun, il est inévitable que ceux que recommande un certain “mérite” guident l'action des autres. La nature de ce “mérite” est évidemment variable, et elle dépend de la nature de l'action à entreprendre : quand il s'agit de prévenir une épidémie, il vaut mieux se laisser guider par un épidémiologiste; quand il s'agit de gouverner un navire, il vaut mieux se laisser guider par un pilote aguerri, etc. Quoi qu'il en soit, la nature de l'Homme comme “animal politique” (*zoôn politikon*) exclut tout autant l'idée son asservissement à un autre homme que l'idée inverse d'une relation strictement égalitaire sans aucun rapport de subordination : *“on peut être réduit en esclavage et y demeurer par la loi, cette loi étant une convention par laquelle celui qui est vaincu à la guerre se reconnaît la propriété du vainqueur. Mais bien des légistes accusent ce droit d'illégalité, comme on en accuse souvent les orateurs politiques, parce qu'il est horrible, selon eux, que le plus fort, par cela seul qu'il peut employer la violence, fasse de sa victime son sujet et son esclave. Ces deux opinions opposées sont soutenues également par des sages. La cause de ce dissentiment et des motifs allégués de part et d'autre, c'est que la vertu a droit, quand elle en a le moyen, d'user, jusqu'à un certain point, même de la violence, et que la victoire suppose toujours une supériorité, louable à certains égards. Il est donc possible de croire que la force n'est jamais dénuée de mérite et qu'ici toute la contestation ne porte réellement que sur la notion de droit, placé pour les uns dans la bienveillance et l'humanité, et pour les autres dans la domination du plus fort. Mais chacune de ces deux argumentations contraires est en soi également faible et fausse, car elles feraient croire toutes deux, prises séparément, que le droit de commander en maître n'appartient pas à la supériorité de mérite”*(Politique, I).

La relation économique, en revanche, participe d'une tout autre logique. C'est là que l'institution de l'esclavage trouve sa pleine légitimité. Car l'esclave n'est pas nécessairement un individu maltraité. Le statut d'esclave n'implique pas nécessairement l'idée de maltraitance. Au contraire : un esclave maltraité fera beaucoup moins bien son travail. Mais il implique en revanche obligatoirement l'idée qu'un individu devient l'instrument docile d'une fin qui n'est pas la sienne : *“Celui qui (...) ne s'appartient pas à lui-même, mais qui, tout en étant homme, appartient à un autre, celui-là est naturellement esclave. Il est l'homme d'un autre, celui qui en tant qu'homme devient une propriété”* (Pol. I) . D'une certaine manière, toute relation de production économique dans laquelle un patron utilise des ouvriers peut se concevoir de cette manière. Quand il produit un objet, l'ouvrier ne poursuit pas sa fin propre, mais celle de son employeur. Dans le rapport économique, l'ouvrier est ramené logiquement à la condition d'un instrument animé : *“Si chaque instrument, en effet, pouvait, sur un ordre reçu, ou même deviné, travailler de lui-même, comme les statues de Dédale ou les trépieds de Vulcain, « qui se rendaient seuls, dit le poète, aux réunions des dieux » ; si les navettes*

tissaient toutes seules ; si l'archet jouait tout seul de la cithare, les entrepreneurs se passeraient d'ouvriers, et les maîtres d'esclaves.” (Politique I). La seule différence entre un ouvrier et un esclave tient à l'espèce d'instrument qu'ils sont l'un et l'autre : l'ouvrier est un instrument de production, il a pour fonction de produire un objet qui sera utile pour son employeur. En revanche, l'esclave est un instrument d'usage, au sens où sa tâche est -comme celle d'un domestique de maison -d'assurer à son maître un certain confort de vie : *“Ainsi la navette à tisser produit quelque chose de plus que l'usage qu'on en fait ; mais un vêtement, un lit, ne donnent que cet usage même. En outre, comme la production et l'usage diffèrent spécifiquement, et que ces deux choses ont des instruments qui leur sont propres, il faut bien que les instruments dont elles se servent aient entre eux une différence analogue. La vie est l'usage, et non la production des choses ; et l'esclave ne sert qu'à faciliter tous ces actes d'usage.”* (Politique I). Mais dans les deux cas de figure, la relation économique présuppose qu'un homme est considéré comme le moyen et l'instrument d'un autre.

De ce point de vue, la relation d'esclavage n'est guère différente de celle que nous avons avec un animal domestique. Dans les deux cas, il s'agit exactement de la même chose, au point -dit Aristote -que l'on peut considérer que le boeuf de labour est *“l'esclave du pauvre”*. Car l'animal est un instrument naturellement moins performant, moins polyvalent, que l'homme. Un boeuf ne saurait faire autant de choses qu'un homme : *“L'autorité s'élève et s'améliore dans la même mesure que les êtres qui l'appliquent ou qu'elle régit. Elle vaut mieux dans les hommes que dans les animaux, parce que la perfection de l'œuvre est toujours en raison de la perfection des ouvrier”* (Politique I). Or, c'est précisément cette équivalence entre le statut de l'esclave et celui de l'animal qui est susceptible de poser un problème ! En effet, si l'Homme est le sommet de la Nature il est tout à fait logique que la vie des animaux soit mise au service de la vie humaine, de la même façon que en l'Homme lui-même, sa vie organique et sa vie animale doivent être mises au service de sa raison. Cette subordination n'est pas seulement dans l'intérêt de l'Homme, mais aussi dans l'intérêt des animaux eux-mêmes, dans la mesure où ce qui est inférieur gagne un surcroît d'existence en se subordonnant à ce qui lui est supérieur : *“D'abord l'être vivant est composé d'une âme et d'un corps, faits naturellement l'une pour commander, l'autre pour obéir. C'est là du moins le vœu de la nature (...) L'âme commande au corps comme un maître à son esclave (...). Or, évidemment on ne saurait nier qu'il ne soit naturel et bon pour le corps d'obéir à l'âme ; et pour la partie sensible de notre être, d'obéir à la raison et à la partie intelligente. L'égalité ou le renversement du pouvoir entre ces divers éléments leur serait également funeste à tous. Il en est de même entre l'homme et le reste des animaux ; les animaux domestiques valent naturellement mieux que les animaux sauvages ; et c'est pour eux un grand avantage, dans l'intérêt même de leur sûreté, d'être soumis à l'homme.”* (Politique, I).

Mais une telle relation de subordination peut-elle logiquement exister entre deux hommes ? Traiter un “zôon politikon”, c'est-à-dire un animal naturellement taillé pour la liberté, en une bête de somme, n'est-ce pas nier sa nature spécifique ? Certains, observe Aristote, *“prétendent que le pouvoir du maître est contre nature ; que la loi seule fait des hommes libres et des esclaves, mais que la nature ne met aucune différence entre eux ; et même, par suite, que l'esclavage est inique, puisque la violence l'a produit”*. (Politique I). La grandeur propre de l'Homme, ce qui fait de lui un “animal politique” semble en effet frapper d'illégitimité toute velléité esclavagiste. Faire d'un homme la propriété d'un autre homme, comme l'est un animal domestique, n'est-ce pas nier en principe l'égalité de dignité de tous les hommes ? Tel est le problème. Et c'est là que l'approche naturaliste d'Aristote révèle aussi sa limite. Car faire reposer la dignité de l'Homme sur sa singularité en tant qu'espèce, c'est-à-dire sur une certaine propriété physique qui fait de lui un animal distinct, ce n'est pas du tout la même chose que de fonder cette dignité sur une propriété métaphysique. En affirmant que la grandeur de l'Homme réside dans la possession d'une âme immortelle, Augustin a au moins le mérite de faire de cette grandeur une grandeur absolue : soit on possède cette âme immortelle, soit on ne la possède pas. Quelques soient les différences naturelles d'un homme à un autre, leur dignité demeure donc égale car elle ne se joue pas au niveau de ces

différences. En revanche, l'approche naturaliste est obligatoirement tenue de reconnaître l'importance de ces différences : si tous les hommes sont rationnels (c'est en cela qu'ils sont hommes), force est de remarquer cependant qu'ils le sont plus ou moins. Dans l'ordre de la Nature (la Physis), tout est une affaire de degrés et de paliers. Certains animaux sont plus ou moins proches d'une vie rationnelle. Et chez les hommes, cette vie rationnelle est aussi plus ou moins développée. La Nature ne nous a pas fait tous égaux.

Inévitablement, cette approche “gradualiste” fondée sur la Nature conduit à rejeter toute idée d'une égale dignité entre les hommes, puisque la frontière qui sépare l'Homme de l'Animal n'est plus une frontière absolue. C'est une frontière floue, occupée potentiellement par de nombreux degrés intermédiaires : *“C'est là aussi la loi générale qui doit nécessairement régner entre les hommes. Quand on est inférieur à ses semblables autant que le corps l'est à l'âme, la brute à l'homme, et c'est la condition de tous ceux pour qui l'emploi des forces corporelles est le seul et le meilleur parti à tirer de leur être, on est esclave par nature. Pour ces hommes-là, ainsi que pour les autres êtres dont nous venons de parler, le mieux est de se soumettre à l'autorité du maître ; car il est esclave par nature, celui qui peut se donner à un autre ; et ce qui précisément le donne à un autre, c'est qu'il ne peut aller qu'au point de comprendre la raison quand un autre la lui montre ; mais il ne la possède pas par lui-même. Les autres animaux ne peuvent pas même comprendre la raison, et ils obéissent aveuglément à leurs impressions. Au reste, l'utilité des animaux domestiques et celle des esclaves sont à peu près les mêmes : les uns comme les autres nous aident, par le secours de leurs forces corporelles, à satisfaire les besoins de l'existence. La nature même le veut, puisqu'elle fait les corps des hommes libres différents de ceux des esclaves, donnant à ceux-ci la vigueur nécessaire dans les gros ouvrages de la société, rendant au contraire ceux-là incapables de courber leur droite nature à ces rudes labeurs, et les destinant seulement aux fonctions de la vie civile, qui se partage pour eux entre les occupations de la guerre et celles de la paix.(...) Il est évident que les uns sont naturellement libres et les autres naturellement esclaves et, pour ces derniers, l'esclavage est utile autant qu'il est juste.”* (Politique I)