



Invertébrés marins dans l'Antiquité LES ZOOPHYTES COMME CATÉGORIE INTERMÉDIAIRE, DE PLATON À NÉMÉSIEUS

Julie MINAS
(Université Paris Sorbonne, Centre Léon Robin)

Pour citer cet article :

Julie MINAS, « Invertébrés marins dans l'Antiquité. Les zoophytes comme catégorie intermédiaire, de Platon à Némésios », *Revue Proteus*, n° 23, Esthétiques invertébrées, Chloé Pretesacque et Mayeul Victor-Pujebet (coord.), 2025, p. 13-20.

Résumé

Cet article se propose d'explorer les différents rôles que la mention des zoophytes peut jouer dans certains textes de Platon, d'Aristote et de Némésios d'Emèse. Ainsi, la mise en scène de la vie du poumon marin dans le *Philèbe* représente un horizon possible de régression à ne pas perdre de vue, et non, comme chez Jean Philopon, une étape de la formation de l'homme qui sera nécessairement dépassée. Pour ce dernier, comme pour Aristote, évoquer les zoophytes est une manière de résoudre la question de la frontière entre le vivant et le végétal en postulant la continuité entre l'ordre végétal et l'ordre animal. Némésios opère une synthèse : les zoophytes sont à la fois une catégorie zoologique intermédiaire dans le cadre d'une conception continuiste de la nature, héritage explicite de l'aristotélisme, et une image repoussante de ce que peut être l'homme s'il choisit de vivre une vie non rationnelle, reprise du thème platonicien, et ces éléments se trouvent formulés dans les termes d'une conceptualité chrétienne.

Zoophytes — *Philèbe* — *Scala naturae* — Zoologie aristotélicienne — Némésios d'Emèse

Abstract

This article sets out to explore different roles that the mention of zoophytes can play into some texts of Plato, Aristotle and Nemesius of Emesa. Thus, the staging of the life of the marine lung in the *Philebus* represents a possible horizon of regression to be kept in mind, and not, as in John Philopon, a stage of man's formation that will necessarily be surpassed. For the latter, as for Aristotle, evoking zoophytes is a way of resolving the question of the frontier between living animals and plants by postulating the continuity between the plant and animal orders. Nemesius achieves a synthesis: zoophytes are both an intermediate zoological category within a continuist conception of nature, an explicit legacy of Aristotelianism, and a repulsive image of what man can be if he chooses to live a non-rational life, a revival of the Platonic theme, and these elements are formulated in terms of a Christian conceptuality.

Zoophytes — *Philebus* — *Scala naturae* — Aristotle's zoology — Nemesius of Emesa

Invertébrés marins dans l'Antiquité

LES ZOOPHYTES COMME CATÉGORIE INTERMÉDIAIRE, DE PLATON À NÉMÉSIS

Introduction

La catégorie des invertébrés n'existait pas dans l'Antiquité, et n'était même pas envisageable comme telle parce que les typologies zoologiques antiques prennent pour la plupart leur point de départ dans une distinction des « milieux » fondée sur la théorie des éléments¹. Les espèces aériennes, dont les invertébrés insectes, évoluant dans le ciel, sont les plus élevées dans l'échelle des êtres, alors que les espèces maritimes, dont les invertébrés mollusques, évoluant dans la mer, sont les plus basses. Rien ne permet alors d'associer les différentes espèces aujourd'hui regroupées sous la catégorie d'invertébrés. Nous nous pencherons ici seulement sur les invertébrés marins, qui ont été appelés, depuis l'Antiquité et jusqu'aux naturalistes du XVIII^e siècle, les « zoophytes », littéralement les *animaux-plantes*. Cette catégorie incluait pour l'essentiel certains métazoaires inférieurs, les spongiaires – notamment les éponges de mer – et les cnidaires – notamment les méduses, les anémones de mer et les coraux. Ces êtres sont localisés, du fait précisément qu'ils occupent la position la plus basse dans la *scala naturae*, à la jonction entre les animaux et les végétaux. Aristote en parle ainsi comme d'êtres dont on est « embarrassé de savoir si ce sont des animaux ou des plantes [διαπορήσειεν ἂν τις πότερον ζῷον ἔστιν ἢ φυτὸν]² ». Les zoophytes occupent donc une position liminaire dans l'échelle des êtres. Cet article s'attachera à montrer que cette position-limite fait d'eux une catégorie privilégiée pour interroger la valeur des êtres et de la vie qu'ils mènent.

Dans la zoologie aristotélicienne, les zoophytes sont une catégorie transitoire entre les animaux et les végétaux, ils sont le moyen de montrer la continuité entre ces deux ordres du vivant. Or chez Aristote et ses successeurs péripatéticiens, cette échelle hiérarchique est aussi celle de la genèse de l'homme. Jean Philopon mobilise à sa suite la catégorie des zoophytes au titre d'une étape dans la genèse de l'homme : l'embryon jouit d'abord d'une vie végétative, puis s'y surajoute une vie animale, et enfin une vie rationnelle. L'homme est la superposition de ces trois vies, il passe par chacune d'elles, et continue d'exercer chacune d'elles. *A contrario*, la conception platonicienne discontinuiste de la nature rend totalement impossible l'idée que les hommes aient participé ou puissent participer réellement à l'ordre végétal. Cette rupture n'est qu'une façon de rendre d'autant plus frappante et dissuasive la perspective d'une végétalisation de l'âme humaine. Les zoophytes, espèces animales aux capacités psychiques quasi-assimilables à celles d'une plante, constituent une image, une projection – qui se veut effrayante – de l'état de l'âme humaine qui n'use pas de son intellect. Enfin, chez Némésius d'Emèse, l'usage platonicien des zoophytes comme projection répulsive devient d'autant plus saisissant qu'il est formulé dans les termes issus du christianisme de la chute de l'humanité, tout en étant concilié avec un continuisme zoologique hérité d'Aristote.

Le continuisme aristotélicien : l'état zoophyte comme une étape et un aspect de l'homme

*Éléments de zoologie aristotélicienne :
la jonction continue des règnes végétal et animal*

Aristote, lorsqu'il entreprend de mettre en ordre la multiplicité des êtres vivants, décrit trois règnes dans la nature – minéral, végétal et animal – et représente le vivant sous la forme d'un alignement dans une série progressive caractérisée par une

1. Sur les différents critères sur lesquels sont fondées les classifications zoologiques antiques, voir Arnaud ZUCKER, *Les Classes zoologiques en Grèce ancienne. D'Homère (VIII^e av. J.-C.) à Élien (III^e ap. J.-C.)*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2005, p. 7-54.

2. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, Pierre Louis (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1969, VIII, 5, 589a4-8.

perfection croissante¹. Dans le *De anima*, il identifie deux critères caractérisant en propre l'âme des seuls animaux [τὰ ζῷα], par opposition à celle des végétaux : le mouvement et la sensation². Mais la précision zoologique n'est pas l'objet principal du *De anima*. Il est intéressant de voir que ces deux critères ne se révèlent pas infaillibles dans l'*Histoire des animaux*, ou plutôt qu'ils ne sont pas déterminants dans certains « cas limites », dans ce texte qui entend observer concrètement les espèces afin d'en produire une classification, de façon à ordonner la nature. Or Aristote constate par exemple l'existence d'animaux quasiment immobiles, qui ne sont donc ni tout à fait des animaux ni tout à fait des végétaux³. En somme, tous les critères mobilisés pour tenter de distinguer l'animal du végétal rencontrent des limites empiriques lorsqu'on les met à l'épreuve de la diversité des êtres observables dans la nature.

Les critères de la sensation et du mouvement sont précisément ce qui apparaît progressivement et de façon presque insensible. De ce fait ils y sont spécifiés, diffractés, nuancés : il n'est plus seulement question d'immobilité ou de mouvement local. Les méduses par exemple, considérées alors comme des « orties de mer », ont la possibilité intermédiaire de se détacher temporairement, de cesser d'être immobiles pour une période donnée⁴. Et la sensibilité elle aussi est chez certains êtres faible, indistincte, à peine tracée [ἀμυδρῶς]⁵. La transition de la vie végétale à la vie animale est ainsi décrite au livre VIII⁶ de l'*Histoire des animaux* comme très progressive [κατὰ μικρὸν], presque imperceptible. Selon ce à quoi on le compare [διαφέρειν πρὸς], un même être semble faire partie de l'un ou de l'autre des deux ordres successifs. Ainsi, « la classe tout entière des testacés ressemble beaucoup à des plantes, si on la compare aux animaux qui se meuvent et qui marchent⁷ »,

mais « c'est, par une différence très légère, que les uns comparés aux autres semblent avoir de plus en plus la vie et le mouvement⁸ ».

La limite est difficile, si ce n'est impossible, à tracer. De ce fait, la démarche d'Aristote consiste à estimer dans quelle proportion un être participe de la vie animale, et dans quelle proportion il participe de la vie végétale, à déterminer de quel ordre il relève davantage [μᾶλλον μετέχειν]. Il ne s'agit plus de séparer distinctement deux ordres, mais d'identifier des êtres de transition. Ces êtres, qui permettent de penser la frontière, la jonction – continue, ininterrompue [συνεχής] – entre les animaux et les végétaux, sans remettre en question l'existence de ces deux ordres⁹, sont précisément les zoophytes, posés comme catégorie zoologique intermédiaire¹⁰.

D'ailleurs, ainsi qu'on vient de le dire, le passage des plantes aux animaux est si bien sans lacune [Ἡ δὲ μετάβασις ἐξ αὐτῶν εἰς τὰ ζῷα συνεχὴς ἐστίν] que, pour certains êtres qu'on trouve dans la mer, on est embarrassé de savoir si ce sont des animaux ou des plantes¹¹.

Dans la zoologie aristotélicienne, les zoophytes sont donc le moyen de montrer le lien, le passage, de rendre compte théoriquement de l'hypothèse de la continuité de la nature [φύσις] tirée de l'observation empirique des êtres.

Jean Philopon et l'embryologie aristotélicienne : les zoophytes pour comprendre l'être humain

Chez Aristote, cette hypothèse continuiste ne s'applique pas seulement à la nature, mais également à la genèse des êtres et notamment à celle de l'être humain. De cette façon, elle ne conduit pas seulement à hiérarchiser de façon continue les différents êtres les uns par rapport aux autres, mais

1. Laura BOSSI, « II. La Grande échelle des êtres », dans *Histoire naturelle de l'âme*, Paris, PUF, 2003, p. 73-120.

2. ARISTOTE, *De l'âme*, Antonio Jannone (éd.), Edmond Barbotin (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1966, I, 2 403b24-27.

3. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, op. cit., I, 1, 487b6-9.

4. *Ibid.*, I, 1, 487b.

5. *Ibid.*, VIII, 6, 588b.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, VIII, 5, 588b16-17.

8. VIII, 6, 588b21-23.

9. Arnaud ZUCKER, *Les Classes zoologiques en Grèce ancienne. D'Homère (VIII^e av. J.-C.) à Élien (III^e ap. J.-C.)*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2005.

10. Danièle VIAL, « Les méduses : histoire de leur classification, de leurs moyens d'étude et de leur représentation, de l'Antiquité à la fin du XIX^e siècle », Thèse de doctorat, Université de Lyon, 2018, p. 26.

11. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, op. cit., VIII, 5.

également à évaluer axiologiquement les différentes étapes – franchies sans rupture, de façon continue – que traverse l'être humain dans sa formation. Cela se traduit de façon explicite dans l'embryologie aristotélicienne, qui nous est connue via le traité *De la génération des animaux*, mais aussi, et peut-être même davantage, par l'intermédiaire de commentaires et de textes de philosophes ultérieurs, qui s'appuient sur les conceptions d'Aristote et les prolongent.

Il est explicite dans le traité *De la génération des animaux* que l'hypothèse continuiste aristotélicienne s'applique également à la genèse de l'homme alors qu'il n'est encore qu'un embryon. Aussi continu que soit ce processus embryonnaire, on peut y distinguer des stades, tout comme dans l'ordre continu de la nature on peut distinguer des espèces, y compris des espèces intermédiaires¹. Ainsi les embryons « ont l'âme nutritive [τὴν θρεπτικὴν ψυχὴν], et bientôt aussi ils ont l'âme sensible, qui fait l'animal [τὴν αἰσθητικὴν καὶ ἦν ζῶον] ». Car « ce n'est pas d'un seul coup que l'être devient animal et homme, animal et cheval » [οὐ γὰρ ἅμα γίγνεται ζῶον καὶ ἄνθρωπος οὐδὲ ζῶον καὶ ἵππος]². Aristote considère donc que l'embryon humain passe, dans le temps de la gestation, du stade de ce simple vivant qu'est le végétal, au stade de l'animal, de l'animé, qu'il franchit la frontière qui est incarnée, manifestée par la catégorie zoologique des zoophytes.

C'est précisément ce qui est exposé dans certains textes ultérieurs. Le principal texte faisant état de l'embryologie aristotélicienne est l'*Ad Gaurum* attribué à Porphyre. L'auteur du traité considère cependant que l'embryon n'actualise pas les capacités distinctives de l'animal que sont la sensation et la motricité, mais devient simplement apte à les recevoir, d'un coup et de l'extérieur, au moment de la naissance. C'est donc une déformation de la doctrine originelle d'Aristote, qui consi-

dère que, si le mode de vie de l'embryon n'est bien, dans un premier temps, que végétatif, il n'en devient pas moins, au cours de la gestation, sensible, de sorte que l'embryon, dès avant la naissance, doit être considéré comme un animal³. Cette déformation n'est pas reprise par Jean Philopon, à Alexandrie, au IV^e siècle, lorsqu'il se demande si l'embryon est ou non un vivant (ou animal) [ζῶον]. Cette discussion de Jean Philopon s'inscrit dans un commentaire des définitions qu'Aristote donne du vivant [τὸ ζῶον] et de la vie [ἡ ζωὴ] dans le *Traité de l'âme*⁴. C'est pourquoi c'est ce texte que nous choisissons d'étudier ici⁵.

Dans son commentaire, Jean Philopon mentionne notamment les deux critères de la sensation et du mouvement, qui marquent le passage d'une vie végétale à une vie animale. Il conclut ses réflexions sur chacun de ces critères par une comparaison entre les facultés des embryons et celles des zoophytes. Concernant le mouvement par exemple, il constate que les embryons sont apparemment dotés du mouvement local, mais qu'ils ne peuvent quitter la mère à laquelle ils sont attachés, et de ce fait considère qu'ils se meuvent d'une façon analogue à celle des zoophytes⁶. Mais cette mention des zoophytes ne permet pas de trancher la question initiale, qui était de savoir si les embryons sont animés. Que les embryons soient dotés des mêmes types de mouvement et de sensation que les zoophytes n'en fait précisément ni des êtres dotés d'une âme végétative, ni des êtres dotés d'une âme sensitive. La comparaison avec les zoophytes est au contraire une invitation à formuler la question autrement que comme une disjonction et à y apporter une réponse continuiste : la frontière est franchie progressivement avant même la naissance.

3. *Ibid.*

4. Aristote, *De l'âme*, op. cit., II, 1.

5. En ayant à l'esprit que Jean Philopon avait de toute évidence lu l'*Ad Gaurum* et s'en inspirait. Marie-Hélène Congourdeau, « La Postérité byzantine de l'*Ad Gaurum* », dans Luc Brisson, Marie-Hélène Congourdeau, Jean-Luc Solère (dir.), *L'embryon. Formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris, Vrin, 2008, p. 185-198.

6. Voir notamment Jean Philopon, *In Aristotelis De Anima libros Commentaria*, Michael Hayduck (éd.), Berlin, Reimer, XV 213, 24 - XV 214, 10.

1. Gwenaëlle Aubry, « La doctrine aristotélicienne de l'embryon et sa réinterprétation par Porphyre », dans Luc Brisson, Gwenaëlle Aubry, Marie-Hélène Congourdeau, Françoise Hudry (dir.), *Porphyre. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, Paris, Vrin, 2012, p. 49-51.

2. ARISTOTE, *De la génération des animaux*, Jules Barthélemy-Saint Hilaire (trad.), Paris, Hachette, 1887 II, 4, 736b36-737a4.

De fait, à la fin de son argumentation, Jean Philopon expose une vision aristotélicienne des ordres du vivant, dans laquelle les zoophytes trouvent bien leur place intermédiaire entre la vie végétative et la vie animale irrationnelle. Il applique ensuite cette conception à la formation de l'homme. Les zoophytes représentent alors un certain stade intermédiaire du développement humain.

[L]'ordre est le suivant : tout d'abord l'inanimé [$\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\psi\chi\omicron\nu$], puis la vie végétale [η φυτικὴ ζωὴ], ensuite celle des zoophytes [η τῶν ζωοφύτων], puis celle des êtres irrationnels [η τῶν ἀλόγων], et en dernier celle des êtres rationnels [η τῶν λογικῶν], il faut observer que la nature emprunte le même ordre que la création [$\tauῆς$ δημιουργίας]. Après la coagulation du sperme ce qui est conçu est quelque chose d'inanimé, puis une fois organisé il ressemble d'abord à une plante tant qu'il est dépourvu de la sensation, puis en progressant il reçoit la sensation du toucher et le mouvement [$\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\tau\epsilon$ μεταβατικὰς κινούμενα κινήσεις] il ressemble alors aux zoophytes étant attaché à son principe qui est la matrice, comme ceux-ci [les zoophytes] [sont attachés] à des pierres ou aux coquillages qui les contiennent, et ce jusqu'à l'accouchement ; à ce moment ils deviennent des animaux achevés, qui se meuvent du mouvement de déplacement et qui se nourrissent par leurs propres organes, je veux dire par la bouche et ce qui s'ensuit, et ils usent de tous leurs sens ; enfin dans le cas des hommes ils reçoivent aussi la vie rationnelle, alors qu'ils vivaient au départ de la vie irrationnelle. (XV 214, 13-25)¹

Ce qui nous intéresse à partir d'Aristote et des prolongements que l'on trouve chez Jean Philopon, c'est, d'une part, ce constat fondamental que, non seulement l'homme a commencé par être semblable à un animal, en ce sens qu'il disposait des seules facultés d'un animal, mais encore qu'il a commencé par être presque semblable à une plante, ce que permet de penser l'analogie avec les zoophytes. D'autre part, est fondamental le fait que l'homme ne perd pas ces facultés qui ont été les premières dont il a disposé, il continue à les exercer, à les actualiser. La relation entre les types d'âme – végétative, sensitive puis rationnelle – et

les types d'êtres n'est pas une relation bijective². Ainsi, les animaux (ou vivants) [$\zeta\omega\alpha$] ont une âme végétative et une âme sensitive, et les hommes (c'est-à-dire les animaux rationnels) ont une âme végétative, une âme sensitive et une âme intellectuelle. L'homme, disposant de ces trois âmes, est la superposition de ces trois vies, végétative, animale, puis enfin rationnelle, et non la substitution successive des unes par les autres. Dès lors, on peut y voir une forme de leçon de modestie, en ce sens minimal que, l'homme est certes un « animal rationnel » au sommet de l'échelle des êtres dans la nature, dans le monde sublunaire, mais qu'il est toujours aussi également cet être liminaire, ce presque végétal, à la manière des zoophytes.

L'homme n'a donc pas opéré un saut définitif vers ce niveau supérieur qui le caractérise dans la typologie zoologique antique, il reste rattaché à l'ensemble des êtres qui lui sont inférieurs, non seulement aux animaux mais aussi aux plantes : l'homme est aussi végétatif. Cet état de fait se trouve justifié en contexte aristotélicien par l'hypothèse de la continuité du vivant. Nous souhaiterions maintenant montrer comment, même dans un contexte doctrinal platonicien, qui considère l'homme comme séparé ontologiquement de façon radicale du règne végétal, l'âme reste menacée de végétalisation.

Platon et Némésius : les zoophytes comme image de la déchéance de l'homme

Les discontinuités platoniciennes : la végétalisation liminaire de l'âme humaine³

Dans le platonisme, les zoophytes ne constituent pas une catégorie à part entière dont les caractéristiques seraient listées. Platon ne porte pas un intérêt à la zoologie analogue à celui d'Aristote, il

2. Thomas BÉNATOUÏL, « Mouvements et vie chez Aristote : Quelques remarques "autour" des plantes », in *Anais de Filosophia Clássica*, vol. 13, n° 25, 2019, p. 11.

3. Ces éléments sur la conception platonicienne sont davantage développés dans cet article : Julie MINAS, « Mentions des zoophytes chez Platon, Aristote et certains commentateurs byzantins : l'occasion d'un discours sur l'homme », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 62, n° 1-3, 2022, p. 197-208.

1. Jean PHILOPON, *In Aristotelis De Anima libros Commentaria*, éd. Michael Hayduck (éd.), Berlin, Reimer, 1896 ; l'autrice traduit tous les passages cités.

ne s'y intéresse pas pour elle-même, mais utilise le matériau zoologique de manière spécifiquement philosophique, en y superposant une problématique axiologique¹. Ainsi, dans la classification zoologique du *Timée*², les différentes espèces sont comprises comme le résultat d'un processus d'invololution, de dégradation le long de la *scala naturae*. Dans la zoogonie, la transformation d'une espèce en une autre par les dieux suit la dégénération intellectuelle et morale des âmes rationnelles : les dieux remodelent les corps humains en corps animaux afin qu'ils reçoivent les âmes inférieures. Par exemple, quand la rationalité n'a plus le contrôle de l'âme, l'animal n'a plus besoin d'avoir des membres et une tête. Dès lors, les différentes espèces, situées plus ou moins haut dans l'échelle de la nature, sont ce en quoi pourra venir se réincarner l'âme de l'homme qui n'a pas mené une vie guidée par la raison. Cela dicte une conception et une classification des animaux qui ne les séparent pas essentiellement de l'homme. Cela implique que l'homme ne doit pas considérer comme acquise sa « supériorité » par rapport aux autres animaux. D'une certaine façon, tous les animaux sont aussi partie de nous, ils sont comme un système de signes et de symboles montrant ce que l'homme pourrait devenir.

Dans ce contexte, l'analogie avec les zoophytes permet de rendre compte de la déchéance la plus grave pour l'homme : ils représentent la possibilité pour l'âme humaine de n'être guère plus que l'âme d'une plante. Dans le *Philèbe*³, Platon met en scène un homme⁴ menant la vie d'un poumon marin [πλεῦμονος] – ce qui désigne probablement une éponge de mer ou une ascidie –, et plus généralement une vie équivalente à celle de n'importe quelle bête marine enfermée dans sa coquille [ὅσα θαλάττια μετ'ὄστρεϊων ἔμψυχα]⁵. Il caractérise

cette vie par le fait qu'il ne peut y être fait aucun usage de l'intellect. Or pour Platon, la détermination des affections sensibles relève de l'intellect, et ce qui est indéterminé [ἄπειρον] échappe à la perception. Cela signifie qu'une vie de poumon marin ne permet d'avoir que des affections insensibles, c'est-à-dire des affections qui n'atteignent pas le *φρονιμον*, l'intellect⁶. En lui refusant toute sensation réelle, Platon rabaisse l'homme qui vit une vie de zoophyte en-deçà même de la vie animale, au niveau de la vie végétative.

Pour Platon cependant, l'homme ne peut pas réellement se végétaliser. Contrairement à Aristote, il n'a pas formulé de principe de continuité entre tous les êtres vivants. La gradation de l'échelle des êtres laisse place à deux discontinuités fondamentales, dont une entre les plantes et le reste des vivants. Cela signifie que les âmes qui sont soumises au système rétributif qui les rend susceptibles de descendre et remonter sur l'échelle des vivants ne peuvent descendre si bas qu'elles deviennent semblables aux âmes des végétaux⁷. Mais précisément, la mention des zoophytes, via l'image du poumon marin, permet à Platon de faire mention d'une forme de « végétalisation » de l'âme de l'homme tout en s'évitant une contradiction avec les principes de sa zoologie. Si « végétalisation » de l'âme de l'homme il y a, elle ne peut être comprise que sur le mode d'un passage à la limite, ce que permet précisément l'analogie avec les zoophytes. Faire mention de ce type de vivants permet à Platon de signifier que les hommes peuvent faire usage de leur âme d'une façon qui ne leur demande pas plus que ce dont une âme végétative serait capable, sans remettre en question le fait que la troisième espèce d'âme, celle des plantes, est exclue de la métempsychose (c'est-à-dire du cycle des réincarnations de l'âme). En effet, dans la classification zoologique du *Timée* les zoophytes font bien partie des « animaux », en l'occurrence de la quatrième catégorie des animaux, la plus basse, localisée au fond des mers,

1. D'après la communication de Dimitri EL MURR, « Zoologie et zoogonie platoniciennes : critique de l'anthropocentrisme et psycho-centrisme », dans Séminaire « Animaux, animalité et vie animale : regards sur les constructions antiques de l'animal », 11-18 février, 2021, ENS, Paris.

2. Voir *Timée*, 90e-92c.

3. Texte et traduction d'après : PLATON, *Philèbe*, Auguste Diès (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2002.

4. Sylvain DELCOMINETTE, *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leyde, Brill, 2006, p. 160-171.

5. Voir *Philèbe*, 21c7-8.

6. Voir *Timée*, 64a4-c3.

7. Luc BRISSON, *Le Continuum de la vie chez Platon : des dieux aux plantes*, dans Luc Brisson, Francesco Franterotta (dir.), *Lire Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 156-157.

aux côtés des autres mollusques et poissons qui ne respirent pas de l'air pur mais de l'eau impure comme leur âme¹.

Les zoophytes restent de façon presque axiomatique des êtres intelligents, dotés en principe d'une âme rationnelle. Pourtant, s'ils ne font pas usage de leur intellect, ils vivent de façon dégradée, inférieure à leurs possibilités, et sont de ce fait équivalents aux végétaux en termes de niveau intellectuel. C'est de cette ambivalence que se sert Platon pour représenter la pire vie que peuvent choisir de mener les hommes.

Némésius d'Émèse : l'homme décide de sa nature ; les zoophytes image du mauvais choix

Dans un dernier temps, examinons l'usage que fait, au V^e siècle, l'évêque d'Émèse, Némésius, de la catégorie des zoophytes. Il leur conserve la fonction d'image répulsive que nous avons mise en évidence chez Platon, et la transpose dans un cadre de pensée différent. Némésius opère en effet la synthèse de deux éléments issus de contextes théoriques distincts : la nécessité de poser les zoophytes comme catégorie zoologique intermédiaire dans le cadre d'une conception continuiste de la nature – héritage explicite de l'aristotélisme –, et l'utilisation des zoophytes comme image repoussante de ce que peut être l'homme s'il choisit de vivre une vie non rationnelle – reprise du thème platonicien, et il formule ces éléments issus de la philosophie grecque dans les termes d'une conceptualité chrétienne.

Ainsi, le *De natura hominis* reprend les deux aspects caractéristiques de la conception continuiste de la nature que nous avons mis en évidence chez Aristote, à savoir que la continuité caractérise le passage d'une espèce à une autre, mais de façon cumulative, de sorte que l'homme participe encore des natures des êtres qui lui sont inférieurs. D'une part, la transition des végétaux aux animaux est continue, les deux critères que sont la sensation et le mouvement apparaissent progressivement, et cette progressivité s'incarne dans des espèces intermédiaires.

Le créateur [...] a fait des pinnes-marines et des orties de mer une sorte de végétaux sensibles [ὥσπερ αἰσθητικὰ δένδρα]. Il les a enracinées dans la mer comme des plantes, il les a revêtues de coquilles semblables à une écorce, et il les a axées au sol comme des arbrisseaux : cependant il leur a donné le sens du tact qui appartient aux animaux [ἐνέδωκε τὴν ἀπτικήν τὴν κοινήν πάντων ζῶων αἰσθησιν]².

D'autre part, « il est évident que l'homme participe de la nature des êtres inanimés, de celle des êtres animés irraisonnables, et de celle des êtres doués de raison » [Κοινωνεῖ γὰρ τοῖς μὲν ἀψύχοις κατὰ τὸ σῶμα καὶ τὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων κρᾶσιν].

Ce partage de caractères communs, ou dans les termes de Némésius cette communauté [κοινωνία] de caractères, est une conséquence directe de la continuité du vivant. Les différences entre les êtres sont si minimes, insensibles [κατ' ὀλίγον] que ceux-ci doivent bien conserver quelque chose en commun. Les zoophytes sont alors le paradigme de cette proximité qui induit un partage entre tous les êtres, de par leur façon d'avoir part à deux ordres d'espèces extrêmement différents : le système nutritif des végétaux et les animaux doués de mouvement, de sensation, et pour certains presque déjà de rationalité. Ainsi, « il y a entre tous un lien d'origine et de nature » [καὶ ἀσύμβατα καὶ ἄνευ δεσμοῦ τινος εἶναι συμφυοῦς καὶ φυσικοῦ] (chapitre 1). Mais cette parenté généralisée entre tous les êtres se trouve expliquée en termes chrétiens d'une façon originale chez Némésius. C'est sa façon de rendre compte en dernière instance de la continuité du vivant : leur origine commune est celle de la création divine. C'est le créateur [ὁ δημιουργὸς] qui s'est plu « à rattacher entre elles par des transitions insensibles les natures les plus différentes, afin de mettre de l'unité dans son œuvre et de la liaison entre toutes ses parties [ὥστε μίαν εἶναι καὶ συγγενῇ τὴν πᾶσαν κτίσιν]. Cela démontre bien évidemment qu'un seul créateur a présidé à la formation de tous les êtres³ ». La continuité du vivant, héritée d'Aristote, n'est pas

1. PLATON, *Œuvres Complètes, Tome X : Timée-Critias*, Albert Rivaux (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1925, 92a7-c1.

2. NÉMÉSIOUS, *De la nature de l'homme*, M. J. B. Thibault (éd. et trad.), Paris, Hachette, 1844, chapitre 1.

3. *Ibid.*, Chapitre 1.

seulement un état de fait constaté, elle est le fait de la volonté mise en œuvre du « créateur ». On retrouve ici la trace de la conception chrétienne de la création, présente au début de la *Genèse* : un événement ponctuel et unique, par opposition avec l'idée aristotélicienne que le cosmos est éternel et sans commencement¹.

Le terme δημιουργός (démurge) est une référence au *Timée* de Platon, où est décrit l'engendrement et l'ordonnement du monde et des différences espèces de vivants qui le composent par un dieu artisan. Le statut de « mythe vraisemblable » [εἰκὼς λόγος / μῦθος] de ce discours a fait l'objet de vives controverses, et ce dès l'Antiquité². La plupart des auteurs chrétiens, parmi lesquels Jean Philopon, ayant tenté de construire une doctrine syncrétique alliant les philosophes antiques (polythéistes païens) et le christianisme, ont opté de façon assez systématique pour une interprétation littéraliste créationniste du *Timée*, suivant en cela certains médioplatoniciens, tels Plutarque et Atticus³. Platon est une autorité décisive dans le *De natura hominis*, non seulement par la thèse d'une création du monde dans le temps par le dieu, mais aussi à travers l'idée que la communauté entre les êtres suit une gradation axiologique⁴. Dès lors, il s'agit de choisir à quels êtres s'identifier – élément que nous avons expliqué à partir du *Timée* et du *Philèbe* de Platon – puisque la nature humaine n'est pas préexistante, déjà déterminée, mais dépend de la vie que l'on mène. Ainsi, « l'homme se trouve donc placé sur les confins de la nature irraisonnable et de la nature raisonnable » [Ἐν μεθορίοις οὖν τῆς ἀλόγου καὶ λογικῆς φύσεως] : si, s'attachant

à son corps, il se concentre dans ses besoins physiques, il aspirera à vivre de la vie des animaux », alors que, « si, se laissant guider par sa raison, il méprise les voluptés corporelles, il mènera une vie divine, très agréable à Dieu, et très conforme à sa propre nature ; et il sera comme un être céleste, selon ces paroles de l'Écriture-Sainte ». Les zoophytes conservent leur caractère d'image repoussoir, de représentation et d'incarnation de ce que sont certains hommes et de ce que tous peuvent devenir s'ils ne choisissent pas de mener une vie rationnelle.

Némésius développe le concept de choix [προαίρεσις] – déjà présent dans le *Philèbe* – en soutenant que, si tous les êtres ont bien quelque chose en partage qui les unit en une communauté, celle de l'unité de la création, « il n'y a pas de communauté entre les hommes et les animaux irrationnels concernant le choix⁵ ». Il y a chez Némésius l'idée que seule la raison, la rationalité rend autonome, au sens de capable de faire des choix libres⁶. Se trouve exprimée dans les termes de la Bible, la thèse inspirée de Platon, selon laquelle « nous avons un pouvoir de changement qui nous rend changeables dans notre nature⁷ », et que si le bon choix consiste à suivre la raison et à poursuivre la vertu et la piété, l'homme insensé peut préférer devenir seulement un animal, et même le plus inférieur des animaux, le zoophyte. Nous prenons la décision de notre nature.

Conclusion

Ainsi, quoique la zoologie moderne ait montré que la catégorie des zoophytes n'est pas fondée comme telle, et que les espèces qu'elle regroupait soient désormais classifiées différemment, les siècles pendant lesquels cette catégorie a été utilisée, et notamment ceux au cours desquels elle trouve son origine, ont donné lieu à un imaginaire et à des représentations riches. Pour Aristote, Jean Philopon et les aristotéliciens, ces représentations sont une façon de rappeler que l'homme participe

1. Teun TIELEMAN, « The Use of Aristotle's Biology in Nemesius' *On Human Nature* », *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 15, n° 2, 2021, p. 170-189.

2. Voir pour les références bibliographiques et le *status quaestionis* : Federico Maria PETRUCCI, « A living reasonable account : on the status of *Timaus' eikōs logos* (again) », *Journal of Hellenistic Studies*, vol. 144, 2024, p. 209-227.

3. Voir PLUTARQUE, *De animae procreatione* ; ATTICUS, fr. 4 DP ; Federico Maria PETRUCCI, « Il temporalismo radicale di Attico : ripensare l'economia dell'ordinamento demiurgico », *Antiquorum Philosophia*, vol. 15, 2021, p. 105-120.

4. David Lloyd DUSENBURY, « 2. The World City : On Human Nature », in *Nemesius of Emesa on Human Nature. A Cosmopolitan Anthropology from Roman Syria*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

5. Chapitre 33, 38 et 39.

6. *Ibid.*

7. Chapitre 41.

non pas de la seule nature proprement humaine mais aussi de l'ordre animal et même de l'ordre végétal. Pour Platon, Némésius et les chrétiens imprégnés de platonisme, elles sont le moyen d'engager l'homme à vivre une certaine vie digne de ses qualités propres, *i.e.* faisant honneur à la raison dont il est doté. La possibilité de déchoir jusqu'à cette vie la plus basse possible est donc à la fois une leçon d'humilité, et un appel à bien vivre, à user de son intellect.

Julie MINAS