



## **Philosophia Scientiæ**

Travaux d'histoire et de philosophie des sciences

**12-2 | 2008**

**Normes et santé**

---

## **La santé et la vie**

**André Pichot**

---



### **Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/101>

DOI : [10.4000/philosophiascientiae.101](https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.101)

ISSN : 1775-4283

### **Éditeur**

Éditions Kimé

### **Édition imprimée**

Date de publication : 1 août 2008

Pagination : 7-34

ISBN : 978-2-84174-472-5

ISSN : 1281-2463

### **Référence électronique**

André Pichot, « La santé et la vie », *Philosophia Scientiæ* [En ligne], 12-2 | 2008, mis en ligne le 01 octobre 2011, consulté le 15 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/101> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.101>

---

Tous droits réservés

# La santé et la vie

*André Pichot*

LHSP - Archives H. Poincaré, Université Nancy 2, UMR  
7117 du CNRS

**Résumé :** La santé et la vie. - Les mots « santé » et « maladie » ne s'emploient que par métaphore dans le cas des objets inanimés. Seuls les êtres vivants peuvent être en bonne santé, comme seuls ils peuvent être malades. En outre, la santé sous-entend la possibilité de la maladie, et l'inévitabilité de la mort exclut même tout absolu de santé. Quelles sont, plus explicitement, les relations qu'entretiennent la santé et la vie ?

**Abstract:** Health and Life. - Speaking of health, or of sickness, can only be metaphorical as far as it concerns inanimate objects. Only living beings can be healthy, as well as they can be sick. Moreover, to be healthy understates the possibility of being sick ; death being unavoidable, there is no such thing as absolute health. What are the more explicit relations between health and life ?

La santé a manifestement quelque rapport avec la vie. En effet, cette notion (comme celle de maladie) ne s'emploie guère que par métaphore dans le cas des objets inanimés. Seuls les êtres vivants peuvent être en bonne santé, comme seuls ils peuvent être malades.

Ainsi Bichat écrivait-il :

« Il y a deux choses dans les phénomènes de la vie, 1° l'état de santé, 2° celui de maladie : de là deux sciences distinctes ; la physiologie, qui s'occupe des phénomènes du premier état ; la pathologie, qui a pour objet ceux du second. [...] La physiologie est aux mouvements des corps vivants, ce que l'astronomie, la dynamique, l'hydraulique, l'hydrostatique, etc., sont à ceux des corps inertes ; or, ces dernières n'ont point de sciences qui leur correspondent comme la pathologie correspond à la première. Par la même raison, toute idée de médicament a pour but de ramener les propriétés à leur type naturel ; or, les propriétés physiques, ne perdant jamais ce type, n'ont pas besoin d'y être ramenées. » [Bichat 1994, 232]

La santé ne se réduit pas à un état physico-chimique, et elle sous-entend la possibilité de la maladie; n'est en santé que ce qui peut être malade (l'inéluctabilité de la mort excluant même tout absolu de santé). Particularité que n'ont pas les simples objets physiques. L'explication vitaliste qu'en donnait Bichat n'est plus acceptable aujourd'hui. Comment alors en rendre compte ?

## Variations étymologiques

Le mot « santé » est extrêmement polysémique, et très difficile à définir (tout comme le mot « vie »).

**Sanitas.** — En latin, *sanitas* signifie « santé du corps », mais aussi « santé de l'esprit, raison, bon sens ». *Sanitas* renvoie à *sanus* qui signifie « sain », mais aussi « raisonnable, sensé, sage ». Cette dimension psychologique (ou intellectuelle) est dominante dans *insanus* (fou, aliéné) et *insania* (folie, démence), et se retrouve dans le français « insane ». Soit un défaut de santé psychique plutôt que de santé corporelle. De même pour *vesanus* (insensé) et *vesania* (folie, vésanie) (*in-* et *vae-* sont des préfixes privatifs).

En latin, la santé ne concerne donc pas seulement le corps, mais aussi l'esprit, car celui-ci peut être malade tout autant que celui-là. Et, si « sain d'esprit » équivaut à « raisonnable », la santé pourrait être au corps ce que la raison est à l'esprit (ce que conforterait la tradition qui veut que la philosophie soit la médecine de l'âme).

De même racine que *sanus*, le verbe *sano* signifie « guérir, remédier, réparer ». À quoi se rattachent *sanatio* (guérison), *sanativus* (curatif), *sanabilis* (guérissable, salulaire), etc. Les mots apparentés à *sanitas* renvoient donc spécialement à l'idée de *bonne* santé (car la santé peut être mauvaise), ou de rétablissement de cette (bonne) santé.

En ce domaine, les langues romanes font à peu près comme le français (espagnol *sanidad*, italien *sanita*, et leurs dérivés).

On retrouve la même racine en allemand, où *sanus* a donné *gesund* (sain) et *Gesundheit* (santé).

En anglais, il a donné *sanity* (santé mentale, jugement sain), *sound* (sain, solide, bien portant), *soudness* (santé, solidité, solvabilité, justesse, orthodoxie) et *soundly* (judicieusement, de façon sensée).

L'étymologie de *sanus* est inconnue.

**Salus.** — Dans le même ordre d'idées, le latin possède aussi le mot *salus*, ou *salvus*, qui signifie d'abord « entier, intact », mais aussi « sain, en

bonne santé », ainsi que « salut ». Il a pour dérivés *saluber* (salubre, salubre), *sabubritas* (salubrité), *salveo* (être en bonne santé), *salvo* (guérir, sauver), etc.

De même origine, le français possède aussi *sauf*, *solide*, etc. L'espagnol a *salud* (santé), *saludo* (salutation), etc. L'italien, *salute* (santé), *saluto* (salut), etc.

*Salus* vient d'une racine indo-européenne ayant le sens d'intégrité, de complétude et de totalité. La notion de santé est ici liée à ces idées ; est sain celui qui est intègre, complet et total.

La même remarque vaut pour le mot « salut ». Saluer une personne, c'est lui souhaiter une bonne santé (l'intégrité et la complétude corporelle) ; encore qu'on puisse penser qu'ici la santé en question dépasse le simple niveau médical pour toucher à l'être même de la personne saluée, et à sa manière d'être au monde.

Quant au salut religieux, c'est la restauration de la santé (l'intégrité) morale perdue par le péché, comme la guérison est la restauration de la santé du corps ou de l'esprit.

On retrouve la même racine indo-européenne dans le grec *holos* (tout, entièrement), à qui se rattache l'anglais *whole* (entier complet), ainsi que *health* (santé) et *heal* (guérir), *via* les formes anciennes *hale*, *heale*, *hee*. On la retrouve aussi dans *hail*, fréquemment abrégé en *hi* (bonjour, salut), et dans *holy* (sain, sacré).

En allemand, cette racine a donné *heilen* (guérir), *heil* (intact, en bon état) et *Heil* (bien-être) ; ce même mot signifie aussi « salut », et est utilisé comme tel.

De même étymologie, l'allemand connaît aussi *Wohl* (bien, bien-être) et l'expression *auf dein Wohl* (à ta santé) qui est une sorte de salut. Enfin, dans le domaine religieux, *heilig* (saint) et ses dérivés.

Dans l'anglais *health-holy* et l'allemand *heilen-heilig*, les mots français « sain » (*sanus*) et « saint » (*sanctus*) se rejoignent, malgré leur différence d'étymologie (*sanctus* et *sacer* [sacré] ont peut-être une racine commune impliquant l'idée de loi et de rite, distincte de celle de *sanus*). Il y aurait ainsi, au moins en anglais et en allemand, une relation entre la santé et la sainteté, *via* l'idée d'intégrité, de totalité et de complétude.

**Valetudo.** — En latin, on désigne aussi la santé par *valetudo*, qui renvoie au verbe *valeo* signifiant « être fort, vigoureux ». L'impératif de *valeo* est *vale*, qui sert de salut : « porte-toi bien ». De même racine : *validitas* (force, vigueur), *valor* (valeur), etc.

Mais *valetudo*, qui signifie « bonne santé » quand il est utilisé seul, peut aussi signifier « état de santé » (bon ou mauvais), et être complété

par un adjectif (*bona* ou *mala*), exactement comme le mot « santé » en français. L'adjectif *mala* semble alors quelque peu contredire l'idée de vigueur inhérente à *valetudo*, exactement comme en français l'adjectif « mauvaise » semble en opposition avec le mot « santé » (un peu comme si l'on parlait de « mauvaise beauté » à propos de quelque chose qui ne serait pas beau).

Qui plus est, selon Ernout et Meillet, *valetudo*, malgré son étymologie, peut aussi signifier, par litote, « mauvaise santé » ou « maladie » (comme dans l'expression française « fermé pour cause de santé »). Gaffiot lui donne également ce sens de « mauvaise santé, maladie, indisposition », sans évoquer la moindre figure de style, litote ou antiphrase. Le même mot *valetudo* peut ainsi désigner la santé, la maladie et l'état de santé (bon ou mauvais).

Ce n'est pas que la santé et la maladie ne se distinguent pas l'une de l'autre, bien au contraire (même s'il est vrai qu'on ne peut pas toujours tracer une nette frontière entre elles, et que la mauvaise santé n'est pas forcément la maladie, mais parfois seulement une certaine propension à celle-ci). Il faudrait peut-être plutôt considérer que la santé et la maladie forment un « complexe » dans lequel elles entretiennent certains rapports à élucider, et que c'est parfois ce « complexe » qui est désigné par le mot « santé » ou par *valetudo*, au sens de « état de santé » (plus ou moins bon ou mauvais).

Avec le préfixe privatif *in-*, *valetudo* forme les mots *invaletudo* (mauvaise santé), *invalidus* (faible, impuissant, débile), etc. Les contraires *invaletudo* et *valetudo* peuvent ainsi désigner la même chose : la maladie ou la mauvaise santé. Mais *invaletudo* ne peut jamais désigner la bonne santé (ce qu'il ne faut pas confondre avec le fait que, comme *valeo*, *in-valeo* signifie « être fort » et que, comme *valesco*, *invalesco* signifie « se fortifier » ; car, dans ce cas, *in-* n'est pas privatif, mais indique un état ou l'aboutissement d'un mouvement — comme le préfixe français « en- »).

De même racine, *valetudinarius* signifie « malade », d'où le français « valétudinaire ». Et *valetudinarium* signifie « infirmerie, hôpital ». Reste à savoir si celui qui est à l'hôpital (*valetudinarium*) est valétudinaire au sens où il est en mauvaise santé (*invaletudo*), ou au sens où il s'y fortifie (*invalesco*) et donc y guérit. Car, de même qu'on ne peut pas toujours tracer une limite qualitative nette entre la santé et la maladie, il est souvent difficile de donner un début et une fin à chacune d'elles ; le plus souvent, on passe progressivement de l'une à l'autre.

La maladie met un certain temps pour s'installer et s'aggraver, et ce temps est déjà le sien, ce n'est déjà plus celui de la santé. Symétriquement, la guérison prend un certain temps, mais ce temps, qui ramène à la santé, n'est plus tout à fait celui de la maladie, même s'il n'est pas

encore vraiment celui de la santé. Intuitivement, on comprend qu'il faut prendre en compte la dynamique en cours, et ce vers quoi elle mène. La santé et la maladie sont affaires de temps, elles ne se comprennent que dans le mouvement, et par le sens et la fin de celui-ci.

L'étymologie de *valeo* renvoie à une racine correspondant à l'idée de souveraineté, de domination. La santé impliquerait alors l'idée d'une souveraineté sur le corps, ou une souveraineté du corps sur lui-même (et peut-être sur un peu plus que lui-même). Ce qui s'accorderait avec l'idée d'une santé inhérente à l'intégrité et la complétude (comme dans *salus*, *health*, *Heil*, etc.).

**Guérir.** — Le verbe *guérir* vient, *via* le francique, d'une racine indo-européenne dont le sens est « garder, défendre, servir, conserver ». D'où l'ancien français *garir* (défendre, protéger, garantir), *garance* (défense), *guardance* (garde), etc.

De même étymologie, l'allemand connaît *wahren* (préserver), *wehren* (défendre), *währen* (durer), etc. L'anglais, *ward* (garde), *warrant* (garantie), etc. L'espagnol, *guarir* (guérir), *guarecer*, (protéger), *guardar* (garder), etc. L'italien, *guarire* (guérir), *guarigione* (guérison), *guardia* (garde), etc.

Ce qui se rapproche de *valetudo* dont l'étymologie comprend l'idée de souveraineté et de domination. Un souveraineté au service de laquelle serait la guérison, qui assure sa défense et sa conservation.

Noter qu'en latin la même racine indo-européenne a donné *servus* (esclave), *servire* (être esclave), etc. ; d'où le français « serf, servir, etc. » (guérir, garder et défendre, c'est servir).

**Malus, Morbus, Aegrotatio.** — En latin, « maladie », se dit *malum* (d'où le français « mal, malade, maladif, etc. »), mais aussi *morbus* (d'où le français « morbide » et autres).

*Malum* a pour dérivés latins : *malus* (mauvais, malheureux, méchant, malin), *malignitas* (malignité, méchanceté, avarice, stérilité), etc. *Malum* est aussi un juron (une sorte de salut inversé, où l'on souhaite le mal plutôt que la santé).

*Morbus* donne *morbido* (rendre malade), *morbifer* et *morbificus* (qui engendre la maladie), *morbidus* et *morbosus* (malade, maladif), *morbositas* (état maladif), etc.

On remarquera que *malum*, quand il s'applique à l'esprit, renvoie moins à la maladie mentale ou à l'irrationalité, qu'à la méchanceté et à la malignité (de même en anglais, pour *malice*, *malicious*, *malign*, « malice, méchanceté ; méchant, malveillant ; pernicieux »). Il désigne alors le mal moral, mais aussi le châtement et la correction (le mal est son propre

châtiment). Il a également le sens religieux de « péché, tromperie » (on a vu, à propos de *health-holy* et *heilen-heilig*, que la santé et la sainteté étaient apparentées, la maladie et le péché doivent l'être aussi). On est donc ici dans le domaine de la santé morale, plutôt que dans celui de la santé physique ou de la santé mentale.

Du fait de cette connotation morale, plutôt que *malum*, on utilise *mentis morbus* ou *mentis aegrotatio*, pour désigner la maladie mentale.

*Aegrotatio* signifie « maladie, mauvais état de santé » (d'où le français « égotant »). *Aeger* signifie « malade physiquement ou mentalement », mais aussi « douloureux, pénible » ; et *aegrum*, « peine, chagrin ». Ici, la maladie n'est pas seulement un trouble fonctionnel du corps ou de l'esprit, c'est une douleur, une sensation (physique et/ou psychique) qui dépasse la question du dysfonctionnement corporel (maladie physique), de l'irrationalité (maladie mentale), et du péché (mal moral).

Si l'on en croit Cicéron (et ses traducteurs), *aegrotatio* aurait désigné la maladie accompagnée de faiblesse (ce que le traducteur du texte ci-dessous appelle « mal chronique » — soit un état maladif) et *morbus*, la maladie aiguë. Cicéron distingue aussi la malformation et la maladie : on peut être malformé sans pour autant être malade. La maladie, aiguë ou chronique, correspondrait à un trouble fonctionnel ; la malformation, à un trouble structurel n'entraînant pas de troubles fonctionnels (soit que le fonctionnement se fasse comme à l'état normal, soit qu'il se fasse de manière équivalente dans ses résultats sinon dans sa forme).

« On appelle maladie [*morbus*] une altération de tout le corps, mal chronique [*aegrotatio*] une maladie accompagnée de faiblesse, vice [*uitium*] l'état où les parties du corps ne s'harmonisent pas, et de là viennent la difformité des membres, leur distorsion, la laideur. Ainsi, les deux premiers états, la maladie [*morbus*] et le mal chronique [*aegrotatio*], proviennent d'un ébranlement et d'un bouleversement qui portent sur la santé [*valetudo*] du corps tout entier, tandis que le vice [*uitium*] est indépendant de la santé [*valetudo*] qui peut être parfaite. » [Cicéron 1931, t. 2, 67-68]

L'étymologie de *aeger* est inconnue. Celle de *morbus* également ; sa ressemblance avec *morior* (« mourir ») serait fortuite. *Malum* vient du grec *meleos*, qui signifie « vain, inutile, malheureux, misérable » (mais *meleos* est lui-même d'étymologie inconnue).

**Les étymologies grecques** sont ici moins intéressantes pour nous. Elles se retrouvent surtout dans le vocabulaire médical.

En grec, « santé », au sens de « bonne santé », se dit *ugieia*, qui signifie aussi « médecine » et « guérison » (d'où le français « hygiène »). Étymologiquement, *ugieia* pourrait se comprendre comme un mot composé, dont la première partie u renverrait à *eus* (bon) et le second à *zoe* ou *bios* (vie). « Hygiène » signifierait alors « bonne vie », comme « eugénie » signifie « bonne naissance », et « euthanasie », « bonne mort ». Une mauvaise hygiène serait donc une contradiction en soi (comme l'est une *mala valetudo*, une mauvaise santé).

Le grec possède aussi *hexis*, qui est très polysémique et signifie, entre autres, « manière d'être », « état habituel du corps, tempérament », « état habituel de l'esprit » (spécialement le bon état du corps et de l'esprit). Ce qu'on peut comprendre comme la santé. La mauvaise santé se dit *cachexia*, de *hexis* (état) et de *cacos* (mauvais), d'où le français « cachexie ».

*Iatros* signifie « médecin », d'où les affixes français « -iatre, iatro- ». *Therapeuo* signifie « soigner, guérir », d'où le français « thérapeute », et ses dérivés.

Mais le premier sens de *therapeuo* est « servir, s'occuper de ». Soit la même situation que pour la racine indo-européenne qui, *via* le francique, a donné « guérir, garder » et qui, *via* le latin, a donné « servir ». Le thérapeute est le serviteur du malade en ce qu'il l'aide à recouvrer la santé, mais sans doute aussi est-il le serviteur de la santé, et non son maître (ce qui correspond assez bien à la conception hippocratique, où la santé tend à se rétablir d'elle-même, et où le médecin ne peut qu'aider ce processus, et non le commander).

Les étymologies de *iatros* et de *therapeuo* sont obscures.

En grec, maladie se dit *nosos* (d'où les termes médicaux : « nosologie », « nosographie », etc.), mais *nosos* signifie aussi « folie, malheur, désastre ». Son étymologie est inconnue.

Maladie se dit également *pathos* (d'où les termes médicaux « pathologie », « pathogène », etc.). De manière plus générale, *pathos* désigne ce qu'on éprouve, ce qu'on subit (par opposition à ce qu'on fait), tout ce qui affecte le corps ou l'âme en bien ou en mal (mais surtout en mal). Ses dérivés vont dans le même sens, et associent la maladie, la douleur et la passivité ; par exemple *pathe* (état passif, souffrance, maladie) ou *pathema* (maladie, affliction, affection du corps ou de l'âme, Passion au sens chrétien).

L'étymologie de *pathos* est inconnue.

Il est passé en latin, où il signifie « passion, impression vive, émotion », et où il a donné des dérivés comme *patiens* (qui supporte, qui



endure), *patientia* (action d'endurer, aptitude à endurer), *patior* (souffrir, être patient ou passif, supporter), *passivus* (passif). Le malade est un « patient ».

La maladie-*pathos* est donc à rapprocher de la santé-*valetudo* qui avait la connotation de domination et de souveraineté. La maladie, en tant qu'elle est subie, est une perte de souveraineté du corps sur lui-même (et sans doute, au moins partiellement, sur ce qui n'est pas lui).

## Intermède philosophique

Le latin *malum* signifie non seulement « mal, maladie, malheur », mais aussi « pomme » et plus généralement « fruit à noyau ou à pépins ». *Malum*-fruit n'a pas la même étymologie que *malum*-mal, il vient du grec *melon*, qui désigne la pomme et divers fruits, comme l'orange ou la pêche (mais aussi, par métaphore, les seins de la femme). L'interprétation (populaire ?) de la Bible qui assimile le fruit défendu à une pomme, vient sans doute de la confusion entre les deux *malum*, le mal et le fruit à pépins.

Le péché originel est supposé avoir entraîné le caractère mortel de l'homme, le privant de la vie éternelle qui lui était initialement dévolue. Il pourrait alors, selon certains auteurs, être à l'origine de la maladie, ou du moins être ce qui a rendu l'homme susceptible d'être malade (avant le péché, l'homme était forcément en bonne santé — à supposer que cette notion ait eu alors un sens car, comme on l'a dit, la santé présuppose la possibilité de la maladie).

Voici ce que le chimiatre Jean-Baptiste Van Helmont écrivait à ce sujet au XVII<sup>e</sup> siècle (en se souciant peu des animaux et des plantes qui peuvent aussi êtres malades, et pour qui cette explication par le péché est plus difficile) :

« Nous sommes assez persuadés par la foi que toutes nos infirmités ont tiré leur origine du péché, et qu'ensuite elles ont été traduites et provignées à toute la postérité par la concupiscence de la chair du péché, dont les Gentils [*les païens*] n'ont point eu de connaissance ; et par conséquent ils ne l'ont pas pu enseigner, ni connaître la vraie nature des maladies. »  
[Helmont 1671, 259-260]

« La mort et la maladie, entrées avec le péché, ont corrompu la vie et souillé d'impuretés toute la nature humaine. Non pas que l'événement de chaque fièvre procède de quelque

nouveau crime, ni qu'elles soient venues immédiatement du péché originel, encore qu'elles soient originaires descendues de là, car il n'y avait ni maladie, ni mort en l'état d'innocence; parce que l'Âme intellectuelle gouvernait immédiatement le corps, il n'y avait aussi rien qui lui pût nuire et, par conséquent, il lui était aisé de préserver sa demeure de la mort et de la corruption; mais après la désobéissance d'Adam, l'Âme immortelle remit ce gouvernement à l'Âme sensitive (comme il se peut voir au traité de l'Âme) et du depuis la vie a été nécessairement sujette à toute les importunités de la mort; puis après, la sensitive [*l'âme sensitive*] a suscité cet esprit vital et aéré [*l'Archée*], qui est le premier agent des maladies lorsqu'il est revêtu des idées que nous toucherons seulement en passant qu'il en est parlé plus amplement au chap. *De ideis morboris*. » [*Ibid.* 378]

Le texte est un peu obscur, comme chez la plupart des auteurs de ce genre [Pichot 1993, 223-290]. L'idée générale est que la possibilité des maladies (et la mort elle-même) est due à ce que le péché originel a soustrait le corps au gouvernement immédiat de l'âme intellectuelle (immortelle) pour le mettre sous la dépendance de l'âme sensitive (les sens) et surtout de l'Archée, qui est une sorte de principe jouant un peu le rôle de l'âme nutritive aristotélicienne. Ce qu'on rapprochera de la *santé-valetudo* qui impliquait l'idée d'une souveraineté et d'une domination, ici une domination de l'âme immortelle sur le corps, domination que le péché originel aurait altérée.

Cette conception de la (susceptibilité à la) maladie est comparable à celle du péché originel chez saint Augustin, pour qui la désobéissance de l'homme à Dieu s'est traduite par la désobéissance de la chair à l'esprit. Mais, chez lui, c'est dans la sexualité, et non dans la maladie, que le corps échappe au contrôle de l'âme pour ne plus dépendre que des sens.

« Même dans l'acte de semer une descendance, les organes créés pour cet usage ne pourraient-ils pas, comme tous les autres dans leurs charges respectives, rester sous la dépendance de l'esprit, dirigés par un signe de la volonté, et non excités par le feu de la *libido*? [...] Car il est écrit : "Ils étaient nus et ils n'en avaient pas honte"; non que cette nudité leur fût inconnue, mais la nudité n'était pas encore honteuse. En effet, la *libido* ne mettait pas en mouvement leurs membres indépendamment de leur décision; et la chair, par sa désobéissance, ne portait pas encore en quelque sorte

témoignage pour dénoncer la désobéissance de l'homme. »  
[Saint Augustin 2000, 578–579]

La maladie, inhérente chez Van Helmont au péché originel et à la perte de contrôle de l'âme sur le corps, pourrait aussi être rapprochée de la nature négative du mal chez le même saint Augustin. Pour celui-ci, le mal est une privation, mais une privation installée au sein d'un bien, seul véritable existant. De même, la maladie est une privation (elle n'a pas d'existence substantielle en elle-même), mais une privation qui est installée dans une santé (seule valeur positive). Ce n'est pas un manque absolu de santé : il faut qu'il y ait la santé, pour que la maladie puisse s'y installer, et cette santé persiste en tant que positivité derrière la maladie (qui est pure négativité). C'est pourquoi santé et maladie ne s'opposent pas vraiment, tout en étant ennemies. Ce ne sont pas des qualités opposées, mais des différences de degré d'existence, des différences de « niveau de vie », de « plénitude vitale ».

« Mais ce qu'on appelle le mal, est-ce autre chose que la privation d'un bien ? Pour un corps vivant, les maladies et les blessures ne sont rien d'autre que le fait d'être privé de la santé. En effet, lorsqu'on applique un traitement à ces maux, savoir maladies et blessures, ce n'est pas pour les chasser de là et les transporter ailleurs, mais pour les faire disparaître complètement. C'est que, au lieu d'être une substance, blessure et maladie sont le défaut d'une substance corporelle, puisque le corps est une substance, un bien par conséquent, à laquelle surviennent à titre d'accidents ces maux, qui sont, en réalité, la privation de ce bien qu'on nomme la santé. De même, tous les vices des âmes, quels qu'ils soient, sont la privation de biens naturels. Lorsqu'on les guérit, on ne les transporte pas quelque part ; alors qu'ils étaient là, ils ne seront plus nulle part dès qu'ils cesseront d'avoir cette santé pour substratum. Par conséquent, tous les êtres sont bons puisque le créateur de tous, sans exception, est souverainement bon. Mais, parce qu'ils ne sont pas, comme leur créateur, souverainement et immuablement bons, le bien peut diminuer ou augmenter en eux. Or la diminution du bien est un mal, quoique, pour tant qu'il diminue, il en reste nécessairement, si c'est encore un être, quelque peu qui le fait être. [...] Par conséquent, ce qu'on appelle mal n'existe pas s'il n'existe aucun bien. Mais un bien exempt de tout mal est un bien parfait, tandis que celui qui renferme quelque mal est un bien vicié ou vicieux. »  
[Saint Augustin, cité par Marrou 1962, 88–89]

La maladie présuppose la santé comme, chez saint Augustin, le mal présuppose le bien dont il n'est qu'un défaut. Cependant, la notion même de santé présuppose la (possibilité de la) maladie, alors que le bien est absolu et ne présuppose pas le mal.

Pour que le parallélisme médico-théologique soit parfait, il faudrait introduire un nouveau terme, celui d'une santé parfaite qui caractériserait la vie éternelle. Cette santé parfaite ne serait cependant pas vraiment une santé, dans la mesure où elle serait totalement étrangère à la notion de maladie, exactement comme la vie éternelle n'est pas vraiment une vie, dans la mesure où la mort lui est totalement étrangère. Dans les deux cas, la vie et la santé parfaites sont des idéals et, en tant que tels, s'accordent mal avec une vie et une santé terrestres qui présupposent l'imperfection, un manque de « plénitude vitale », et qui relèvent de l'expérience (vécue) plus que de la contemplation des idées (il n'y a pas d'idéalité du défaut et du manque, il n'y en a que l'expérience, celle d'une inadéquation avec un idéal). Mais, dans les deux cas, la vie et la santé parfaites transparaissent derrière la vie et la santé imparfaites (l'expérience qu'on en a), et leur donnent leur sens (et leur fin) en tant qu'idéals à atteindre.

Sur ce point pourrait s'articuler la dimension subjective de la vie comme expérience d'un défaut par rapport à un idéal; expérience qui est indissociable de la tendance à réaliser l'idéal en comblant le défaut (car sans cette tendance, il ne serait pas un défaut). Ce dont nous ne traiterons pas ici.

Cette parenté de la thèse médicale et de la thèse théologique tient vraisemblablement à ce qu'elles ont une origine commune dans un Aristote librement interprété.

Comme nous l'avons expliqué ailleurs, la vie se présente sous deux aspects dans l'hylémorphisme aristotélicien [Pichot 1993, 124-127]. Chez l'être immature ou malade, la vie est un mouvement qui tend à (re)donner à cet être une existence en acte dans sa forme parfaitement réalisée. Ce qui revient, soit à installer l'être dans cette forme lorsqu'elle n'est pas encore advenue (c'est le développement d'un être immature), soit à rétablir cette existence dans sa forme parfaite lorsqu'elle a été perturbée (c'est la guérison d'un être malade). En tant que mouvement, cette vie est imparfaite car, chez Aristote, le mouvement n'a pas d'existence propre, c'est juste l'intermédiaire entre deux états, le départ et l'arrivée.

La deuxième manière dont la vie se manifeste, concerne l'adulte en santé. Ici, il ne s'agit plus d'un mouvement destiné à donner à l'être sa forme parfaite (celle-ci est déjà réalisée), mais d'une vie qui est l'existence en acte par excellence. Cette vie de l'adulte en santé n'a pas d'autre fin

qu'elle-même, au contraire des vies immature ou malade qui tendent vers la forme adulte ou vers la santé.

Le seul mouvement auquel la vie adulte en santé pourrait être comparable est le mouvement circulaire des astres, qui est la manière qu'ont ceux-ci d'exister parfaitement en acte. Mais, chez Aristote, le mouvement circulaire n'est pas un véritable mouvement, car il n'est pas l'intermédiaire entre deux états, il ne mène nulle part, et n'a pas d'autre fin que lui-même. En Grèce ancienne, c'était traditionnellement le mouvement de l'âme ; notamment chez le pythagoricien Alcméon de Crotona.

« Voisine de ces vues est celle qu'Alcméon semble avoir professée au sujet de l'âme : il la déclare immortelle du fait qu'elle ressemble aux réalités immortelles, et cette ressemblance lui appartient en raison de son perpétuel mouvement ; car tous les corps divins sont animés d'un mouvement continu et perpétuel : la lune, le soleil, les astres et le ciel tout entier. » [Aristote 1966, I, 2, 405a29]

« Alcméon affirme que ce qui fait que les hommes meurent c'est qu'il ne leur est pas possible de joindre le commencement et la fin [*c'est-à-dire que leur corps n'a pas le mouvement circulaire qui est propre à l'âme immortelle*]. » [Pseudo-Aristote, *Problèmes*, dans Dumont 1989, 225–226]

Il faut prendre garde à ne pas confondre ces deux aspects : la vie n'est un mouvement que chez l'être immature ou malade ; chez l'adulte en santé c'est une existence en acte parfaite, une fin en soi. Du moins, c'est ce qu'elle devrait être si, dans le monde sublunaire aristotélicien, la matière (les quatre éléments : feu, air, eau et terre) ne résistait pas à la forme, et si cette résistance ne ramenait donc pas la vie adulte à un incessant mouvement visant à conserver la matière dans une forme à laquelle elle ne se plie pas.

Seuls les astres du monde supra-lunaire ont une vie parfaite, une vie qui est en elle-même sa propre fin (tout comme le mouvement circulaire dont ils sont animés), car ils sont constitués d'une matière parfaite (l'éther) qui, elle, ne résiste pas à la forme.

La finalité biologique aristotélicienne a donc ceci de particulier qu'elle pose la vie comme sa propre fin (la parfaite existence en acte), plus qu'elle ne pose le corps (sa formation et sa conservation) comme le but des processus vitaux. Il y a certes chez Aristote une finalité où les différents organes travaillent pour construire, réparer et assurer le fonctionnement du corps, et ceci dans la vie adulte comme dans la vie immature, dans la santé comme dans la maladie. Mais ces constructions, fonctionnement et

réparation du corps ne sont que des conséquences de l'inadéquation de la matière à la forme. C'est dire que, comme l'immaturation et la maladie, ils relèvent de l'accidentel et ne peuvent pas caractériser la vie dans son essence.

Cette finalité aristotélicienne diffère donc de celle qui, par la suite, sera si répandue en biologie et qui posera comme essentiel ce qui était accidentel chez Aristote, à savoir les processus nécessaires à la conservation du corps (sa constitution et sa réparation). Le défaut qu'introduisait l'inadéquation de la matière à la forme, deviendra quasiment la caractéristique de la vie; et les mouvements visant à pallier ce défaut deviendront les processus vitaux par excellence.

Ainsi, Bichat définira la vie comme ce qui résiste à la mort (c'est-à-dire, ce qui résiste aux agressions externes et à la tendance de la matière organique à se décomposer) [Bichat 1994, 57-59]. Soit une réaction à la négativité (l'altérité et la matérialité), au lieu d'une auto-affirmation positive, simplement perturbée par un mal accidentel (mais il est vrai qu'une auto-affirmation ne peut être une action qu'à l'occasion d'une perturbation; sinon, elle n'est qu'un état; or la vie n'est pas un état, comme en témoigne le participe présent « vivant » qui associe vie et action — l'état n'est une action que dans le mouvement circulaire des astres, mais une action qui ne mène à rien d'autre qu'elle-même).

Implicitement, chez Bichat, la vie (en tant qu'ensemble des processus physiologiques) est donc déterminée par ce qui tend à détruire l'organisme (dont la maladie), et ce à quoi celui-ci réagit et résiste. Et cette réaction et cette résistance sont sa vie.

On voit comment on passe de la biologie aristotélicienne à la théologie augustinienne. La vie éternelle (au sens chrétien) renvoie à la vie-parfaite-existence-en-acte (celle des astres, divinisés chez Aristote). La vie terrestre, mortelle et pécheresse, est calquée sur la vie-mouvement imparfaite; une vie qui tend à donner au corps une existence-en-acte parfaite, sans jamais y parvenir du fait de la résistance de sa matière à la forme. Laquelle résistance correspond à la perte du contrôle de l'âme (car l'âme est la forme) sur le corps, suite au péché originel.

Dans son développement postérieur, la biologie s'intéressera surtout à la vie-mouvement imparfaite, abandonnant la vie-parfaite-existence-en-acte à la théologie. Cependant, cette vie parfaite restera toujours en arrière-plan, transparaissant derrière la vie imparfaite, et lui donnant son sens (car la vie imparfaite — celle qui résiste à la mort, selon l'expression de Bichat — n'est une vie qu'en référence à cette vie parfaite qui ignore tout de la mort, et qui est la perfection après laquelle l'être vivant court).

De même, la médecine ne s'intéressera guère qu'à la santé imparfaite, celle qui présuppose sinon la maladie du moins sa possibilité. Mais, l'idée d'une santé parfaite, ignorant tout de la maladie, transparaîtra toujours derrière la santé imparfaite qui est le lot commun, et lui donnera son sens (car la santé imparfaite n'est une santé qu'en référence à cette perfection, après laquelle courent l'être vivant et la médecine).

Si, au lieu d'être une parfaite existence en acte, la vie (imparfaite) est un processus visant à continuellement (r)établir l'être vivant dans sa forme, alors la plus-ou-moins-bonne santé correspond à la plus-ou-moins-bonne adéquation de ce processus à la fin vers laquelle il tend (la parfaite existence en acte).

D'une part, le fait même que la forme soit à (r)établir, ce fait signifie que la santé est inhérente à une imperfection et qu'elle est elle-même nécessairement imparfaite, car la perfection serait que l'être soit dans sa forme et n'en bouge pas (une parfaite existence en acte).

Mais, d'autre part, le sens dans lequel cette imperfection évolue au cours des processus vitaux (selon que ceux-ci parviennent ou non à rapprocher l'être de la forme parfaite), ce sens détermine si la santé est bonne ou mauvaise (bonne quand l'imperfection est réduite ou, du moins, maintenue constante dans son irréductibilité ; mauvaise quand l'imperfection s'accroît).

La forme parfaite et la parfaite existence en acte n'étant jamais atteintes, le processus vital n'est jamais achevé, sinon par la mort où la forme se défait. La santé n'est jamais parfaite, mais elle reste bonne tant que son imperfection est contenue par le mouvement même de la vie.

Ici, la santé n'est donc pas un état, c'est la plus-ou-moins-bonne adéquation d'un mouvement à son but (étant donné que ce but est inaccessible). On peut toutefois étendre cette définition, et considérer comme une plus-ou-moins-bonne santé la plus-ou-moins-bonne capacité d'un être à réaliser les processus vitaux de manière adéquate à leurs fins (la qualification du mouvement est ici ramenée à une qualification de la capacité à le réaliser ; une plus-ou-moins-bonne santé en puissance, a lieu d'une plus-ou-moins-bonne santé en acte).

De même, Aristote distingue celui qui est capable de bâtir et celui qui bâtit effectivement. Le premier est architecte en puissance par rapport au second, qui est architecte en acte. Cependant, par comparaison à l'homme ne connaissant rien à cet art, l'être capable de bâtir est « architecte en acte » à un certain degré, et celui en train de bâtir est « architecte en acte » à un degré supérieur [Aristote 1981, t. 2, 488-493, 498-500]. La santé se rapproche ainsi de la science, la science de construire ou de réparer le corps (plus exactement, la science qu'a le corps de se construire

et de se réparer), plutôt que celle de construire ou réparer une maison ; que cette science soit effectivement exercée ou qu'elle soit simplement susceptible de l'être. De cette santé-science (en acte ou en puissance), on passe facilement à la santé-raison, soit le double sens de *sanitas*, santé du corps et de l'esprit.

## Esquisse historique et médicale

Le développement de la biologie (vie) et de la médecine (santé) sur ces bases, n'eut rien de linéaire. Aussi, nous contenterons-nous ici d'évoquer son point de départ (la médecine d'Hippocrate) et son aboutissement moderne (la physiologie de Claude Bernard).

Dans la collection hippocratique (dont certains textes sont à peu près contemporains d'Aristote), la santé est une sorte d'équilibre auto-régulé du mélange des humeurs constitutives du corps.

« Le corps de l'homme a en lui sang, pituite, bile jaune et noire ; c'est là ce qui en constitue la nature et ce qui y crée la maladie et la santé. Il y a essentiellement santé quand ces principes sont dans un juste rapport de crase, de force et de quantité, et que le mélange en est parfait ; il y a maladie quand un de ces principes est soit en défaut, soit en excès, ou, s'isolant dans le corps, n'est pas combiné avec tout le reste. » [Hippocrate 1839-1861, t. VI, 39-41]

Ce qui est conforme à une vieille tradition grecque qui conçoit la perfection comme un équilibre, que ce soit en politique, en art ou en médecine. Ainsi, avant Hippocrate, le pythagoricien Alcméon considérait la santé comme l'équilibre des contraires — chaud et froid, sec et humide, amertume et douceur, etc. —, et la maladie comme l'excès de l'un sur l'autre [Dumont 1992, 226]. Thèse qui apparaît d'ailleurs telle quelle dans certains textes hippocratiques :

« Quand le chaud et le froid sont dans un juste tempérament l'un avec l'autre, l'homme est en santé. » [Hippocrate 1839-1861, t. VIII, 648]

« Les aliments et les exercices ont des vertus opposées, qui cependant concourent à l'entretien de la santé : les exercices dépensent, les aliments et les boissons réparent. » [*Ibid.*, t. VI, 87]



Cet équilibre n'est pas un état stable. Mais, dynamique et fluctuant, il est fait de mouvements opposés (une dépense et une réparation dans la citation ci-dessus). Et il tend à se rétablir de lui-même lorsqu'il est perturbé par la maladie. L'individu a en effet une certaine propension à la santé, et une certaine capacité à la retrouver par lui-même. Ce qu'Hippocrate exprime en disant que c'est la nature qui guérit les maladies (et non pas le médecin, celui-ci ne peut que suivre et aider en ce domaine).

« La nature est le médecin des maladies. La nature trouve pour elle-même les voies et moyens, non par intelligence ; [...] La nature, sans instruction et sans savoir, fait ce qu'il convient. » [*Ibid.*, t. V, 315]

Cette tendance à la santé n'est pas différente de la finalité qui soutient la vie elle-même indépendamment de toute maladie (à savoir, l'incessant mouvement cherchant à maintenir la matière dans une forme à laquelle elle résiste ; ici l'incessant mouvement cherchant à maintenir l'équilibre des humeurs constitutives du corps).

En effet, chez Hippocrate, la maladie est due soit à une action du climat (ainsi, le froid de l'hiver produit un excès d'humeurs froides dans le corps), soit à une inadéquation de l'alimentation (la médecine est d'ailleurs présentée comme une poursuite des tentatives qu'a faites l'homme pour améliorer son alimentation par la cuisine) [*Ibid.*, t. I, 575–579].

La lutte contre la maladie (causée par le climat ou l'alimentation) n'est donc que la poursuite du combat que mène quotidiennement l'être vivant contre les conditions climatiques qu'il lui faut affronter, et les aliments qu'il doit assimiler (d'abord en les cuisinant par la chaleur du feu, puis en les digérant grâce à la chaleur vitale).

Il n'y a pas ici de discontinuité entre la vie-en-santé et la vie-dans-la-maladie. Il s'agit toujours de rétablir le même équilibre plus ou moins perturbé par les mêmes causes, plus ou moins intenses. La maladie et la santé forment un *continuum*, et il est difficile de tracer une limite entre l'une et l'autre (à partir de quelle valeur l'écart entre l'être et sa forme parfaite — l'équilibre de ses humeurs — est-il considéré comme pathologique ? comment définir ce seuil ?).

La différence entre la vie-en-santé et la vie-dans-la-maladie n'est pas ici qualitative, mais seulement quantitative : les processus en jeu dans la seconde ne sont qu'une exagération de ceux se déroulant dans la première. Cela vient évidemment de ce que la vie en question est la vie imparfaite (celle qui tend à maintenir ou rétablir le corps dans sa forme

et qui, seule, est concernée par la santé) et non la vie-parfaite-existence-en-acte (celle qui transparait derrière cette imperfection, et qui ignore tout de la maladie et de la mort).

Dès lors qu'on fait reposer la vie sur un défaut, et qu'on la considère comme un processus de résistance ou de réparation du corps, il ne peut qu'y avoir identité de nature entre la vie-en-santé et la vie-dans-la-maladie.

Et si, d'un point de vue subjectif, la vie est l'expérience d'un défaut, l'expérience d'une inadéquation à un idéal, alors la vie-dans-la-maladie ne sera pas essentiellement différente, mais seulement plus intensément vécue que la vie-en-santé. Ce qui est une vision romantique très éloignée de la vérité (il y a des maladies « silencieuses » que le malade ne perçoit pas, et des maladies douloureuses pendant lesquelles la vie n'est pas plus intensément vécue, mais plutôt très mal vécue).

Avant de passer à Claude Bernard, indiquons qu'assez vite, sous l'influence du stoïcisme, la finalité biologique aristotélicienne a été modifiée dans un sens providentialiste. Ainsi, chez Galien l'être vivant est une sorte de machine fabriquée par la providence divine, du mieux que le permet la matière (soit une distorsion du schéma aristotélicien). Cette « machine » est faite d'organes conçus et agencés de manière à assurer, aussi harmonieusement que possible, les différentes fonctions physiologiques.

On peut être surpris de voir attribuer à Galien un animal-machine qu'en général on associe plutôt à Descartes. Mais, quelques décennies auparavant, l'ingénieur Héron d'Alexandrie était célèbre pour sa fabrication d'automates; il a pu servir d'inspirateur à Galien (comme les ingénieurs de la Renaissance ont inspiré Descartes).

L'aspect machinique de la physiologie galénique est simplement masqué par le fait que les organes n'exercent pas leurs fonctions selon des principes mécaniques clairs et définis, mais grâce à des facultés naturelles dont le mode d'action est occulte. Selon Galien, ces facultés sont inhérentes à la matière des organes (à savoir leur composition dans les quatre éléments, feu, air, eau et terre). Elles correspondent à l'activité de cette matière, une activité « proto-chimique », et donc « occulte » car non immédiatement compréhensible (au contraire de la relative clarté des actions mécaniques).

Descartes n'aura qu'à reprendre le schéma galénique d'une machine fabriquée par la providence divine, en remplaçant les facultés naturelles (fondées sur une activité propre de la matière) par divers procédés mécaniques travaillant une matière désormais purement passive et réduite à sa

seule étendue. Son animal-machine (qui, pour lui, était une physiologie provisoire) n'est qu'un galénisme partiellement et localement mécanisé (la véritable biologie mécaniste — et non pas machinique — se trouve dans l'esquisse d'embryologie qu'il a proposée) [Pichot 1993].

La « machinisation providentialiste » de l'être vivant, qu'elle soit galénique ou cartésienne, a entraîné une distorsion du schéma aristotélico-hippocratique de la santé. Celle-ci est devenue le bon fonctionnement d'une machine. Elle n'est plus la plus ou moins bonne adéquation des processus vitaux à une fin (la réalisation de la forme parfaite, ou de l'équilibre des humeurs), mais le ronronnement lisse et monotone d'une machine bien huilée qui tourne dans la forme que lui a donnée la providence divine (ce que, plus tard, on appellera le silence des organes).

La maladie ne peut alors qu'être une perturbation de ce fonctionnement, une panne plus ou moins grave de la machine ; les rouages grincent et se bloquent au lieu de tourner harmonieusement [Pichot 1995, 12–15]. Par conséquent, contrairement à ce qu'il en était chez Hippocrate, la *vie-dans-la-maladie* (et même la *vie-dans-la-guérison*) est ici qualitativement différente de la *vie-en-santé*, car le dysfonctionnement (ou la réparation) de la machine est qualitativement différent de son fonctionnement normal.

Ou du moins il devrait l'être car, en fait, le schéma antérieur n'a pas été complètement détruit. L'être vivant n'a jamais été véritablement compris comme une machine, si ce n'est par une analogie approximative et provisoire. La conception hippocratique d'un être tendant de lui-même à la santé n'a donc jamais totalement disparu (une machine ne tend jamais d'elle-même vers son bon fonctionnement).

La finalité aristotélico-hippocratique perdura ainsi sous la finalité providentialiste stoïco-galénique, quelque incompatibilité il y ait parfois entre elles (la médecine ne se soucie guère de cohérence théorique ; elle s'accommode très bien d'une multitude de conceptions locales, souvent contradictoires, qu'elle utilise selon les besoins de la cause).

Avec Claude Bernard, on retrouve le schéma hippocratique, à ceci près que l'équilibre des humeurs est remplacé par la constance du milieu intérieur. Dans les deux cas, il s'agit d'une conception où la vie est le maintien de l'être dans son être, et où ce maintien est compris dans un sens « chimique ». Chez Cl. Bernard, l'être passe son temps à rétablir la composition de son milieu intérieur, au lieu que dans le schéma aristotélico-hippocratique il tendait sans cesse à rétablir l'équilibre de ses humeurs (ou à ramener sa matière dans une forme à qui elle ne se pliait pas).

Comparer ce texte de Cl. Bernard à la citation d'Hippocrate donnée ci-dessus, à propos de l'équilibre entre les apports alimentaires et les dépenses. L'aspect dynamique de l'équilibre y est plus évident, mais il n'est pas fondamentalement différent.

« Je considère qu'il y a nécessairement dans l'être vivant deux ordres de phénomènes :

1° Les phénomènes de *création vitale* ou de *synthèse organisatrice* ;

2° Les phénomènes de mort ou de destruction organique. [...]

Le premier de ces deux ordres de phénomènes est seul sans analogues directs ; il est particulier, spécial à l'être vivant : cette synthèse évolutive est ce qu'il y a de véritablement vital. — Je rappellerai à ce sujet la formule que j'ai exprimée dès longtemps : "La vie, c'est la création". [...]

Le second, au contraire, la destruction vitale, est d'ordre physico-chimique, le plus souvent le résultat d'une combustion, d'une fermentation, d'une putréfaction, d'une action, en un mot, comparable à un grand nombre de faits chimiques de décomposition ou de dédoublement. Ce sont les véritables phénomènes de *mort* quand ils s'appliquent à l'être organisé [...]

Nous ne sommes pas frappés par les phénomènes de la vie. La synthèse organisatrice reste intérieure, silencieuse, cachée dans son expression phénoménale, rassemblant sans bruits les matériaux qui seront dépensés. [...] Au contraire, les phénomènes de destruction ou de mort vitale sont ceux qui nous sautent aux yeux et par lesquels nous sommes amenés à caractériser la vie. Les signes en sont évidents, éclatants : quand le mouvement se produit, qu'un muscle se contracte, quand la volonté et la sensibilité se manifestent, quand la pensée s'exerce, quand la glande sécrète, la substance du muscle, des nerfs, du cerveau, du tissu glandulaire se désorganise, se détruit et se consume. De sorte que toute manifestation d'un phénomène dans l'être vivant est nécessairement lié à une destruction organique ; et c'est ce que j'ai voulu exprimer lorsque, sous une forme paradoxale, j'ai dit ailleurs : "la vie, c'est la mort". » [Bernard 1966, 39–41]

Ce qui est nouveau chez Claude Bernard, c'est la régulation, notion-clé de sa physiologie. Elle fournit, dans les termes du machinisme galénico-

cartésien, un succédané approximatif de la finalité aristotélico-hippocratique. La machine bernardienne tourne dans la forme qui lui a été donnée, comme dans le machinisme providentialiste. Mais, étant auto-régulée, elle commande elle-même son fonctionnement, comme dans la finalisme aristotélico-hippocratique. La différence (fondamentale) étant que, contrairement à ce qui se passe dans ce finalisme, elle ne peut commander la réalisation de sa forme, laquelle lui a été donnée par son concepteur.

Dans le texte de Cl. Bernard précité, la régulation introduit dans les processus vitaux une circularité où la destruction devient la cause de la création, laquelle permet à son tour à la destruction de s'exercer. La création est spécifiquement vitale, mais c'est dans la destruction que la la vie se manifeste de la manière la plus intense (« la vie, c'est la mort »). De ce fait, il y a, comme chez Hippocrate, une identité de nature entre les processus physiologiques normaux et pathologiques, ou même thérapeutiques ; leur différence n'est que quantitative.

« Dans cette analyse physiologique des maladies, j'aurais toujours pour objet de démontrer que *les phénomènes physiologiques, pathologiques et thérapeutiques sont régis par les mêmes lois*. [...] 1°. La maladie n'est souvent qu'une exagération ou une diminution de l'état physiologique. Le sucre existe normalement dans l'urine mais en quantité infiniment petite, plus forte pendant la digestion ; le diabète est un état physiologique chez le fœtus. De même pour l'albumine, elle existe normalement en quantité infinitésimale. La maladie n'est qu'une *exagération* de la faculté physiologique ; d'autre fois la maladie est une *diminution* de la faculté physiologique. 2°. La maladie chez un être n'est souvent qu'une condition normale chez un autre. Le chat a les reins gros normalement, et l'urine albumineuse. [...] Telle est donc la conception claire de mon enseignement de la médecine expérimentale : ramener la *physiologie*, la *pathologie* et la *thérapeutique* à constituer une seule science. » [Bernard 1947, 282] [comparer à la citation de Bichat donnée en début d'article]

Ici, il ne s'agit pas seulement de dire que les processus physiologiques, pathologiques et thérapeutiques — qu'ils soient de création ou de destruction — sont tous de la même nature physico-chimique (ce qui relèverait simplement d'une volonté de ramener la physiologie à la physico-chimie, contre le vitalisme de Bichat), mais aussi de souligner que ces processus sont tous insérés dans un même cercle de régulations où ils sont

interdépendants, et où ils ne sont plus clairement distinguables les uns des autres (à partir de quelle valeur le taux sanguin de sucre cesse-t-il d'être physiologique pour devenir pathologique, et pourquoi?).

Dans un cas comme dans l'autre, santé ou maladie, création ou destruction, on a toujours une machine qui tourne (au sens propre, car ici la régulation implique bien une circularité). La vie, la maladie, la guérison et la mort forment ainsi une sorte de ronde, où les mots n'ont finalement plus grand sens.

Est-il possible de revenir à une approche scientifique où les mots retrouveraient leur sens, où la vie ne serait plus la mort (même si elle en présuppose la possibilité), et où la maladie ne serait plus une simple différence quantitative, mais une altération qualitative, de la physiologie normale ?

## Variations théoriques

Pour ce faire, il faut sans doute concevoir la vie dans une optique plus dynamique que celle fondée sur la constance du milieu intérieur. Cette constance est d'ailleurs assez curieuse, si l'on songe qu'à cette époque triomphait un évolutionnisme reposant sur une continuelle transformation des êtres vivants. Cl. Bernard s'en était aperçu, et il avait essayé d'introduire une certaine dynamique, non pas dans une évolution des espèces, mais dans le développement individuel. Il expliquait celui-ci par une « force métaphysique », plus ou moins explicitement assimilée à l'hérédité ; force qui serait responsable des transformations du corps, et serait superposée aux régulations physiques assurant, elles, la constance du milieu intérieur. Ce qui ressemble beaucoup à une concession au vitalisme. [Bernard 1925, 208-211]

Plutôt que de procéder ainsi, nous allons supposer que l'être vivant est tout entier une dynamique, et fonder sur cette dynamique ce qui était auparavant compris comme une constance. Une métaphore le fera mieux comprendre. Supposons une place publique sur laquelle de nombreuses personnes marchent en tous sens ; si quelques-unes d'entre elles se déplacent ensemble, elles vont se distinguer des autres et constituer une entité, un groupe.

Certaines personnes peuvent se joindre à ce groupe et d'autres le quitter, sans que cela remette en question l'identité du groupe en tant que groupe (il reste le même groupe poursuivant le même mouvement commun, même si certains de ses membres ont changé).

Il n'est pas nécessaire que ces personnes soient reliées entre elles (en se donnant la main, en entourant leur groupe par une corde qui le délimite, etc.), car c'est leur seul mouvement qui en fait un groupe. Seule compte la coordination de leurs mouvements individuels en un mouvement commun, de quelque manière qu'elle se réalise.

Il n'est pas nécessaire non plus que les personnes regroupées soient toujours dans le même rapport (la même position relative, comme des soldats qui marchent au pas), mais leurs mouvements les unes par rapport aux autres doivent être limités, sinon elles sortent du groupe.

Le fait que ces personnes se meuvent (et la manière dont elles le font) peut donner à leur groupe une certaine structure. Cette structure peut se modifier au cours du temps sans que cela altère le caractère de groupe (il y a un remaniement interne au groupe, mais celui-ci reste le même groupe défini par un mouvement commun).

Cette seule structure ne suffit d'ailleurs pas à définir le groupe comme une entité. Ainsi, si l'observateur fait des photographies, il ne pourra pas distinguer sur celles-ci une structure « morte » et une structure « vivante ». Seule la dimension temporelle l'indique : après le moment fixé par la photographie, les éléments constituant une structure « vivante » poursuivent leur mouvement commun, tandis que ceux constituant une structure « morte » se dispersent en reprenant leurs mouvements individuels non coordonnés (comme dans un cadavre qui se décompose). La structure est ici secondaire, le regroupement des personnes est inhérent à leur seul mouvement commun les distinguant des autres personnes qui ont des déplacements non coordonnés avec le leur.

Sont ainsi conciliées la constance (le groupe reste un groupe à travers ses modifications matérielles et structurelles) et la dynamique. La définition du groupe est fondée sur le mouvement commun de ses membres, mouvement distinct de celui des éléments qui ne lui appartiennent pas. Il n'est défini comme un groupe distinct que par et dans ce mouvement, et non par une quelconque constance structurelle ou matérielle qu'il faudrait maintenir.

On comparera évidemment le groupe de personnes ainsi défini, à l'être vivant. Il faut pour cela remplacer le mouvement des personnes sur la place, par le continu « mouvement physico-chimique » dont l'être vivant est le siège, « mouvement » qui réunit en un tout ses éléments constitutifs, et le distingue d'un milieu extérieur dont les éléments ont, eux, des « mouvements physico-chimiques » non coordonnés.

On conserve donc la conception classique qui définit la vie comme la permanence de l'être vivant dans son être, mais, au lieu d'assimiler cette

permanence au maintien de certaines constantes de composition ou de structure, on la comprend comme le maintien d'une évolution temporelle disjointe de celle de l'environnement (mourir, pour l'être, c'est rejoindre son environnement et évoluer avec lui, donc s'en indifférencier).

Laissons de côté les difficultés que présente la transposition du mouvement des personnes sur une place en un « mouvement physico-chimique », pour nous intéresser aux conséquences qu'elle aurait en matière de vie et de santé.

Tout d'abord, dans cette conception, l'aspect dynamique de la vie est évident. C'est un mouvement, mais un mouvement qui n'est pas dirigé vers un but prédéfini (forme parfaite, équilibre des humeurs, constance du milieu intérieur, ou autres).

Le « défaut-par-rapport-à-un-idéal » qui caractérisait la conception aristotélico-hippocratique, tient ici à ce que le temps est partie prenante de la définition de l'être. Celui-ci n'est jamais défini lorsqu'on le considère de manière instantanée ou atemporelle, mais seulement dans le temps. Le perpétuel « défaut » ne résulte donc plus d'un écart par rapport à un idéal prédéfini (une forme à laquelle la matière résisterait), mais d'une particularité propre au mode temporel de définition de l'être vivant. Ce défaut est « instantané » ; il existe à chaque instant, mais seulement dans le laps de temps infiniment court qu'est l'instant, et il est corrigé par le mouvement même de la vie (comme les personnes sur la place n'existent en tant que groupe que dans leur mouvement).

Si l'on continue à suivre notre métaphore, le processus de constitution de l'être vivant nécessite une coordination des « mouvements physico-chimiques » de chacun de ses éléments. Cette coordination tolère un certain jeu ; chacun des éléments n'est pas rigidement lié aux autres dans son mouvement, si bien que l'être peut changer de forme et de matière. Mais ce jeu des éléments les uns par rapport aux autres est forcément limité, sinon il risque de menacer la cohésion de l'ensemble, et donc la constitution de l'être.

Lorsque les « mouvements physico-chimiques » des éléments constitutifs de l'être vivant se font de manière coordonnée (avec le jeu toléré), cet être est en santé (quelle que soit la forme qu'il a, fixe ou changeante). Cette santé est bien temporelle, elle n'est pas un état, elle caractérise un mouvement. Un mouvement qui est alors adéquat à sa « fin » (dans la mesure où il permet la constitution de l'être), sans que cette « fin » soit spécifiée (ni équilibre des humeurs, ni constance d'un milieu intérieur, etc.). Par ailleurs, une telle santé n'est pas non plus le mouvement d'une machine qui tourne dans une forme prédéterminée, même si elle se traduit bien par le silence des organes.



Lorsque la coordination de leurs « mouvements physico-chimiques » subit une perturbation dépassant le jeu toléré, les éléments n'ont plus le « mouvement » global qui les réunit en une entité distincte. La cohésion de l'être est alors plus ou moins altérée, globalement ou localement. Cet être est malade, plus ou moins gravement, et à plus ou moins long terme (jusqu'à ce que la coordination soit restaurée, au jeu toléré près).

La maladie a bien ici une dimension temporelle; elle s'installe, se développe, guérit ou mène à la mort. Mais cette dimension temporelle diffère de celle de la santé, car le défaut en cause n'est plus, comme dans la santé, instantané et corrigé par le seul mouvement de la vie. Il est dans le temps; il peut s'accroître ou se réduire au cours du temps. Et, loin d'être compensé par le seul mouvement vital, il demande une correction structurelle (ou matérielle) qui prend un certain temps (et qui doit se faire avant que la mauvaise coordination des mouvements de ses éléments constitutifs ne désagrège totalement l'être).

La vie-dans-la-maladie est donc essentiellement différente de la vie-en-santé, car les défauts qui les caractérisent ne sont pas de même nature (l'un n'est qu'instantané, l'autre est installé dans le temps). D'un point de vue subjectif, l'expérience qu'en fait l'être doit donc être différente.

La manière dont se fait ou ne se fait pas la guérison, la manière dont l'être tend lui-même vers la santé ou au contraire n'y tend pas et va vers la mort, la manière dont il peut ou ne peut pas recouvrer la santé sans une aide étrangère (celle du médecin et des remèdes), tout cela relève de la nature de la perturbation et de celle de l'être au moment donné (selon qu'il conserve ou non une quantité d'éléments coordonnés suffisante pour se perpétuer en tant qu'être distinct, voire suffisante pour entraîner par son mouvement propre un rétablissement des mouvements perturbés, etc.).

Si l'on cherche à comprendre ce que peut être ce mouvement vital dans les termes de la biologie moderne, il n'y a guère comme solution que de le considérer comme une évolution physico-chimique disjointe de celle de l'environnement. La biologie explique cette disjonction par le fait que, si l'environnement évolue par le libre jeu des lois physico-chimiques, l'être vivant, lui, « canalise » ce jeu dans des voies particulières grâce à un programme génétique.

Dans le développement individuel, ce programme contrôle le jeu des lois physico-chimiques par la production d'enzymes spécifiques, lesquelles catalysent certaines réactions aux dépens des autres possibles à partir des mêmes substrats. Ces réactions catalysées (et leurs produits) acquièrent ainsi une importance qu'elles n'auraient jamais eue sans cela.

(De même, dans l'évolution des espèces, certains micro-événements (mutations) sont sélectionnés et leurs effets sont amplifiés au sein de la population, en fonction d'un critère qu'on peut résumer par « meilleure aptitude à vivre ». Ces micro-événements acquièrent ainsi une importance qu'ils n'auraient jamais eue de par leur seule valeur physico-chimique.)

C'est dire qu'un possible est choisi et amplifié aux dépens des autres. Telle ou telle voie d'évolution physico-chimique (développement individuel ou évolution des espèces) est ainsi favorisée, alors que l'environnement, lui, se transforme en se « répartissant » dans les différentes voies possibles selon les proportions régies par les lois des équilibres physico-chimiques, indépendamment de toute sélection-amplification. D'où une disjonction d'évolution entre les deux termes, être vivant et environnement. Un tel processus ne peut qu'amener une improbabilité croissante de l'être vivant au sein de son environnement, mais la biologie « résout » ce problème en donnant à l'être une certaine quantité d'information génétique interne, qui sert à compenser cette improbabilité.

On peut évidemment critiquer l'explication par le programme et l'information génétiques, mais il n'en reste pas moins vrai que, dans le cas des êtres vivants, le devenir se fait dans une voie parmi les possibles, alors que l'environnement, lui, se disperse dans toutes les voies possibles.

L'être vivant n'étant pas isolé de son environnement — dont il évolue pourtant de manière disjointe —, il faut que ce devenir physico-chimique interne (qu'on appellera « métabolisme ») ait une contrepartie dans les relations entre l'être et son environnement. C'est-à-dire qu'il faut que, parmi la multitude de relations physico-chimiques possibles entre l'être et l'environnement, seules certaines soient réalisées : celles qui permettent la poursuite de cette évolution physico-chimique disjointe (tandis qu'un objet inanimé ou un cadavre a toutes les relations physico-chimiques qu'il lui est possible d'avoir avec son environnement — c'est pourquoi l'objet inanimé est en continuité avec son environnement, évolue avec lui et ne s'en distingue pas, et que le cadavre se décompose jusqu'à se fondre en lui).

Tout comme le devenir interne de l'être vivant — le métabolisme — ne se fait pas selon le libre jeu des lois physico-chimiques (mais organise ce jeu dans certaines voies aux dépens des autres possibles), le devenir des rapports physico-chimiques entre cet être et son environnement ne doit pas non plus se faire selon ce libre jeu, mais être organisé dans certaines voies aux dépens des autres possibles (la réalisation de toutes ces voies indifférencierait l'être et son environnement ; la réalisation de certaines d'entre elles aux dépens des autres introduit entre eux un « dé-

faut » d'articulation qui les différencie l'un de l'autre ; et ce défaut est la contrepartie externe du défaut temporel interne précédemment évoqué).

Le choix et l'organisation des relations externes de l'être vivant constitue ce qu'on nomme du terme général de « comportement » ; lequel est donc la face « externe » du métabolisme. Une telle définition est large puisqu'elle ne différencie pas ces relations en une sensibilité, une motricité, une absorption, une excrétion, etc. En ce sens, on peut parler de comportement pour tout être vivant, y compris les végétaux.

On remarquera qu'une telle organisation des relations extérieures en une voie privilégiée parmi les possibles, a pour conséquence que seuls certains éléments de l'environnement sont pris en considération par l'être vivant (la forme minimale de ce processus étant une sensibilité sélective). Cet être se découpe ainsi dans cet environnement un milieu extérieur propre, fait de ce dont il tient compte dans sa vie. [Uexküll 1965] ; [Pichot 1999]

Dans cette optique, la santé doit nécessiter non seulement une coordination du mouvement physico-chimique des éléments constitutifs de l'être (un métabolisme), mais aussi une coordination des rapports de cet être avec son environnement (un comportement). Lorsque cette dernière n'est pas, ou est mal, réalisée, le comportement sera pathologique (on peut reprendre ici la même analyse du défaut que précédemment).

Si le comportement ainsi compris est un embryon de psychisme, ou a quelque rapport avec lui, la santé doit avoir deux faces, comme le rappelle le double sens de *sanitas*, « santé biologique » et « santé psychique » (et, par là, « raison »).

## Références

### ARISTOTE

1966 *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction E. Barbotin, Paris : Les Belles Lettres.

1981 *Métaphysique*, traduction J. Tricot, Paris : Vrin (2 vol.)

### AUGUSTIN (SAINT)

2000 *La Cité de Dieu, Œuvres II*, sous la dir. de L. Jerphagnon, Paris : Gallimard, Pléiade.

### BAILLY, A.

1899 *Dictionnaire grec-français*, Paris : Hachette.

BERNARD, C.

1925 *La science expérimentale*, (7<sup>e</sup> édition) « Définition de la vie, les théories anciennes et la science moderne », Paris : Baillière.

1947 *Principes de médecine expérimentale*, Paris, PUF.

1966 *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux* (1878, 1885), Paris, Vrin.

BICHAT, X.

1994 *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (première partie) *et autres textes*, Paris : GF-Flammarion.

CHANTRAINE, P.

1999 *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris : Klincksieck.

CICÉRON

1931 *Tusculanes*, texte établi par G. Fohlen et traduit par J. Humbert, Paris : Les Belles Lettres.

DUMONT, J.-P.

1989 *Les Présocratiques*, Paris : Gallimard, Pléiade.

DUVAL, A. & MARR, V. (ÉD.)

1995 *Le Robert & Collins Super Senior, anglais-français/français-anglais*, Glasgow, Paris : Éditions Le Robert et HarperCollins Publishers.

ERNOUT, A. & MEILLET, A.

1939 *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris : Klincksieck.

GAFFIOT, F.

1963 *Dictionnaire latin-français* (1934), Paris : Hachette.

GRANDSAINES D'HAUTERIVE, R.

1994 *Dictionnaire des racines des langues européennes*, Paris : Larousse.

HELMONT (VAN), J.-B.

1671 *Traité des Maladies*, in *Œuvres traitant des principes de médecine et physique pour la guérison des maladies*, Lyon : Huguetan et Barbier.

HIPPOCRATE

1839-1861 *Œuvres complètes*, (10 vol.), traduction E. Littré, Paris : Baillière.

KRÜGER, B. (ÉD.)

2004 *Dictionnaire allemand-français/français-allemand*, Harrap's Universal, Stuttgart et Edinburgh : Ernst Klepp Sprachen GmbH, Harrap Publishing Group Ltd.

MARROU, H.

1962 *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris : Seuil.

PICHOT, A.

1993 *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard.

1995 « De la *natura medicatrix* à l'organisme en panne (d'Hippocrate à Galien, l'émergence des deux principaux modèles de la maladie) », *La Recherche*, n° 281 (supplément Santé), 12–15.

1999 « Qu'est-ce que le comportement ? », *Revue Européenne des Sciences Sociales*, tome 37, n° 115, 117–126.

SKEAT, W. W.

1994 *The Concise Dictionary of English Etymology*, Ware: Wordsworth Editions Ltd.

STRATMANN, F. H.

1878 *A Dictionary of the Old English Language, Compiled from Writings of the XII. XIII. XIV. and XV. Centuries*, Printed for the Author, Krefeld (3<sup>rd</sup> Ed.).

UEXKÜLL (VON), J.

1965 *Mondes animaux et monde humain*, traduction P. Muller, Paris : Gonthier.