

Le vivant

Laurent Cournarie

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

- Introduction (2)
- 1 Les traits distinctifs du vivant (21)
- 2. Le vivant en tant qu'organisme (35)
- 3. La vision organique du monde (68)
- 4.. Organisme et normativité (87)
- 5. La connaissance du vivant (97)
- 6. Cause formelle et cause finale : l'âme et la vie (101)
- 7. Le mécanisme et l'animal-machine (114)
- 8. La finalité et la force formatrice (131)
- 9. Classer le vivant (137)
- 10. Histoire naturelle du vivant (156)
- 11. Du transformisme à l'évolutionnisme moderne (159)
- 12. Décrire-évaluer-respecter-protéger la biodiversité (176)
- 13. Biotechnologie et morale (201)
- Conclusion : Une sagesse de la vie (212)
- 14. Addition 1 : Du vivant politique à la politique de la vie (215)

- 15. Addition 2 : Sur l'Intelligent Design (229)
- 16. Addition 3 : Sur Cuvier (230)
- 17. Addition 4: Sur le darwinisme social (232)
- 18. Addition 5 : Sur Wallace (234)
- 19. Addition 6 : Origine de la vie, émergence du vivant (236)
- 20. Addition 7 : La découverte du code génétique et la notion de programme génétique (240)
- 21. Addition 8 : (D)'après Darwin (242)
- 22. Bibliographie restreinte (247)

Introduction

Quelle est la pertinence philosophique de la question du vivant ? Deux positions extrêmes peuvent ici être tenues.

A/ On peut considérer que la philosophie n'a pas compétence pour parler du vivant : l'étude du vivant relève des sciences biologiques (anatomie, physiologie, botanique, écologie, biologie cellulaire...). Plus simplement, le vivant est l'objet de la biologie¹. « Le vivant » est un concept moderne, pour désigner « l'être vivant » ou le règne des êtres vivants. Sans doute la philosophie a-t-elle toujours parlé de la vie. Mais précisément le vivant n'est pas la vie. La rupture épistémologique des sciences biologiques a constitué à se donner le vivant pour objet en écartant la réflexion sur la vie jugée désormais trop métaphysique. La vie passe pour l'asile de l'ignorance : du moins elle donne lieu à une philosophie non scientifique : le vitalisme (ou ce qui peut lui être apparenté). Il s'agit de comprendre les mécanismes du vivant sans spéculer sur la vie en soi. La vie doit être étudiée dans le vivant et non le vivant déduit de l'idée de vie.

La même remarque (que le vivant n'est pas un concept philosophique) peut être faite positivement. De fait, la philosophie n'a traité du vivant que pour parler de l'âme et de l'animal (*zôon*). L'âme est précisément le principe de vie des êtres vivants, de sorte que l'opposition pertinente est entre l'animé et inanimé et/ou l'inerte. Dans ces conditions, la frontière entre la biologie et la psychologie peut sembler poreuse, comme chez Aristote dont le *Traité de l'âme* peut être lu comme un traité de biologie (I-II) et de psychologie cognitive (III)². Le vivant c'est

¹ Mais la biologie se constitue et se diversifie au cours d'une histoire complexe et peut répondre à des définitions différentes. On peut distinguer

1. un concept large de la biologie qui étudie les êtres vivants en procédant à :
 - la description de leurs formes externes et internes (morphologie, anatomie)
 - à l'étude de leur développement (embryologie)
 - à l'analyse de leurs fonctions (physiologie)
 - à l'observation de leurs comportements (psychologie)
 - à la classification évolutive (botanique, zoologie, anthropologie)
 - à l'examen de leurs relations entre eux et avec les milieux (écologie, éthologie, écologie)
 2. et un concept plus restreint qui prend pour objet une population spécifique d'être vivants (biologie des insectes) – mais alors on parlera avantageusement d'éthologie et d'écologie.
- Quant à ce qu'on appelle la biologie générale, définie comme « la recherche des conditions et des causes des grandes manifestations de la vie dans la cellule, dans l'individu et dans l'espèce » (Yves Delage), elle traite des phénomènes vitaux communs aux plantes et aux animaux : elle étudie la matière vivante, son origine, sa structure, ses propriétés et ainsi s'attache à expliquer les phénomènes fondamentaux qui président à la vie : la formation du vivant, sa reproduction, la naissance des espèces, leur distribution et leur évolution. Ainsi la biologie générale regroupe plusieurs disciplines comme la biologie cellulaire, l'embryologie, la génétique, l'évolution...

² La vie de l'intellect ne transcende-t-elle pas l'âme comme principe de vie du corps ? Comment l'âme peut-elle être en même temps l'acte qui rend vivant le corps et une puissance intellectuelle sans organe corporel ?

l'animal : ou plutôt l'animal est le vivant principal, le modèle de l'être vivant : *zôon* est le genre (l'animal = le vivant). Le vivant est directement (ou principalement) référé à l'animal, c'est-à-dire à l'âme – même si les végétaux sont aussi considérés comme des êtres vivants. Selon cette même logique extensive du concept de vie (ou d'âme), le vivant excède les limites de la biologie au sens moderne du mot (précisons d'emblée que malgré ses racines grecques, le mot est inventé par Lamarck³). Il y a vivant, là où il y a vie et âme, de sorte que la nature ou le dieu sont des vivants aussi bien (et peut-être davantage) que les « animaux ». La nature est un grand vivant, il y a une âme de la nature et les dieux sont des vivants bienheureux⁴. La raison de cet usage extensif du vivant, c'est que la vie est ontologiquement une perfection : il est meilleur d'être vivant que de ne pas être vivant (la différence vivant-non vivant n'est pas axiologiquement neutre) et un vivant est d'autant plus parfait que l'être réalise davantage une

Cf. le début du ch 4 du livre III du *Traité de l'âme* qui constitue peut-être le début du livre III. Jusque là, il a été question de la définition de l'âme (II, 1), par ses facultés (nutritive, sensitive, suite du livre II). Cette étude s'est poursuivie en III, 1-3 avec l'examen des facultés sensibles : le sens commun et l'imagination – avec tous les problèmes qui se posent sur le statut de la *phantasia*. Avec le chapitre 4, on passe à la faculté intellectuelle (*nous*). Et c'est le seul exposé détaillé consacré au *nous*. Pour l'essentiel, le livre III développe une théorie de l'intellect : mais quel est le statut de l'intellect dans l'âme ? On parle depuis les études de Nuyens du « dilemme » âme-intellect. L'impassibilité de l'intellect (manifeste par le fait qu'il ne peut être altéré par un excès de sa fonction cognitive) est interprétée comme une forme de séparation, c'est-à-dire comme l'indice de son caractère incorporel : *chôristos* (séparé) signifie bien *aneu sômatos* (sans corps) – même si Aristote se montre prudent autour sur ce point : cf. I, 4, 408b 24-29 : « quant à l'intellect il semble provenir en nous comme une substance et n'être pas sujet à la corruption ».

Ainsi, l'intellect est une partie ou une puissance de l'âme. Il n'est pas séparable, sinon en raison (selon la définition : il ne remplit pas la même fonction que les autres facultés comme l'imagination par exemple). Par ailleurs, la définition générale de l'âme comme principe de vie (acte du corps ayant la vie en puissance) a conduit Aristote à récuser la thèse platonicienne d'une séparation de l'âme et du corps.

Ce principe de continuité est important dans le cadre de la psychologie aristotélicienne. Elle est au cœur de la théorie de la connaissance : toutes les manifestations vitales ont ce caractère psychophysique qui donne la définition aristotélicienne de l'âme comme l'unité du ou avec le corps. Par exemple dans le *De Sensu et Sensato* : « On voit que les manifestations principales de la vie, aussi bien celles qui sont propres à une espèce déterminée, appartiennent à l'âme autant qu'au corps : telles sont la sensation et la mémoire, le courage, le désir et en général l'appétit, ainsi que le plaisir et la douleur » (*De Sensu et Sensato*, 1, 436 a 7-10). Un corps inanimé est incapable de sentir, comme une âme séparée, sans corps. La sensibilité est incompréhensible autrement. « La sensation n'est propre ni à l'âme, ni au corps, car le pouvoir et l'exercice correspondant appartiennent au même sujet ; or, ce que nous appelons sensation, entendu comme activité, est un mouvement de l'âme au moyen du corps. Il est donc manifeste qu'il n'y a pas ici une affection propre à l'âme et que d'autre part, un corps inanimé est incapable de sentir » (*De Somno et Vigilia*, 1, 454 a 7-11). Ensuite ces fonctions se suivent et le savoir passe de la sensation à l'image, à la notion. Car « la pensée n'est pas possible sans images » (*De Memoria*, 449b 33--450).

Mais précisément la fonction cognitive de l'intellect (dégager les formes ou les essences intelligibles) ne le rend-il pas en quelque façon transcendant par rapport au corps ?

Il n'y a pas d'âme sans corps, pas d'acte vital sans un corps doté des organes propres à la vie. Ainsi pas d'âme nutritive sans un appareil digestif, même élémentaire, pas d'âme sensitive sans organes des sens, et fondamentalement sans le sens du toucher. Mais qu'en est-il de l'âme intellectuelle ? N'est-elle pas une âme dont l'acte propre, l'intellection, l'affranchit de tout organe, de telle sorte que l'âme intellectuelle présente le cas d'une âme sans corps ?

Quel est donc le statut ontologique du *nous* ? En quel sens, est-il séparé ou séparable de l'âme en tant qu'acte du corps ? L'intellect est-il l'âme supérieure ou un autre type d'âme (*psychês genos eteron*, 413b25), âme-substance plutôt que forme substantielle du corps organique ? L'âme et le corps ne forment plus une unité substantielle si l'intellect est une substance. « L'intellect, lui, est sans doute quelque chose de plus divin et d'impassible » (I, 4,

vie autonome et indépendante. C'est pourquoi, inversement tout ce qui est parfait (la nature ou le dieu) est vivant. Ainsi Aristote dans la *Génération des animaux* (II, 1, 732 a25) :

« Parmi les choses, les unes sont éternelles et divines, tandis que les [25] autres peuvent indifféremment être ou n'être pas. Le bien et le divin, par leur nature même, sont toujours causes du mieux possible dans les choses contingentes; mais ce qui n'est pas éternel peut, tout à la fois, exister, et être susceptible de participer, tour à tour, du pire et du meilleur. Or, l'âme vaut mieux que le corps; l'être animé vaut mieux que l'être inanimé, à cause de [30] l'âme qu'il possède; être vaut mieux que ne pas être ; vivre vaut mieux que ne pas vivre ».

Philosophiquement donc traiter du vivant, relève autant de la théologie (la vie de dieu est la vie parfaite de la pensée qui se pense elle-même <*noësis noëseôs*>), qui réalise ainsi la perfection de l'identité entre être et penser⁵) que de la biologie. Le vivant déborde alors les

408b11-29). Cette phrase a conduit de nombreux commentateurs à prêter à Aristote une doctrine de l'immortalité de l'âme : c'est en tant qu'intellect que l'individu humain peut survivre à la mort de son être substantiel (composé de matière et de forme). Au Moyen-Age, sur cette question se sont opposés les avéroistes et les thomistes, les premiers situant cet intellect séparé en dehors de l'âme humaine (de telle sorte que l'immortalité est nécessairement non-personnelle, quand l'âme s'assimile aux intelligibles) quand les seconds le situent dans l'âme (ce qui laisse concevable une immortalité de l'individu par son intellect). Mais il faut sans doute reconnaître que le problème de l'immortalité de l'âme est étranger à la visée d'Aristote dans son traité sur l'âme et que, comme l'écrit Bodeüs, « nul interprète, jusqu'à ce jour, n'a entièrement réussi à faire la lumière sur la signification exacte et les implications précises de ce langage qui fait état de la "séparation" de l'intelligence ou d'une forme d'intelligence » (p. 52).

3 En fait, le mot apparaît la même année en 1802 chez le naturaliste allemand Trevinarus (*Biologie oder Philosophie der lebenden Natur*) et chez Lamarck dans l'*Hydrogéologie*. La physique terrestre comporte trois parties : « La première doit comprendre la théorie de l'atmosphère, la météorologie, la deuxième, celle de la croûte externe du globe, l'hydrogéologie ; la troisième enfin, celle des corps vivants, la biologie. » Son cours de 1812 aura pour titre : *Biologie, ou Considérations sur la nature, les facultés, les développements et l'origine des corps vivants*. Et dans un manuscrit inédit, il précise que : « C'est à ces corps singuliers et vraiment admirables qu'on a donné le nom de corps vivants... Ils offrent en effet, en eux et dans les phénomènes divers qu'ils présentent, les matériaux d'une science particulière qui n'est pas encore fondée, qui n'a pas même de nom, dont j'ai proposé quelques bases dans la *Philosophie zoologique* et que je nommerai biologie. »

4 On pourrait évoquer aussi le stoïcisme qui conçoit le monde comme un vivant, un organisme où tous les êtres sont liés entre eux, sans hasard ni contingence, dont la matière est animé par le logos divin. Le dieu circule dans les choses comme le sperme dans les organes génitaux et reçoit plusieurs noms (*poluonomos*) – le nom des dieux – selon les parties qu'il pénètre – « dia » signifie « à travers » mais est aussi l'accusatif de Zeus :

« Le dieu est un être vivant, immortel, raisonnable, parfait, intelligent, heureux, étranger au mal, étendant sa providence sur le monde et son contenu. Il n'a pas cependant forme humaine. Il est l'auteur de toutes choses, et comme leur père, il est intimement lié à la nature par quelqu'une de ses parties (...) Il est appelé tantôt *dios*, parce que tout se fait par son intermédiaire, Zeus, parce qu'il crée la vie, ou parce qu'il est intimement lié à tout ce qui vit, Athéna parce que sa puissance s'étend à l'éther, Héra, parce qu'elle s'étend aussi à l'air, Héphaïstos parce qu'elle s'étend aussi feu, Poséïdon, parce qu'elle s'étend à l'eau, Déméter, parce qu'elle s'étend à la terre, et encore de bien d'autres noms, selon ses différents effets ». (Diogène Laërce, VII, 147).

5 « L'intelligence qui est par elle-même est intelligence de ce qui est par soi le meilleur de tout ; et celle qui est au plus haut point par elle-même est au plus haut point intelligence de ce qui est par soi le meilleur de tout. La pensée se pense elle-même selon qu'elle reçoit l'intelligible ; car elle devient intelligible en touchant et en pensant ; en sorte que pensée et intelligible sont une seule et même chose, car ce qui reçoit l'intelligible et la substance est la pensée. Et elle est actualité lorsqu'elle possède ; si bien que cela [l'actualité] est plus divin que ce que la pensée possède, semble-t-il, de divin ; et la contemplation est ce qui est le plus agréable et le meilleur. Si Dieu, par conséquent, est toujours dans cet heureux état où nous sommes quelquefois, c'est là une chose admirable ; s'il est dans un état meilleur, c'est là une chose plus admirable encore ; or il se trouve dans un tel état. Et la vie est certes présente en lui ; car l'actualité de la pensée est vie ; Dieu est cette actualité ; cette actualité, qui est par elle-même la vie de Dieu, est la meilleure de toutes, et sans fin. Nous disons que Dieu est un vivant éternel, le meilleur de tous ; si bien qu'une vie et une éternité continues et sans fin sont inhérentes à Dieu, car c'est cela qu'est Dieu. » (*Métaphysique*, L, 9, 1074a).

Tout être en mouvement suppose un moteur. Ce moteur est soit en mouvement soit immobile. Si tout mobile intramondain suppose un moteur mû, le monde lui-même doit avoir pour cause de son mouvement un moteur immobile, car si le moteur est en mouvement, il présuppose un moteur en mouvement (cause de son mouvement) ainsi à l'infini, ce qui est impossible. L'infini ne se parcourant pas, la nature n'aurait pu parvenir jusqu'à nous qui existons. Il est donc nécessaire d'arrêter quelque part en admettant que la série des moteurs et des mobiles est finie.

limites de la science du vivant. La philosophie peut ainsi s'élever à l'idée d'un vivant au-delà de toute forme de vie biologique ou, inversement à l'idée de vie pure comme ce qui transcende tout vivant. Pour se représenter cette transcendance (de la vie sur le vivant ou d'un Vivant sur la vie), il suffit de concevoir la possibilité d'un vivant immortel : le vivant serait ainsi comme le genre dont mortel et immortel sont les espèces, là où la connaissance biologique et tout simplement l'expérience de la vie imposent de ne pas séparer la vie et la mort⁶. Le vivant que nous sommes et que nous observons hors de nous n'est pas la norme de la vie, mais un degré, une forme possible, et à ce titre contingente. La Vie transcendante le vivant.

Par ailleurs, la philosophie en privilégiant le *zôon*, concentre son discours sur l'effort pour distinguer l'homme dans le genre animal. La biologie est en quelque sorte anthropocentrée : l'être humain est, comme dit la *Marche des animaux* (706a19), « celui des animaux qui est le plus conforme à la nature ». L'homme est de tous les vivants le plus naturel en quelque sorte, de sorte que comme le précise Pellegrin « les animaux sont plus ou moins parfaits selon qu'ils sont plus ou moins proches du modèle humain » (« Aristote et la téléologie », *Biologie du XXI^e siècle*, De Boeck, p. 23). Dans une perspective téléologique, l'homme est l'animal par excellence, la norme du vivant, l'être où la finalité naturelle se révèle encore le mieux.

Il s'agit donc moins de connaître le vivant que de déterminer la différence humaine dans le vivant. Le rapport entre le vivant (l'animal) et l'homme est un rapport matière-forme. C'est la forme humaine qui est privilégiée, c'est-à-dire l'âme humaine. La philosophie ne s'attache pas à définir le vivant (donnée par la présence de l'âme) mais plutôt fait de la définition de l'homme le modèle de la définition : *zôon* (genre) doué de *logos* (différence spécifique) ; ou *zôon ti politikon*. L'homme est un animal mais différent de tous les animaux : il possède la raison, il est un être politique (et pas seulement social) par nature, capable d'établir et de discuter (raison) des valeurs du juste et du bien et ainsi de vivre selon la norme du bien vivre et non pas seulement de vivre biologiquement⁷.

Ainsi on constate : 1/ que la notion, pour nous spécifique, d'animal possède une extension générique – le vivant est pensé en référence à l'animal (animé) et non l'animal en référence à la catégorie du vivant (concept moderne) qui rassemble tous les êtres possédant les propriétés de la vie ; 2/ que l'intérêt philosophique se porte sur la détermination de la différence spécifique du vivant humain (de l'animal humain) au point que, comme la tradition sceptique l'a toujours dénoncé, le principe de distinction devient un principe de hiérarchie : la raison (âme rationnelle)

Maintenant que doit être ce premier moteur ? Il ne doit être mû ni de l'extérieur (argument précédent), ni de l'intérieur, comme s'il pouvait être la cause de son propre mouvement (Platon). Car alors il passerait de la puissance à l'acte (mouvement) et ce passage est contingent. Donc le premier moteur est absolument immobile. En quoi peut consister l'absolue immobilité du premier moteur sinon la pure actualité d'être, la réalisation pleine et entière de tout le possible ? Et si le premier moteur est acte pur, il faut le concevoir indivisible, simple c'est-à-dire sans matière. A ce titre, il est ce qui est suprêmement parfait. Or la perfection implique la pensée ou la connaissance. Le dieu ou le premier moteur ne peut être dans l'inconscience de sa perfection d'être. Dieu pense, et ce qu'il pense ne peut être autre chose que lui-même comme pensée puisque la pensée ici ne peut admettre aucun mélange d'acte et de puissance. Dieu se pense dans l'unité absolue de l'acte de sa pensée et se possède éternellement dans cette unité. Par là même pour finir, on peut dire qu'il est la vie elle-même, la perfection de la vie, la vie qui jouit d'elle-même dans sa perfection en se possédant comme pensée de la pensée dans le bonheur d'une égalité éternelle de soi à soi.

⁶La possibilité de la mort constitue la réalité du vivant. Il faut presque renverser la perspective et dire non pas : tout ce qui est vivant peut mourir, mais : ce qui peut mourir est vivant. Canguilhem cite dans son article de l'*Encyclopedia Universalis* sur « La vie » ce propos de Valéry et le commente : « “Qui sait si la première notion de biologie que l'homme a pu se former n'est point celle-ci : il est possible de donner la mort”. Cette réflexion de Valéry dans son Discours aux chirurgiens (1938) va plus loin que sa destination première. Peut-être n'est-il pas possible, encore aujourd'hui, de dépasser cette première notion : est vivant, est objet de la connaissance biologique, tout donné de l'expérience dont on peut décrire une histoire comprise entre sa naissance et sa mort ». L'être vivant est « né mortel » (*ibid.*) ? C'est pourquoi l'expression « vivant immortel » est, biologiquement et existentiellement, un énoncé contradictoire. C'est pourtant cette contradiction que la philosophie s'est attachée à penser dans le concept de dieu et dans son imitation humaine la moins imparfaite qu'est le sage.

⁷Mais peut-être faut-il contester cette analogie : vivre (*zên*)/biologique, bien-vivre (*eu zên*)/axiologie (morale et politique). Toute vie est position de valeur ou de norme. Cf. Canguilhem et Nietzsche avant lui.

est moins ce qui différencie l'homme de l'animal que ce qui élève et arrache l'homme au dessus du genre de l'animal : elle est ce par quoi l'homme s'affranchit de son propre genre pour s'approcher du divin⁸. La différence est un principe d'exception.

B/ Mais si la question du vivant excède l'étude des vivants, alors la philosophie est sollicitée au-delà de la biologie pour en parler. Pour des raisons fondamentales et objectives qui tiennent au vivant et aux progrès de la connaissance du vivant, « le vivant concerne le philosophe » (Fr. Dagognet, *Le vivant*, p. 3). La question du vivant n'a jamais été philosophiquement davantage actuelle.

La vie n'existe pas, il n'y a que du vivant : « l'observation scientifique nous montre des êtres vivants, de la matière vivante, des phénomènes vitaux » nous dit le biologiste Ernest

8 L'homme est l'animal doué de raison, revient à dire: l'homme tient le milieu entre le dieu et la bête. Dieu est la mesure de toutes choses. Mais la connaissance est ici une évaluation – c'est l'homme qui pose le dieu comme norme de vie, c'est lui encore qui définit l'animal pour s'en distinguer. L'homme c'est l'animal pourvu du langage ou de la raison, ce qui suppose d'avoir conçu l'animal comme l'être privé de la perfection humaine. Ce que le sceptique, nous pensons à Montaigne principalement, entend montrer, contre l'arrogance de la philosophie dogmatique, c'est que la définition de l'homme (par lui-même) a un enjeu: il ne s'agit pas seulement de dégager la différence constitutive de l'homme, mais de justifier une supériorité. Définir l'homme comme le vivant ou l'animal doué de raison, cela veut dire concrètement: l'homme est supérieur à l'animal.

Montaigne reçoit les lieux communs qui ont cours au XVI^e s., ceux de la *dignitas* et de la *miseria*, qu'il met en balance constamment. C'est bien le thème de la *præstare bestis* de l'homme (qui traverse par exemple toute l'œuvre de Cicéron) que Montaigne met en déroute par des arguments qu'il n'ordonne pas et peuvent même parfois se contredire mais qui ont tous pour but de rabattre la superbe de l'homme, d'humilier (avant Pascal mais sans dessein apologétique) la raison humaine. Toute la dignité pour la tradition d'origine platonicienne et aristotélicienne, relayée par le stoïcisme, consisterait dans la pensée, dans l'âme rationnelle. Par elle, il tente autant que possible de s'assimiler au divin (cf. *Théétète*, *Ethique à Nicomaque X*).

Sa constitution physique porterait ainsi la trace de sa différence et de sa destination : l'homme est le seul être vivant qui marche debout et qui dirige son regard vers le ciel. Mais à ce compte, répond ironiquement Montaigne, le chameau et l'autruche tendent mieux le cou vers le ciel que l'homme, et l'on devrait supposer que la raison y est mieux disposée chez eux que chez nous. Plus radicalement encore, contre le dogmatisme il faut opposer :

Soit que l'identité générique entre l'homme et l'animal est une illusion car la différence entre eux est immédiate et insurmontable. L'homme est mystère pour l'animal, et l'animal mystère pour l'homme: « Quand je me joue à ma chatte, qui sait si elle passe son temps de moi plus que je ne fais d'elle ? » (*Essais* II, 12) Et si la raison est une différence, c'est une différence différée, une différence seconde. Le régime de la différence est même universel : il y a autant de différence entre deux individus qu'entre l'homme et l'animal – c'est le deuxième mode d'Ænésidème pour la suspension du jugement qui est sollicité, fondé « sur la différence entre les hommes » : dans la complexion physique (qui fait varier les représentations d'un Scythe et d'un Indien : « telle chose plaît aux Indiens, tel objet à nous autres » ; cette différence du plaisir est l'indice d'une variation dans les représentations reçues à partir des objets (*Hypotyposes*, I, 79) ; ou dans les mœurs, les coutumes, les manières, la diversité des langues et des croyances, qui ont marqué toutes les générations d'explorateurs et de grands voyageurs.

Soit que la différence spécifique est une différence indifférente parce que l'animal est déjà, sinon autant pourvu de raison que l'homme. C'est un argument traditionnel du scepticisme antique (qui concerne cette fois le premier *topos* ou *logos* de suspension du jugement). Tous les animaux sont doués de raison. Les textes de Montaigne font écho à des passages dans Sextus Empiricus.

Montaigne, *Essais* (II, 12 « Apologie de Raimond Sebond », pp. 186-192 - éd. L'Intégrale) :

« Considérons donc pour cette heure l'homme seul, sans secours étranger, armé seulement de ses armes, et dépourvu de la grâce et connaissance divine, qui est tout son honneur, sa force et le fondement de son être. Voyons combien il a de tenue en ce bel équipage. Qu'il me fasse entendre par l'effort de son discours, sur quels fondements il a bâti ces grands avantages qu'il pense avoir sur les autres créatures. Qui lui a persuadé que ce branle admirable de la voûte céleste, la lumière éternelle de ces flambeaux roulant si fièrement sur sa tête, les mouvements épouvantables de cette mer infinie, soient établis et se continuent tant de siècles, pour sa commodité et pour son service? Est-il possible de rien imaginer si ridicule que cette misérable et chétive créature, qui n'est pas seulement maîtresse de soi, exposée aux offenses de toutes choses, se dise maîtresse et empériere de l'univers, duquel il n'est pas en sa puissance de connaître la moindre partie, tant s'en faut de la commander ? Et ce privilège qu'il s'attribue d'être seul en ce grand bâtiment, qui ait la suffisance d'en reconnaître la beauté et les pièces, seul qui en puisse rendre grâce à l'architecte et tenir compte de la recette et mise du monde, qui lui a scellé ce privilège ? Qu'il nous montre lettres de cette belle charge. (...)

La présomption est notre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et frêle de toutes les créatures, c'est l'homme, et la plus orgueilleuse. Elle se sent et se voit logée ici, parmi la bourbe et la fiente du monde, attachée et

Kahane (*La vie n'existe pas*, éd rationalistes, 1962). Le biologiste peut bien renoncer à l'idée de vie (idée non scientifique ou idée contraire à l'exigence scientifique), il n'en demeure pas moins contraint pour désigner son objet d'étude, d'utiliser les termes dérivés du mot « vie » : vivant et vital – « vivant » intervenant comme prédicat de « matière » et d'« être ». Ainsi la plante et l'animal sont des êtres vivants ; le tissu végétal est de la matière vivante (à partir duquel sous certaines conditions on peut recréer la plante entière) ; la photosynthèse, la dégradation des sucres sont des phénomènes vitaux. Donc même si « la vie n'existe pas », le biologiste (et le philosophe qui réfléchit à partir de la science biologique) doit supposer que le terme « vivant » (comme celui de « vital » malgré la diversité des usages) renvoie à une même sphère de phénomènes. S'interroger sur le vivant, comme le note A. Fagot-Largeault, c'est d'emblée faire une double hypothèse : « qu'il existe une nature commune à tous les vivants (unité de la vie) et que les vivants constituent un ordre de réalité distinct » (« Le vivant », *Notions de philosophie*,

clouée à la pire, plus morte et croupie partie de l'univers, au dernier étage du logis et le plus éloigné de la voûte céleste, avec les animaux de la pire condition des trois; et se va plantant par imagination au-dessus du cercle de la lune et ramenant le ciel sous ses pieds. C'est par la vanité de cette même imagination qu'il s'égale à Dieu, qu'il s'attribue les conditions divines, qu'il se trie soi-même et sépare de la presse des autres créatures, taille les parts aux animaux ses confrères et compagnons, et leur distribue telle portion de facultés et de forces que bon lui semble. Comment connaît-il, par l'effort de son intelligence, les branles internes et secrets des animaux? par quelle comparaison d'eux à nous conclut-il la bêtise qu'il leur attribue?

Quand je me joue à ma chatte, qui sait si elle passe son temps de moi plus que je ne fais d'elle? (...)

Ce défaut qui empêche la communication d'entre elles et nous, pourquoi n'est-il aussi bien à nous qu'à elles? C'est à deviner à ce qui est la faute de ne nous entendre point; car nous ne les entendons non plus qu'elles nous. Par cette même raison, elles nous peuvent estimer bêtes, comme nous les en estimons. Ce n'est pas grand merveille si nous ne les entendons pas (aussi ne faisons-nous les Basques et les Troglodytes). Toutefois aucuns se sont vantés de les entendre, comme Apollonius de Tyane, Mélampus, Tirésias, Thalès et autres. Et puisqu'il est ainsi, comme disent les cosmographes, qu'il y a des nations qui reçoivent un chien pour leur roi, il faut bien qu'ils donnent certaine interprétation à sa voix et mouvements. Il nous faut remarquer la parité qui est entre nous. Nous avons quelque moyenne intelligence de leur sens: aussi les bêtes du nôtre, environ à même mesure. Elles nous flattent, nous menacent et nous requièrent; et, nous, elles.

Au demeurant, nous découvrons bien évidemment qu'entre elles il y a une pleine et entière communication et qu'elles s'entre-entendent, non seulement celles de même espèce, mais aussi d'espèces diverses.

“Et les muets troupeaux et les bêtes sauvages par des cris différents et variés disent la crainte ou la douleur ou la joie qui les agitent.” (Lucrèce, V, 1058)

Pourquoi non, tout aussi bien que nos muets disputent, argumentent et content des histoires par signes? (...)

Nature a embrassé universellement toutes ses créatures; et n'en est aucune qu'elle n'ait bien pleinement fourni de tous moyens nécessaires à la conservation de son être. (...)

J'ai dit tout ceci pour maintenir cette ressemblance qu'il y a aux choses humaines, et pour nous ramener et joindre au nombre. Nous ne sommes ni au-dessus, ni au-dessous du reste: tout ce qui est sous le ciel, dit le sage [l'Écclésiaste], court une loi et fortune pareille. (...)

Mais je remarque avec plus d'admiration cet effet, qui est toutefois assez vulgaire, des chiens de quoi se servent les aveugles, et aux champs et aux villes; je me suis pris garde comme ils s'arrêtent à certaines portes d'où ils ont accoutumé de tirer l'aumône, comme ils évitent le choc des coches et des charrettes, lors même que pour leur regard ils ont assez de place pour leur passage; j'en ai vu, le long d'un fossé de ville, laisser un sentier plein et uni et en prendre un pire, pour éloigner son maître du fossé. Comment pouvait-on avoir fait concevoir à ce chien que c'était sa charge de regarder seulement à la sûreté de son maître et mépriser ses propres commodités pour le servir? et comment avait-il la connaissance que tel chemin lui était bien assez large, qui ne le serait pas pour un aveugle? Tout cela se peut-il comprendre sans ratiocination et sans discours?”

Quant à Sextus-empiricus, dans les *Hypotyposes* :

« Les sceptiques comparent habituellement à l'homme l'ensemble des animaux privés de raison. [63] [...] Le chien vous convient-il ? il est des plus communs. Mais, même sur cet exemple, nous trouverons que les animaux, auxquels cette argumentation est consacrée, ne nous le cèdent en rien touchant la foi qu'il convient d'accorder à leurs représentations.

Que pourtant cet animal l'emporte sur nous par la sensation les dogmatiques nous l'accordent. Son odorat est bien plus sensible que le nôtre, il poursuit à la trace les bêtes qu'il ne voit pas, ses yeux sont plus prompts que les nôtres et son ouïe plus fine. [65] Venons-en donc à sa raison. La raison est à la fois interne et externe. Considérons premièrement la raison interne. D'après nos plus farouches adversaires que sont les dogmatiques, c'est-à-dire le Portique, la raison interne porte, semble-t-il, sur le choix de ce qui nous est conforme et la fuite de ce qui nous est contraire, sur la connaissance des arts qui y contribuent et enfin sur la possession des vertus conformes à notre nature propre et de celles relatives à nos passions.

I, p. 231). Le vivant c'est ainsi d'abord l'être vivant – et déjà la langue française réserve l'emploi du mot « être », par opposition à la simple chose, à la désignation d'un type d'existence qui manifeste une unité complexe, et même une sorte d'individualité, de référence à soi, de persévérance dans l'être, d'autonomie : être vivant c'est être un être auto-normé à quelque degré. Il faut comprendre le vivant par référence aux propriétés de l'être vivant. Le vivant c'est ensuite l'ordre ou le règne des êtres vivants distinct de la simple matière et de l'esprit (ou de la culture). Ainsi la réflexion sur le vivant implique-t-elle, au moins dans ses prémisses, une ontologie tripartite : matière/vie/esprit ou choses/vivants/personnes – ce qui n'exclut pas à terme la réduction des phénomènes psychiques ou mentaux aux processus biologiques et ceux-ci à des processus physico-chimiques, ou à l'inverse, croisant avec la première perspective, de considérer que l'ordre du vivant atteint une première forme d'autonomie et d'individualité (être pour soi) qui trouve seulement son achèvement dans l'esprit.

C'est la différence du vivant qui demande à être reconnue, l'être vivant en tant que vivant. La question du vivant pose donc un problème ontologique : le vivant désigne un type d'être ou un ordre de réalité, mais quel est le degré d'autonomie effective de ce type ou de cet ordre ? Il est tentant de réduire par le bas ou par le haut le « moment » du vivant : il est résultat des processus physico-chimiques ou il est la puissance des processus mentaux. Quelle discontinuité donc introduit l'émergence du vivant dans la nature et est-elle le lieu même d'une telle discontinuité, puisqu'on peut adopter deux schémas pour interpréter l'évolution des formes naturelles : la vraie différence est-elle apportée par l'apparition de la conscience dans le monde vivant ou par le vivant dans la nature matérielle ? Matière /vie/esprit

Le chien donc, puisque c'est sur cet exemple que nous avons décidé de fonder notre argumentation, procède au choix de ce qui lui convient et évite ce qui lui est nuisible : il se met en quête de sa nourriture et détale devant le fouet qu'on brandit. En outre il possède un art qui lui fournit ce qui lui convient : l'art de la chasse. De vertu, il n'est pas non plus dépourvu ; si celle de justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, le chien qui tantôt accueille de battements de queue ses familiers et monte la garde auprès de ses bienfaiteurs, et tantôt, au contraire, chasse les étrangers et les mauvaises gens, ne peut pas passer pour manquer de justice. Or s'il possède aussi les autres vertus, puisque les vertus forment cortège, il possède aussi les autres vertus qui, au dire des sages, font défaut à la plupart des hommes : nous le voyons brave, quand on l'attaque, intelligent aussi, ainsi qu'en témoigne, Homère, nous chantant l'aventure d'Ulysse, ignoré de tous les familiers de sa propre demeure, et reconnu du seul Argus, son chien. (...) » (I, 62-68)

« Donc, s'il est bien évident que l'animal que nous avons considéré à titre d'exemple, est capable de choisir ce qui lui convient et d'éviter ce qui lui est nuisible, possède en outre l'art de se procurer ce qui lui convient, est encore susceptible de combattre ses affections et de s'en soulager, et enfin ne manque pas de vertu, le chien, dans la mesure où ces facteurs concourent à produire la perfection de la raison interne, ne doit pas manquer à cet égard de perfection. C'est pourquoi, semble-t-il, certains philosophes portent, à titre d'emblème, le nom de cet animal.

Quant à la raison exprimée (*prophorikos*) <ou langage>, il n'est pas nécessaire d'entreprendre à présent une recherche sur ce point. Certes, certains dogmatiques renoncèrent à en faire usage, sous prétexte que la parole était un obstacle à l'acquisition de la vertu, faisant du silence la règle de leurs méditations. Mais il est bien évident que ce n'est pas parce qu'un homme est muet qu'on le dira privé de raison. Mais laissons cela, et, revenant à notre sujet, considérons encore les animaux : ils profèrent des sons qui semblent humains, comme la pie et certains autres. Mais laissons cela : peu importe que nous ne comprenions pas le langage des animaux dits privés de raison, il n'est pas du tout absurde de dire qu'ils parlent et que nous ne comprenons pas. En effet, quand nous entendons des barbares parler leur langue, nous ne comprenons rien, et même elle n'est pour nous, qu'indistinct bavardage. Mais nous entendons les chiens prendre une voix différente quand ils cherchent à éloigner les gens, quand ils hurlent, quand on les bat, et quand on les caresse. En y prêtant suffisamment attention, on trouverait une grande variété d'intonations chez le chien, comme chez les autres animaux selon les différentes circonstances. Aussi apparaît-il juste de dire que les animaux dits privés de raison participent à la raison exprimée.

Si les animaux ne le cèdent en rien aux hommes quant à l'acuité des sens, ils ne le cèdent non plus en rien, tant en ce qui concerne la raison interne, qu'en ce qui touche, comme nous venons de le dire, à la raison exprimée ; aussi, sont-ils des juges non moins dignes de foi que nous-mêmes en matière de représentation. Il serait peut-être possible de le démontrer en considérant séparément chaque espèce d'animaux privés de raison. Qui irait prétendre en effet que les oiseaux ne l'emportent pas en intelligence et n'usent pas de la raison exprimée : non seulement ils connaissent les événements futurs, mais ils les révèlent à ceux qui savent les comprendre en les leur indiquant par des signes et en les leur prédisant par leur cri » (I, 73-77).

Ce problème ontologique a immédiatement son versant méthodologique et épistémologique : comment articuler ensemble les termes « être vivant », « matière vivante », « phénomènes vitaux » ? Comment étudier les phénomènes de la vie ? Les phénomènes vitaux sont-ils la clé d'intelligibilité de la matière vivante et celle-ci des êtres vivants ou faut-il privilégier les êtres vivants eux-mêmes ? La connaissance du vivant est-elle la connaissance de l'organisme des êtres vivants dans leur individualité et leur comportement ou la connaissance des constituants de l'organisme jusqu'aux composants de la cellule et des processus biochimiques qui y interviennent ? Sans doute l'opposition n'est-elle pas irréductible tant la biologie travaille sur plusieurs niveaux d'organisation, entre un pôle « tomiste » et un pôle « intégriste » comme dit Fr. Jacob :

« Le biologiste intégriste refuse de considérer que toutes les propriétés d'un être vivant, son comportement, ses performances peuvent s'expliquer par ses seules structures moléculaires. Pour lui, la biologie ne peut se réduire à la physique et à la chimie. Non qu'il veuille invoquer l'inconnaissable d'une force vitale. Mais parce que, à tous niveaux, l'intégration donne aux systèmes des propriétés que n'ont pas leurs éléments. Le tout n'est pas seulement la somme des parties. A l'autre pôle de la biologie se manifeste l'attitude opposée qu'on peut appeler tomiste ou réductionniste. Pour elle, l'organisme est bien un tout, mais qu'il faut expliquer par les seules propriétés des parties » (*La logique du vivant*, p. 15).

Les approches peuvent donc être complémentaires. Mais leur opposition ne peut être annulée. Notre expérience commune du vivant (sans laquelle la biologie perdrait son objet) donne la priorité à l'être vivant, c'est-à-dire à une certaine « subjectivité » douée de perception et d'un comportement par lequel il s'oriente dans le monde. Au contraire, la biologie par les techniques de microscopie, optique puis électronique, a longtemps exigé au fond que la vie soit supprimée dans l'objet observé : la condition instrumentale de la connaissance de l'objet aboutissait à la négation du vivant en lui. C'est ce que montrent les réflexions de deux observateurs de l'histoire de la biologie. Le premier écrit en 1972 :

« Ce voyage vers le bas sur l'échelle des dimensions a une certaine ironie, car dans ma recherche du secret de la vie, j'aboutis à des atomes et des électrons qui n'ont pas de vie du tout. Quelque part sur ce chemin, la vie m'a filé entre les doigts ».

Le second cité par Evelyn Fox Keller (*Expliquer la vie*, Gallimard, 2005, p. 360 note 26) :

« On dit que la radiation électronique subie par un échantillon sous le rayonnement du microscope est à peu près la même que celle qui serait reçue si une bombe H de dix mégatonnes explosait à une distance de trente mètres ». Et il conclut : « On pourrait soutenir que les succès de la microscopie électronique représentent le point culminant de la biologie comme science du non-vivant. Ses réalisations semblaient ne faire que renforcer la conviction d'une incompatibilité ou d'une barrière fondamentale entre la visibilité et la vitalité ou bien, d'après la célèbre formule avancée par Niels Bohr en 1932, entre "la lumière et la vie" » (*ibid.*, p. 29).

Ces remarques suffisent sans doute à nous persuader de la pertinence philosophique de la question du vivant. Le vivant pose au moins trois niveaux de problèmes philosophiques que l'on peut distinguer pour la clarté mais qui sont constamment liés :

- des problèmes de nature ontologique : sans pour autant se prêter à une sorte de métaphysique de la vie, y a-t-il plusieurs ordres de réalité et comment penser la différence de la vie ou du vivant ? Quelles sont les propriétés distinctives du vivant qui peuvent ainsi fonder l'hypothèse d'un ordre autonome du vivant dans la nature ? Depuis le XVIII^e siècle, l'être vivant est appelé « organisme » – Leibniz l'emploie comme synonyme d'organisation : ce terme désigne le vivant par l'un de ses caractères les plus manifestes : la possession d'organes,

exerçant certaines fonctions et des fonctions synergiques, complémentaires, qui se prêtent à une lecture en termes de finalité. Ainsi le vivant pose le problème de la validité dans l'étude du vivant de la causalité nécessaire et mécanique. Pour reconnaître la spécificité ontologique du vivant, faut-il recourir au concept de finalité et à quelles conditions ? Le concept d'organisme désigne ainsi, dans le vivant – et même désigne le vivant comme – un type original d'ordre. L'ordre est présent dans la nature, déjà dans la matière inanimée : l'atome est constitué de protons, de neutrons, d'électrons, les molécules chimiques possèdent une structure fixe – ainsi les cristaux présentent une parfaite régularité géométrique. Mais l'ordre du vivant (l'organisation) est différent : ce n'est ni une forme statique (comme le cristal, dont la permanence est celle de la matière composante) ni une forme dynamique comme la vague, réductible à l'interaction de ses parties. L'ordre du vivant possède, au moins sur le plan descriptif, ce qu'on peut appeler une force formatrice (assimilation, régénération, reproduction). L'organisme (l'organisation) paraît être ainsi la voie royale vers le phénomène de la vie. L'étude de l'organisme présente d'emblée des difficultés. L'on sait aujourd'hui que le vivant et l'inanimé possèdent les mêmes composants élémentaires et que la vie a surgi de l'évolution géochimique. Il y a un passage graduel des macromolécules (qui sont de longues suites de radicaux engendrés par la répétition d'un motif chimique déterminé) aux virus (plus complexes que les macromolécules sans avoir les propriétés d'un organisme) aux bactéries. Dans cette gradation, quelle est l'originalité de l'organisme par rapport à l'inanimé. Si le passage se fait par complexification, la vérité du vivant appartient à la biochimie. Si la biochimie ne détient pas la vérité de la vie, il faut admettre qu'à la faveur de cette complexification croissante apparaissent des propriétés vraiment originales et que donc cette gradation détermine des seuils qualitatifs. On devrait alors admettre qu'à l'échelle microscopique, l'organisme n'est rien d'autre qu'un composé biochimique, mais qu'à l'échelle macroscopique, ces processus déterminent des fonctions, des comportements dont la biochimie (par elle-même) ne peut pas livrer le sens proprement biologique. De cet ordre de problèmes relève l'émergence de la conscience, qui accompagne l'apparition et la complexification du système nerveux.

- des problèmes de nature épistémologique concernant la biologie. Comment connaître le vivant en tant que vivant ? Si le vivant constitue un type d'être ou un ordre de réalité distinct, comment le connaître en lui-même ? La biologie se constitue dans la reconnaissance de la différence du vivant par rapport aux autres phénomènes naturels matériels qu'étudient la physique et la chimie. Mais à quelles conditions la science biologique (une science du vivant dans sa différence vitale) est-elle possible ? Que doit être la biologie pour être la science du vivant ? Quelle peut-être l'objectivité de la connaissance biologique si le vivant n'est pas un objet au même titre que la simple matière ? Quelles sont donc les limites des concepts, des modèles et des expérimentations en biologie⁹ ? La méthode de connaissance du vivant doit être rationnelle. Mais qu'implique ici l'exigence de rationalité ? L'exigence d'objectivité peut-elle se plier à celle qui a prévalu dans les sciences de la matière, ce qui conduit à exclure systématiquement tous les prédicats que nous attribuons au vivant par analogie avec notre

⁹ Si l'on ne retient que la désignation du vivant comme organisme, plusieurs modèles théoriques se sont succédés au cours de l'histoire de la connaissance biologique. Pendant longtemps le schème technologique, initié par Aristote, a dominé, bien révélé par Canguilhem : « Il nous semble qu'Aristote a élevé à la dignité d'une conception générale de la vie une sorte de structure de la perception humaine des organismes animaux, structure à laquelle on pourrait reconnaître le statut d'un *a priori* culturel. Le vocabulaire de l'anatomie animale, dans la science occidentale est riche de dénominations d'organes, de viscères, de segments ou de régions de l'organisme, exprimant des métaphores ou des analogies technologiques (...) l'expérience technique communique ses normes opératoires à la perception des formes organiques » (*Etude d'histoire et de philosophie des sciences*, p. 323). Le modèle de l'animal-machine de Descartes appartient à ce schème, malgré son opposition à l'aristotélisme. Mais ce modèle de l'articulation entre le tout et les parties du vivant n'est pas le seul possible. Son insuffisance a été soulignée à de multiples reprises. D'autres modèles ont été proposés au gré du progrès des connaissances : Chez Claude Bernard la cellule et le milieu intérieur conduisent à un modèle politique de l'organisme. La biologie moléculaire et la génétique se sont développées autour d'un modèle informatique du vivant. Mais précisément le vivant est-il assimilable à une machine, une société ou à un programme ?

expérience de la vie ? C'était précisément la fonction du modèle de la machine auquel Descartes a cherché à réduire l'organisme. Mais faut-il exiger le même type de rationalité selon les différents ordres de réalité ? On pourrait tout aussi bien soutenir que la première exigence rationnelle concernant le vivant serait d'en accueillir le sens d'être original, c'est-à-dire qu'il soit reconnu d'une façon ou d'une autre comme le sujet d'un monde vécu, comme un centre d'activité. Cette rationalité définirait ce qui pourrait esquisser une « biologie philosophique » selon H. Jonas :

« Une biologie non philosophique est une biologie purement physique, [qui] ignore que l'objet dont elle s'occupe a aussi un sentir, qu'il sent, espère, craint ou a peur, éprouve l'avidité, la faim, la soif, etc. [...] Une biologie philosophique est celle qui, [...] dans l'examen de l'organisme, n'oublie jamais qu'il n'est pas seulement un ensemble au sens fonctionnel, mais aussi au sens psychosomatique. C'est-à-dire que l'aspect intérieur ou la subjectivité de l'organisme est aussi indispensable pour une compréhension biologique de l'objectivité de l'organisme »¹⁰.

Au fond, il s'agit de ne pas oublier qu'il y va pour tout vivant du souci de vivre : que la vie est ce que le vivant a à être dans son être même : la vie n'est pas pour lui un objet, mais son être et son agir.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

¹⁰« Erkenntnis und Verantwortung » (Connaissance et responsabilité), 1991, p. 105, cité par J. Dewitte, « La redécouverte de la question téléologique », *Etudes phénoménologiques*, n° 23-24, p. 20.