

## LE VIVANT

### BIBLIOGRAPHIE :

#### Les auteurs au programme :

Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Le gouvernement divin, Parie I, a, question 118, article 2 (sur les problèmes de l'embryologie).

ARISTOTE, *Traité de l'âme*.

- *Les parties des animaux.*
- *La génération des animaux.*
- *Histoire des animaux.*
- *Petits traités d'histoire naturelle.*

+ Pierre PELLEGRIN, *La classification des animaux chez Aristote, statut de la biologie et unité de l'aristotélisme.*

Henri BERGSON, *L'Evolution créatrice* (surtout les trois premiers chapitres).

- « La conscience et la vie » dans *L'Energie spirituelle.*
- « La Philosophie de Claude Bernard » dans *La Pensée et le Mouvant.*

+ Vladimir JANKELEVITCH, *Henri Bergson* (pour une critique de l'associationnisme, notamment le ch. 1 sur les totalités organiques, et le ch. 6 : « La vie »).

Auguste COMTE, *Cours de philosophie positive* (notamment les leçons 40 à 45).

Etienne Bonnot de CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines.*

- *Traité des animaux.*

Antoine COURNOT, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme, étude sur l'emploi des données de la science en philosophie.*

René DESCARTES, *Discours de la méthode*, 5<sup>ème</sup> partie.

- *Traité de l'homme.*
- *La Description du corps humain.*
- *Méditations métaphysiques*, VI. ; *Réponses aux sixièmes Objections*, § 9.
- *Traité des passions de l'âme* (notamment les articles 1 à 16).
- *Lettre à Morus*, 21 février 1649.
- *Lettre au marquis de Newcastle*, 23 novembre 1646.

+ Annie BITBOL-HEPERIES, *Le principe de vie chez Descartes.*

+ François DUCHESNEAU, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz* (vous trouverez dans cet ouvrage des études consacrées à la conception du vivant chez Descartes, mais aussi chez Spinoza, Locke et Leibniz, entre autres). Du même auteur, on peut lire : *Genèse de la théorie cellulaire ; Leibniz, le vivant et l'organisme ; La Physiologie des Lumières.*

Denis DIDEROT, *Pensées sur l'interprétation de la nature.*

- *Le rêve de d'Alembert.*
- *Entretien avec d'Alembert.*
- *Lettre sur les aveugles.*

Wilhelm DILTHEY, *Le monde de l'esprit.*

Friedrich ENGELS, *La dialectique de la nature.*

Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses.*

- *Naissance de la clinique.*
- *Folie et déraison, histoire de la folie à l'âge classique.*

Sigmund FREUD, *Au-delà du principe de plaisir*.

Martin HEIDEGGER, *Concepts fondamentaux de la métaphysique* (idée selon laquelle « l'animal est pauvre en monde »).

Friedrich HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, II : La philosophie de la nature, § 334 à § 412 (pages consacrées à la vie organique).

+ Thèse de Herbert MARCUSE publiée sous le titre : *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*. (Il s'agit d'une lecture très stimulante, notamment la 2<sup>ème</sup> partie : le concept ontologique de vie comme fondement originaire de l'ontologie hégélienne).

Thomas HOBBS, *Le Léviathan*, Introduction (bref développement d'une conception mécaniste de la nature comme l'art réalisé par Dieu, et de l'art humain comme activité prodigieuse par laquelle l'homme se prend lui-même comme objet pour faire vivre un homme artificiel, l'Etat).

Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, Première introduction et 2<sup>ème</sup> partie.

- *L'Anthropologie*, VII (scepticisme à l'égard du mécanisme de Descartes).

+ Gérard LEBRUN, *Kant et la fin de la métaphysique*, ch. IX : « La formation du concept de vivant ».

Gottfried-Wilhelm LEIBNIZ, *Opuscules philosophiques choisis*.

- *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*.
- *Monadologie* (§61 à §79).
- *La réforme de la dynamique*.
- *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, § 10.
- *Lettre à Conring*, 19 mars 1678.

+ Jacques RIVELAYGUE, *Leçons de métaphysique allemande*, tome 1, p. 79 à 91.

John LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*.

LUCRECE, *De la nature*.

Nicolas MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, Livre II, Première partie, chap. 7 (les effets de l'imagination sur l'évolution du fœtus ; Malebranche est partisan de la préformation et de l'emboîtement des germes).

Maurice MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*.

- *La Nature* (cours au Collège de France, 1957-1958, p. 169 à 259, et 1959-1960, p. 263 à 351).

MONTAIGNE, *Les Essais* (réflexions sur les animaux et le vivant en général ; humanité/animalité).

Friedrich NIETZSCHE, *La volonté de Puissance*, tome II.

- *La Généalogie de la morale*, II, § 11.
- *Le Gai Savoir*, avant-propos (description d'expériences vitales comme une convalescence après une longue maladie), § 109 (le tout est-il un organisme ?), § 324 (sur la vie comme moyen de connaissance), § 349 (contre le darwinisme).
- *Le Crépuscule des idoles* (le problème de Socrate sur « la vie n'a aucune valeur »).

PLATON, *Le Timée* (27d-31a : sur le *dzoin noeton*, le vivant intelligible et la pensée du tout comme organisme vivant).

- *Le Phédon* (107b-105a).
- *Phèdre* (sur la nature de l'âme).

PLOTIN, *Ennéades*, Traité 23, VI, 5, et 7 (pour une discussion du *Timée* de Platon).

SENEQUE, *La vie heureuse*.

Baruch SPINOZA, *Pensées métaphysiques*, II, 6. (Voir aussi le débat HOBBS/SPINOZA sur la conservation de la vie).

Etudes historiques et scientifiques sur le vivant :

Paul BARTHEZ, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*.

Claude BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*.

- *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*.

Xavier BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*.

Georges Leclerc de BUFFON, *Histoire naturelle*.

- *Œuvres philosophiques* (comparaison des animaux et des végétaux).

Florence BURGAT, *La cause des animaux : Pour un destin commun*.

Georges CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*.

- *Le normal et le pathologique*.
- *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*.
- Article « vie » dans *L'Encyclopaedia Universalis*.
- *La formation du concept de réflexe aux XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles*.

Jean-Pierre CHANGEUX, *L'homme neuronal*.

Georges CUVIER, *Discours sur les révolutions de la surface du globe et sur les changements qu'elles ont produit dans le règne animal*.

François DAGOGNET, *Le vivant*.

- *La maîtrise du vivant*.
- *Philosophie biologique*.
- *La raison et les remèdes*.

Charles DARWIN, *De l'origine des espèces*.

- *La Filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*.

+ Patrick TORT, *Darwin n'est pas celui qu'on croit*.

- *L'Effet Darwin : sélection naturelle et naissance de la civilisation*.

Anne FAGOT-LARGEAULT, « Le vivant », *Les notions philosophiques*, vol. 1.

- *L'homme bioéthique, pour une déontologie de la recherche sur le vivant*.

Elisabeth de FONTENAY, *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*.

KURT GOLDSTEIN, *La structure de l'organisme* (texte qui a été lu attentivement par Canguilhem et Merleau-Ponty).

François JACOB, *La logique du vivant, une histoire de l'hérédité*.

- *Le jeu des possibles, essai sur la diversité du vivant*.

Jean-Baptiste de LAMARCK, *Philosophie zoologique*.

- *Recherches sur l'organisation des corps vivants*.

Julien de LA METTRIE, *Œuvres philosophiques*.

- *L'homme-machine*.

Ernst MAYR, *Histoire de la biologie, diversité, évolution et hérédité*.

Théodore MONOD, *Le hasard et la nécessité*.

Michel MORANGE, *Une histoire de la biologie*.

- *Une lecture du vivant : histoire et épistémologie de la biologie moléculaire*.

Erwin SCHRÖDINGER, *Qu'est-ce que la vie ?*

Didier SICARD, *L'Éthique médicale et la bioéthique* (Que sais-je ?).

Gilbert SIMONDON, *L'individu et sa genèse physio-biologique*.

Georg STAHL, *Œuvres médico-philosophiques et pratiques*.

Jakob von UEXKÜLL, *Mondes animaux et monde humain*.

Pensez aussi à connaître les travaux de certains médecins célèbres : GALLIEN, HARVEY, VESALE...

#### Domaines d'illustration :

Honoré de BALZAC, *La Comédie humaine*, Préface.

- *L'Interdiction*, (le juge Popinot décrit comme le Cuvier de la justice : « Il creusait un procès comme Cuvier fouillait l'humus du globe »).

Jean GIONO, *Que ma joie demeure* (voir Bobi et le petit mulot).

- *L'homme qui plantait des arbres*.

Jean de La FONTAINE, *Fables* (notamment le Discours à Madame de la Sablière dans lequel La Fontaine remet en question le mécanisme de Descartes).

MAINE de BIRAN, *Journal* (effet du corps et notamment de la maladie sur l'âme).

Edgar POE, *Histoires grotesques et sérieuses* (« Le joueur d'échecs de Maelzel »).

Rainer Maria RILKE, *Les Elégies de Duino*, 8<sup>ème</sup> Elégie (sur l'animal et son « monde »).

SAINTE BEUVE, *Volupté* (portait de Lamarck).

Paul VALÉRY, *Mélanges* (textes poétiques sur le vivant et l'animalité).

- *Cahier B*, 1910.
- *La Soirée avec monsieur Teste*, Préface.
- *Variété V* (« L'homme et la coquille » ; « Discours aux Chirugiens »).

VERCORS, *Les animaux dénaturés* (sur la question du rapport humanité/animalité).

Emile ZOLA, *Le Roman expérimental*.

#### **CHOIX DE TEXTES :**

*Pour chacun des auteurs qui suivent, j'ai sélectionné plusieurs extraits dont j'indique les références. J'ai aussi retranscrit les textes qui me paraissent incontournables sur cette notion. J'ai parfois utilisé de vieilles traductions et / ou éditions. Je me suis efforcée de donner le plus précisément les références des extraits afin que vous puissiez les retrouver dans vos propres éditions.*

**ARISTOTE, *De l'âme*, traduction par Richard Bodéüs, GF-Flammarion, 1993.**

**EXTRAIT N° 1 : 411a.25-411b.30, p. 131-133 :** « De ce qu'on a dit, il ressort donc (...) mais jamais de sensation ne se trouve sans lui. » [L'âme est-elle une ou morcelée ?]

**EXTRAIT N° 2 : 412a.5-412b.5, p. 135-138 [La formule commune du vivant]**

**« Nous exprimons bien un genre particulier de réalités en parlant de substance. Mais celle-ci s'entend, soit comme matière (chose qui, par soi, ne constitue pas une réalité singulière), soit comme aspect ou forme (en vertu de quoi, précisément, on peut parler d'une réalité singulière), soit, troisièmement, comme le composé des deux. Par ailleurs, la matière est puissance, alors que la forme est réalisation ; et ce, de deux manières, soit, comme la science, soit, comme l'art de spéculer.**

**Or, les substances, dans l'opinion, ce sont surtout les corps et, parmi eux, les corps naturels, car ils sont principes des autres. Mais, parmi les corps naturels, les uns ont la vie, cependant que les autres ne l'ont pas ; et par vie, nous voulons dire la propriété de par soi-même se nourrir, croître et dépérir. Si bien que tout corps naturel, ayant la vie en partage, peut**

être substance, une substance, cependant, comme on l'a dit, composée. Mais, puisque c'est précisément un corps qui a cette propriété, c'est-à-dire, possède la vie, le corps ne saurait être l'âme. Le corps, en effet, ne se range pas dans les réalités qui se disent d'un sujet, mais se présente plutôt comme sujet ou matière.

Il faut donc nécessairement que l'âme soit substance comme forme d'un corps naturel qui a potentiellement la vie. Or cette substance est réalisation. Donc, elle est la réalisation d'un tel corps.

Mais cette dernière s'entend de deux façons, tantôt, comme la science, tantôt, comme l'acte de spéculer. Par conséquent, c'est évidemment comme la science. En effet, la présence d'une âme implique sommeil et éveil. Or il y a correspondance entre l'éveil et l'acte de spéculer, d'un côté, et, de l'autre, le sommeil et le fait d'avoir cette disposition sans l'exercer ; par ailleurs, la première des deux à naître chez un même sujet, c'est la science. En conséquence, l'âme est la réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie.

Tel est, du reste, tout corps pourvu d'organes. Or les parties des plantes aussi sont des organes, mais d'une extrême simplicité : ainsi, la feuille est une protection du péricarpe et le péricarpe une protection du fruit, tandis que les racines correspondent à la bouche puisque les deux absorbent la nourriture. Et si l'on a besoin d'une formule qui s'applique en commun à toute âme, ce sera : la réalisation première d'un corps naturel pourvu d'organes.

C'est pourquoi l'on n'a même pas besoin de chercher si le corps et l'âme font un, exactement comme on ne le demande non plus de la cire et de la figure, ni, globalement, de la matière de chaque chose et de ce qui a cette matière. Car l'un et l'être, dont on parle effectivement en plusieurs sens, c'est, souverainement, la réalisation. »

EXTRAIT N° 3 : 412b.10-413a.5, p. 138-140 : « En termes généraux, voilà donc ce qu'est l'âme (...) la relation du navigateur à son navire. » [Unité de l'âme et du corps (forme et matière) jusque dans les parties (exemple de l'œil et de la vue)]

EXTRAIT N° 4 : 413a.20-413b.10, p. 141-143 : « Disons donc, en guise de point de départ, (...) et par le mouvement. » [Le fait de vivre s'entend de plusieurs façons ; les facultés du vivant]

EXTRAIT N° 5 : 414a.1-414a.25, p. 144-146 [L'âme est ce qui fait que nous vivons]

« Mais ce qui fait que nous vivons ou sentons, cela s'entend de deux manières, comme ce qui fait que nous sommes savants. Nous disons d'ailleurs, tantôt « c'est la science », tantôt « c'est l'âme » ; car, prétendons-nous, chacune de ces deux choses fait qu'on a le savoir. Et il en va de même avec ce qui fait que nous sommes des sujets bien portants. D'un côté, c'est la santé, de l'autre, une partie quelconque du corps ou même son ensemble. Or d'entre ces choses, la science ainsi que la santé constituent une sorte d'aspect ou de forme, une raison comme l'acte d'un sujet réceptif : celui du sujet capable de science, d'un côté, ou celui du sujet capable de guérir, de l'autre. Il semble, en effet, que chez le sujet passif qui reçoit la disposition se trouve l'acte de ceux qui sont capables de la produire. Or l'âme, c'est ce qui fait que nous vivons, sentons et réfléchissons, au sens premier. Si bien qu'elle doit être une sorte de raison ou de forme, et non une matière ou un sujet. Il y a, en effet, trois façons d'entendre la substance, comme nous l'avons dit, qui sont, respectivement, la forme, la matière et le composé des deux. Et, parmi elles, la matière est potentialité, tandis que la forme est réalisation. Puisque donc le composé des deux représente l'être animé, ce n'est pas le corps qui est réalisation de l'âme, mais c'est, au contraire, celle-ci qui est réalisation d'un certain corps.

Et voilà pourquoi se trouve une juste assomption dans l'opinion de ceux pour qui l'âme ne va pas sans le corps et ne constitue pas un corps quelconque. Elle n'est pas un corps, en effet, mais quelque chose du corps. Et voilà pourquoi elle réside dans le corps et dans tel genre de corps, contrairement à l'idée de ceux qui, naguère, la mettaient en harmonie avec le corps sans rien préciser touchant l'identité ou la qualité de celui-ci, alors-même qu'on voit bien que n'importe quoi ne reçoit pas au hasard n'importe quoi. C'est d'ailleurs aussi un phénomène

**conforme à la raison. Car la réalisation de chaque chose se produit naturellement dans ce qui l'inclut potentiellement et au sein de la matière appropriée. »**

EXTRAIT N° 6 : 415a.20-415b.25, p. 151-154 : « Le nutritif. De sorte qu'il faut commencer (...) qui n'ait point part à la vie. » [La faculté nutritive et la nature principielle de l'âme]

EXTRAIT N° 7 : 434a.20-434b.20, p. 251-254 ; « Donc, l'âme nutritive est nécessairement (...) qui peut faire office d'aliment. » [Nécessité de l'âme nutritive pour tout vivant et du sens du toucher pour l'animal]

**ARISTOTE, *Les Parties des animaux*, Livre I, traduction J.-M. Leblond, Aubier, 1945.**

EXTRAIT N° 1 : 640a.10-640b.5, p. 87-89 : « Mais ce qu'on ne doit pas passer sous silence (...) il en est ainsi pour tous les êtres de constitution naturelle. » [De la méthode à suivre dans l'étude des êtres vivants : faut-il étudier leur genèse ou leur constitution ?]

EXTRAIT N° 2 : 640b.30-641a.30, p. 91-95 : « La nature formelle a plus d'importance que la nature matérielle. (...) que parce qu'il est cela en puissance. » [Forme et matière des êtres vivants : le rôle de l'âme.]

**Henri BERGSON, *L'Energie spirituelle*, Alcan, 1938.**

EXTRAIT N° 1 : Chapitre I, « La conscience et la vie », p. 9-11 : « A mesure que nous descendons le long de la série animale (...) » quand la vie appuie vers l'activité libre. » [Vivant, conscience et faculté de choisir]

EXTRAIT N° 2 : Chapitre I, p. 12-13 : « Représentons-nous alors la matière vivante (...) la conscience est coextensive à la vie. » [La matière vivante et ses deux voies d'évolution]

EXTRAIT N° 3 : Chapitre I, p. p. 14-15 : « Si nous cherchons, en effet, comment un corps vivant (...) pendant tout le temps qu'il aurait fallu. » [Corps vivants, énergie accumulée et mouvement]

**EXTRAIT N° 4 : Chapitre I, p. 21-22 [Ce qui fait que les vivants vivent : la matière et l'esprit]**

« Que l'effort combiné de la physique et de la chimie aboutisse un jour à la fabrication d'une matière qui ressemble à la matière vivante, c'est probable : la vie procède par insinuation, et la force qui entraîna la matière hors du pur mécanisme n'aurait pas eu de prise sur cette matière si elle n'avait d'abord adopté ce mécanisme : telle, l'aiguille de la voie ferrée se colle le long du rail dont elle veut détacher le train. En d'autres termes, la vie s'installa, à ses débuts, dans un certain genre de matière qui commençait ou qui aurait pu commencer à se fabriquer sans elle. Mais là se fût arrêtée la matière si elle avait été laissée à elle-même ; et là s'arrêtera aussi, sans doute, le travail de fabrication de nos laboratoires. On imitera certains caractères de la matière vivante ; on ne lui imprimera pas l'élan en vertu duquel elle se reproduit et, au sens transformiste du mot, évolue. Or, cette reproduction et cette évolution sont la vie même. L'une et l'autre manifestent une poussée intérieure, le double besoin de croître en nombre et en richesse par multiplication dans l'espace et par complication dans le temps, enfin les deux instincts qui apparaissent avec la vie et qui seront plus tard les deux grands moteurs de l'activité humaine : l'amour et l'ambition. Visiblement une force travaille devant nous, qui cherche à se libérer de ses entraves et aussi à se dépasser elle-même, à donner d'abord tout ce qu'elle a et ensuite plus qu'elle n'a : comment définir autrement l'esprit ? Et par où la force spirituelle, si elle existe, se distinguerait-elle des autres, sinon par la faculté de tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient ? Mais il faut tenir compte des obstacles de tout genre que cette force rencontre sur son chemin. L'évolution de la vie, depuis ses origines jusqu'à l'homme, évoque à nos yeux l'image d'un courant de conscience qui s'engagerait dans la matière comme pour s'y frayer un passage souterrain, ferait des tentatives à droite et à gauche, pousserait plus ou moins avant, viendrait la plupart du temps se briser contre le roc, et pourtant, dans une direction au moins, réussirait à percer et repaîtrait à la lumière. Cette direction est la ligne d'évolution qui aboutit à l'homme. »

Henri BERGSON, *L'Evolution créatrice*, PUF, 1957.

EXTRAIT N° 1 : Chapitre I, « De l'évolution de la vie ; mécanisme et finalité », p. 12-13 : « Le corps vivant [enfin] est-il un corps comme les autres ? (...) et applicable automatiquement. » [Organisme vivant : le problème de son individualité]

EXTRAIT N° 2 : Chapitre I, p. 15-16 [Le processus de vieillissement : les vivants et la durée]

« Par-là, un être vivant se distingue de tout ce que notre perception ou notre conscience isole ou clôt artificiellement. On aurait donc tort de le comparer à un *objet*. Si nous voulions chercher dans l'inorganisé un terme de comparaison, ce n'est pas à un objet matériel déterminé, c'est bien plutôt à la totalité de l'univers matériel que nous devrions assimiler l'organisme vivant. Il est vrai que la comparaison ne servirait plus à grand'chose, car un être vivant est un être observable, tandis que le tout de l'univers est construit ou reconstruit par la pensée. Du moins notre attention aurait-elle été appelée ainsi sur le caractère essentiel de l'organisation. Comme l'univers dans son ensemble, comme chaque être conscient pris à part, l'organisme qui vit est chose qui dure. Son passé se prolonge tout entier dans son présent, y demeure actuel et agissant. Comprendrait-on, autrement, qu'il traversât des phases bien réglées, qu'il changeât d'âge, enfin qu'il eût une histoire ? Si je considère mon corps en particulier, je trouve que, semblable à ma conscience, il se mûrit peu à peu de l'enfance à la vieillesse ; comme moi, il vieillit. Même, maturité et vieillesse ne sont, à proprement parler, que des attributs de mon corps ; c'est par métaphore que je donne le même nom aux changements correspondants de ma personne consciente. Maintenant, si je me transporte de haut en bas de l'échelle des êtres vivants, si je passe d'un des plus différenciés à l'un des moins différenciés, de l'organisme pluricellulaire de l'homme à l'organisme unicellulaire de l'infusoire, je retrouve, dans cette simple cellule, le même processus de vieillissement. L'infusoire s'épuise au bout d'un certain nombre de divisions, et si l'on peut, en modifiant le milieu, retarder le moment où un rajeunissement par conjugaison devient nécessaire, on ne saurait le reculer indéfiniment. Il est vrai qu'entre ces deux cas extrêmes, où l'organisme est tout à fait individualisé, on en trouverait une multitude d'autres où l'individualité est moins marquée et dans lesquels, bien qu'il y ait sans doute vieillissement quelque part, on ne saurait dire au juste ce qui vieillit. Encore une fois, il n'existe pas de loi biologique universelle, qui s'applique telle quelle, automatiquement, à n'importe quel vivant. Il n'y a que des *directions* où la vie lance les espèces en général. Chaque espèce particulière, dans l'acte même par lequel elle se constitue, affirme son indépendance, suit son caprice, dévie plus ou moins de la ligne, parfois même remonte la pente et semble tourner le dos à la direction originelle. On n'aura pas de peine à nous montrer qu'un arbre ne vieillit pas, puisque ses rameaux terminaux sont toujours aussi jeunes, toujours aussi capable d'engendrer, par bouture, des arbres nouveaux. Mais dans un pareil organisme, qui est d'ailleurs une société plutôt qu'un individu, quelque chose vieillit, quand ce ne serait que les feuilles et l'intérieur du tronc. Et chaque cellule, considérée à part, évolue d'une manière déterminée. **Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit.** »

EXTRAIT N° 3 : Chapitre I, p. 40-42 : « On sent bien que, si l'univers dans son ensemble (...) se considère comme l'équivalent du tout. » [Le problème de la finalité (interne / externe)]

EXTRAIT N° 4 : Chapitre I, p. 42-44 : « Là est la pierre d'achoppement des théories vitalistes (...) C'est dans un tout autre sens, croyons-nous, qu'il faut la modifier. » [Finalisme et organisme]

EXTRAIT N° 5 : Chapitre I, p. 58-59 : « Si je verse dans un même verre (...) reçue passivement par une matière indifférente. » [Le problème de l'adaptation de l'organisme vivant à ses conditions]

EXTRAIT N° 6 : Chapitre I, p. 97-98 : « Plus l'effort de la main est considérable (...) elle aura atteint le même degré d'intensité. » [La fonction et l'organe / la vision et l'œil]

**EXTRAIT N° 7 : Chapitre II, « Les directions divergentes de l'évolution de la vie. Torpeur, intelligence, instinct », p. 101-102 [L'évolution de la vie ; tendances divergentes et complémentaires]**

« L'auteur qui commence un roman met dans son héros une foule de choses auxquelles il est obligé de renoncer à mesure qu'il avance. Peut-être les reprendra-t-il plus tard dans d'autres livres, pour composer avec elles des personnages nouveaux qui apparaîtront comme de extraits ou plutôt comme des compléments du premier ; mais presque toujours ceux-ci auront quelque chose d'étriqué en comparaison du personnage originel. Ainsi pour l'évolution de la vie. Les bifurcations, au cours du trajet, ont été nombreuses, mais il y a eu beaucoup d'impasses à côté de deux ou trois grandes routes ; et de ces routes elles-mêmes une seule, celle qui monte le long des vertébrés jusqu'à l'homme, a été assez large pour laisser passer librement le grand souffle de la vie. Nous avons cette impression quand nous comparons les sociétés d'abeilles ou de fourmis, par exemple, aux sociétés humaines. Les premières sont admirablement disciplinées et unies, mais figées ; les autres sont ouvertes à tous les progrès, mais divisées, et en lutte incessante avec elles-mêmes. L'idéal serait une société toujours en marche et toujours en équilibre, mais cet idéal n'est peut-être pas réalisable : les deux caractères qui voudraient se compléter l'un l'autre, qui se complètent même à l'état embryonnaire, deviennent incompatibles en s'accroissant. Si l'on pouvait parler, autrement que par métaphore, d'une impulsion à la vie sociale, il faudrait dire que le gros de l'impulsion s'est porté le long de la ligne d'évolution qui aboutit à l'homme, et que le reste a été recueilli sur la voie conduisant aux hyménoptères : les sociétés de fourmis et d'abeilles présenteraient ainsi l'aspect complémentaire des nôtres. Mais ce ne serait là qu'une manière de s'exprimer. Il n'y a pas eu d'impulsion particulière à la vie sociale. Il y a simplement le mouvement général de la vie, lequel crée, sur des lignes divergentes, des formes toujours nouvelles. Si des sociétés doivent apparaître sur deux de ces lignes, elles devront manifester la divergence des voies en même temps que la communauté de l'élan. Elles développeront ainsi deux séries de caractères, que nous trouverons vaguement complémentaires l'une de l'autre.

L'étude du mouvement évolutif consistera donc à démêler un certain nombre de directions divergentes, à apprécier l'importance de ce qui s'est passé sur chacune d'elles, en un mot à déterminer la nature des tendances dissociées et à en faire le dosage. Combinant alors ces tendances entre elles, on obtiendra une approximation ou plutôt une imitation de l'indivisible principe moteur d'où procédait leur élan. C'est dire qu'on verra dans l'évolution tout autre chose qu'une série d'adaptations aux circonstances, comme le prétend le mécanisme, tout autre chose aussi que la réalisation d'un plan d'ensemble, comme le voudrait la doctrine de la finalité. »

**EXTRAIT N° 8 : Chapitre II, p. 119-121 : « Les éléments d'une tendance ne sont pas comparables (...) Mais nous n'insisterons pas davantage sur ce dédoublement originel de la vie. » [La formation de mécanismes complexes identiques sur des lignes d'évolution indépendantes]**

**EXTRAIT N° 9 : Chapitre II, p. 136-138 : « De la vie végétale et de la vie animale (...) substituer à la raideur d'un schéma la souplesse de la vie. » [L'intelligence et l'instinct]**

**EXTRAIT N° 10 : Chapitre II, p. 144-145 : « On s'est demandé jusqu'à quel point (...) Elle mesure l'écart entre la représentation et l'action. » [Jusqu'à quel point l'instinct est inconscient. Représentation et action]**

**EXTRAIT N° 11 : Chapitre II, p. 162-163 [De la difficulté pour l'intelligence à penser ce qu'il y a de proprement vital dans les organismes vivants]**

« Ainsi, toutes les forces élémentaires de l'intelligence tendent à transformer la matière en instrument d'action, c'est-à-dire, au sens étymologique du mot, en *organe*. La vie, non contente de produire des organismes, voudrait leur donner comme appendice la matière inorganique elle-même, convertie en un immense organe par l'industrie de l'être vivant. Telle est la tâche qu'elle assigne d'abord à l'intelligence. C'est pourquoi l'intelligence se comporte invariablement encore comme si elle était fascinée par la contemplation de la matière inerte.



Elle est la vie regardant au dehors, s'extériorisant par rapport à elle-même, adoptant en principe, pour les diriger en fait, les démarches de la nature inorganisée. De là son étonnement quand elle se tourne vers le vivant et se trouve en face de l'organisation. Quoi qu'elle fasse alors, elle résout l'organisé en inorganisé, car elle ne saurait, sans renverser sa direction naturelle et sans se tordre sur elle-même, penser la continuité vraie, la mobilité réelle, la compénétration réciproque et, pour tout dire, cette évolution créatrice qui est la vie.

S'agit-il de la continuité ? L'aspect de la vie qui est accessible à notre intelligence, comme d'ailleurs aux sens que notre intelligence prolonge, est celui qui donne prise à notre action. Il faut, pour que nous puissions modifier un objet, que nous l'apercevions divisible et discontinu. Du point de vue de la science positive, un progrès incomparable fut réalisé le jour où l'on résolut en cellules les tissus organisés. L'étude de la cellule, à son tour, a révélé en elle un organisme dont la complexité paraît augmenter à mesure qu'on l'approfondit davantage. Plus la science avance, plus elle voit croître le nombre des éléments hétérogènes qui se juxtaposent, extérieurs les uns des autres, pour faire un être vivant. Serre-t-elle ainsi de plus près la vie ? Ou, au contraire, ce qu'il y a de proprement vital dans le vivant ne semble-t-il pas reculer au fur et à mesure qu'on pousse plus loin le détail des parties juxtaposées ? Déjà se manifeste parmi les savants une tendance à considérer la substance de l'organisme comme continue, et la cellule comme une entité artificielle. Mais, à supposer que cette vue finisse par prévaloir, elle ne pourra aboutir, en s'approfondissant elle-même, qu'à un autre mode d'analyse de l'être vivant, et par conséquent à une discontinuité nouvelle, bien que moins éloignée, peut-être, de la continuité réelle de la vie. La vérité est que cette continuité ne saurait être pensée par une intelligence qui s'abandonne à son mouvement naturel. Elle implique, à la fois, la multiplicité des éléments et la pénétration réciproque de tous par tous, deux propriétés qui ne se peuvent guère réconcilier sur le terrain où s'exerce notre industrie, et par conséquent aussi notre intelligence. »

EXTRAIT N° 12 : Chapitre III, « De la signification de la vie. L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence », p. 250-251 [Regarder les vivants non plus avec l'intelligence, mais avec l'esprit pour en saisir le véritable mouvement]

« En réalité la vie est un mouvement, la matérialité est le mouvement inverse, et chacun de ces deux mouvements est simple, la matière qui forme un monde étant un flux indivisé, indivisée aussi étant la vie qui la traverse en y découpant des êtres vivants. De ces deux courants, le second contrarie le premier, mais le premier obtient tout de même quelque chose du second : il en résulte entre eux un *modus vivendi*, qui est précisément l'organisation. Cette organisation prend pour nos sens et pour notre intelligence la forme de parties entièrement extérieures à des parties dans le temps et dans l'espace. Non seulement nous fermons les yeux sur l'unité de l'élan qui, traversant les générations, relie les individus aux individus, les espèces aux espèces, et fait de la série entière des vivants une seule immense vague courant sur la matière, mais chaque individu lui-même nous apparaît comme un agrégat, agrégat de molécules et agrégat de faits. La raison s'en trouverait dans la structure de notre intelligence, qui est faite pour agir du dehors sur la matière et qui n'y arrive qu'en pratiquant, dans le flux du réel, des coupes instantanées dont chacune devient, dans sa fixité, indéfiniment décomposable. N'apercevant, dans un organisme, que des parties extérieures à des parties, l'entendement n'a le choix qu'entre deux systèmes d'explication : ou tenir l'organisation infiniment compliquée (et, par là, infiniment savante) pour un assemblage fortuit, ou la rapporter à l'influence incompréhensible d'une force extérieure qui en aurait groupé les éléments. Mais cette complication est l'œuvre de l'entendement, cette incompréhensibilité est son œuvre aussi. Essayons de voir, non plus avec les yeux de la seule intelligence, qui ne saisit que le tout fait et qui regarde du dehors, mais avec l'esprit, je veux dire avec cette faculté de voir qui est immanente à la faculté d'agir et qui jaillit, en quelque sorte, de la torsion du vouloir sur lui-même. Tout se mettra en mouvement, et tout se résoudra en mouvement. Là où l'entendement,

**s'exerçant sur l'image supposée fixe de l'action en marche, nous montrait des parties infiniment multiples et un ordre infiniment savant, nous devinerons un processus simple, une action qui se fait à travers une action du même genre qui se défait, quelque chose comme le chemin que se fraye la dernière fusée du feu d'artifice parmi les débris qui retombent des fusées éteintes. »**

EXTRAIT N° 13 : Chapitre III, p. 262-264 : « Un être vivant est un centre d'action. (...) Ce n'est pas une différence de degré mais de nature. » [L'être vivant comme centre d'action]

EXTRAIT N° 14 : Chapitre III, p. 269-271 : « Ce flot qui monte est conscience (...) et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort. » [Le flot de tous les vivants]

### **DESCARTES, *Discours de la méthode*, Pléiade.**

EXTRAIT N° 1 : Cinquième partie : « Ordre des questions de physique », p. 157 : « De la description des corps inanimés et des plantes je passai à celle des animaux (...) en certaine façon que je décrivais. » [Fonctionnement du corps sans faire l'hypothèse d'une âme quelconque]

EXTRAIT N° 2 : V, p. 162-163 : « Puis aussi on connaît de là, que le vrai usage de la respiration [c'est-à-dire du mouvement du sang qui, passant par le cœur, réchauffe tous les autres organes du corps] (...) par les plus fortes qui, par ce moyen, s'y vont rendre seules. » [Que les différentes fonctions du corps dépendent toutes de la chaleur émise par le cœur]

EXTRAIT N° 3 : V, p. 163-164 : « J'avais expliqué assez particulièrement toutes ces choses (...) qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes. » [Que le corps est comme une machine]

EXTRAIT N° 4 : V, p. 164-166 [Le corps ne permet pas de distinguer l'homme de l'animal ; rôle de la raison et du langage]

« Et je m'étais ici particulièrement arrêté à faire voir que, s'il y avait de telles machines qui eussent les organes et la figure d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas en tout de même nature que ces animaux ; au lieu que, s'il y en avait qui eussent la ressemblance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains pour reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela de vrais hommes. Dont le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées. Car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, et même qu'elle en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causeront quelques changements en ses organes ; comme si on la touche en quelque endroit, qu'elle demande ce qu'on veut lui dire, si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables ; mais non pas qu'elle les arrange diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire. Et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes. Car, au lieu que la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière ; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine, pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir. Or, par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes. Car c'est une chose bien remarquable qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées ; et qu'au contraire il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant

heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faute d'organes, car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent ; au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes par lesquels ils se font entendre à ceux qui étant ordinairement avec eux ont loisir d'apprendre leur langue. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout. Car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler ; et d'autant qu'on remarque de l'inégalité entre les animaux d'une même espèce aussi bien qu'entre les hommes, et que les uns sont plus aisés à dresser que les autres, il n'est pas croyable qu'un singe ou un perroquet qui serait des plus parfaits de son espèce n'égalât en cela un enfant des plus stupides, ou du moins un enfant qui aurait le cerveau troublé, si leur âme n'était d'une nature toute différente de la nôtre. Et on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels qui témoignent les passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par des animaux ; ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions pas leur langage. Car, s'il est vrai, puisqu'elles ont plusieurs organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourraient aussi bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables. C'est aussi une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques-unes de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent pas du tout en beaucoup d'autres : de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit, car à ce compte ils en auraient plus qu'aucun de nous, et feraient mieux en toute autre chose ; mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux selon la disposition de leurs organes : ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre prudence. »

**DESCARTES, *Traité de l'homme*, Pléiade.**

EXTRAIT N° 1 : p. 807-808 : « Ces hommes seront composés comme nous d'une âme et d'un corps (...) quelles sont celles de nos fonctions qu'ils représentent. » [Fiction d'un homme dont les fonctions vitales dépendraient de la simple disposition de ses organes]

EXTRAIT N° 2 : p. 814-815 : « Or à mesure que ces esprits entrent ainsi dans les concavités du cerveau (...) ou changer en quelque façon leur mouvement. » [Les mouvements des esprits animaux et leurs effets sur le corps ; comparaison avec le fonctionnement des fontaines]

EXTRAIT N° 3 : p. 841-843 : « Et de ceci vous pouvez assez entendre ce qu'il y a en cette machine (...) et ainsi des autres. » [Explication mécaniste des sentiments intérieurs ; comparaison avec le fonctionnement des orgues]

EXTRAIT N° 4 : p. 872-873 [Les fonctions vitales de cet homme découlent toutes de la seule disposition de ses organes comme les mouvements d'une horloge dépendent du seul agencement de ses parties]

« Or, avant que je passe à la description de l'âme raisonnable, je désire encore que vous fassiez un peu de réflexion, sur tout ce que je viens de dire de cette machine ; et que vous considériez, premièrement, que je n'ai supposé en elle aucuns organes, ni aucuns ressorts, qui ne soient tels, qu'on se peut très aisément persuader qu'il y en a de tout semblables, tant en nous, que même aussi en plusieurs animaux sans raison. Car pour ceux qui peuvent être clairement aperçus de la vue, les anatomistes les y ont déjà tous remarqués ; et quant à ce que j'ai dit de la façon que les artères apportent les esprits au-dedans de la tête, et de la différence qui est entre la superficie intérieure du cerveau et le milieu de sa substance, ils en pourront aussi voir à l'œil assez d'indices pour n'en pouvoir douter, s'ils y regardent un peu de près. Ils ne pourront non plus douter de ces petites portes, ou valvules, que j'ai mises dans les nerfs aux

entrées de chaque muscle, s'ils prennent garde que la nature en a formé généralement en tous les endroits de nos corps, par où il entre d'ordinaire quelque matière qui peut tendre à en ressortir : comme aux entrées du cœur, du fiel, de la gorge, des plus larges boyaux, et aux principales divisions de toutes les veines. Ils ne sauraient aussi rien imaginer de plus vraisemblable, touchant le cerveau, que de dire qu'il est composé de plusieurs petits filets diversement entrelacés, vu que toutes les peaux et toutes les chairs paraissent ainsi composées de plusieurs fibres ou filets, et qu'on remarque le même en toutes les plantes : en sorte que c'est une propriété, qui semble commune à tous les corps qui peuvent croître et se nourrir par l'union et la jonction des petites parties des autres corps. Enfin, pour le reste des choses que j'ai supposées, et qui ne peuvent être aperçues par aucun sens, elles sont toutes si simples et si communes, et même en si petit nombre, que si vous les comparez avec la diverse composition, et le merveilleux artifice, qui paraît en la structure des organes qui sont visibles, vous aurez bien plus de sujet de penser, que j'en ai omis plusieurs qui sont en nous, que non pas que j'en aie supposé aucune qui n'y soit point. Et sachant que la Nature agit toujours par les moyens qui sont les plus faciles de tous et les plus simples, vous ne jugerez peut-être pas qu'il soit possible d'en trouver de plus semblable à ceux dont elle se sert, que ceux qui sont ici proposés.

Je désire que vous considériez, après cela, que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine, comme la digestion des viandes, le battement du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, la veille et le sommeil ; la réception de la lumière, des sons, des odeurs, des goûts, de la chaleur, et de telles autres qualités, dans les organes des sens extérieurs ; l'impression de leurs idées dans l'organe du sens commun et de l'imagination, la rétention ou l'empreinte de ces idées dans la mémoire ; les mouvements intérieurs des appétits et des passions ; et enfin les mouvements extérieurs de tous les membres, qui suivent si à propos, tant des actions des objets qui se présentent aux sens, que des passions, et des impressions qui se rencontrent dans la mémoire, qu'ils imitent le plus parfaitement qu'il est possible ceux d'un vrai homme : je désire, dis-je, que vous considériez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ne plus ne moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues ; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés. »

DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Pléiade.

EXTRAIT N° 1 : Sixième méditation : « De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme », p. 329-330 [Le corps hydropique / l'horloge mal faite]

« Mais nous nous trompons aussi assez souvent, même dans les choses auxquelles nous sommes directement portés par la nature, comme il arrive aux malades, lorsqu'ils désirent boire ou manger des choses qui leur peuvent nuire. On dira peut-être ici que ce qui est cause qu'ils se trompent, est que leur nature est corrompue ; mais cela n'ôte pas la difficulté, parce qu'un homme malade n'est pas moins véritablement la créature de Dieu, qu'un homme qui est en pleine santé ; et partant il répugne autant à la bonté de Dieu, qu'il ait une nature trompeuse et fautive, que l'autre. Et comme une horloge, composée de roues et de contrepoids, n'observe pas moins exactement toutes les lois de la nature, lorsqu'elle est mal faite, et qu'elle ne montre pas bien les heures, que lorsqu'elle satisfait entièrement au désir de l'ouvrier ; de même aussi, si je considère le corps de l'homme comme étant une machine tellement bâtie et composée d'os, de nerfs, de muscles, de veines, de sang et de peau, qu'encore bien qu'il n'y eût en lui aucun esprit, il ne laisserait pas de se mouvoir en toutes les mêmes façons qu'il fait à présent, lorsqu'il ne se

meut point par la direction de sa volonté, ni par conséquent par l'aide de l'esprit, mais seulement par la disposition de ses organes, je reconnais facilement qu'il serait aussi naturel à ce corps, étant, par exemple, hydropique, de souffrir la sécheresse du gosier, qui a coutume de signifier à l'esprit le sentiment de la soif, et d'être disposé par cette sécheresse à mouvoir ses nerfs et ses autres parties, en la façon qui est requise pour boire, et ainsi d'augmenter son mal et se nuire à soi-même, qu'il lui est naturel, lorsqu'il n'a aucune indisposition, d'être porté à boire pour son utilité par une semblable sécheresse de gosier. Et quoique, regardant à l'usage auquel l'horloge a été destinée par son ouvrier, je puisse dire qu'elle se détourne de sa nature, lorsqu'elle ne marque pas bien les heures ; et qu'en même façon considérant la machine du corps humain comme ayant été formée de Dieu pour avoir en soi tous les mouvements qui ont coutume d'y être, j'aie sujet de penser qu'elle ne suit pas l'ordre de sa nature, quand son gosier est sec, et que le boire nuit à sa conservation ; je reconnais toutefois que cette dernière façon d'expliquer la nature est beaucoup différente de l'autre. Car celle-ci n'est autre chose qu'une simple dénomination laquelle dépend entièrement de ma pensée, qui compare un homme malade et une horloge mal faite, avec l'idée que j'ai d'un homme sain et d'une horloge bien faite, et laquelle ne signifie rien qui se trouve en la chose dont elle se dit ; au lieu que, par l'autre façon d'expliquer la nature, j'entends quelque chose qui se rencontre véritablement dans les choses, et partant, qui n'est point sans quelque vérité. »

EXTRAIT N° 2 : VI, p. 331-333 : « Mais certes, quoique, au regard du corps hydropique (...) que si, au contraire, elle trompait toujours lorsque le corps est bien disposé ; et ainsi des autres. » [Comment expliquer certains dysfonctionnement du corps ; la perception d'une douleur : la douleur dans le pied, la sécheresse dans le gosier de l'hydropique]

EXTRAIT N° 3 : Sixièmes Réponses aux Objections, p. 530-531 : « Pour ce qui est des chiens et des singes (...) il y a en elles des esprits de semblable espèce que les nôtres. » [Que les animaux ont une vie ou âme corporelle, mais qu'ils ne possèdent pas pour autant la pensée]

#### **DESCARTES, *Traité des Passions de l'âme*, Pléiade.**

EXTRAIT N° 1 : Première partie : « Des passions en général et par occasion de toute la nature de l'homme », p. 696-697, articles 3, 4, 5 et 6 : « Quelle règle on doit suivre pour cet effet. (...) lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir. » [Que l'âme n'est pas un principe vital ; de la différence entre un corps vivant et un corps mort ; la vie dépend d'un principe corporel]

EXTRAIT N° 2 : I, p. 699-700, articles 8, 9 et 10 : « Quel est le principe de toutes ces fonctions. (...) en toutes les diverses façons qu'il peut être mû. » [Le principe corporel explique à lui seul ce qu'est la vie : chaleur du cœur, agitation du sang, mouvements des esprits animaux dans le cerveau]

EXTRAIT N° 3 : I, p. 702-704, articles 14, 15 et 16 : « Que la diversité qui est entre les esprits peut aussi diversifier leur corps. (...) par la seule force de son ressort et la figure de ses roues. » [Explication des mouvements du corps dus à la seule agitation des esprits animaux, c'est-à-dire au fonctionnement de cette machine qu'est le corps humain]

#### **DESCARTES, *Principes de la philosophie*, Pléiade.**

EXTRAIT N° 1 : Quatrième partie, article 201, p. 663-664 : « Qu'il est certain que les corps sensibles sont composés de parties insensibles. (...) toutes les choses qu'on prétend expliquer par leur moyen. » [Les corps sont composés de parties dont certaines sont invisibles à l'œil nu ; on juge de ce qui arrive en ces parties à partir de ce qu'on sait des parties visibles. Exemple : la croissance des plantes]

EXTRAIT N° 2 : IV, article 203, p. 665-666 [Ce qui vaut pour les parties visibles d'un corps vaut pour ses parties invisibles : toutes les choses qui sont artificielles sont en cela naturelles. La

biologie se résout dans la physique, ou plus précisément dans la mécanique : tous les corps, naturels ou artificiels, visibles ou invisibles, s'expliquent par les mouvements de leurs parties]

« 203. Comment on peut parvenir à la connaissance des figures, grandeurs et mouvements des corps sensibles.

Quelqu'un d'erechef pourra demander d'où j'ai appris quelles sont les figures, grandeurs et mouvements des petites parties de chaque corps, plusieurs desquelles j'ai ici déterminées tout de même que si je les avais vues, bien qu'il soit certain que je n'ai pu les apercevoir par l'aide des sens, puisque j'avoue qu'elles sont insensibles. A quoi je réponds que j'ai, premièrement, considéré en général toutes les notions claires et distinctes qui peuvent être en notre entendement touchant les choses matérielles, et que, n'en ayant point trouvé d'autres sinon celles que nous avons des figures, des grandeurs et des mouvements, et des règles suivant lesquelles ces trois choses peuvent être diversifiées l'une par l'autre, lesquelles règles sont les principes de la géométrie et des mécaniques, j'ai jugé qu'il fallait nécessairement que toute la connaissance que les hommes peuvent avoir de la nature fût tirée de cela seul ; parce que toutes les autres notions que nous avons des choses sensibles étant confuses et obscures, ne peuvent servir à nous donner la connaissance d'aucune chose hors de nous, mais plutôt la peuvent empêcher. En suite de quoi, j'ai examiné toutes les principales différences qui se peuvent trouver entre les figures, grandeurs et mouvements de divers corps que leur seule petitesse rend insensibles, et quels effets sensibles peuvent être produits par les diverses façons dont ils se mêlent ensemble. Et par après, lorsque j'ai rencontré de semblables effets dans les corps que nos sens aperçoivent, j'ai pensé qu'ils avaient pu être ainsi produits. Puis j'ai cru qu'ils l'avaient infailliblement été, lorsqu'il m'a semblé être impossible de trouver en toute l'étendue de la nature aucune autre cause capable de les produire. A quoi l'exemple de plusieurs corps, composés par l'artifice des hommes, m'a beaucoup servi : car je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux, ou ressorts, ou autres instruments, qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir, au lieu que les tuyaux ou ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens. Et il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles, sont avec cela naturelles. Car, par exemple, lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire ses fruits. C'est pourquoi, en même façon qu'un horloger, en voyant une montre qu'il n'a point faite, peut ordinairement juger, de quelques-unes de ses parties qu'il regarde, quelles sont toutes les autres qu'il ne voit pas ; ainsi, en considérant les effets et les parties sensibles des corps naturels, j'ai tâché de connaître quelles doivent être celles de leurs parties qui sont insensibles. »

DESCARTES, *Lettre à Morus du 5 février 1649*, Pléiade, p. 1318-1320 : « Mais il n'y a pas de préjugé auquel nous ne soyons tous plus accoutumés (...) toutes les fois qu'ils mangent ou tuent les animaux. » [Arguments pour désamorcer la thèse selon laquelle les animaux pensent]

DESCARTES, *Lettre au marquis de Newcastle du 23 novembre 1646*, Pléiade, p. 1254-1257 : « Pour ce qui est de l'entendement ou de la pensée que Montaigne (...) comme sont les huîtres, les éponges, etc. » [Les animaux ne pensent pas]

LEIBNIZ, *Monadologie*, folio-essais, édition établie par Michel Fichant, 2004.

EXTRAIT N° 1 : articles 63 à 70, p. 236-238 [L'univers est un grand organisme ; tout est vivant]

« 63. Le corps appartenant à une monade, qui en est l'entéléchie ou l'âme, constitue avec l'entéléchie ce qu'on peut appeler un *vivant*, et avec l'âme ce qu'on appelle un *animal*.

Or ce corps d'un vivant ou d'un animal est toujours organique ; car toute monade étant un miroir de l'univers à sa mode, et l'univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le représentant, c'est-à-dire dans les perceptions de l'âme, et par conséquent dans le corps suivant lequel l'univers y est représenté.

64. Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une espèce de machine divine, ou d'un automate naturel, qui surpasse infiniment tous les automates artificiels. Parce qu'une machine faite par l'art de l'homme n'est pas machine dans chacune de ses parties. Par exemple : la dent d'une roue de laiton a des parties ou fragments qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel, et n'ont plus rien qui marque de la machine par rapport à l'usage où la roue était destinée. Mais les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivants, sont encore des machines dans leurs moindres parties, jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire entre l'art divin et le nôtre.

65. Et l'auteur de la nature a pu pratiquer cet artifice divin et infiniment merveilleux, parce que chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini, comme les anciens ont reconnu, mais encore sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre ; autrement il serait impossible que chaque portion de la matière pût exprimer tout l'univers.

66. Par où l'on voit qu'il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre partie de la matière.

67. Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang.

68. Et quoique la terre et l'air interceptés entre les plantes du jardin, ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soit point plante, ni poisson, ils en contiennent pourtant encore, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible.

69. Ainsi il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, point de chaos, point de confusion qu'en apparence ; à peu près comme il en paraîtrait dans un étang à une distance dans laquelle on verrait un mouvement confus et grouillement, pour ainsi dire, de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes.

70. On voit par là que chaque corps vivant a une entéléchie dominante qui est l'âme dans l'animal ; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivants, plantes, animaux, dont chacun a son entéléchie, ou son âme dominante. »

EXTRAIT N° 2 : articles 72 à 75, p. 238-240 [Métamorphose des corps. Que la mort n'existe pas. La préformation]

« 72. Ainsi l'âme ne change de corps que peu à peu et par degrés, de sorte qu'elle n'est jamais dépouillée tout d'un coup de tous ses organes ; et il y a souvent métamorphose dans les animaux, mais jamais métempsychose ni transmigration des âmes. Il n'y a pas non plus des âmes tout à fait séparées, ni de génies sans corps. Dieu seul en est détaché entièrement.

73. C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais génération entière, ni mort parfaite prise à la rigueur, consistant dans la séparation de l'âme. Et ce que nous appelons *générations* sont des développements et des accroissements ; comme ce que nous appelons *morts* sont des enveloppements et des diminutions.

74. Les philosophes ont été fort embarrassés sur l'origine des formes, entéléchies, ou âmes, mais aujourd'hui, lorsqu'on s'est aperçu, par des recherches exactes faites sur les plantes, les insectes et les animaux que les corps organiques de la nature ne sont jamais produits d'un chaos ou

d'une putréfaction, mais toujours par les semences, dans lesquelles il y avait sans doute quelque *préformation*, on a jugé que non seulement le corps organique y était déjà avant la conception, mais encore une âme dans ce corps, et en un mot l'animal même ; et que par le moyen de la conception cet animal a été seulement disposé à une grande transformation pour devenir un animal d'une autre espèce. On voit même quelque chose d'approchant hors de la génération, comme lorsque les vers deviennent mouches, et que les chenilles deviennent papillons.

75. Les animaux, dont quelques-uns sont élevés au degré de plus grands animaux par le moyen de la conception, peuvent être appelés *spermatiques* ; mais ceux d'entre eux qui demeurent dans leur espèce, c'est-à-dire la plupart, naissent, se multiplient et sont détruits comme les grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre d'élus, qui passe à un plus grand théâtre. »

*Lettre de LEIBNIZ à Sophie-Charlotte du 8 mai 1704, ibid. p. 130-131* : « Depuis le commencement du monde (...) et il en sera toujours ainsi sans aucun vide. » [A la monade correspond un complexe organique : une multitude infinie de monades est subordonnée à une monade dominante qui en fait l'entéléchie ou force primitive]

*Lettre de LEIBNIZ à la princesse Sophie de Hanovre du 4 novembre 1696*, citée par Michel Fichant dans son édition de la *Monadologie*, p. 336-338 [Critique du mécanisme. La mort ne détruit pas les vivants. Exemple : un souvenir d'enfance : la résurrection des mouches noyées. L'âme n'oublie rien et tout conspire dans la nature]

« Je reviens aux animaux, puisque rien ne se perd ni se néglige dans l'univers, pas même les chiens de Madame si jaloux des bontés de leur maîtresse, jusqu'à sembler entrer en parallèle avec les hommes.

J'espère qu'on reviendra peu à peu en France de la secte Machinale et de ces petites notions qu'on a de la libéralité bornée de la nature, comme si elle n'avait accordée qu'à nous le privilège d'avoir des âmes. Ceux qui ont inventé cela ont eu bien de l'envie de se flatter ou de flatter les autres. Et quand on sera mieux entré dans les pensées qu'il faut avoir sur l'infini, on aura toute une autre idée de la majesté de la nature, que de croire qu'elle n'est simplement que machines, et qu'elle n'est rien de plus grand que la boutique d'un ouvrier, comme croyait l'auteur, habile d'ailleurs, de *L'Entretien de la pluralité des mondes*<sup>1</sup> en parlant à sa Marquise. Les machines de la nature sont infiniment au-dessus des nôtres. Car outre qu'elles ont du sentiment, chacune contient une infinité d'organes ; et ce qui est encore plus merveilleux, c'est par cela que chaque animal est à l'épreuve de tous les accidents et ne saurait être jamais détruit, mais seulement changé et resserré par la mort, comme un serpent quitte sa vieille peau. Même à l'égard de la vie sensible, un animal pourrait être ressuscité si on lui pouvait redresser les organes, comme dans les mouches noyées, que je prenais plaisir, étant petit garçon, de faire revivre. Mais absolument parlant, la naissance et la mort ne sont que des développements et enveloppements pour prendre une nouvelle nourriture, et pour la quitter depuis, après en avoir pris la quintessence, et surtout après avoir reçu en soi les traces des perceptions sensibles, qui restent toujours et ne s'effacent jamais par un oubli entier. Et quoiqu'on n'ait pas toujours l'occasion de s'en souvenir ces idées ne laisseront pas de revenir à propos, et d'être utiles dans la suite des temps. Aussi peut-on démontrer mathématiquement que toute action, quelque petite qu'elle soit, s'étend à l'infini tant à l'égard des lieux qu'à l'égard des temps, rayonnant, pour ainsi dire, par tout l'univers et se conservant à toute éternité. Ainsi ce ne sont pas seulement les âmes, mais encore leurs actions qui se conservent toujours, et même l'action de chacune se conserve dans chacune, de tout l'univers à cause de la conspiration et sympathie de toutes choses ; le monde étant tout entier dans chacune de ses parties, mais plus distinctement dans les unes que dans les autres. Et c'est en quoi consiste l'avantage des esprits pour lesquels la

---

<sup>1</sup> Il s'agit de Fontenelle.



**souveraine intelligence a fait tout le reste, afin de se faire connaître et aimer, se multipliant pour ainsi dire dans tous ces miroirs vivants qui la représentent. »**

*Lettre de LEIBNIZ à Rudolf Christian Wagner du 4 juin 1710, *ibid.* p. 365-367 : « Mais vous vous êtes souvenu que mon opinion (...) et non selon le genre total des êtres. » [L'âme est pérenne et l'animal subsiste toujours. Comparaison avec le bateau de Thésée ou les vêtements de l'Arlequin]*

*Lettre de LEIBNIZ à Conring du 19 mars 1678, dans les Œuvres de LEIBNIZ, éditées par Lucy Prenant, Aubier Montaigne, 1972, p. 126-127 : « Y a-t-il dans les animaux quelque substance incorporelle qu'on puisse appeler âme sensitive ? (...) Je pose, en effet, qu'on doit coordonner les deux doctrines, et où s'arrête l'ancienne, introduire la nouvelle... » [Discussion de la thèse cartésienne sur les animaux machines ; ce que Leibniz doit aux anciens]*

*Lettre de LEIBNIZ à Arnauld du 9 octobre 1687, *ibid.* p. 265-271 : « Je viens à l'articles des formes ou âmes que je tiens indivisibles et indestructibles. (...) et ni cendres ni autres masses ne me paraissent incapables de contenir des corps organisés. » [Il s'agit d'une lettre importante qui détaille l'ensemble des questions relatives aux vivants pour Leibniz]*

**LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps, in Œuvres, éditées par L. Prenant.***

EXTRAIT N° 1 : § 5 à 7, p. 327-328 : « § 5. Je jugeais pourtant qu'il n'y fallait point mêler indifféremment (...) selon que les organes sont pliés différemment et plus ou moins développés. » [Distinction entre les âmes brutes et les esprits ou âmes raisonnables. Les âmes ne meurent pas, non plus que les corps. Exemple : les ressuscitations de mouches noyées]

EXTRAIT N° 2 : §§ 10 et 11, p. 328-329 : « Je suis le mieux disposé du monde à rendre justice aux modernes (...) sans les véritables unités, il n'y aurait point de multitude. » [Critique du mécanisme. Ce qui fait l'unité substantielle d'un organisme vivant, c'est son âme]

**LEIBNIZ, *De la nature en elle-même ou de la force immanente et des actions des créatures, édition L. Prenant, *ibid.****

EXTRAIT : § 12, p. 347-348 : « Le premier [argument pour répondre aux deux objections émises par un mécaniste nommé Christophe Sturm] revient à ceci : la matière est, par sa nature, une substance essentiellement passive (...) telles les âmes humaines, ne puissent être partout. » [Ce qui fait l'activité d'un corps ne se trouve pas dans la matière de ce corps, mais dans l'âme qui l'anime et garantit son unité. Il y a partout des âmes]

**LEIBNIZ, *Opuscule, 11 mai 1702, édition L. Prenant, *ibid.****

EXTRAIT : §§ 5 et 6, p. 366-367 : « La force active qu'on a aussi coutume d'appeler force absolument (...) à ces révolutions qui s'appliquent aux autres vivants. » [Définition de la force active primitive, c'est-à-dire de l'entéléchie ou âme. Les « machines naturelles » ou organismes vivants ne sont jamais détruits]

**LEIBNIZ, *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel unique, 1702, édition L. Prenant, *ibid.****

EXTRAIT : § 13 à 15, p. 373-374 : « Et cette doctrine [la résurrection du corps glorieux], d'ailleurs, est conforme à l'ordre de la nature (...) serait aussi n'en pas assez considérer l'ordre et l'harmonie. » [La génération est un accroissement et la mort une diminution. Exemple : le ver à soie et le papillon]

**LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, édition L. Prenant, *ibid.***

**EXTRAIT N° 1 : §§ 3 et 4, p. 390-392 :** « Tout est plein dans la nature (...) qui ont combattu l'immortalité de la nôtre. » [Rôle des monades comprises comme des « miroirs vivants ». L'âme des animaux. Distinction perception/aperception. Critique des cartésiens qui soutiennent que les bêtes n'ont pas d'âme]

**EXTRAIT N° 2 : § 5, p. 392 :** « Il y a une liaison dans les perceptions des animaux (...) des sciences ou des connaissances démonstratives. » [Différence entre l'âme des animaux et l'esprit des hommes]

**EXTRAIT N° 3 : § 6, p. 392-393 [La préformation. Les animaux sont ingénéral et impérissables]**

**« § 6. Les recherches des modernes nous ont appris, et la raison l'approuve, que les vivants dont les organes nous sont connus, c'est-à-dire les plantes et les animaux, ne viennent point d'une putréfaction ou d'un chaos comme les anciens ont cru, mais de semences préformées, et par conséquent de la transformation des vivants préexistants. Il y a de petits animaux dans les semences des grands, qui, par le moyen de la conception, prennent un revêtement nouveau qu'ils s'approprient, et qui leur donne moyen de se nourrir et de s'agrandir pour passer sur un plus grand théâtre et faire la propagation du grand animal. Il est vrai que les âmes des animaux spermatiques humains ne sont point raisonnables, et ne le deviennent que lorsque la conception détermine ces animaux à la nature humaine. Et comme les animaux généralement ne naissent point entièrement dans la conception ou *génération*, ils ne périssent pas non plus entièrement dans ce que nous appelons mort ; car il est raisonnable que ce qui ne commence pas naturellement ne finisse pas non plus dans l'ordre de la nature. Ainsi, quittant leur masque ou leur guenille, ils retournent seulement à un théâtre plus subtil, où ils peuvent pourtant être aussi sensibles et bien réglés que dans le plus grand. Et ce qu'on vient de dire des grands animaux a encore lieu dans la génération et la mort des animaux spermatiques mêmes ; c'est-à-dire, ils sont les accroissements d'autres spermatiques plus petits, à proportion desquels ils peuvent passer pour grands, car tout va à l'infini dans la nature.**

Ainsi non seulement les âmes, mais encore les animaux sont ingénéral et impérissables : ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés ; les âmes ne quittent jamais tout leur corps et ne passent point d'un corps dans un autre corps qui leur soit entièrement nouveau.

Il n'y a donc point de *métempsychose*, mais il y a *métamorphose* ; les animaux changent, prennent et quittent seulement des parties ; ce qui arrive peu à peu et par petites parcelles insensibles, mais continuellement, dans la nutrition ; et tout d'un coup, notablement, mais rarement, dans la conception ou dans la mort, qui les font acquérir ou perdre tout à la fois. »

**KANT, *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, Pléiade, vol. 1.**

**EXTRAIT N° 1 : Partie II, 4<sup>ème</sup> considération, II, p. 377-379 [Problème de l'intervention surnaturelle de Dieu dans le surgissement des organismes vivants. Occasionalisme et praestabilisme : voir CFJ, § 81]**

« Cependant la nature est riche d'une autre espèce de produits, pour lesquels tout philosophe qui réfléchit sur la façon dont ils ont pu surgir, se voit obligé d'abandonner la voie précédente. Un grand art et un accord contingent, réalisés par un véritable choix libre, en vue de certains buts, s'y manifestent avec évidence et justifient l'existence d'une loi naturelle particulière relevant de l'ordre artistique de la nature. La structure des plantes et des animaux présente une disposition de ce genre, dont les lois de la nature, universelles et nécessaires, ne suffisent pas à rendre compte. Or, puisqu'il serait absurde d'envisager la première génération d'une plante ou d'un animal comme un effet secondaire produit mécaniquement en vertu des

lois générales de la nature, une double question reste en suspens : chaque individu de la même espèce est-il formé directement par Dieu ? Et aurait-il par conséquent, une origine surnaturelle, le développement organique étant seul confié aux lois naturelles, ou faut-il dire que quelques individus des règnes végétal et animal, d'une origine immédiatement divine, ont été pourvus non seulement d'un pouvoir de contribuer au développement organique de leur progéniture, mais encore de les engendrer selon une loi naturelle ordinaire ?

Dans les deux cas, on se heurte à des difficultés. Il est peut-être impossible de décider de quel côté elles sont les plus grandes ; mais, ce qui nous intéresse ici, c'est seulement d'apprécier le poids des arguments, précisément en tant qu'ils sont des arguments d'ordre métaphysique. Comment, par exemple, un arbre est-il capable, par le jeu d'une disposition interne d'ordre mécanique, de former et de composer le suc nourricier, de sorte qu'il surgisse dans le bourgeon des feuilles, ou, dans sa graine, quelque chose qui contienne un petit un arbre de la même espèce, ou qui, du moins, soit capable de le devenir ? Voilà ce que, malgré toutes nos connaissances, on ne peut comprendre d'aucune manière. Les moules intérieurs de M. Buffon et les éléments organiques de la matière, qui, selon l'opinion de M. de Maupertuis, se combinent d'après leurs réminiscences selon les lois du désir et de l'aversion, sont aussi incompréhensibles que ce que l'on veut expliquer et imaginer d'une façon arbitraire, ou relèvent de pures chimères. Mais le refus d'admettre des explications de ce genre est-il une raison pour nous rejeter sur l'autre thèse, tout aussi arbitraire, à savoir que tous les individus sont d'origine surnaturelle, et cela uniquement parce qu'on ne comprend pas du tout leur mode de génération naturelle ?

Personne n'a jamais rendu compréhensible, par une explication de type mécanique, le pouvoir de la levure de se reproduire ; et, cependant, on ne se réfère pas, dans ce cas, à une cause surnaturelle. Ceux qui attribuent à tous les produits organiques une origine surnaturelle croient cependant laisser encore quelque travail à la philosophie naturelle, en lui permettant de s'amuser au jeu des descriptions du développement continu. Mais réfléchissons-y bien : on ne diminue pas pour autant la part du surnaturel. Que la création surnaturelle ait lieu au moment de la création ou peu à peu, à des moments différents, la part du surnaturel est la même dans les deux cas. Si différence il y a, elle concerne non pas l'opération directe de Dieu, mais uniquement le « quand » de son intervention. Quant à l'ordre naturel du développement, il ne traduit pas une loi de la fécondité de la nature ; il n'est que procédé d'un détour inutile. On ne parvient pas à faire, de cette façon, la moindre économie quant à l'intervention directe de Dieu. Il faut donc de toute nécessité, ou bien, à chaque accouplement, attribuer directement la production du fruit à une opération divine, ou bien accorder à un premier arrangement divin des plantes et des animaux une aptitude non seulement à développer des individus semblables à eux-mêmes selon une loi naturelle, mais encore à les procréer réellement.

En disant cela, mon but est de montrer qu'on doit, plus qu'on ne le fait ordinairement, accorder aux choses naturelles une puissance de produire leurs effets, en vertu de lois universelles. »

EXTRAIT N° 2 : Partie II, 8<sup>ème</sup> considération, p. 424-425 : « La production d'un effet par une cause cesse d'étonner (...) pour être accessible à l'esprit d'une créature. » [Etonnement devant la structure d'un organisme vivant, celui de l'homme ou de l'animal]

**KANT, *Critique de la raison pure*, Pléiade, vol. 1**

EXTRAIT : Dialectique transcendantale, p. 1064-1065 : « Toutefois, le droit et même la nécessité d'admettre une vie future (...) par la connaissance purement théorique de nous-mêmes. » [Recours à l'analogie avec la nature des êtres vivants pour penser l'homme comme un but final de la nature]

**KANT, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Pléiade, vol. 2.**

EXTRAIT : ch. III, théorème 3, Remarque, p. 465-466 : « Seule cette loi mécanique doit être appelée loi d'*inertie* (...) et contre lequel ils déploient leur force. » [Que la matière ne possède pas la vie par elle-même ; critique de l'hylozoïsme]

**KANT, *Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie*, Pléiade, vol. 2.**

EXTRAIT N° 1 : p. 585-587 : « Tout cela pour défendre ma conception de la dérivation de la diversité héréditaire des créatures organiques appartenant à une seule et même espèce naturelle (...) limites à l'intérieur desquelles j'ai pourtant cru devoir me tenir. » [Il existe une souche originaire d'où découlent les différentes races humaines. Etablissement du principe selon lequel tout, dans une science de la nature, doit être expliqué naturellement. Que l'on est amené à sortir du domaine des sciences de la nature quand on recherche l'origine de la souche des êtres vivants]

EXTRAIT N° 2 : p. 588-590 : « La vraie métaphysique connaît les limites de la raison humaine (...) elle n'aurait alors aucune peine à expliquer tout ce qu'elle veut et comme elle le veut. » [Comment rendre compte de la force fondamentale qui doit être à l'origine des êtres organisés ? Problème de la finalité propre aux êtres vivants]

**KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Pléiade, vol. 3.**

EXTRAIT : II, E. Le caractère de l'espèce, p. 1134-1136 : « Parmi les habitants vivants de cette terre (...) la destination naturelle de cette dernière réside dans la progression continue vers le meilleur. » [L'homme se distingue des autres êtres vivants, ici les animaux, par trois dispositions : les dispositions technique, pragmatique et morale]

**KANT, *Critique de la faculté de juger*, traduction A. Philonenko, Vrin, 1989.**

EXTRAIT N° 1 : § 61. *De la finalité objective de la nature*, p. 181-182 : « [De plus] la finalité objective, comme principe de la possibilité des choses de la nature, (...) sans vouloir cependant admettre qu'ils sont semblables à nous. » [Comment établir la finalité objective de la nature ? Le jugement téléologique appartient à la faculté de juger réfléchissante et non déterminante. Causes finales / causes efficientes. Exemple : la structure de l'oiseau]

EXTRAIT N° 2 : § 64. *Du caractère propre des choses comme fins naturelles*, p. 190-191 : « [Mais] pour juger quelque chose, que l'on reconnaît comme produit naturel, (...) et produisent ainsi une créature anormale. » [Détermination de l'idée de fin naturelle par un exemple : l'arbre produit d'autres arbres de la même espèce ; un arbre se produit aussi lui-même en tant qu'individu ; la conservation d'une partie de l'arbre dépend de la conservation d'une autre partie et réciproquement : le cas de la greffe]

EXTRAIT N° 3 : § 65. *Les choses en tant que fins naturelles sont des êtres organisés*, p. 191-193 : « D'après le caractère développé dans le précédent paragraphe, (...) la liaison des causes efficientes pouvant par conséquent être en même temps considérée comme un effet par les causes finales. » [Les causes efficientes et les causes finales. Application de cette distinction aux produits de l'art et aux produits naturels]

EXTRAIT N° 4 : § 65. *Ibidem*, p. 193-194 [Définition du corps organisé. Exemple de la montre. Qu'un corps organisé n'est pas une machine. Limites de toute analogie avec d'autres corps]

« Dans un tel produit de la nature toute partie, tout de même qu'elle n'existe que *par* toutes les autres, est aussi conçue comme existant *pour* les autres parties et *pour* le tout, c'est-à-dire en tant qu'instrument (organe) ; ce qui est insuffisant (en effet ce pourrait être aussi un instrument de l'art et ainsi n'être représenté comme possible qu'en tant que fin en général) ; on la conçoit donc comme un organe *produisant* les autres parties (et en conséquence chaque partie produisant les autres et réciproquement) ; aucun instrument de l'art ne peut être tel, mais seulement ceux de la nature qui fournit toute la matière nécessaire aux instruments (même à

ceux de l'art) ; ce n'est qu'alors et pour cette raison seulement qu'un tel produit, en tant qu'être organisé et s'organisant lui-même, peut être appelé une *fin naturelle*.

Dans une montre une partie est l'instrument du mouvement des autres, mais un rouage n'est pas la cause efficiente de la production d'un autre rouage ; certes une partie existe pour une autre, mais ce n'est pas par cette autre partie qu'elle existe. C'est pourquoi la cause productrice de celles-ci et de leur forme n'est pas contenue dans la nature (de cette matière), mais en dehors d'elle dans un être, qui d'après des Idées peut réaliser un tout possible par sa causalité. C'est pourquoi aussi dans une montre un rouage ne peut en produire un autre et encore moins une montre d'autres montres, en sorte qu'à cet effet, elle utiliserait (elle organiserait) d'autres matières ; c'est pourquoi elle ne remplace pas d'elle-même les parties, qui lui ont été ôtées, ni ne corrige leurs défauts dans la première formation par l'intervention des autres parties, ou se répare elle-même, lorsqu'elle est dérégulée : or tout cela nous pouvons en revanche l'attendre de la nature organisée. Ainsi un être organisé n'est pas simplement machine, car la machine possède uniquement une *force motrice* ; mais l'être organisé possède en soi une *force formatrice*, qu'il communique aux matériaux, qui ne la possèdent pas (il les organise) : il s'agit ainsi d'une force formatrice qui se propage et qui ne peut pas être expliquée par la seule faculté de mouvoir (le mécanisme).

On dit trop peu de la nature et de sa faculté dans les produits organisés quand on la nomme *un analogon de l'art* ; on imagine en effet alors l'artiste (un être raisonnable) en dehors d'elle. Elle s'organise plutôt elle-même et cela dans chaque espèce de ses produits organisés selon un même modèle dans l'ensemble, avec toutefois les modifications convenables, qui sont exigées par la conservation (de l'organisation) selon les circonstances. On s'approche davantage peut-être de cette qualité insondable, lorsqu'on la nomme *un analogon de la vie* ; mais alors il faut ou bien attribuer à la matière en tant que simple matière une propriété (hylozoïsme), qui contredit son essence, ou bien lui associer un principe (une âme) qui lui est étranger et qui serait *en communauté avec elle* ; et en ce dernier cas, si un tel produit doit être un produit naturel, ou bien on présuppose déjà la matière organisée comme instrument de cette âme et ainsi on ne la rend pas plus compréhensible, ou bien il faut faire de l'âme l'artiste de cette construction et il faut ôter le produit à la nature (corporelle). Pour parler en toute rigueur l'organisation de la nature n'a rien d'analogue avec une causalité quelconque connue de nous<sup>2</sup>. La beauté de la nature peut à juste titre être nommée un analogon de l'art parce qu'elle n'est attribuée aux objets qu'en relation à la réflexion sur *l'intuition externe* de ceux-ci, c'est-à-dire en raison seulement de la forme de leur surface. Mais *la perfection naturelle interne*, celle que possèdent les choses, qui ne sont possible que comme *fins naturelles* et qui pour cette raison s'appellent êtres organisés, ne peut être pensée et expliquée par aucune analogie avec un pouvoir physique quelconque connu de nous, c'est-à-dire un pouvoir naturel, et puisque nous appartenons nous-même à la nature au sens large, elle ne peut même pas l'être d'après une analogie exactement proportionnée avec l'art humain.

Le concept d'une chose, comme fin naturelle en elle-même, n'est pas ainsi un concept constitutif de l'entendement ou de la raison ; mais il peut être cependant un concept régulateur pour la faculté de juger réfléchissante, pour guider la recherche sur les objets de ce genre et réfléchir sur leur principe suprême d'après une analogie éloignée avec notre causalité suivant des fins en général, cette réflexion servant moins la connaissance de la nature ou de son

---

<sup>2</sup> [Note de Kant] En revanche on peut éclairer par une analogie avec les fins naturelles immédiates indiquées une certaine liaison, qui toutefois se rencontre plutôt dans une Idée que dans la réalité. C'est ainsi qu'à l'occasion de la transformation récemment entreprise d'un grand peuple en un Etat, on s'est très souvent servi du terme *organisation* d'une manière très appropriée pour l'institution des magistratures..., etc., et même du corps entier de l'Etat. En effet dans un tel tout chaque membre ne doit pas seulement être moyen, mais aussi en même temps fin, et tandis qu'il contribue à la possibilité du tout, il doit à son tour, en ce qui concerne sa place et sa fonction, être déterminé par l'Idée du tout.

**fondement originaire que cette de la faculté pratique rationnelle en nous, en analogie avec laquelle nous considérons la cause de cette finalité.**

**Dans la nature les êtres organisés sont ainsi les seuls, qui, lorsqu'on les considère en eux-mêmes et sans rapport à d'autres choses, doivent être pensés comme possibles seulement en tant que fins de la nature et ce sont ces êtres qui procurent tout d'abord une réalité objective au concept d'une fin, qui n'est pas une fin pratique, mais une fin de la nature, et qui, ce faisant, donnent à la science de la nature le fondement d'une téléologie, c'est-à-dire une manière de juger ses objets d'après un principe particulier, que l'on ne serait autrement pas du tout autorisé à introduire dans cette science (parce que l'on ne peut nullement apercevoir *a priori* la possibilité d'une telle sorte de causalité). »**

**EXTRAIT N° 5 : § 66. *Du principe du jugement concernant la finalité interne dans les êtres organisés*, p. 195-196 : « Ce principe, qui est aussi la définition des êtres organisés, (...) et soit à son tour organe dans un certain rapport avec la chose elle-même. » [La finalité interne dans les êtres organisés est une Idée qui répond à un usage régulateur. Exemple : ceux qui dissèquent les végétaux et les animaux pour étudier leur structure ont besoin de ce principe]**

**EXTRAIT N° 6 : § 67. *Du principe du jugement téléologique sur la nature en général comme système des fins*, p. 197-199 : « C'est donc seulement la matière, dans la mesure où elle est organisée, (...) mais aussi comme uniformément valable pour la totalité de la nature comme système. » [On peut utiliser le principe de finalité naturelle valant pour les organismes vivants et l'étendre à la nature comprise comme un tout, c'est-à-dire comme un système. Exemples : la finalité de la vermine, des moustiques, du tænia et des rêves (l'activité du rêve possède une fonction vitale, notamment pour la digestion)]**

**LIRE LE § 73. *Aucun des systèmes précités ne réalise ce qu'il prétend*, p. 208-210 [Kant critique les différents systèmes s'efforçant d'expliquer la finalité de la nature : explication par une matière inanimée, ou par un Dieu inanimé ; explication par une matière vivante, ou par un Dieu vivant]**

**EXTRAIT N° 7 : § 77. *De la qualité propre de l'entendement humain, grâce à laquelle le concept d'une fin naturelle est pour nous possible*, p. 222-223 : « Or si nous considérons un tout matériel, suivant sa forme, (...) d'en rechercher le principe suprême dans un entendement originaire en tant que cause du monde. » [Sur quoi se fonde l'unité des corps organisés ? Il existe un fondement supra-sensible pour la nature, c'est-à-dire un entendement originaire compris comme cause du monde. On peut concilier les deux modes d'explication des corps vivants : le mode mécanique et le mode téléologique. Exemple : comment expliquer la production du moindre brin d'herbe]**

**EXTRAIT N° 8 : § 78. *De l'union du principe du mécanisme universel de la matière avec le principe téléologique dans la technique de la nature*, p. 224-226 : « [Cependant] avant de s'engager dans cette démarche la raison doit user de précautions (...) (puisqu'ils concernent des phénomènes, qui possèdent un fondement supra-sensible). » [Les deux modes d'explication des corps organisés, le mode mécanique et le mode téléologique, ne doivent pas s'exclure mutuellement sinon chacun d'eux risque d'errer (dans le domaine du fantastique ou dans l'enthousiasme). Exemple : la considération d'un ver. Ces deux modes d'explication se trouvent donc réunis en ce qu'ils concernent tous deux des phénomènes qui eux-mêmes possèdent un fondement supra-sensible]**

**EXTRAIT N° 9 : § 80. *De la nécessaire subordination du principe mécanique sous le principe téléologique dans l'explication d'une chose comme fin naturelle*, p. 230-232 [Le savant doit toujours présupposer dans son étude des corps organisés une forme originaire qui sert de fin, autrement dit une disposition finale originairement existante dans l'espèce. Exemple : l'anatomie comparée]**

**« Afin par conséquent que le savant ne travaille pas en pure perte, il doit dans le jugement des choses, dont le concept comme fins naturelles est indubitablement fondé (les êtres organisés), mettre toujours au principe une organisation originaire, qui utilise ce mécanisme même pour produire d'autres formes organisées ou pour développer la sienne**

propre en de nouvelles formes (qui résultent cependant toujours de cette fin et conformément à elle).

Il est honorable de parcourir, grâce à l'anatomie comparée, la grande création des natures organisées, afin de voir s'il ne s'y trouve pas quelque chose de semblable à un système d'après le principe même de la génération ; en sorte qu'il ne nous soit pas nécessaire d'en rester au simple principe du jugement (qui ne donne aucun éclaircissement pour la compréhension de leur production) et, découragés, de renoncer à toute prétention en ce domaine à une *compréhension de la nature*. La concordance de tant d'espèces animales dans un certain schème commun, qui semble être non seulement au fondement de leur squelette, mais aussi de la disposition des autres parties, où une admirable simplicité de plan a pu, en raccourcissant telle partie, en allongeant telle autre, en enveloppant celle-ci et en développant celle-là, produire une si grande diversité d'espèces, fait naître dans l'esprit un rayon d'espoir, faible il est vrai : il devrait être possible d'arriver à quelque chose avec le principe du mécanisme de la nature, sans lequel il ne peut en général y avoir aucune science de la nature. Cette analogie des formes, dans la mesure où en dépit de toutes les différences elles semblent avoir été produites conformément à un modèle originaire commun, renforce l'hypothèse d'une parenté réelle de celles-ci dans la production à partir d'une espèce mère primitive commune, par le fait que les espèces animales se rapprochent l'une de l'autre par degrés, depuis celle en laquelle le principe de fins semble le mieux établi, c'est-à-dire l'homme, jusqu'au polype et de celui-ci jusqu'aux mousses et aux lichens mêmes et enfin jusqu'au degré le plus bas que nous connaissons de la nature, jusqu'à la matière brute ; de celle-ci et de ses forces, suivant des lois mécaniques (semblables à celles, selon lesquelles elle agit dans les cristallisations), semble dériver toute la technique de la nature, qui nous est si incompréhensible dans les êtres organisés, que nous nous croyons obligés de concevoir à cet effet un autre principe.

Il est donc permis à l'*archéologue* de la nature de faire surgir, d'après tout son mécanisme connu ou supposé, cette grande famille de créatures (car c'est ainsi qu'on devrait se la représenter si cette parenté dite universelle doit avoir un fondement) des traces, qui subsistent des plus anciennes révolutions de la nature. Il peut faire naître tout d'abord du sein de la terre, qui sortait à peine de son état chaotique (pour ainsi dire comme un animal de grande taille), des créatures d'une forme peu finale et de celles-ci à leur tour il peut en faire naître d'autres qui se forment d'une manière plus appropriée à leur lieu de reproduction et à leurs rapports réciproques ; jusqu'à ce que cette matrice elle-même se fige, s'ossifie, limite ses produits à des espèces déterminées, qui ne dégénéreront plus, et que la diversité demeure telle qu'elle se trouvait être au terme de l'opération de cette féconde force formatrice. Il doit cependant pour cette fin douer cette mère universelle d'une organisation qui soit finale par rapport à toutes ces créatures, car autrement la forme finale des productions du règne animal et végétal n'est pas pensable en sa possibilité. Mais alors il n'a fait que repousser plus loin le principe d'explication et il ne peut prétendre avoir rendu la production de ces deux règnes indépendante de la condition des causes finales.

Le changement même auquel sont accidentellement soumis certains individus d'espèces organisées, si l'on remarque que leur caractère ainsi modifié devient héréditaire et se trouve compris dans la force de reproduction, ne peut être considéré autrement que comme le développement occasionnel d'une disposition finale originairement existante dans l'espèce en vue de sa conservation ; car la production d'êtres de même espèce, étant donné la finalité interne complète d'un être organisé, est intimement liée à la condition de ne rien admettre dans la force de reproduction qui, dans un tel système de fins, n'appartienne pas aussi à l'une des dispositions primitives non développées. En effet, si l'on s'écarte de ce principe, on ne peut pas savoir avec certitude si plusieurs éléments d'une forme, actuellement saisissable dans une espèce, ne pourraient pas être aussi d'une origine contingente et sans fin ; et le principe de la

téléologie : ne jamais juger dépourvu de finalité dans un être organisé ce qui se conserve dans sa reproduction, deviendrait bien incertain dans l'application et serait uniquement valable pour la souche primitive (que nous ne connaissons plus). »

EXTRAIT N° 10 : § 81. *De la composition du mécanisme avec le principe téléologique dans l'explication d'une fin naturelle comme produit de la nature*, p. 234-236 [Différentes interprétations cherchent à expliquer sur quoi repose la forme finale d'un organisme lors de la génération ; Kant distingue d'abord l'occasionnalisme du praestabilisme ; puis il distingue ce dernier en théorie de la préformation individuelle ou théorie de l'évolution (éducation), et théorie de l'épigénèse (production)]

« Si l'on admet le principe téléologique de la production de ces êtres (et on ne peut faire autrement), on peut fonder la cause de leur forme finale interne soit sur l'*occasionnalisme*, soit sur le *praestabilisme*. D'après le premier la cause suprême du monde donnerait, suivant son Idée, à l'occasion de chaque accouplement, la forme organique d'une manière immédiate au mélange matériel qui s'y opère ; d'après le second elle aurait placé seulement dans les premiers produits de sa sagesse la disposition grâce à laquelle un être organique engendre son semblable et l'espèce se conserve toujours, les individus qui disparaissent étant continuellement remplacés par leur nature qui travaille aussi à leur destruction. Si l'on admet l'occasionnalisme de la production des êtres organisés, on ruine alors la nature tout entière et avec elle aussi tout usage de la raison pour réfléchir sur la possibilité d'un tel genre de production ; aussi peut-on supposer qu'aucun de ceux, qui prennent intérêt à la philosophie, n'acceptera un tel système.

Le praestabilisme peut maintenant procéder de deux manières. Il considère, en effet, tout être organique engendré par son semblable comme l'*éducation* ou comme la *production* du premier. Le système des générations par éducation est le système de la *préformation individuelle* ou la *théorie de l'évolution* ; le système des générations en tant que production se nomme système de l'*épigénèse*. On peut aussi appeler ce dernier le système de la *préformation générique*, parce que la faculté productrice des êtres qui engendrent, donc leur forme spécifique, était préformée *virtualiter* d'après les dispositions internes finales, qui étaient échues à leur race. D'après cela on ferait mieux d'appeler la théorie opposée de la préformation individuelle, théorie de l'*involution* (ou de l'emboîtement).

Les défenseurs de la théorie de l'*évolution*, qui enlèvent tout individu à la force formatrice de la nature, pour le faire surgir immédiatement de la main du Créateur, n'osaient pas cependant admettre que cela s'effectue suivant l'hypothèse de l'occasionnalisme, de telle sorte que l'accouplement ne serait qu'une simple formalité, suivant laquelle une cause suprême du monde douée d'entendement aurait décidé de former chaque fois directement un fruit et de ne laisser à la mère que le développement et la nourriture de celui-ci. Ils se déclarèrent pour la préformation, comme si ce n'était pas la même chose que d'admettre la genèse surnaturelle de ces formes au début ou dans le cours du monde ; au contraire, par la création occasionnelle on faisait l'économie d'une grande quantité d'institutions naturelles, qui étaient nécessaires afin que l'embryon formé au commencement du monde n'eût pas à souffrir des forces destructrices de la nature et se conservât en son intégrité pendant toute la longue période jusqu'à son développement ; de même, un nombre d'êtres préformés immensément plus grand que le nombre de ceux qui devaient jamais se développer, et avec ceux-ci autant de créations devenaient ainsi inutiles et sans fin. Mais ils désiraient cependant laisser au moins ici quelque chose à la nature, afin de ne pas tomber en pleine *hyperphysique*, qui elle, peut écarter toute explication naturelle. Ils tenaient cependant encore fermement à leur hyperphysique, puisque même dans les monstruosité (qu'il est bien cependant impossible de tenir pour des fins de la nature) ils trouvaient une admirable finalité, même si elle ne devait avoir d'autre but qu'un anatomiste en soit choqué comme d'une finalité sans fin et doive en ressentir une admiration qui le consterne. Cependant ils ne purent absolument pas faire entrer la production des bâtards



dans le système de la préformation, et ils durent accorder à la semence du mâle, à laquelle ils n'avaient d'ailleurs attribué que la propriété mécanique de servir de premier moyen de nourriture à l'embryon, une force finale formatrice, qu'ils ne voulaient cependant, par rapport au produit entier de l'accouplement de deux créatures de la même espèce, accorder à aucune des deux.

Si en revanche on ne voyait pas immédiatement le grand avantage que le défenseur de l'épigénèse possède sur le précédent, en ce qui touche les raisons tirées de l'expérience comme preuves de ses théories, la raison serait cependant fort prévenue en faveur de son explication parce que cette dernière considère la nature –par rapport aux choses qu'on ne peut originairement se représenter comme possibles que d'après la causalité des fins- non pas simplement comme ce qui développe, mais comme ce qui produit, tout au moins en ce qui concerne la reproduction, et qu'ainsi avec le plus petit usage possible du surnaturel, elle abandonne tout ce qui suit du premier commencement à la nature (sans déterminer quelque chose au sujet de ce premier commencement où la physique échoue en général, quelle que soit la chaîne des causes qu'elle veuille essayer).

En ce qui touche cette théorie de l'épigénèse personne n'a plus fait que M. le Conseiller aulique Blumenbach<sup>3</sup>, tant en ce qui regarde les preuves de celle-ci, que la fondation des vrais principes de son application, et cela en partie par la limitation d'un usage souvent dénué de mesure de ceux-ci. Il commence à la matière organisée toute explication physique de ces formations. En effet, il déclare à bon droit absurde que la matière brute se soit formée d'elle-même originairement d'après des lois mécaniques, que la vie ait pu jaillir de la nature de ce qui est inanimé, et que la matière ait pu d'elle-même prendre la forme d'une finalité se conservant elle-même ; toutefois sous ce *principe* insondable pour nous d'une *organisation* originaire, il laisse au mécanisme de la nature une part indéterminable, mais en même temps toutefois impossible à méconnaître et cette faculté de la matière dans un corps organisé (à la différence de la force de formation simplement mécanique, qui lui appartient généralement) est appelée par lui *tendance formatrice* (elle serait pour ainsi dire sous la direction supérieure de la première et recevrait ses instructions). »

EXTRAIT N° 11 : § 82. *Du système téléologique dans les rapports extérieurs des êtres organisés*, p. 237-238 : « Si l'on pose maintenant la question de savoir pourquoi une chose existe, (...) soumettant tout, sans la moindre fin, au mécanisme de celles-ci. » [Aucun être, dans la nature, ne peut être le *but final* de la création. L'homme est la *fin dernière* en vue de laquelle tous les autres vivants agissent comme des moyens]

**HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, II. Philosophie de la nature, texte traduit et présenté par Bernard Bourgeois, Vrin, 2004.**

**Edition de 1817, Troisième partie : Physique organique.**

EXTRAIT N° 1 : § 268 à § 274, p. 163-165 : « L'universalité de la vie et sa singularité sont, dans la *vitalité immédiate*, (...) et, par là, fonde le passage dans l'organisme supérieur. » [La nature végétale et ses trois processus : la configuration, la reproduction et le genre]

EXTRAIT N° 2 : § 275 à § 278, p. 166-167 : « L'individualité organique n'est d'abord *subjectivité* que dans la mesure où (...) ce par quoi l'organisme animal est articulé et armé. » [L'organisme animal et ses trois déterminations : la sensibilité, l'irritabilité et la reproduction]

Lire le § 280 qui définit l'idée du vivant comme unité résultant d'un processus articulant le concept et la réalité. Les paragraphes suivants décrivent les étapes de ce processus concernant le vivant animal.

---

<sup>3</sup> Joh. F. Blumenbach, célèbre anatomiste, physiologue et zoologiste, dont l'influence sur Kant est importante.

EXTRAIT N° 3 : § 284, p. 169-171 : « Le *processus réel* mettant aux prises avec la nature inorganique (...) le principe de l'automouvement, la division de soi-même, la singularité en général. » [Tout vivant ressent un manque, c'est ce qui lui permet de se constituer comme sujet. Critique de la théorie de l'excitation]

EXTRAIT N° 4 : § 294, p. 176-178 [Le concept de l'animal et son être-là. Il peut y avoir un mauvais être-là de l'animal : existence des monstres. Importance du recours à l'anatomie comparée pour que la zoologie gagne en rationalité : détermination du type universel de l'animal. Le milieu exerce une violence continue contre l'animal, c'est pourquoi la vie animale est une vie malade]

« Les *différentes formations et différents ordres du monde animal* ont à leur fondement le *type universel*, déterminé par le concept, de l'*animal*, *type* que la nature présente, pour une part, dans les divers degrés du développement qu'il comporte, depuis l'organisation la plus simple jusqu'à la plus achevée, dans laquelle elle est un instrument de l'esprit, pour une autre part, sous les diverses circonstances et conditions de la nature élémentaire.

Le concept de l'animal a pour essence le *concept* lui-même, parce que l'animal est l'effectivité de l'Idée de la vie. La nature de l'*universalité* d'un tel concept permet à celui-ci d'avoir un être-là plus simple aussi bien que plus développé, de même qu'un être-là lui correspondant plus ou moins. C'est pourquoi le concept ne peut pas être appréhendé en sa détermination à partir de l'être-là lui-même. Les classes dans lesquelles il se présente développé, et complètement exposé en ses moments, apparaissent comme un *être-là* particulier face aux autres, et il peut avoir aussi dans ces classes là un *mauvais* être-là. Quant à décider si l'être-là est *mauvais*, pour un tel jugement le concept est déjà présupposé. Une fois que, comme c'est habituel, l'on a présupposé l'être-là, pour connaître à partir de lui la nature de l'animal et ses déterminations essentielles, ou les organes essentiels d'une classe, on ne parvient, sur cette voie empirique, à aucune détermination fixe, et toutes les propriétés particulières se montrent aussi telles qu'elles peuvent manquer ; par exemple, les êtres acéphales ont été citées comme instances destinées à faire admettre que l'homme pouvait vivre aussi sans cerveau. En *zoologie*, comme dans les sciences de la nature en général, il s'est, pour cette raison, agi davantage de découvrir, pour la connaissance subjective, des *marques distinctives* sûres et simples. C'est seulement depuis que l'on a eu en vue, dans le cas de la connaissance des animaux, ce but consistant à élaborer des systèmes dits artificiels, qu'une perspective plus vaste s'est ouverte, et, parmi les sciences empiriques, il est bien difficile d'en trouver une qui ait, dans les temps modernes, atteint un aussi grand accroissement, non pas prioritairement quant à la masse d'informations, car aucune science n'en a été privée, mais suivant le côté consistant en ce que son matériau s'est élaboré en direction d'une rationalité, que la zoologie l'a fait grâce à sa science auxiliaire, l'*anatomie comparée*. Pour une part, touchant les formations singulières, on a fait de l'*habitus*, en tant qu'il est une connexion déterminant la construction de toutes les parties, la chose principale, en sorte que le grand fondateur de cette science, *Cuvier*, pouvait se vanter de pouvoir connaître, à partir d'un os pris isolément, la nature essentielle de l'animal tout entier. Pour une autre part, on a poursuivi le type universel de l'animal à travers les diverses formations, quelques imparfaites et disparates qu'elles apparaissent, et, dans l'ébauche à peine commençante de même que dans le mélange des organes et des fonctions, leur signification a été reconnue et, précisément par là, élevée, au-dessus de et hors de la particularité, dans l'*universalité* d'un tel type. Un côté principal de cette considération est de connaître comment la nature conforme et ajuste cet organisme à l'élément particulier dans lequel elle le jette, au climat, au milieu nutritif, d'une façon générale au monde dans lequel il naît (qui peut être aussi un genre singulier de plante ou encore d'animal). L'*immédiateté* de l'Idée de la vie consiste en ceci, que le concept, bien qu'il soit seul ce qui est déterminé en et pour soi, n'*existe* pas comme tel dans la *vie*, que, par conséquent, son être-là se soumet alors aux multiples conditions et circonstances de la nature extérieure et peut apparaître dans les formes les plus misérables, et

que la *fertilité* de la Terre fait croître la vie *en tous lieux*. C'est pourquoi le monde animal est, ou peu s'en faut, moins capable que les autres sphères de la nature, de présenter un système rationnel d'organisation qui soit en lui-même indépendant, de tenir ferme aux *formes* qui seraient déterminées par le concept, et de les empêcher, face à l'imperfection et au mélange des conditions, de se confondre entre-elles, de se gêner et de passer en d'autres. Cette faiblesse du concept, lequel, dans l'animal, n'existe pas en sa *liberté* ferme, subsistante-par-soi, soumet aussi entièrement le genre subsistant aux variations de la vie universelle extérieure de la nature, dont l'animal vit, en y étant accordé, l'alternance, et qui, dans son existence singulière, est comme une violence continue qui s'exerce à l'encontre de l'animal singulier. C'est pourquoi la vie animale se montre en général comme une vie *malade* ; de même que son sentiment se montre comme un sentiment *d'incertitude, d'anxiété et de malheur*. »

Les paragraphes suivants décrivent le développement de la maladie dans l'organisme animal. Hegel évoque ensuite la mort, puis le dépassement du vivant animal vers une autre catégorie de vivant plus à même de réaliser l'esprit : le vivant humain.

#### **Edition de 1830 (et de 1827), Troisième section : Physique organique.**

EXTRAIT N° 1 : § 343 à § 345, p. 303-305 : « La *subjectivité* suivant laquelle l'être organique (...) qui rend impossible une physiologie du vivant. » [Le processus propre à la nature végétale : la figure de la plante]

EXTRAIT N° 2 : § 350 à § 352, p. 307-308 : « L'individualité organique existe en tant que *subjectivité* (...) le *processus du genre*. » [Ce qui fait le propre de la subjectivité animale. Le processus déterminant l'organisme : figure, assimilation, genre]

EXTRAIT N° 3 : § 368, p. 322-324 : « Dans son universalité qui est en soi, le genre se *particularise* (...) un sentiment *d'incertitude, d'anxiété et de malheur*. » [Ce texte reprend, en grande partie, le § 294 de l'édition de 1817]

EXTRAIT N° 4 : § 374 à § 376, p. 329-330 : « Dans la maladie, l'animal est imbriqué avec une puissance inorganique (...) qui a le concept pour *être-là* de lui-même, c'est là l'*esprit*. » [La maladie de l'animal. La mort de l'individu. Le dépassement de la vie animale dans la vie de l'esprit]

#### **Additions aux paragraphes de la troisième édition de la philosophie de la nature.**

EXTRAIT N° 1 : Add. § 337, p. 554-557 [Beau texte qui décrit, distingue et articule les trois règnes : le minéral, le végétal et l'animal, permettant à Hegel de déterminer les degrés de puissance de la vie]

« Parce que la vie, en tant qu'Idée, est le mouvement d'elle-même moyennant lequel seul elle se fait un sujet, cette vie fait d'elle-même son Autre, le pendant projeté d'elle-même ; elle se donne la forme consistant, pour elle, à être en tant qu'objet, afin de retourner et d'être retournée à elle-même. Ainsi, c'est seulement dans le troisième moment, que la vie comme telle est présente, puisque sa détermination principale est la subjectivité ; les degrés antérieurs sont seulement des chemins incomplets conduisant vers elle. Et c'est pourquoi nous avons les trois règnes suivants : le *règne minéral*, le *règne végétal* et le *règne animal*.

La vie qui se présuppose comme dans l'Autre d'elle-même est, premièrement, nature géologique ; et, ainsi, elle est seulement le fonds de la vie. Elle doit, certes, être vie, individualité, subjectivité, mais elle n'est pas une subjectivité véritable, pas une reconduction de la structuration articulée dans ce qui est un. En tant qu'ils sont dans la vie, les moments de l'individualité ainsi que du retour en soi ou de la subjectivité doivent nécessairement, il est vrai, être présents ; mais, en tant qu'immédiats, ces côtés doivent nécessairement être rendus étrangers à eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils tombent les uns hors des autres. D'un côté, se trouve l'individualité, de l'autre côté, son processus : l'individualité n'existe pas encore comme la vie agissante, idéalisante, elle ne s'est pas encore déterminée à la singularité, mais elle est la vie

figée, qui fait face à la vie agissante. Elle contient aussi l'activité, mais elle a celle-ci, pour une part, seulement en soi, pour une autre part en dehors d'elle ; le processus de la subjectivité est coupé du sujet universel lui-même, étant donné que nous n'avons pas encore un individu qui, en soi, serait déjà actif dans lui-même. La vie immédiate est ainsi la vie prise dans une séparation d'avec soi qui la rend étrangère à elle-même ; et, de la sorte, elle est la nature inorganique de la vie subjective. Car inorganique est toute extériorité ; ainsi que, par exemple, pour l'individu, les sciences sont sa nature inorganique, dans la mesure où il ne les connaît pas encore, mais où elles ne font que palpiter en lui et sont en soi sa rationalité, qu'il doit seulement s'approprier. La Terre est un tout, le système de la vie, mais en tant que cristal, à l'égal d'un squelette qui peut être regardé comme mort, parce que ses membres semblent subsister pour eux-mêmes encore formellement, et que son processus tombe en dehors de lui.

Ce qui vient en deuxième, c'est le degré de la réflexion, la vitalité commençante, plus proprement telle, dans laquelle l'individu est, en lui-même, son activité, le processus vital, mais seulement en tant que sujet de la réflexion. Cette subjectivité formelle n'est pas encore la subjectivité identique à l'objectivité, au système de la structuration articulée. Cette subjectivité est encore abstraite, parce qu'elle ne fait que provenir de la séparation d'avec soi rendant étranger à soi dont il a été question ; c'est la subjectivité cassante en sa raideur, ponctuelle, seulement individuelle. Le sujet se particularise certes, il se conserve comme subjectivité dans sa relation avec autre chose, il se donne des membres et les pénètre ; cependant, il y a ceci de formel, qu'il ne se conserve pas encore véritablement dans cette mise en relation, mais est aussi bien encore tiré de force hors de lui-même. La plante n'est pas encore une véritable subjectivité, parce que le sujet, en se différenciant de lui-même et en se faisant objet de lui-même, ne peut pas encore se confier aux différences véritablement articulées entre-elles, alors que seul le retour en soi à partir de celles-ci est la véritable conservation de soi. Le statut de la plante, c'est donc de se différencier d'elle-même de façon seulement formelle et de ne pouvoir qu'ainsi demeurer auprès d'elle-même. Elle déploie ses parties ; toutefois, puisque ces membres qui sont les siens sont essentiellement le sujet total, elle ne parvient pas à d'autres différences, mais les feuilles, les racines, le tronc ne sont aussi que des individus. Puisque, de ce fait, le réel que la plante produit pour se conserver est seulement ce qui est parfaitement semblable à elle-même, il ne parvient pas non plus à des membres proprement dits. C'est pourquoi chaque plante est seulement une multitude infinie de sujets ; et la connexion qui les fait apparaître comme un unique sujet est seulement superficielle. La plante est ainsi l'impuissance consistant, pour elle, à ne pas conserver en sa puissance son articulation en des membres, puisque ses membres lui échappent en tant qu'ils subsistent par eux-mêmes ; et l'innocence de la plante est la même impuissance de la mise en rapport de soi avec l'être inorganique, dans laquelle ses membres à elles deviennent en même temps d'autres individus. Ce deuxième règne est le *règne de l'eau*, le règne de la neutralité.

Le troisième règne est le *règne du feu*, la subjectivité individuelle en tant que vitalité accomplie, l'unité de la plante et des différences. Cette subjectivité est une figure, comme le premier système de formes, mais les membres ne sont pas en même temps des parties, comme ils le sont encore dans le cas de la plante. L'organisme animal se conserve dans son être-autre, mais celui-ci est une différence effective, et, en même temps, le système de ces membres qui sont les siens est posé sur le mode de l'idéalité. C'est seulement ainsi que le vivant est un sujet, une âme, l'être éthéré, le processus essentiel de l'articulation en des membres et du déploiement, mais de telle sorte que cette réalisation d'une figure est immédiatement posée sur le mode temporel, la différence étant éternellement reprise. Le feu se donne congé à lui-même en se réalisant en des membres, il est toujours passé dans le produit ; et celui-ci est toujours reconduit à l'unité de la subjectivité, en tant que la subsistance-par-soi de ceux-là est immédiatement consumée. La vie animale est ainsi le concept qui se déploie en espace et en

**temps. Chaque membre a l'âme tout entière dans lui-même, n'est pas subsistant par lui-même, mais seulement en tant qu'il est lié avec le tout. La sensation, le fait de se trouver soi-même dans soi, est ce qu'il y a de plus haut, qui n'est d'abord présent qu'ici ; c'est le fait de rester un avec soi dans la détermination, d'être, dans la détermination, en toute liberté, auprès de soi-même. La plante ne se trouve pas elle-même dans elle-même, parce que ses membres sont des individus subsistants-par-soi face à elle. Le concept déplié de la vie est la nature animale ; c'est seulement ici qu'une véritable vitalité est présente. Ces trois formes constituent la vie. »**

EXTRAIT N° 2 : Add. § 341, p. 578-580 : « La terre ferme, en tant que constituant le cadavre géant de la vie, (...) mais des moments qui ont été isolés. » [Texte surprenant dans lequel Hegel évoque la difficulté qu'il y a à penser les champignons, qui ne sont ni des plantes, ni des animaux. Il existe, dans la nature, des formations imparfaites, c'est-à-dire qui ne correspondent pas au concept. Il ne faut jamais tirer le concept des formations naturelles, mais, au contraire, les mesurer toujours à l'aune de celui-ci]

EXTRAIT N° 3 : Add. § 343, p. 583-585 : « Tandis que l'organisme géologique est le simple système de la configuration (...) une cristallisation extérieure. » [Hegel distingue le concept de vie de la vie réelle, c'est-à-dire de la subjectivité du vivant. Ainsi, l'organisme géologique n'est pas vivant alors que la plante l'est. Mais la vie de la plante est une vie en la faiblesse de son enfance]

EXTRAIT N° 4 : Add. § 345, p. 596-598 : « Bref, chaque partie de la plante peut immédiatement exister comme l'individu complet (...) elles tirent leurs sucs de la tige comme de quelque chose de déjà organisé. » [Dans ce texte, Hegel montre que l'impuissance de la plante consiste dans la subsistance-par-soi de ses parties. Il s'appuie alors sur les analyses de Goethe, dans son ouvrage paru en 1790, intitulé *La métamorphose des plantes*. L'unité de la forme du végétal est la feuille]

EXTRAIT N° 5 : Add. § 350, p. 637-638 : « Dans l'animal, la lumière s'est trouvée elle-même (...) mais sans en sortir pour se saisir par la pensée comme un universel. » [En quoi la subjectivité de l'animal se distingue de la subjectivité de la plante. L'unité de l'animal réside dans son âme. Limites de la subjectivité animale qui ne se pense pas elle-même et ne fait que se sentir]

EXTRAIT N° 6 : Add. § 351, p. 641-642 : « Parce que l'animal est un véritable soi étant pour lui-même (...) la vie de l'animal est l'ondulation alternante entre ces deux déterminations. » [Rapport de l'animal à la nature inorganique ou processus de son individualité]

EXTRAIT N° 7 : Add. § 352, p. 642-643 : « L'organisme animal est le microcosme (...) est connaissable et peut être développée à même lui. » [L'organisme animal et ses trois processus]

EXTRAIT N° 8 : Add. § 353, p. 643-644 : « La plante laisse son bois, son écorce mourir (...) le singulier s'en arrangera alors. » [Le processus intérieur de l'animal : rôle de la sensibilité. Hegel distingue différentes formes d'organismes dans le règne animal selon le rôle joué par la sensibilité, l'irritabilité et la reproduction dans leurs comportements. Cette diversité ne doit pas faire perdre de vue la méthode idéaliste qui part toujours du concept pour aller vers l'être-là sensible, et jamais l'inverse. Lire aussi l'Add. Au § 357, p. 667 : l'Idée de la vie comme un processus ou « acte créateur inconscient »]

EXTRAIT N° 9 : Add. § 361, p. 671-672 : « Veille et sommeil ne consistent pas dans le fait d'être excité par quelque chose d'extérieur (...) qui est précisément un moment essentiel de la nature propre de chacun. » [L'animal : son instinct, son milieu]

**EXTRAIT N° 10 : Add. § 363, p. 675-676 [On ne peut réduire la vie à un processus exclusivement mécanique ou chimique. L'activité vivante de l'animal est « l'inquiétude persistante dans sa relation à lui-même »]**

**« L'être organique désirant, qui se sait comme l'unité de lui-même et de l'être ob-jectif, et qui, de la sorte, pénètre de son regard l'être-là de ce qui est autre, est la figure armée tournée vers le dehors, elle dont les os se sont faits des dents et la peau des griffes. Le processus impliquant les griffes et les dents est encore mécanique ; mais la salive fait déjà du processus un processus organique. Pendant longtemps, la mode a été d'expliquer de façon mécanique le**

processus de l'assimilation, de même que, aussi, la circulation du sang ou l'action des nerfs, comme si ceux-ci étaient des cordes tendues qui vibrent –mais un nerf est entièrement flasque. Ils sont censés aussi former une suite de petites boules qui, en exerçant une pression, se choquent et se repoussent, et la dernière de ces petites boules viendrait heurter l'âme. Mais l'âme est partout dans le corps, et, pour son idéalisme, l'extériorité réciproque des os, des nerfs, des veines n'a aucune signification. Transporter sur la vie des Rapports finis est donc encore plus choquant que lorsqu'on s'imagine, ainsi que nous l'avons vu à propos de l'électricité, qu'il devrait en aller au ciel comme il en va chez nous à la maison. On a alors voulu, de même, ramener la digestion à un entrechoquement, aussi à un pompage, etc. ; mais, en tout cela, il y aurait un Rapport extérieur de l'intérieur à l'extérieur, alors que, pourtant, l'animal est l'être absolument un avec soi de la vitalité, qu'il n'est rien de composé. Dans les temps modernes, on a utilisé des Rapports chimiques ; pourtant, l'assimilation ne peut pas non plus être chimique, parce que nous avons dans le vivant un sujet qui se conserve et nie le caractère propre de ce qui est autre, tandis que, dans l'être chimique, ce qui est engagé dans le processus, l'acide et le caustique, perd sa qualité et, dans le produit neutre du sel, va à l'abîme, ou bien il fait retour à un radical abstrait. L'activité est alors éteinte, au lieu que l'animal est l'inquiétude persistante dans la relation à soi-même. La digestion peut, il est vrai, être saisie comme une neutralisation de l'acide et de la potasse : il est exact que de tels Rapports finis commencent dans la vie, mais celle-ci les interrompt et amène à l'existence un autre produit que le chimisme. Ainsi, il y a, dans l'œil, de l'humidité, qui réfracte la lumière ; jusqu'à un certain point, on peut donc aller à la poursuite de ces Rapports finis, mais, ensuite, commence un tout autre ordre. En procédant à une analyse chimique, on peut, en outre, trouver dans le cerveau beaucoup d'azote ; de même, si l'on analyse l'air expiré, on trouve d'autres composants que dans l'air inspiré. On peut ainsi suivre le processus chimique, décomposer chimiquement même les parties singulières du vivant. Toutefois, les processus eux-mêmes, on n'a pas le droit de les prendre chimiquement, étant donné que ce qui est chimique ne convient qu'à ce qui est mort, alors que les processus animaux suppriment toujours la nature l'être chimique. Les médiations qui se présentent chez le vivant comme dans le cas du processus météorologique, on peut aller loin en les poursuivant et exhibant, mais cette médiation n'est pas à contrefaire. »

EXTRAIT N° 11 : Add. § 368, p. 691-693 : « L'animal, en tant qu'une vie appartenant à la nature, (...) bien que les traces en soient partout présentes. » [L'universel et le particulier. Problème des types de vivant et de leur classification. Rôle du milieu dans les modifications du type]

[Je vous invite à lire la fin de l'Add. Au § 369, p. 705-707, c'est-à-dire le passage consacré à l'explication de la différence des sexes chez l'être humain, ou comment Hegel reconduit le préjugé ancestral sur l'activité masculine et la passivité féminine. Selon lui, le sexe de la femme contient l'élément matériel, alors que le sexe de l'homme contient la subjectivité (quand on sait quelle importance joue la subjectivité chez Hegel, on voit quelle disproportion s'établit entre les rôles respectifs de l'homme et de la femme). En somme, rien n'a bougé depuis Aristote : on fonde biologiquement ou naturellement la domination masculine pour mieux la justifier et continuer à l'exercer]

EXTRAIT N° 12 : Add. § 375, p. 718-719 : « L'organisme peut guérir de la maladie (...) a été l'origine première de la mort. » [La maladie et la mort : « Le vivant en tant qu'être singulier, meurt de l'habitude de la vie »]

EXTRAIT N° 13 : Add. § 376, p. 719-721 [Passage des vivants au concept de la vie, ou passage de l'être naturel à l'esprit. Achèvement de la nature dans l'esprit : la pensée est immortelle]

« Au-dessus de cette mort de la nature, sortant de cette enveloppe morte, vient au jour une nature plus belle, *l'esprit vient au jour*. Le vivant arrive à son terme avec cette séparation et ce rassemblement abstrait dans soi-même. Mais l'un de ces aspects contredit l'autre : α) ce qui s'est rassemblé avec soi est, pour cette raison, identique à soi, -le concept ou le genre et la

réalité, ou bien encore : le sujet et l'objet, ne sont plus séparés ; β) et ce qui s'est repoussé et séparé de soi n'est pas, précisément pour cette raison, abstraitement identique. La vérité est l'unité de ces aspects en tant que différenciés, de telle sorte que, dans ce rassemblement avec soi et dans cette séparation d'avec soi, et précisément du fait de ce contexte, seule l'opposition formelle s'est supprimée à cause de l'identité étant en soi, et de même, à cause de la séparation, seule l'identité formelle s'est niée. Ce qui, exprimé plus concrètement, signifie ceci : le concept de la vie, le genre, la vie en son universalité, repousse de soi sa réalité devenue totale dans elle-même, mais est en soi identique avec elle, est l'Idée, se conserve absolument, est le divin, l'éternel, demeure donc dans cette réalité ; et seule a été supprimée la forme, l'inadéquation naturelle, l'extériorité encore seulement abstraite du temps et de l'espace. Le vivant est, certes, le mode suprême de l'existence du concept dans la nature ; mais, aussi, le concept est, ici, seulement en soi, parce que l'Idée n'existe, dans la nature, que comme un être singulier. Or, puisque cette existence de l'universalité est encore toujours inadéquate à l'Idée, l'Idée doit nécessairement rompre ce cercle et, en brisant cette inadéquation, se faire pleinement jour. Au lieu, donc, que -c'est ce qui se passe dans le processus du genre- le troisième moment rechute dans la singularité, l'autre côté, la mort, est la suppression de l'être singulier et, de ce fait, la venue au jour du genre, de l'esprit ; car la négation de l'être naturel, c'est-à-dire de la singularité immédiate, consiste en ce que l'universel, le genre, est posée, et ce sous la forme du genre. *A même l'individualité*, ce mouvement des deux moments est le cours qui se supprime et dont le résultat est la conscience, l'unité qui est en et pour elle-même l'unité des deux, en tant qu'un Soi, non pas seulement en tant que genre dans le concept intérieur de l'être singulier. L'Idée existe, par là, dans le sujet subsistant-par-soi, pour lequel, en tant qu'organe du concept, tout est idéal et fluide ; c'est-à-dire qu'un tel sujet pense, fait de tout ce qui est spatial et temporel sa chose, a de la sorte en lui l'universalité, c'est-à-dire lui-même. En tant que, ainsi, l'universel est maintenant pour l'universel, le concept est pour soi ; c'est ce qui ne vient d'abord au jour que dans l'esprit, où le concept se fait l'objet de lui-même, mais où, en même temps, l'existence du concept comme concept est posée. La pensée, en tant qu'elle est cet universel étant pour lui-même, est ce qui est *immortel* ; ce qui est mortel consiste en ce que l'Idée -l'universel- n'est pas adéquate à elle-même.

Tel est le *passage de l'être naturel en l'esprit* : dans l'être vivant, la nature s'est achevée et elle a conclu la paix avec elle-même dans le revirement qui la fait passer dans un être supérieur. L'esprit est ainsi venu au jour en sortant de la nature. L'objectif visé par la nature, c'est de se donner à elle-même la mort et de briser son écorce, celle de l'immédiat, du sensible, de se consumer dans les flammes, tel le phénix, pour surgir, rajeunie, de cette extériorité, en tant qu'esprit. La nature est devenue, à elle-même, un Autre, pour se reconnaître et se réconcilier avec elle-même en tant qu'Idée. Mais il est unilatéral de faire ainsi seulement parvenir à l'être-pour-soi l'esprit en tant que *devenir* à partir de l'en soi. La nature est, assurément, l'immédiat, mais aussi bien, en tant qu'elle est, pour l'esprit, l'Autre, seulement quelque chose de relatif, et, de ce fait, en tant qu'elle est le négatif, seulement quelque chose de posé. C'est là la puissance de l'esprit libre, lequel supprime cette négativité ; il est aussi bien avant qu'après la nature, non simplement l'Idée métaphysique de celle-ci. En tant qu'il est le but de la nature, il est précisément pour cette raison avant elle, elle est issue de lui, toutefois non pas empiriquement, mais de telle sorte qu'il est toujours déjà contenu en elle, elle qu'il se présuppose. Mais la liberté infinie de l'esprit libère la nature et représente l'agir de l'Idée à l'égard de cette nature comme une nécessité interne à même elle, de même qu'un homme libre est sûr du monde, sûr que son propre agir à lui est l'activité de ce monde. Aussi, l'esprit, qui, *tout d'abord*, provient lui-même de l'immédiat, mais, *ensuite*, se saisit abstraitement, veut se libérer lui-même en tant que façonnant la nature à partir de lui ; cet agir de l'esprit est la philosophie.

Avec elle, nous avons conduit notre étude de la nature jusqu'à sa limite. L'esprit qui s'est saisi veut aussi se connaître dans la nature, supprimer en retour la perte de lui-même. Cette réconciliation de l'esprit avec la nature et l'effectivité est, seule, sa vraie libération, dans laquelle il se défait de sa manière particulière de penser et d'intuitionner. Cette libération d'avec la nature et d'avec la nécessité de celle-ci est le concept de la philosophie de la nature. Les figures de la nature sont seulement des figures du concept, toutefois dans l'élément de l'extériorité, dont les formes, certes, en tant que degrés de la nature, sont fondées dans le concept ; mais, même là où celui-ci se recueille en lui-même dans la sensation, il n'est toujours pas encore l'être-chez-soi du concept en tant que concept. La difficulté de la philosophie de la nature réside précisément en ceci, que, d'abord, ce qui est matériel est tellement indocile à l'égard de l'unité du concept, et que, ensuite, l'esprit a son attention captivée par un détail qui s'accumule de plus en plus. Mais, malgré cela, la raison doit nécessairement avoir confiance en elle-même, en pensant que, dans la nature, le concept parle au concept, et que la figure vraie du concept, qui gît cachée sous l'extériorité réciproque des figures infiniment nombreuses, se montrera à elle. Si nous embrassons rapidement du regard le champ que nous avons parcouru, nous pouvons dire que l'Idée a, en premier lieu, dans la pesanteur, été libérée de façon à constituer un corps propre à elle, dont les membres sont les corps célestes libres ; que, ensuite, l'extériorité s'est formée, en s'y intériorisant, en des propriétés et qualités qui, appartenant à une unité individuelle, ont eu, dans le processus chimique, un mouvement immanent et physique ; que, enfin, dans la vitalité, la pesanteur a été libérée en des membres dans lesquels demeurent l'unité subjective. Le but de ces Leçons, le voici : donner une image de la nature pour contraindre ce Protée ; trouver, dans cette extériorité, seulement le miroir de nous-mêmes ; dans la nature, voir un libre reflet de l'esprit ; connaître Dieu, non pas dans la considération de l'esprit, mais dans cet être-là immédiat qui est le sien. »

HEGEL, *Cours d'esthétique*, trad. De J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Aubier, 1995.

Lire surtout : Première partie, chapitre 2 : le beau naturel, p. 158 à 206.

EXTRAIT N° 1 : I, ch. 2, A. 1. L'idée comme vie, p. 162-163 [L'unité du vivant comme unité de l'âme et du corps. « Le vivant seul est idée et l'idée seule est le vrai. »]

« Si, concernant l'ordre du vivant, nous interrogeons notre conscience ordinaire, nous trouvons en celle-ci d'un côté la représentation du corps, de l'autre côté celle de l'âme. Nous attribuons à ces deux termes des qualités caractéristiques différentes. Cette *distinction* entre âme et corps est également d'une grande importance pour l'examen philosophique, et il nous faut l'admettre ici aussi. Cependant, l'intérêt tout aussi important de la connaissance porte sur l'unité de l'âme et du corps, laquelle a de tout temps posé à l'intelligence par pensées les plus grandes difficultés. C'est justement du fait de cette unité que la vie est une première manifestation naturelle de l'idée. C'est pourquoi nous ne devons pas concevoir l'identité de l'âme et du corps comme une simple *connexion*, mais il nous faut la saisir de manière plus profonde. Nous avons en effet à envisager le corps et son articulation comme l'existence de l'articulation systématique du concept lui-même, qui, dans les différents membres de l'organisme vivant, donne une existence naturelle extérieure à ses déterminités, comme cela est déjà le cas, à un niveau inférieur, pour le système solaire. Or, à l'intérieur de cette existence réelle, le concept s'élève tout aussi bien à l'unité idéale de toutes ses déterminités, et cette unité idéale est l'âme. L'âme est l'unité substantielle et l'universalité omniprésente qui est tout autant simple relation à soi et être-pour-soi subjectif. C'est en ce sens supérieur que doit être prise l'unité de l'âme et du corps. Tous deux ne sont pas en effet des termes distincts qui viennent à se rencontrer, mais une seule et même totalité des mêmes déterminations ; et de même que l'idée en général peut seulement être saisie comme le concept étant pour soi en tant que concept dans sa réalité, ce qui implique tout autant la différence que l'unité des deux -du



concept et de sa réalité-, de même la vie doit, elle aussi, être reconnue comme l'unité de l'âme et de son corps. L'unité tant subjective que substantielle de l'âme à l'intérieur du corps lui-même se montre par exemple en l'espèce de la sensation. La sensation de l'organisme vivant ne ressortit pas seulement de façon autonome à une seule partie prise en particulier, mais elle est cette unité simple idéale de l'organisme tout entier lui-même. Elle parcourt tous les membres, est partout en des centaines et des milliers d'endroits, et pourtant il n'y a pas dans le même organisme plusieurs milliers d'instances qui sentent, mais une seule, *un seul* sujet. Parce que la vie de la nature organique comporte une telle différence entre l'existence réelle des membres et l'âme qui est en eux simplement pour soi, et parce que cependant cette différence se trouve tout aussi bien en elle comme unité intermédiée, elle est supérieure à la nature inorganique. Car le vivant seul est l'idée et l'idée seule est le vrai. Certes, dans l'organique aussi cette vérité peut être troublée pour autant que le corps n'accomplit pas complètement son idéalité et son animation, comme c'est le cas par exemple avec la maladie. Dans ces conditions, le concept n'est pas l'unique puissance à régner, mais d'autres puissances partagent le pouvoir avec lui. Mais, en ce cas, une telle existence est de toute façon une vie mauvaise et mutilée, qui ne continue de vivre que parce que l'inadéquation entre concept et réalité ne prédomine pas absolument, mais reste seulement relative. Car si tout accord entre eux venait à disparaître, il manquerait alors au corps tant son authentique articulation que sa véritable idéalité, et immédiatement la vie se transformerait en mort, laquelle fait se disloquer dans l'autonomie ce que l'animation tient ensemble dans une unité indissociée. »

EXTRAIT N° 2 : I, ch. 2, A. 1. L'idée comme vie, p. 164-166 [La force de la vie consiste à endurer la contradiction. La vie est un processus. L'idéalisme du vivant. Les parties et le tout dans l'organisme vivant. Exemples : les parties d'une maison, une main coupée]

« Si l'on s'en tient à ce que nous venons de dire, l'âme serait donc la totalité du concept en tant que l'unité idéale subjective en elle-même, tandis que le corps articulé serait cette même totalité, mais en tant que l'explicitation et l'extériorité réciproque sensible de tous les côtés particuliers, et enfin, l'un et l'autre seraient posés dans la vie comme *unis* : à n'en pas douter, il y a là une contradiction. Car non seulement l'unité idéale n'est pas l'extériorité réciproque sensible en laquelle chaque particularité possède une perexistence autonome et une spécificité caractéristique arrêtée, mais elle est ce qui s'oppose diamétralement à une telle réalité extérieure. Or, que l'opposé soit censé être l'identique, c'est cela justement la contradiction même. Mais réclamer que rien n'existe qui comporte une contradiction comme identité d'opposés, c'est exiger en même temps que rien de vivant n'existe. Car la force de la vie, et plus encore la puissance de l'esprit, consiste justement à poser en soi, à endurer et à surmonter la contradiction. Cette position et cette dissolution de la contradiction entre l'unité idéale et l'extériorité réciproque réelle des membres constitue le processus constant de la vie, et la vie n'est que comme *processus*. Le processus de la vie comprend cette double activité : d'une part, porter constamment à l'existence sensible les différences réelles de tous les membres et de toutes les déterminités de l'organisme, mais d'autre part, lorsqu'elles se figent dans une particularisation autonome et font mine de se fermer les unes aux autres en des différences établies, faire valoir en elles leur idéalité universelle, laquelle est précisément ce qui leur donne vie. Tel est l'idéalisme du vivant. Car il n'y a pas que la philosophie qui soit idéaliste : en tant que vie, la nature effectue déjà factuellement la même chose que ce que la philosophie idéaliste accomplit sur son terrain spirituel. Mais seules ces deux activités réunies, à savoir la réalisation constante des déterminités de l'organisme et la position idéale des déterminités réellement données dans leur unité subjective, sont le processus accompli de la vie, dont nous ne pouvons ici considérer les formes plus avant. Par l'unité de cette double activité, tous les membres de l'organisme sont constamment conservés et constamment repris aussi dans l'idéalité de ce qui leur insuffle la vie. Les membres manifestent d'ailleurs d'emblée cette idéalité

en ceci que leur unité animée ne leur est pas indifférente, mais qu'elle est au contraire la substance dans et par laquelle seule ils peuvent garder leur individualité particulière. C'est précisément ce qui fait la différence essentielle entre la partie d'un tout et le membre d'un organisme. Par exemple, les parties d'une maison prises chacune en particulier, les pierres, fenêtres, etc., singulières, restent les mêmes, qu'elles forment ensemble une maison ou non ; la communauté avec d'autres parties leur est indifférente, et pour elles le concept reste une forme simplement extérieure qui ne vit pas dans les parties réelles pour élever celles-ci à l'idéalité d'une unité subjective. Les membres d'un organisme, en revanche, s'ils ont certes eux aussi une réalité extérieure, n'en ont pas moins le concept pour leur propre essence immanente, et cela est si vrai que ce concept ne leur est pas simplement imposé comme une forme qui les réunirait seulement extérieurement, mais qu'il constitue leur unique perexistence. De ce fait, les membres n'ont pas la même réalité que les pierres d'un édifice ou bien que les planètes, lunes et comètes dans le système planétaire, mais ils ont une existence posée idéellement à l'intérieur de l'organisme, indépendamment de toute réalité. Une main coupée, par exemple, perd sa perexistence autonome ; elle ne reste pas telle qu'elle était dans l'organisme, et sa vivacité, sa mobilité, sa forme, sa couleur, etc., se modifient ; en fait, elle passe à l'état de putréfaction et toute son existence se dissout. Elle n'a de perexistence qu'en tant que membre de l'organisme, de réalité qu'en tant que reprise constamment dans l'unité idéale. C'est en cela que consiste le mode supérieur de réalité à l'intérieur de l'organisme vivant ; ce qui est réel, positif, est sans cesse posé négativement et idéellement, tandis qu'en même temps cette idéalité est justement la conservation et l'élément de perexistence des différences réelles. »

EXTRAIT N° 3 : I, ch. 2, A. 1. L'idée comme vie, p. 166-167 : « La réalité que conquiert l'idée comme vie naturelle est de ce fait une réalité phénoménale. (...) La vie ne devient effective que comme subjectivité vivante subjective. » [L'extérieur et l'intérieur de l'organisme vivant. « La vie n'existe que comme vivant, comme sujet singulier »]

EXTRAIT N° 4 : I, ch. 2, A. 1. L'idée comme vie, p. 167-168 : « Si, dans le prolongement de ces questions, (...) en apparaissant par là elle-même objectivement dans la corporité. » [A quoi reconnaît-on l'idée de vie à l'intérieur des individus vivants ? La vie subjective se révèle particulièrement dans le mouvement autonome. Caractéristiques du vivant animal : le mouvement, la voix, le regard, l'assimilation]

Lire le 2. La vie naturelle comme belle (p. 169 à 176) [Qu'est-ce qui fait la beauté d'un organisme vivant ? Rôle de la figure ; rôle de l'habitude dans la détermination des types de vivant. La laideur comme effet de surprise. Evocation de Cuvier. Les diverses formations vivantes peuvent être regardées comme des articulations rationnelles en elles-mêmes]

EXTRAIT N° 5 : I, ch. 2, A. 3. Modes d'examen de la vie naturelle, p. 177-179 : « Pour l'instant, nous n'avons donc encore face à nous (...) sont cependant impuissants à retenir les déterminités des différences. » [La beauté de la nature. Matière et forme. Exemple : le cristal naturel. L'activité de la forme chez les organismes vivants. Quels animaux peuvent être dits beaux ou laids. La laideur du paresseux, des amphibiens, des insectes, des hybrides. Problème du mélange des figures ; exemple : l'ornithorynque]

EXTRAIT N° 6 : I, ch. 2, A. 3. Modes d'examen de la vie naturelle, p. 180-181 : « Mais la vie animale en tant que sommet de la beauté naturelle (...) qui nous conduira à la nécessité de l'idéal en tant que beau artistique. » [La beauté de la vie animale et sa déficience. La subjectivité de l'animal n'est pas un Je conscient]

EXTRAIT N° 7 : I, ch. 2, B. La beauté extérieure de la forme abstraite et de l'unité abstraite du matériau sensible, p. 185-188 : « Plus précisément, lorsque nous parcourons (...) en tant que subjectivité de la vie retournant en soi-même. » [Description du développement, des cristaux, des plantes, des animaux selon les critères de la beauté : régularité, symétrie, déterminité de grandeur]

EXTRAIT N° 8 : I, ch. 2, C. Déficience du beau naturel, p. 196-198 [Le processus de la vie. Différence entre la plante et l'animal. Ce dernier a le sentiment de soi mais ne peut atteindre le « point d'unité de la vie ». Le siège des activités de la vie organique, chez l'animal, demeure caché sous les contours extérieurs de sa figure qui est recouverte de poils, de plumes, d'écailles, etc. L'être humain donne à voir sa sensibilité à même la peau. Cependant le corps humain manifeste lui aussi une déficience ; il n'exprime pas parfaitement la vie de l'âme]

« Nous avons déjà vu que l'organisme animal ne conserve son être-pour-soi que par un processus continu qui s'effectue en lui-même et contre une nature pour lui inorganique qu'il consomme, digère, s'assimile, transformant ainsi l'extérieur en intérieur et rendant seulement par là effectif son être-en-lui-même. Nous avons trouvé en même temps que ce processus permanent de la vie était un système d'activités qui s'effectuait en un système d'organes où s'accomplissent ces activités. Ce système clos en lui-même a pour unique fin l'autoconservation du vivant par ce processus, et c'est pourquoi la vie animale consiste seulement en une vie de désir, désir dont le cours et la satisfaction se réalisent à même le système d'organes que nous venons d'évoquer. Dans cette modalité, le vivant est articulé en fonction de la *finalité* ; tous les membres servent seulement cette fin unique que constitue l'autoconservation. La vie leur est immanente ; ils sont liés à la vie, la vie est liée à eux. Or, le résultat de ce processus est l'animal en ce qu'il se sent lui-même et est animé, ce par quoi il obtient la jouissance de lui-même comme d'un être singulier. Si sous ce rapport nous comparons l'animal et la plante, il a déjà été signalé que le sentiment de soi et l'animité font justement défaut à la plante, étant donné qu'elle ne fait rien d'autre que reproduire sans cesse à même soi de nouveaux individus sans les faire converger vers ce point qui constitue le Soi-même singulier. Or, ce que nous voyons face à nous de l'organisme animal vivant n'est pas ce *point d'unité* de la vie, mais seulement la *multiplicité* des organes ; le vivant a encore cette non-liberté qui consiste pour lui à ne pouvoir se porter à la manifestation phénoménale *en tant que* sujet ponctuel singulier contre sa dispersion dans la réalité extérieure de ses membres. Le siège proprement dit des activités organiques nous reste caché, nous ne voyons que les contours extérieurs de la figure, et celle-ci est elle-même complètement recouverte de plumes, d'écailles, de poils, de fourrure, de piquants ou d'une carapace. Ce genre de revêtements ressortissent assurément au règne animal, mais en tant que productions animales empruntant la forme du végétal. Ici on découvre aussitôt une déficience capitale de la beauté dans le vivant animal. Ce qui nous est donné à voir de l'organisme n'est pas l'âme ; ce qui se tourne vers le dehors et apparaît de toutes parts n'est pas la vie intérieure, mais des formations d'un niveau inférieur à la vie proprement dite. L'animal n'est vivant *qu'en lui-même* ; autrement dit, l'être-en-soi-même ne devient pas *réel* dans la forme de l'intériorité elle-même, et c'est pourquoi cette vie n'est pas visible partout. Parce que l'intérieur reste quelque chose de *seulement intérieur*, l'extérieur apparaît aussi seulement comme quelque chose d'*extérieur* et non pas comme entièrement pénétré par l'âme en chacune de ses parties.

A cet égard, le corps *humain* se tient en revanche à un niveau plus élevé, dès lors que chez lui s'actualise partout le fait que l'homme est une unité pourvue d'âme et sentante. La peau n'est pas recouverte d'enveloppes dénuées de vie à l'instar du végétal, la pulsation du sang est apparente sur toute la surface du corps, le cœur battant de la vie est pour ainsi dire partout présent et ressort aussi dans la manifestation phénoménale extérieure comme vivacité caractéristique, comme *turgor vitae*, comme cette vie débordante. De même la peau se révèle comme sensitive de part en part et fait voir la *morbidezza*, l'incarnat et l'innervation du teint qui donnent tant de mal aux artistes. Mais le corps humain a beau faire ainsi apparaître sa vie au dehors à la différence du corps animal, la déficience de la nature s'exprime cependant tout autant à même cette surface, dans la singularisation de la peau, les entailles, les rides, les pores, les duvets, les petits vaisseaux, etc. La peau elle-même, qui laisse transparaître la vie intérieure, est un revêtement qui sert à l'autoconservation vis-à-vis du dehors, un moyen seulement final au

service de la déficience naturelle. L'immense prééminence que conserve toutefois la manifestation phénoménale du corps humain consiste dans son caractère sensitif, qui, même s'il n'est pas de bout en bout un sentir effectif, en représente au moins de manière générale la possibilité. Mais en même temps intervient là encore le défaut suivant : ce sentir ne s'élabore pas, en ce qu'il est concentré intérieurement en lui-même, jusqu'à la présence dans tous les membres ; au contraire, une partie des organes et de leur figure n'est consacrée dans le corps qu'à des fonctions animales, tandis que l'autre accueille en elle-même de façon plus rapprochée l'expression de la vie de l'âme, des sensations et des passions. De ce point de vue, l'âme avec sa vie intérieure ne transparait pas non plus à travers toute la réalité de la figure corporelle. »

**HEGEL, *La raison dans l'histoire*, trad. Par K. Papaioannou, 10.18, 1990.**

EXTRAIT : p. 76-78 : « La première connaissance de l'esprit, tel qu'il apparaît sous la forme de l'individu humain nous montre qu'il est sentant (...) et de briser par là son immédiateté et sa naturalité. » [Point commun entre l'homme et l'animal : le sentiment de soi. Différence entre les deux : l'homme se connaît soi-même ; il est pensant]

### **SUJET CORRIGE :**

TEXTE de LEIBNIZ, *Monadologie*, § 70 à § 75, édition par Michel Fichant, folio-essais, 2004, p. 238-240.

« 70. On voit par là que chaque corps vivant a une entéléchie dominante qui est l'âme dans l'animal ; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivants, plantes, animaux, dont chacun a son entéléchie, ou son âme dominante.

71. Mais il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns, qui avaient mal pris ma pensée, que chaque âme a une masse ou portion de la matière propre ou affectée à elle pour toujours, et qu'elle possède par conséquent d'autres vivants inférieurs destinés toujours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpétuel comme des rivières ; et des parties y entrent et en sortent continuellement.

72. Ainsi l'âme ne change de corps que peu à peu et par degrés, de sorte qu'elle n'est jamais dépouillée tout d'un coup de tous ses organes ; et il y a souvent métamorphose dans les animaux, mais jamais métempsychose ni transmigration des âmes. Il n'y a pas non plus des âmes tout à fait séparées, ni de génies sans corps. Dieu seul en est détaché entièrement.

73. C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais génération entière, ni mort parfaite prise à la rigueur, consistant dans la séparation de l'âme. Et ce que nous appelons *générations* sont des développements et des accroissements ; comme ce que nous appelons *morts* sont des enveloppements et des diminutions.

74. Les philosophes ont été fort embarrassés sur l'origine des formes, entéléchies, ou âmes, mais aujourd'hui, lorsqu'on s'est aperçu, par des recherches exactes faites sur les plantes, les insectes et les animaux que les corps organiques de la nature ne sont jamais produits d'un chaos ou d'une putréfaction, mais toujours par les semences, dans lesquelles il y avait sans doute quelque *préformation*, on a jugé que non seulement le corps organique y était déjà avant la conception, mais encore une âme dans ce corps, et en un mot l'animal même ; et que par le moyen de la conception cet animal a été seulement disposé à une grande transformation pour devenir un animal d'une autre espèce. On voit même quelque chose d'approchant hors de la génération, comme lorsque les vers deviennent mouches, et que les chenilles deviennent papillons.

75. Les animaux, dont quelques-uns sont élevés au degré de plus grands animaux par le moyen de la conception, peuvent être appelés *spermatiques* ; mais ceux d'entre eux qui demeurent dans leur

espèce, c'est-à-dire la plupart, naissent, se multiplient et sont détruits comme les grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre d'élus, qui passe à un plus grand théâtre. »

Les paragraphes 70 à 75 de la *Monadologie* de Leibniz portent sur la nature des organismes vivants. Il s'agit ici de savoir comment un corps organique est vivant. Comment la vie se maintient-elle dans l'organisme ? La force vitale d'un corps dépend de l'âme qui le dirige. Ainsi, l'âme n'est jamais désunie d'un corps ; elle est l'entéléchie dominante qui maintient la vie dans l'organisme, quand bien même les éléments qui composent celui-ci changent sans cesse. C'est donc l'âme qui fait l'unité du corps et qui garantit sa vie. Leibniz part de l'idée que chaque corps vivant a une âme et que chaque corps est lui-même plein d'autres corps vivants. Cependant, chaque âme n'a pas toujours le même corps, car les éléments du corps ne cessent de changer. Mais cela ne veut pas dire qu'il faut admettre pour cela la métempsychose, c'est-à-dire le transfert d'une âme d'un corps dans un autre. Leibniz parle de métamorphose. Même si des parties du corps changent, l'âme n'est jamais séparée de son corps. Il n'existe d'ailleurs pas de corps sans âme. C'est la raison pour laquelle, en un sens, tout est vivant. C'est aussi la raison pour laquelle, au sens strict du terme, un corps vivant ne naît ni ne meurt, car on ne saurait concevoir un état du corps sans âme et donc sans vie. Les organismes ne cessent de croître et de décroître, mais ils ne sont jamais détruits. Tout est vivant et tout demeure vivant. La preuve en est la question de la préformation qui illustre cette idée d'une métamorphose dans les animaux. Ceux-ci ne naissent pas de rien, ni d'une matière inorganique. Il y a toujours un vivant qui précède. C'est pourquoi on peut dégager des degrés parmi les animaux. Certains, inférieurs, restent à l'état spermatique, c'est-à-dire invisibles, d'autres sont appelés à se développer et à devenir plus grands, c'est-à-dire visibles, comme s'ils changeaient d'espèce.

En proposant d'expliquer comment un organisme est vivant et se maintient en vie, Leibniz est amené à soutenir une idée du vivant qui fait du monde tout entier un organisme : « [§ 66] Il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre partie de la matière. [§ 67] Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang. », *Monadologie*, p. 237. Rivelaygue, dans ses *Leçons de métaphysique allemande* (p. 82), résume cette idée en disant : « L'univers est donc un grand vivant. » Or, cette idée force de Leibniz, pose, nous semble-t-il, problème. Si tout est vivant jusque dans ses moindres parties, si l'idée de vivant s'élargit à ce point, comment penser la spécificité du vivant ? Peut-on encore le distinguer de l'inerte ? Le vivant a-t-il encore un sens ? Dans *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz* (p. 329-330), Duchesneau cible une difficulté et énonce un paradoxe : « Malgré le raffinement conceptuel dont Leibniz fait preuve dans de tels développements théoriques, on peut se demander toutefois si son concept de vivant est méthodologiquement approprié lorsqu'il s'agit de promouvoir l'analyse et l'explication physiologiques. Par suite de la régression à l'infini dans la recherche du constituant « matériel » de l'être vivant, la limite de l'organisation ne peut être fixée dans la nature. Il faudrait pour y parvenir se rendre infiniment au-delà de l'animal spermatique, pour prendre cet exemple. Par ailleurs, les limites de l'organisation sont proprement inassignables. La monade est censée exprimer ce type d'ordre dans la synthèse perceptive qu'elle opère. Or, même dans notre cas, alors que nous bénéficions d'une conscience réflexive et appercevante, nous ne pouvons saisir de façon distincte qu'un sous-ensemble partiel et fort superficiel des relations infinies qu'exprime la structure organique. Mais alors, l'organisme ne se réduirait-il pas à une simple métaphore renvoyant à l'action perceptive d'un composé harmonique dont nous ne possédons qu'une lointaine analogie, tirée de l'expérience subjective des fonctions vitales ? » C'est dans la note qui se situe dans la même page, qu'il énonce ensuite ce paradoxe : « Le paradoxe est que le rationalisme leibnizien qui professe une certaine omniprésence de la vie exclut la réalité du vivant en tant que tel. »

Ainsi, chez Descartes, on assistait à une réduction du vivant ou du biologique à de la matière, c'est-à-dire à du physico-chimique, quitte à perdre de vue le propre du vivant, ce qui le distingue de la matière inerte. Je vous renvoie, sur ce point à la citation de Jean Rostand, dans *La vie et ses problèmes* (citation donnée par Canguilhem dans *La connaissance de la vie*, Vrin, 2009 p. 120) : « Le mécanisme a, à l'heure actuelle, une position extrêmement solide, et l'on ne voit guère ce qu'on peut lui répondre quand, fort de ses succès quotidiens, il demande simplement des délais pour achever son œuvre, à savoir pour *expliquer complètement la vie sans la vie*. » Chez Descartes, la vie apparaît comme évacuée de l'étude des vivants au profit d'une pure et simple matière dont il faudrait résoudre les mécanismes ; tandis que, chez Leibniz, l'âme prend le pas sur la matière et en vient à habiter la totalité de l'univers, en le peuplant à l'infini de vivants. Une absence de vie d'un côté, un excès ou un trop plein de vie de l'autre. Comment savoir ce que sont véritablement les vivants dans tout cela ? Leibniz a le mérite de vouloir, en quelque sorte, redonner vie aux vivants. Nous aurons à interroger son concept de vivant afin de voir s'il est méthodologiquement approprié. Peut-être nous montrera-t-il ses limites dans l'ordre physiologique, comme le soutient Duchesneau ; mais peut-être faudra-t-il lui accorder crédit dans l'ordre d'explication qui prévaut aux yeux de Leibniz, à savoir l'ordre métaphysique.

## § 70

Ce paragraphe énonce deux choses importantes à propos du vivant chez Leibniz. Première chose : le vivant est un organisme, c'est-à-dire un corps organisé ou dominé par une âme. Le premier problème concernant le vivant portera donc sur la nature de cette substance composée qu'on appelle un organisme. Comment penser le lien entre corps et âme ? La seconde chose importante énoncée dans ce paragraphe est la suivante : cet organisme, en plus d'être dominé par une âme, est lui-même plein d'autres vivants, composés comme lui, d'un corps et d'une entéléchie. Au problème de l'animation du vivant se trouve joint celui de sa composition. Comment penser les liens entre les parties du corps et les âmes qui leur correspondent ? Les deux problèmes sont en réalité indissociables.

« *Chaque corps vivant a une entéléchie dominante qui est l'âme dans l'animal* ». Le mot entéléchie figure dans la doctrine aristotélicienne pour signifier l'être à l'état d'achèvement et de perfection. Leibniz l'applique aux monades en tant qu'elles ont en elles une perfection et une suffisance qui font d'elles l'origine de leurs actions internes. L'entéléchie dominante, dans chaque corps vivant, est un centre de forces, indivisible et impérissable. Une monade ou entéléchie se caractérise par la perception et l'appétit. Cette entéléchie est appelée âme quand elle possède de surcroît la mémoire. Les animaux ont donc une âme, ce que les plantes n'ont pas. Lorsque la monade est capable de raison, elle est une âme raisonnable, encore appelée esprit ; seuls les hommes la possèdent. Au § 63, Leibniz a écrit : « Le corps appartenant à une monade qui en est l'entéléchie ou l'âme, constitue avec l'entéléchie ce qu'on peut appeler un *vivant*, et avec l'âme ce qu'on appelle un *animal*. » Un être vivant (et l'animal en est un, mais il y a d'autres vivants que l'animal) est donc un corps animé, c'est-à-dire dirigé par une monade. Comment penser ce lien substantiel entre l'âme, entéléchie dominante, et le corps ? Comment deux choses peuvent-elles en composer une qui conserve cependant son unité, qui soit un *unum per se* ? Ce qui fait que le corps est organisé et animé, c'est qu'il est un *système harmonieux*. C'est cette harmonie qu'il nous faut penser. Il ne faut jamais perdre de vue les grands principes leibniziens : principe de raison suffisante, principe de continuité et principe du meilleur, autrement appelé harmonie préétablie. S'il y a harmonie dans le corps (organisation et vie), c'est parce qu'il y a un centre de l'harmonie extérieur au système. Je m'appuie ici sur l'analyse de Rivelaygue (p. 79) : « De même que le monde est en harmonie préétablie parce qu'il y a un Dieu qui, extérieur à l'harmonie, accorde les monades les unes aux autres, de même, si le corps est un système harmonieux, c'est parce que au-dessus de lui il y a l'âme qui le met en harmonie. Ce qui fait que le corps est un vivant, c'est donc le

fait que cet ensemble de monades est régi à son tour par une instance supérieure, qui est Dieu et qui les met en relation d'harmonie avec le premier système. » L'explication leibnizienne de l'organisation du corps vivant relève de la métaphysique car elle repose sur l'emploi de causes finales (l'harmonie vise toujours le meilleur ; le corps organique est donc lui-même un système finalisé). C'est en cela que Leibniz s'oppose à Descartes pour qui le vivant compris comme mécanisme était soumis aux causes efficientes. Leibniz ne refuse pas de recourir aux causes efficientes car les corps organiques des vivants sont comme des machines ; mais ces machines ou automates naturels le sont dans chacune de leurs parties et ce à l'infini (§ 64 de *La Monadologie*). L'explication par les causes efficientes ne saurait rendre compte de toute l'étendue du vivant, d'où le recours aux causes finales. Afin de préciser cette explication métaphysique des corps vivants, je vais m'appuyer sur les analyses de Duchesneau (je vous invite à lire le dernier chapitre de son livre *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz* ; il y a des analyses très pointues des problèmes liés à cette théorie du parallélisme). Il écrit (p. 343, sq.) : « L'élément central de la théorie de l'organisme est de fait constitué par la thèse du parallélisme actualisé dans la convergence de deux séries particulières. (...) Cette relation spécifique entre l'âme ou entéléchie dominante du vivant, et le corps organique qui lui est consubstantiel dans l'ordre de la substance composée, consiste dans le fait que l'âme exerce une fonction de représentation des séquences causales par rapport aux mouvements des parties et microparties en lesquelles se détaille le fonctionnement organique. En contrepartie, les états et mouvements successifs du corps propre et de ses parties intégrantes réalisent un plan fonctionnel qui traduit les exigences formelles et téléologiques du principe intégrateur et actif sous-tendant la machine animée et justifiant son autosuffisance. (...) Ainsi Leibniz présume-t-il que se produisent des modalités infraconscientes de la perception/appétition susceptibles de symboliser la causalité fonctionnelle correspondant à la plupart des opérations organiques. » Il y a donc *une harmonie, un parallélisme ou encore une symbolisation* qui permet d'expliquer le lien entre l'âme et le corps et comment le composé des deux est un être vivant. Cette symbolisation est évoquée par Leibniz lui-même au § 61 de *La Monadologie* : « Et les composés symbolisent en cela avec les simples. » Dans la note qu'il consacre à ce verbe (édition folio-essais, présentation par Michel Fichant, note 59, p. 494), Fichant précise : « Formule décisive qui exprime la corrélation entre la réalité monadique et l'univers phénoménal. La construction « symboliser avec... », pour dire « avoir de la conformité », est vieillie. Peut-être issue du vocabulaire alchimique et médical, elle exprime ici l'harmonie ou la correspondance entre deux ordres ontologiquement hiérarchisés. » Résumons cette idée force sur le vivant en disant que l'ordre qui se trouve dans le représentant (ici la monade) doit se retrouver, par cet effet de symbolisation, de parallélisme ou d'harmonie, dans le représenté (le corps) qui, de ce fait, est lui aussi organisé et donc vivant puisque la monade est un point animé.

« Mais les membres de ce corps vivant sont plein d'autres vivants, plantes, animaux, dont chacun a encore son entéléchie, ou son âme dominante. » Au § 65 de *La Monadologie*, Leibniz a soutenu la thèse de la divisibilité de la matière à l'infini. Par conséquent ce qui nous apparaît comme inanimé est en réalité vivant. Il y a de la vie partout, des êtres vivants ou corps organisés partout, jusque dans l'infiniment petit. Un corps vivant est donc lui aussi composé d'autres corps vivants, il en est plein. Nous avons vu que le problème de la relation âme corps était celui de l'harmonie entre un sous-système (le corps) et une monade (l'âme) qui, elle, en tant que telle est simple et existe donc sans sous-systèmes. Le corps, lui, est divisible en sous-systèmes à l'infini. La difficulté qu'on a à penser le vivant réside dans l'idée de tenir ensemble tous ses systèmes et leur parallélisme propre, de penser les liens entre ces entéléchies et leur corps propre, puis entre ces corps eux-mêmes en tant qu'ils sont les parties d'un corps plus grand (sur cette difficulté, je vous renvoie plus particulièrement aux analyses de Duchesneau, p. 326, sqq. : « Chaque machine naturelle, chaque unité organique phénoménale, a une infinité de plis et de replis, c'est-à-dire une infinité de microdispositifs susceptibles de transformations mécaniques »). Une explication par les

causes efficientes de cet emboîtement infini de machines dépasse nos capacités. D'où le recours aux causes finales qui donnent sens à l'ensemble sans avoir besoin d'épuiser l'analyse du détail (cette analyse étant d'ailleurs elle aussi sans fin puisque son objet va à l'infini). Ajoutez à cela le fait que les éléments qui composent les corps ne cessent de changer à chaque instant, et la difficulté d'une explication mécanique du vivant semble redoublée. C'est cette nouvelle difficulté qu'établit le § 71.

#### § 71

A quelle matière l'âme se rapporte-t-elle ? S'agit-il toujours de la même masse ou portion de matière ? La matière du corps vivant ne désigne-t-elle pas à la fois celle du corps visible, mais aussi celle des corps invisibles, emboîtés dans le premier ? Tous ces corps demeurent-ils les mêmes ? Il semble que non. Ils ne cessent de changer en permanence comme le suggère la formule héraclitéenne du « *panta rei* », « tout coule ». Rien dans la matière ne demeure jamais à l'identique ; des parties entrent et sortent de ces corps (le principal et les inférieurs) en permanence. Quels problèmes cela soulève-t-il pour le vivant ? Comment son organisation (et donc sa vie) se maintient-elle si toute la matière du corps change ? Comment éviter l'effet de dispersion ou de désorganisation ? Si ce n'est pas toujours le même sous-système qui est dirigé par l'âme, comment savoir qu'il s'agit du même corps et donc du même être vivant ? Qu'est-ce qui sauvegarde son unité ? Comment subsiste-t-il *unum per se* ? Rivelaygue note (p. 83, sq.) que ce qui justement caractérise l'organisme, c'est que « le corps est toujours le même mais les cellules changent, et dans la cellule elle-même il faut distinguer un centre de vie, donc une monade dirigeante, et les autres éléments qui, eux, vont changer sans que la cellule change. Il faut donc se représenter un emboîtement de systèmes dont chacun est régi par une monade dominante et subsiste malgré la circulation continue des éléments. » Rivelaygue ajoute, et cette remarque me semble d'importance : « C'est en définitive en un triple sens que chez Leibniz tout est vivant : 1° Les éléments premiers sont vivants en tant que les monades sont des forces qui ont tendance à se développer ; 2° Tout est organisé, tout s'emboîte en systèmes et sous-systèmes ; 3° Les systèmes subsistent malgré le changement des éléments. » Pour que l'organisme se maintienne en vie, il ne faut pas imaginer qu'une masse ou portion de matière ait, elle aussi, à se maintenir en l'état. C'est plutôt la circulation permanente des éléments qui fait la vie du corps, et cette circulation ne trouble en rien l'organisation car, en définitive, tout est régi par un système de fins. Ceux qui ont mal compris la pensée de Leibniz sont, notamment, Bayle. Dans son *Dictionnaire critique*, article « Rosarius », il avait écrit : « L'hypothèse de M. Leibniz (...) nous porte à croire (...) que les âmes subsistent toujours (...) unies au premier corps organisé dans lequel Dieu les a logées. » A cela, Leibniz répond, dans son *Eclaircissement des difficultés que M. Bayles a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'âme et du corps* : « Non pas qu'une certaine masse demeure toujours inséparable de l'animal ou de l'âme, mais tellement qu'il demeure toujours certains organismes, du moins par la substitution d'un équivalent, comme lorsqu'une rivière demeure la même, quoique la matière semblable y entre et sorte toujours. » Cette modification perpétuelle des éléments du, ou plutôt des corps, conduit à penser que l'âme change de corps peu à peu, même si la personne ou le sujet demeure. C'est sur ce point que s'arrête le § 72.

#### § 72

Si les parties du corps ne cessent de changer en permanence, alors il y a tout lieu de croire que l'âme change de corps peu à peu. Qu'est-ce à dire ? Jusqu'à quel point ce changement opère-t-il ? Peut-on envisager que le corps auquel l'âme ou l'entéléchie dominante est liée change au point de devenir un tout autre corps ? Un vivant peut-il devenir un autre vivant, un animal un autre animal ? Ou bien faut-il concevoir que le même corps demeure en un certain sens ? Et, si tel est le cas, en quel sens s'agit-il du même corps ? Notons que l'âme ne change de corps que par degré et



jamais tout d'un coup. Il n'y a jamais de saut dans la nature ; tout se fait selon le principe de continuité. Si les éléments qui composent les organes peuvent changer, les cellules par exemple, les organes eux subsistent. D'où la distinction importante établie par Leibniz entre la métempsychose et la métamorphose. La métempsychose est une croyance selon laquelle l'âme peut animer successivement plusieurs corps. En se dotant chaque fois d'un corps différent, l'élément psychique se trouve réincarné. La métempsychose désigne donc les états successifs de l'âme. On trouve cette idée au IV<sup>ème</sup> siècle, chez les orphiques pour qui l'âme, prisonnière du corps, est condamnée à se réincarner jusqu'à la purification définitive. Pythagore emprunte à l'orphisme l'idée de la transmigration des âmes. La métamorphose désigne un changement général d'apparence et peut ainsi concerner le passage d'une forme de vie à une autre. Quel usage Leibniz fait-il de ces concepts dans ce paragraphe ? Il y a souvent, selon lui, métamorphose dans les corps. On peut ainsi penser à la croissance qui fait passer la chrysalide à l'état de papillon. « Il n'y a pas de métempsychose, au sens où l'on ne peut changer d'âme ; puisque chaque système vivant est toujours régi par une monade centrale qui, elle, ne change pas, la transmigration des âmes est exclue [la monade du papillon reste bien celle de la chrysalide]. Mais, de façon inverse, il y a métamorphose, la monade dominante pouvant changer les éléments du système qui ainsi reste structuré de la même manière tout en se modifiant. On ne peut donc pas rester identique à soi-même en changeant d'âme (métempsychose), ce qui serait absurde, mais on peut rester identique à soi-même en changeant de corps ou en changeant son corps, c'est-à-dire en modifiant les éléments des sous-systèmes » (Rivelaygue, p. 84). Leibniz s'inscrit ici dans un débat sur l'âme des bêtes et s'oppose à Descartes. Ce dernier reconnaît un fondement moral à sa théorie de l'animal-machine. Il fait pour l'animal ce qu'Aristote avait fait pour l'esclave, il le dévalorise afin de justifier l'homme de l'utiliser comme instrument : « Mon opinion est moins cruelle envers les bêtes qu'elle n'est pieuse envers les hommes qui ne sont plus asservis à la superstition des pythagoriciens et qui sont délivrés du soupçon de crime toutes les fois qu'ils mangent ou tuent les animaux » (Lettre à Morus du 5 février 1649, Pléiade, p.1320). Or, partant de là, Leibniz se trouve confronté au problème suivant : si l'on est amené à voir en l'animal plus qu'une simple machine, faut-il pour autant se faire pythagoricien et renoncer à la domination sur l'animal ? Sur cette question, je vous renvoie aux belles analyses d'Elisabeth de Fontenay dans *Le silence des bêtes, la philosophie à l'épreuve de l'animalité* (Fayard, points-essais, 2015, X, 2, « Cauchemars de transmigration », p. 433 sqq., et XI, 5, « L'indestructible âme des brutes », p. 525 sqq.). Je vous invite à lire plus particulièrement les pages 441 à 444 qui montrent bien l'esprit de nuance et de compromis qui est celui de Leibniz. En définitive, la métamorphose ne doit pas être confondue avec la métempsychose, il y va de l'individualité du sujet et du salut de l'âme humaine : « Les anciens se sont trompés. Il est (...) plus raisonnable de concevoir les transformations des corps animés que de s'imaginer le passage des âmes d'un corps à l'autre. » (Lettre à Arnaud du 30 avril 1687) La métempsychose risque donc toujours de faire figure de métamorphose mal entendue. Les « transformations » profondes mais continues, qui se réalisent par augmentation et diminution, repliements et déploiements, pourraient apparaître comme des sauts et des ruptures d'individualités. » C'est donc contre ce danger de confusion dû à une ressemblance superficielle entre métamorphose et métempsychose que Leibniz se bat.

Notre paragraphe ajoute qu' « il n'y a pas non plus des âmes tout à fait séparées, ni de génies sans corps. » On peut interpréter le génie comme l'esprit humain (*ingenium*). Toutes les âmes, raisonnables ou non, sont toujours unies à un corps. On peut se demander ce que serait une âme sans corps, ou bien un corps sans âme. Un corps sans âme serait un corps mort ; or, cela n'existe pas. Leibniz va le démontrer dans le § 73. Si on imagine une âme sans corps, on imagine un point de force capable de perception, d'appétition et de mémoire qui n'aurait rien d'autre à diriger que soi et qui, n'étant pas empêchée dans ses perceptions par un corps, aurait donc une

perception directe et complète de tout l'univers. Une telle âme serait Dieu qui, de fait, est la seule réalité complètement détachée d'un corps.

Dans la mesure où les âmes sont toujours unies au corps qu'elles dirigent, on ne saurait, par ailleurs, envisager un corps sans âme, c'est-à-dire un corps mort. C'est à cette question que s'attelle le § 73.

### § 73

La mort, prise à la rigueur c'est-à-dire au sens strict du terme comme cessation de la vie, devrait consister dans une déliaison de l'âme et du corps puisque c'est grâce à ce lien que l'organisme est vivant. Or, dans la mesure où, Leibniz vient de le montrer, il n'existe pas de corps sans âme ou sans monade, il n'y a donc jamais de mort entière ou définitive, pas plus qu'il n'y a de génération entière. Ce qui signifie qu'aucun corps vivant ne naît ni ne meurt. Cela a de quoi heurter l'opinion commune qui fait le plus naturellement du monde l'expérience de la vie et de la mort, celle des humains eux-mêmes, mais aussi celle des animaux et des plantes. Si la génération et la mort ne sont jamais entières, qu'entend-on alors par naissance et par mort d'un corps vivant ? L'animal, par exemple, peut connaître des phases successives de développement et d'enveloppement : depuis l'organisme séminal, en passant par la croissance et la décroissance, et jusqu'à ce repli comme organisme subtil après la mort. « Lorsque nous disons qu'un animal meurt, cela signifie simplement que le système se dissocie en d'autres sous-systèmes vivants, en une sorte de désemboîtement. Qu'il y ait ce que Leibniz appelle un nouvel « enveloppement », c'est-à-dire la constitution d'un sous-système extrêmement complexe, ou « diminution », c'est-à-dire résolution en des sous-systèmes plus simples, jamais on ne revient de toute façon à de l'inorganique. En toute rigueur, la notion de mort n'a donc pas de sens : il n'y a que du vivant s'emboîtant en systèmes complexes ou se résolvant en systèmes plus simples qui, en tout état de cause, demeure toujours de l'organisé, donc du vivant » (Rivelaygue, p. 84-85). Le seul à pouvoir décider du début (création) et de la fin (annihilation) de toutes choses, c'est Dieu. Tant que le système total de l'univers continue d'exister, tout ce qui se trouve dans ce système reste donc en vie. Dans de nombreux textes Leibniz insiste sur ce caractère impérissable des vivants et notamment des animaux. Je vous renvoie à une lettre qu'il adresse à la princesse Sophie de Hanovre, datée du 4 novembre 1696 : « Les machines de la nature sont infiniment au-dessus des nôtres. Car outre qu'elles ont du sentiment, chacune contient une infinité d'organes ; et ce qui est encore plus merveilleux, c'est par cela que chaque animal est à l'épreuve de tous les accidents et ne saurait jamais être détruit, mais seulement changé et resserré par la mort, comme un serpent quitte sa vieille peau. Même à l'égard de la vie sensible, un animal pourrait être ressuscité si on lui pouvait redresser les organes, comme dans les mouches noyées, que je prenais plaisir, étant petit garçon de faire revivre. » (Lettre citée par Fichant dans son édition de *La monadologie*, p. 336-338). Voir aussi cette autre lettre, adressée à Arnaud cette fois, et datée du 7 octobre 1687 (Fichant toujours, note 13, p. 533) : « Le sommeil qui est une image de la mort, les extases, l'ensevelissement d'un ver à soie dans sa coque, qui peut passer pour une mort, la ressuscitation des mouches noyées avancée par le moyen de quelque poudre sèche dont on les couvre (au lieu qu'elles demeureraient mortes tout de bon, si on les laissait sans secours), et celle des hirondelles qui prennent leurs quartiers d'hivers dans les roseaux et qu'on trouve sans apparence de vie ; les expériences des hommes morts de froid, noyés ou étranglés, qu'on a fait revenir (...), toutes ces choses peuvent confirmer mon sentiment que ces états ne diffèrent que du plus et du moins. » Entre la vie et la mort s'établissent tous les degrés possibles (selon le principe de continuité, il ne saurait y avoir entre les états qui caractérisent les vivants de solution de continuité), mais la mort n'est jamais une cessation définitive de la vie, elle est un sommeil dont certains se réveillent parfois.

Pour expliquer la métamorphose d'un corps vivant, c'est-à-dire son accroissement ou son développement, Leibniz s'arrête plus particulièrement sur la question de la génération dans le paragraphe suivant.

#### § 74

Leibniz évoque l'embarras des philosophes quant à l'origine de l'âme. Comment l'âme vient dans le corps ? A partir de quand le corps est-il animé ? Dès la conception ? Plus tard ? A la naissance ? Quand commence la vie ? Cette question est d'importance pour les théologiens aussi (questions du baptême, de l'avortement). Leibniz désamorce ces embarras en soutenant que la vie a toujours été là, que la monade ou l'entéléchie est un point d'animation qui ne surgit pas avec la conception, mais qui la précède. L'origine des corps organique ne peut pas être cherchée dans le chaos (qui est lui-même contradictoire avec l'idée d'harmonie préétablie : l'ordre a toujours existé, même si nous ne le percevons pas en raison de la liaison de notre âme avec notre corps qui rend nos perceptions confuses et nous empêche d'adopter un regard synoptique sur l'univers, qui est le regard de Dieu même). L'origine des corps ne peut pas non plus être la putréfaction. Il y a quelque chose d'étrange à utiliser ce mot, et même quelque chose de paradoxal : la vie viendrait du pourrissement et donc de la mort ? On peut définir la putréfaction en ces termes : décomposition que, sous l'influence de certaines conditions de chaleur et d'humidité, subissent les corps organisés, quand la vie est éteinte en eux. On peut supposer que Leibniz cherche à désigner par ce mot un procédé purement chimique qui, en associant des éléments entre eux (par exemple de la paille et des excréments d'animaux), finit par créer une réaction qui produit ce pourrissement ainsi que de la chaleur et de l'humidité (ici le purin qui peut dégager une forte chaleur). C'est par un procédé de ce genre que Descartes explique la génération selon sa théorie de l'épigénèse (rencontre de deux matières, à la façon de la levure et du lait tiède, dont les particules s'agitent jusqu'à créer de la chaleur et un premier agglomérat qui sera le cœur, lequel projettera progressivement le sang dans les autres parties du corps qui vont se développer à sa suite). Rien de tel pour Leibniz qui choisit de soutenir la thèse préformationniste. C'était déjà la thèse d'Aristote. Selon ce dernier, la forme ou entéléchie est préformée dans la matière (c'est-à-dire dans la semence mâle) et peut être décrite comme étant un tout petit être humain masculin. La femelle joue le rôle d'une matrice qui réceptionne la semence mâle ; elle ne joue aucun rôle actif dans la reproduction ; elle est au contraire la seule responsable d'un certain nombre de dysfonctionnements. Si la matière femelle est bien équilibrée, alors elle permettra au tout petit sujet masculin présent dans la semence de se développer normalement et cela donnera naissance à un garçon. En revanche, si cette matière connaît un déséquilibre ou des troubles, un premier écart se produira par rapport à la forme originelle et parfaite qui verra naître une fille (première déformation !). D'autres déformations peuvent surgir qui iront jusqu'à la malformation ou à la difformité (les monstres). Leibniz ne suit pas en tous points la thèse aristotélicienne mais il retient l'idée que la forme ou entéléchie était là avant la conception. Soyons plus précis : qu'est-ce qui était formé avant la présence de l'animal visible ? Le corps et l'âme de celui-ci, les deux ensemble, puisque, nous l'avons vu, il ne peut pas exister d'âme sans corps, ni de corps sans âme. Mais alors, où se trouve cet animal préformé ? Dans quelle semence ? Masculine ou féminine (préexistence oviste ou animalculiste) ? Leibniz ne tranche pas car les faits n'ont pas été suffisamment éclaircis sur cette question ; il faut poursuivre les expériences sur les œufs et sur les spermatozoïdes. Car les recherches avancent, et Leibniz est très curieux de ce que ses contemporains ont pu découvrir. On sait, par exemple, qu'il s'appuie sur les recherches de Leeuwenhoek (existence, structure et mouvements des spermatozoïdes), Swammerdam et Malpighi (métamorphose du ver à soie, développement embryologique dans un œuf fécondé) pour exclure la possibilité d'une épigénèse mécanique pure dans la formation des vivants. La seule assurance de Leibniz sur cette question de la génération est la suivante : « Je suis sûr que jamais un corps organique de la nature n'est formé

d'un chaos ou d'un corps non organique, et même qu'il n'y a jamais chaos qu'en apparence. » (Lettre à Bourget du 3 janvier 1714, citée par Ducheneau, p. 328). Il faut bien voir aussi que le moment de la conception fait apparaître un changement bien particulier, puisqu'il s'agit d'une « grande transformation » qui peut conduire un animal à changer d'espèce. Il ne faut pas se tromper ici : l'animal ne devient pas tout autre, c'est une métamorphose, mais une métamorphose de grande ampleur. Des petits animaux ou sous-systèmes s'organisent pour former un animal plus grand qui ne ressemble pas à ceux qui sont emboîtés en lui, voilà de quoi il s'agit ici. La mouche, par exemple, est préformée dans le ver, même si ver et mouche n'ont pas la même apparence, leur monade dominante reste la même. Je m'appuie ici sur les analyses de Duchesneau (p. 360-361) : « Sa thèse est celle d'un avènement des plantes et des animaux à partir de « vivants préexistants », qui sont en fait de simples « semences préformées » (*Principes de la nature et de la grâce*, § 6), sujettes à métamorphose lors de la conception. (...) Ainsi passe-t-on du stade d'animal spermatique à celui de grand animal et de celui de grand animal à celui de micro-organisme enveloppé. Mais la thèse leibnizienne est ici hétérogène à toute conception de l'emboîtement des germes à l'infini par simple miniaturisation. Leibniz soutient en effet que les processus de génération et de mort impliquent des transformations radicales, et que celles-ci modifient brusquement les systèmes d'intégrations et les niveaux d'émergence où se produisent les phénomènes organiques ; il survient, somme toute, une mutation d'espèce des corps organiques concernés, dans le moment de la conception comme dans celui de la mort. Cette mutation d'espèce se conçoit toutefois nécessairement suivant l'analogie de variations matérielles de moindre ampleur liées au maintien de fonctions vitales : « Les animaux changent, prennent et quittent seulement des parties, ce qui arrive peu à peu et par petites parcelles insensibles mais continuellement dans la nutrition ; et tout d'un coup notablement mais rarement, dans la conception et dans la mort qui les font acquérir ou perdre beaucoup tout à la fois » (PNG, § 6). »

#### § 75

Ainsi, en raison de cet emboîtement ou enveloppement et de son développement ou accroissement possible, les animaux se distinguent en différentes espèces. Certaines sont appelées spermatiques, ce sont les plus petites ; elles peuvent le rester et concourir à l'organisation des grands animaux comme autant de sous-systèmes. Certains de ces petits animaux invisibles ou spermatiques peuvent eux-mêmes se développer et devenir, par degrés, de plus grands animaux, ceux qui nous sont visibles. C'est ce qui se produit lors de la conception. Tous les êtres vivants connaissent le même développement et enveloppement que les grands animaux : « ils naissent, se multiplient et sont détruits ». Leibniz utilise le langage courant pour se faire comprendre, mais il faut bien garder à l'esprit qu'aucun corps vivant ne naît ni ne meurt. Ce qui vaut pour les animaux vaut pour les animaux spermatiques, même si ce qui leur arrive échappe à notre observation. Tout suit le même flux dans le système entier de la nature. Rivelaygue commente ce passage en disant (p. 85-86) : « Dans le système global de la vie, il y a en effet des systèmes qui arrivent à se composer pour former des systèmes relativement compliqués, que Leibniz appelle « grands animaux ». Les « animaux spermatiques », en revanche, sont des animaux formant un système simple et demeurant tel : c'est ce que nous appellerions des microbes ou virus, l'état embryonnaire de l'animalité. On rencontre donc toujours du vivant et jamais de l'inorganique, mais dans certains cas les sous-systèmes vivants se combinent entre eux pour former des vivants complexes, tandis que dans d'autres, ces germes vivants « demeurent dans leur espèce », c'est-à-dire ne produisent que des vivants embryonnaires. » « Il n'y a qu'un petit nombre d'élus qui passent à un plus grand théâtre » : ce théâtre est celui du monde visible, observable, dans lequel nous évoluons et qui est peuplé d'animaux suffisamment grands pour que nous puissions apprendre à les connaître. Rivelaygue note (p. 86) que le terme d' « élu » « montre comment Leibniz conçoit l'explication, en vertu d'une sélection qui, comme toujours, obéit au principe du meilleur : de même que, pour les

mondes possibles, Dieu choisit celui qui se révèle être le meilleur, de même la raison de la sélection du vivant est-elle la considération du meilleur, c'est-à-dire le privilège accordé à ce qui réalise le maximum de variété. »

Le concept qui permet à Leibniz de définir le vivant est donc celui d'organisme. Celui-ci implique toujours un corps complexe représentant des structures et des dispositifs fonctionnels intégrés. Or, pour être vivant et le rester, ce corps doit se trouver sous la dépendance d'une âme dotée de fonctions spécifiques répondant aux opérations mécaniques complexes représentées dans et par le corps. Il y a donc, dans cette substance composée qu'est le vivant, deux choses indissociables : le corps et l'âme. C'est au lien qui unit ces deux réalités que les paragraphes 70 à 75 de *La Monadologie* sont consacrés. Afin d'expliquer ce lien, Leibniz a articulé deux approches théoriques différentes : une explication d'inspiration mécaniste qui s'efforce de rendre compte des raisons suffisantes du fonctionnement du corps, cette machine de la nature d'invention divine ; et une explication métaphysique ayant recours, cette fois, aux causes finales, car fondée sur l'idée d'harmonie préétablie. « S'il y a corrélation entre les états psychiques et les modifications fonctionnelles du corps propre, il importe de chercher la raison suffisante des effets physiologiques dans les mouvements subtils et les micro-dispositifs en interaction dynamique au sein de l'organisme. » C'est la raison pour laquelle « les territoires respectifs de l'âme et du corps se trouvent d'égale ampleur et constituent le géométral projeté l'un de l'autre ». Ce qui permet de passer d'un territoire à l'autre, de l'âme au corps, « ce sont les rapports réglés d'expression par lesquels se symbolise la rationalité conjointe que partagent les dispositifs organiques intégrés et leurs opérations d'une part, les séries d'états représentatifs étendus par progression continue au-delà des bornes de la conscience d'autre part. C'est à l'exploration analogique de tels rapports d'expression que se rattache la théorie leibnizienne des vivants organiques » (Duchesneau, p. 370-371).

**Afin de prolonger le travail sur le texte de HEGEL, *Cours d'esthétique*, I, 2, A, 1 : « L'idée comme vie » voici quelques références complémentaires :**

HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, II, Philosophie de la nature, Vrin, 2004. En plus des textes de HEGEL eux-mêmes qu'il faut avoir lus (je vous renvoie à la sélection que j'avais proposée), je vous invite à lire les pages suivantes de l'introduction élaborée par Bernard BOURGEOIS : p. 82 à 89.

Gérard LEBRUN, *La patience du concept, Essai sur le discours hégélien*, Gallimard, 2002, p. 354 à 368.

Bernard MABILLE, *Hegel, L'épreuve de la contingence*, Aubier-philosophie, 1999, p. 55 à 67.

Elisabeth de FONTENAY, *Le silence des bêtes, La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, XIV, 5 : « La gueule est sans esprit », Fayard-essais, 1998, p. 741 à 756.

**Concernant le texte de LEIBNIZ, *La Monadologie*, § 70 à § 75, voici quelques références qui pourront vous aider :**

LEIBNIZ, *La monadologie*, folio-essais, 2004, Introduction de FICHANT, p. 123 à 131 ; lire aussi ses notes qui sont précises et éclairantes. On y trouve des mises en relation avec d'autres textes de LEIBNIZ sur les mêmes thèmes.

Jacques RIVELAYGUE, *Leçons de métaphysique allemande*, Tome I, ed. Grasset, 1990, première section, chapitre III : « Le monde », p. 65 à 91. Il s'agit d'un commentaire, paragraphe par paragraphe, de *La Monadologie*.

François DUCHESNEAU, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Vrin, 1998, chapitre X : « Leibniz et le concept d'organisme », p. 315 à 372. Il s'agit d'une approche à la fois historique, scientifique et philosophique du vivant au 17<sup>ème</sup> siècle : c'est très précis et très documenté.

Elisabeth de FONTENAY, *Le silence des bêtes, La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, X, 2 : « Cauchemars de transmigration », p. 433 à 444 ; et XI, 5 : « L'indestructible âme des brutes », p. 525 à 537, Fayard-essais, 1998.

### Notes sur le vivant chez Leibniz :

Pour Leibniz, la mort n'est qu'apparente. On ne peut pas admettre que les substances composées ou organismes soient détruits, car il paraît peu raisonnable que les âmes continuent à exister dans un chaos de matière confuse. C'est pourquoi l'âme se conserve mais aussi le corps de l'animal, c'est-à-dire sa machine organique. La destruction des parties grossières ou visibles réduit l'animal à un état de petitesse qui le fait échapper à notre perception. De la même façon, nous ne pourrions l'apercevoir avant sa naissance. C'est pourquoi je pense, en effet, qu'il retrouve dans la mort son état spermatique. « Il est donc naturel que l'animal ayant toujours été vivant et organisé, il le demeure aussi toujours (...), par conséquent au lieu de la transmigration des âmes, il n'y a qu'une transformation d'un *même* animal [c'est moi qui souligne], selon que les organes sont pliés différemment et plus ou moins développés. », *Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, 1695 (GF, p. 69).

L'organisme vivant (ou substance composée, c'est-à-dire composée d'une âme et d'un corps) est unifié par une entéléchie dominante appelée âme. Le corps (ou masse) est lui-même composé d'une infinité de monades ou points de force, mais qui ne sont pas des âmes. Les points de force sont caractérisés par un conatus (appétits et perceptions plus ou moins confuses), mais pas par une mémoire qui est propre à l'âme (et aux esprits qui, de plus, sont rationnels). Si l'âme dominante peut représenter « comme une manière de centre » (Leibniz est prudent dans sa formulation) les choses qui sont hors d'elle (c'est-à-dire les autres monades qui constituent son corps propre), c'est en vertu de l'harmonie préétablie. L'harmonie qui existe dans le monde tout entier existe aussi dans ses parties, c'est-à-dire ici dans les âmes. Et ce que chaque âme représente (c'est-à-dire ici les autres monades qu'elle dirige) doit aussi être harmonieux, c'est-à-dire organisé. L'âme est un centre de représentation, pas un centre « matériel » ; et les parties ne sont donc pas des parties matérielles, mais des points de force organisés autour de ce centre.

L'organisme (ou substance composée) n'est pas composé de parties matérielles qui formeraient un agrégat matériel (attention : je vous parlerai tout à l'heure du monde comme « composé » ou agrégat, mais dans un autre sens). La matière, dans la mesure où elle est divisible à l'infini forme un agrégat et ne possède donc pas d'unité. C'est pourquoi Leibniz remplace le concept de matière par celui de force. Ce qui existe ce sont des points de force qui sont organisés autour d'une âme de façon à produire une substance composée, c'est-à-dire composée d'une monade dominante ou âme, et d'un corps (monades dominées ou dirigées par l'âme selon sa représentation harmonieuse de ce corps). Ces monades dirigées sont, en effet, des substances simples, si ce sont de simples points de force. Mais il peut y avoir des vivants dans les vivants (et donc des composés dans les composés).

Rivelaygue, p. 13, écrit à propos de la solution leibnizienne sur le rapport de l'âme et du corps et l'interaction des substances : « La solution leibnizienne sera celle de l'harmonie préétablie : tout étant réglé d'avance selon une loi de séries permettant d'engendrer des variétés de séries, à la série des événements de l'esprit correspond la série des événements du corps. Et il faut concevoir cette harmonie préétablie comme existant à l'intérieur du corps lui-même en tant qu'agrégat de substances régi par une force centrale. »

Sur le problème de la réalité extérieure, Rivelaygue, p. 13 : « La véritable réalité sera donc la force, la matière n'étant pour lui qu'un simple phénomène. L'espace sera non plus, comme chez Descartes, une substance, mais un rapport entre des forces. De là procède la thèse constitutive de l'ontologie leibnizienne : au-delà de l'apparence qu'est la matière, il existe des points d'énergie simples dont est faite toute réalité. Ce sont ces points d'énergie que Leibniz nomme monades en abolissant par là même, puisque toute réalité est monadique, la différence intrinsèque entre matière et esprit ; il n'y a entre les monades que des différences de degré. »

*Monadologie*, § 2 : « Le composé » doit, selon moi, être distingué des « substances composées ». Le composé désigne la composition de toutes les monades, le monde en tant que tel. Ce composé est un agrégat : « sa composition est une pure addition d'unités sans qu'intervienne entre elles un lien substantiel ajoutant au composé quelque chose de plus que la somme des simples », Rivelaygue. Les monades sont comme des « atomes métaphysiques ». Il faut poser que chaque monade est séparée des autres, simple, inétendue ; elle est sans porte ni fenêtre, elle ne peut donc subir aucune influence extérieure. Mais cet agrégat de monades (ce composé de simples) n'est pas pour autant un chaos ; c'est un tout organisé par Dieu lui-même. Il répond donc à l'harmonie préétablie. En fait, Leibniz a besoin de poser l'idée d'un « composé » pour en déduire celle de simple (s'il y a du composé, c'est qu'il y a des simples qui le composent), c'est-à-dire de monade.

Toutes les substances corporelles ne sont pas des substances composées. Leibniz appelle substance composée, celles qui sont composées d'une âme et d'un corps (organismes vivants). Les autres substances sont de simples monades ; toutes les monades ne sont pas des âmes, elles n'ont donc pas toutes à diriger un corps organisé.

Au sens strict du terme, le corps n'est pas une substance. Le corps matériel est un phénomène, une apparence. Les seules substances qui existent, ce sont les monades. Le corps, compris du point de vue matériel, n'a pas de véritable unité. Si on définit le corps comme matière ou « substance étendue », on a alors affaire à quelque chose qui peut se diviser à l'infini et qui ne peut obtenir, par soi seul d'unité.

Les corps physiques tout comme les corps vivants ne tiennent leur unité que de la monade. Le corps physique est un simple point de force ; son unité, c'est l'unité de sa monade. Le corps vivant est plus complexe car il implique une monade dominante ou âme, et des monades dirigées (ou organisées) par cette première. C'est l'âme qui unifie l'organisme vivant. Ce qui n'a pas d'unité c'est le corps compris comme matière. C'est surtout sur ce dépassement de la matière vers la force que vous devez faire porter votre attention dans cette affaire de corps.

Le « lien substantiel » serait la force elle-même qui caractérise chaque monade. Je vous conseille de lire (en GF) *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (et autres textes). Leibniz explique son rapport au cartésianisme sur ce point.

A propos de la lettre de 1712, je pense que vous n'avez pas suffisamment prêté attention au « Si... ». Dans la mesure où, justement, pour Leibniz, la « substance corporelle » n'existe pas, elle n'est pas réelle, alors Dieu n'a pas besoin de surajouter quelque chose aux monades. La seule réalité qui soit, ce sont les monades, le composé harmonieux de monades ; les « substances corporelles » sont de purs phénomènes, des apparences.

Concernant le problème suivant, il peut être résolu comme suit : les monades sont les seules substances et donc, des deux membres de l'alternative on doit justement retenir le premier (qui n'est pas absurde) ; à savoir que les corps sont de simples phénomènes. En définitives, seules les monades sont des substances, qu'elles soient simples ou composées.

Ce qui fait de l'organisme une substance composée, c'est justement le lien qui existe entre l'âme et le corps (« lien substantiel » ?). Ce lien est celui que l'âme établit et maintient dans la mesure où l'harmonie qui la caractérise se retrouve dans le corps.

A propos du « lien substantiel », je vous renvoie à *l'Extrait d'une lettre de M. de Leibniz sur la question si l'essence des corps consiste dans l'étendue*, 1691 (GF, p. 43) : « Je suis persuadé que suivant les lois de la nature, le corps fait toujours des efforts pour agir et qu'une matière sans aucune action ou effort est aussi chimérique qu'un lieu sans corps, ce qui n'a pas été assez connu de nos modernes, qui conçoivent le corps purement passif, et souvent sans action et sans effet. Ainsi personne ne se pourra formaliser si l'on prend la substance *in abstracto* pour la force primitive, laquelle aussi demeure toujours la même dans le même corps et fait naître successivement des forces accidentelles et des actions particulières, lesquelles ne sont qu'une suite de la nature ou de la force primitive et subsistante appliquée à d'autres choses. » Leibniz utilise donc le terme de force pour expliquer la forme substantielle, c'est-à-dire l'essence des corps. Cette force et ses effets constituent la substance, c'est-à-dire l'unité de la monade qui, ainsi se maintient et continue à exister. Cette force est en quelque sorte un lien interne substantiel (je ne suis pas sûre de bien comprendre la différence entre substantiel et substantiel, ni même s'il y en a vraiment une).

Une « masse de matière », n'est pas une substance corporelle. Dans cette matière phénoménale se trouvent des points de force (des monades ou même des âmes, c'est-à-dire des vivants). Le morceau de pierre n'est pas une substance corporelle parce qu'il n'y a pas d'unité et surtout parce que la matière ne fait pas substance. Ce n'est donc pas non plus une « substance composée », puisque cette expression sert à désigner les organismes vivants. Le morceau de pierre n'est tout simplement pas une substance (ni simple, ni composée). Ce n'est qu'un phénomène : son unité est artificiellement constituée par notre perception. La pierre n'a pas d'unité, ni par elle-même, ni par accident. Seul le tas de pierre peut avoir une unité par accident (on rassemble des pierres en *un tas*), mais cette unité est issue de notre perception ; elle n'est phénoménale, et non réelle ou substantielle (substantiale ?).

Le corps organisé est composé de substances simples (monades) dirigées par l'âme. « Substantiel » voudrait dire composé de substances. Si c'est le cas, alors c'est toujours la substance qui prévaut. Sans doute vaut-il mieux en rester au vocabulaire de Leibniz et parler de substance composée.