

LA VIE DE L'ORGANISME EST COMME LA VISION DE L'ŒIL

Vers une autre biologie d'Aristote: entelecheia en termes de poiesis et de praxis

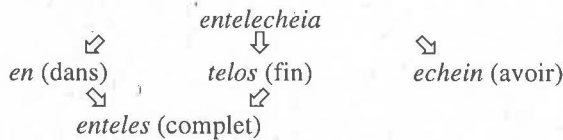
Christoph Rehmann-Sutter
Bâle, Suisse

Après avoir jeté les bases de la biologie métaphysique dans les premiers paragraphes du deuxième livre du *De anima*, Aristote résume sa conception de la vie de l'organisme, autrement dit, il explique ce qui *fait* qu'un être vivant est vraiment vivant. Sa théorie s'applique aussi, selon lui, aux différentes parties des organismes: «Si l'œil était un être vivant complet, son âme en serait la vision. C'est là en effet l'*ousia* de l'œil suivant son logos»¹.

Je veux montrer que cette application de la théorie de l'âme, si nous la considérons sérieusement, élimine certaines interprétations traditionnelles des termes *entelecheia* (entéléchie) et *psychè* et nous ouvre la voie vers une philosophie de la *praxis organique*, vers une nouvelle métaphysique biologique, intéressante dans le contexte des problèmes de la pensée contemporaine.

1. Les interprétations traditionnelles et leurs difficultés

Le terme épineux lors de chaque interprétation du texte *De anima* est le néologisme aristotélicien *entelecheia*. Si l'on s'en réfère à l'étymologie, sa traduction n'est pas sans ambiguïté:



Décrit-on une situation parvenue à ses fins ou décrit-on une fin se trouvant dans l'état présent? Le «*en*» est-il relié à la situation (l'état) ou est-il relié à la fin (*telos*)? Selon la possibilité choisie, on obtient deux traductions tout à fait différentes:

- | | |
|---|---|
| 1) <i>full, complete reality</i>
<i>completion</i>
<i>Erfüllung</i> | Liddell / Scott
W.D. Ross
Willy Theiler |
| 2) <i>In-sich-Haben des Ziels</i> | Georg Picht |

¹ *De anima*, 412b17, ma traduction.

Le terme *entelecheia* entre dans la théorie de l'âme selon le modèle suivant: «L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé»².

La qualification «première» se rapporte à une distinction entre deux manières d'être *entelecheia* pour la forme / l'idée (*eidōs*) d'une part et pour la matière d'autre part. L'une est comme savoir (*epistēmē*) et dormir, l'autre comme contempler (*theorein*) et veiller³. L'âme est *entelecheia* selon la première manière, autrement dit, elle porte en soi des possibilités qu'elle ne réalise pas effectivement. Elle n'est pas seulement cette réalité effective qu'un organisme nous montre à un moment déterminé, mais aussi la réalité visible qui porte en elle une tension, une transcendance permanente vers d'autres réalisations.

Ainsi, les diverses interprétations du terme *entelecheia* donnent des réponses particulières à la question de l'âme. Selon la définition figurant dans les premières lignes du second livre du *De anima* et dans le contexte de sa métaphysique générale, la réponse doit s'intégrer dans l'univers ontologique, autrement dit, elle est conceptualisée comme la *ousia* dans le sens du *ti ēn einai*, de ce qui fait qu'un être vivant est un être vivant – en général, l'*eidōs* de cet être.

La première possibilité mène à une idée de l'âme comme accomplissement du corps organique. La relation entre la matière encore indéterminée et la forme caractérisant un être comme être particulier est une relation finale, téléologique. Quant à la fin, soit ce qui se rapporte à la notion d'accomplissement, elle est la forme présente de l'être. Aristote la qualifie par le terme *entelecheia*, parce qu'elle est l'accomplissement de la matière de cet être avec la tension vers des formes futures.

Mais l'on s'aperçoit que cette interprétation doit être fautive quand on essaie de l'introduire dans notre phrase concernant l'œil et la vision. La forme de l'œil, ce qu'on peut décrire comme l'accomplissement de la matière de l'œil, ce n'est pas la vision. Aristote, lui, déclare que l'âme de l'œil n'est pas la structure de l'œil, mais la vision.

Avant d'aborder la deuxième solution, je désire traiter la troisième solution traditionnelle; elle est peut-être celle qui apparaît le plus fréquemment dans les commentaires anglais:

3) *actuality*
aktuale Wirklichkeit
Wirklichkeit

D.W. Hamlyn
Olof Gigon
Hermann Bonitz / Horst Seidl

Cette solution n'est pas motivée par des raisons étymologiques, mais par l'impression que donnent plusieurs paragraphes du livre IX de la *Métaphysique* que les termes *entelecheia* et *energeia* sont utilisés comme des synonymes. Les deux s'opposent à *dynamis* (possibilité) et par conséquent

² *De anima*, 412b4, trad. d'après Barbotin.

³ *De anima*, 412a9-11 et 22-27.

doivent avoir le sens de réalité. Même s'il est possible ainsi d'interpréter sans contradictions le *De anima*, il y a néanmoins une phrase importante dans la *Métaphysique IX* qui rend cette solution invraisemblable: «*energeia [...] synteinei pros ten entelecheian*»⁴.

Le verbe *synteino* exprime une relation finale entre *energeia* et *entelecheia*, pas une relation d'identité.

La théorie de l'organisme et de l'âme résultant de la thèse de la synonymie serait en plus une théorie singulièrement banale, si vraie soit-elle. L'âme est la réalité de l'organisme dans le même sens que la réalité de chaque être se montre dans sa forme. L'âme est seulement une réalité «première» qui reste dans le domaine de la faculté, la faculté de se manifester dans des êtres vivants. Hamlyn trouve sa propre version de la psychologie aristotélicienne *remarkably simple*. Il craint cependant qu'elle ne soit pas suffisamment *sophisticated* pour expliquer quoi que ce soit de la vie⁵.

La deuxième solution n'est pas confrontée à des difficultés de ce type. Elle semble nous permettre une interprétation cohérente et beaucoup plus intéressante. Georg Picht a expliqué en détail les conséquences de la traduction d'*entelecheia* comme un état portant sa fin en soi⁶. Il pense premièrement aux processus de développement, de croissance. Le germe contient en lui-même l'*eidōs* préformé – le programme dirions-nous aujourd'hui – grâce auquel il croît jusqu'à l'état d'organisme adulte. S'il s'agit du germe d'un arbre, l'état final – l'arbre – est, dans un certain sens, déjà présent en lui. Et ce, non comme une réalité – sinon il n'aurait plus à se développer – mais comme un mouvement, plus précisément comme un mouvement progressant d'un état à l'autre et contenant en lui sa fin non encore réalisée – «*entelecheia atelēs*»⁷. Le *telos* du développement, ce qui lui donne son sens, c'est un état futur, un état vers lequel tend l'organisme en développement.

Mais cette théorie est-elle plausible? La graine, l'arbre enfant, l'arbrisseau de plus en plus grand, quand a-t-il atteint son état final? Ce que nous voyons dans la nature, pas seulement chez les plantes, c'est un mouvement continu, un changement qui parcourt des étapes différentes. Je ne peux pas m'imaginer qu'Aristote, en bon biologiste empirique, ait pu omettre ce problème. De plus, les éléments de téléologie échafaudés par cette interprétation d'*entelecheia* nous mènent précisément à ces problèmes et contradictions qu'ont produits au cours de l'histoire la mécanisation et la «définalisation» des concepts de la nature: comment puis-je m'imaginer un état futur qui est déjà actif dans le présent autrement que sur le prototype de l'action intentionnelle? Je devrais alors attribuer à la graine quelque chose comme une intention de devenir un arbre. Cela ne relève-t-il pas d'un pur

⁴ *Métaphysique IX*, 1050a 21ff.

⁵ D.W. Hamlyn, «Introduction» dans son *Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon, 1968, p. 10.

⁶ Georg Picht, *Aristoteles' 'De Anima*», Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.

⁷ *Ibid.*, p. 294 s.

anthropomorphisme que d'attribuer des intentions aux processus naturels?⁸ En plus, comment trouver un sens clair dans notre pierre de touche, la notion de l'œil et de la vision? Peut-on se représenter la vision comme un processus orienté vers un état futur?⁹

2. *Entéléchie en termes de praxis*

Aristote lui-même nous propose la vision comme exemple clair d'une action ne trouvant pas son sens dans un résultat, mais dans sa propre exécution. La vision, dit Aristote, est une *praxis*, non pas une *poiesis*¹⁰. Elle est donc située dans la même catégorie que la pensée, la vie et les actions morales, et opposée à la construction, aux actions techniques, aux productions en général.

Je propose d'observer la similitude structurelle frappante entre le concept d'un état portant sa fin en soi et le concept d'une action constituant sa propre fin. L'exemple de la vision dans la métaphysique organique nous indique que le fondement de la conception de l'âme, de la vie et de l'entéléchie suit le modèle de la *praxis*. Le contraire est suggéré par une certaine compréhension du développement comme la production de l'état adulte, dont je n'ai pas trouvé la preuve dans les écrits d'Aristote. Divisons maintenant la solution 2 en deux:

	prototype	<i>telos</i>	<i>entelecheia</i>
2a)	<i>genesis</i>	état final, adulte	état de porter la fin en soi
2b)	<i>praxis</i>	processus	le processus est sa propre fin

Un appui pour cette thèse de la *praxis* se trouve dans l'ouvrage sur les parties des animaux, où Aristote décrit la fin des organes par ce même terme de *praxis* – la *praxis* de l'œil, c'est par exemple la vision. De même, il nomme une *praxis* la fin de l'organisme entier¹¹. Ce ne peut pas être un simple hasard; la différence entre *poiesis* et *praxis* joue un rôle trop central dans les écrits éthiques. D'ailleurs, nous trouvons une justification suffisante dans les écrits scientifiques aussi pour pouvoir prendre cette terminologie au sérieux.

Selon notre hypothèse 2b, l'âme est pensée comme la forme d'un être vivant, se trouvant dans un changement permanent, dont la fin est toujours dans sa propre présence. Si l'âme est expliquée par le terme *entelecheia*, on a dit: 1° qu'elle est *eidos* dans le sens d'un processus structurel, pas dans le

⁸ Cf. Robert Spaemann, «Natur», dans *Philosophische Essays*, Stuttgart, Reclam, 1983, p. 19-40.

⁹ Contre Picht, *op. cit.*, p. 341.

¹⁰ *Métaphysique IX*, 1050a23-27; *Ethique à Eudème*, 1219a12-17.

¹¹ *De partibus animalium*, 645b14-17, b28, b33-646a1.

sens d'une forme statique, à savoir l'œil en action, pas l'œil conservé ou préparé pour des études anatomiques; à savoir aussi le papillon volant, mangeant et s'accouplant, la plante poussant, etc., pas une préparation ou un dessin scientifique¹². Et le terme *entelecheia*, selon notre hypothèse, dit: 2° que ce processus structurel vivant est ce qu'il est, parce qu'il n'est pas une production, ni une technique ou un instrument pour susciter certains effets, mais il est ce qu'il est, parce qu'il est un mouvement qui existe dans chaque moment de son propre but.

L'interprétation aristotélicienne des phénomènes de la croissance des êtres vivants défend la thèse suivante: les processus vivants s'exécutent en un mouvement qui est à chaque moment le but ultérieur du mouvement. La croissance ne se fait ni de manière chaotique, ni hétéronome, mais exprime une logique interne parfaite. Si les conditions sont favorables, cette graine va se développer en cette plante déterminée, pas en autre chose. C'est un développement dont le mouvement reste toujours en lui, qui ne se perd jamais dans un but extérieur. Pour cette raison, c'est *comme si* une image de l'arbre qu'elle deviendra était déjà contenue dans la graine et organisait la croissance en fonction de ce but de développement. Aristote, nous le voyons à présent, nous offre précisément la clé pour résoudre l'énigme qui résulte de cette question: comment la plante parvient-elle à accomplir son devenir? S'il n'y a pas un constructeur qui forme l'arbre de la graine, comment la graine parvient-elle toute seule à le faire? Pour son interprétation, Aristote ne doit pas invoquer une finalité productrice (selon le modèle de *poïesis*) de la nature ou attribuer paradoxalement des causes opérantes au futur, comme le lui ont reproché les critiques mécanistes. Il dit: l'être vivant croît comme il croît, parce qu'il reste à chaque moment du processus le but du processus lui-même. Pour cette raison, le processus se développe selon sa propre logique. Ici, Aristote n'a pas à utiliser l'expression «comme si», car dans son opinion, *c'est* la réalité, plus précisément le *mode* de sa réalisation.

Cette interprétation nouvelle du terme entéléchie donne par conséquent une orientation tout à fait différente à la téléologie de la nature, à la philosophie organique et, à partir de là, aussi à la métaphysique d'Aristote. Quant aux conséquences exégétiques, elles n'ont pas encore été explorées.

Pour ma part, je suis tenté de caractériser cette orientation par l'expression «critique du fonctionnalisme biologique». Cette critique ne consiste pas en un reniement de l'existence et de l'importance des fonctions. Les relations fonctionnelles sont reprises d'Aristote *in extenso*¹³. Mais pour ce qui est de sa philosophie, l'important est de ne pas prendre sa description fonctionnelle de façon absolue. Certes, la fonction de l'œil consiste bien à permettre à l'animal de voir, tout comme la fonction de l'organisme entier consiste bien à permettre à l'animal de vivre. Mais cette description omet l'élément central de l'âme et de la vie. On ne peut pas comprendre ce que

¹² Picht lui aussi souligne ce point.

¹³ *De partibus animalium*, 645b5. Il parle même des équivalents fonctionnels.

sont les mouvements et les parties des êtres vivants, ce que constitue leur existence, si on se contente de leur aspect fonctionnel. En fait, la description fonctionnelle équivaut à un réductionnisme. Le mot clé pour dépasser ce réductionnisme est *praxis* ainsi que, dans un sens analogue, entéléchie. Le sens des mouvements organiques ne résulte pas seulement de leur efficacité extérieure, même si cette efficacité extérieure est indissociable du processus entier, mais résulte plutôt de leur fonctionnement. Oui, la vie est une *praxis organique*.

Du point de vue méthodologique, la biologie moderne est une recherche de la structure matérielle des organismes, d'une part, et des fonctions des structures, de l'autre¹⁴. Si nous appliquions la critique aristotélicienne, nous en viendrions à dire que la biologie scientifique moderne devrait s'intégrer dans une biologie philosophique ou «herméneutique», qui interprète ses résultats et les confronte en détail avec les questions de *praxis organique*. Faute de quoi nous serions incapables de reconnaître l'«ontologisation» de la relation instrumentale dans nos descriptions du mystère de la vie – surtout dans notre siècle qui a précisément pour problème fondamental cette relation instrumentale entre l'homme «technologique» et la nature¹⁵.

¹⁴ Bruce Alberts *et al.* en donnent une magnifique présentation dans *Molecular Biology of the Cell*, 2^e éd., New York/Londres, Garland, 1989.

¹⁵ Des détails supplémentaires se trouvent dans mon *Leben beschreiben. Handlungs-Zusammenhänge in der Biologie*, Diss. Darmstadt, 1994 (publ. en préparation). Le contenu de cette présentation est un sommaire du chapitre 5. J'ai esquissé une telle interprétation de la génétique moléculaire dans «Was ist ein Lebewesen? Zur philosophischen Herausforderung durch die Molekularbiologie», *Scheidewege*, 23 (1993/94), p. 142-159.