

L'apport de la biologie à la compréhension de l'identité humaine, (I) Transcendentalité de l'identité personnelle et statut de l'embryon¹

Philippe Caspar

Fondazione Civitatis Lateranensis - Institut International Chanoine Triest

Le paysage philosophique contemporain laisse peu de place à la biologie pour s'exprimer sur la question de l'identité humaine. Ni la phénoménologie, ni la philosophie moderne des sciences ne confèrent un droit de cité aux sciences de la vie pour penser la question de l'homme. C'est donc à un travail de «re-fondation» que nous sommes conviés. Ce qui est en jeu, c'est la mise en œuvre d'une méthode philosophique qui dépasse le schisme contemporain entre les sciences de la nature et la philosophie fondamentale, schisme que l'éthique est bien incapable de résoudre seule. Nous commencerons par mettre en évidence la transcendentalité de l'acte par lequel le «Je» prend conscience de ce qu'il est un «Je"-personne». Cet acte, par lequel le «Je» découvre qu'il est situé pour une part comme en dehors de l'écoulement du temps, est absolument inconditionné et universel. Cependant, dans l'acte de coïncidence de soi avec l'évidence du «Je"-personne», certaines questions restent indéterminées. Quand ai-je commencé comme personne? Il revient à une philosophie de la nature vivante d'apporter des éléments de réponse à ce type de question. Cette discipline médiatise l'apport des sciences biologiques à une ontologie fondamentale. En revanche, le propre d'une ontologie fondamentale est non seulement de décrire l'expérience du «Je"-personne», mais aussi de définir ce qu'est un «Je"-personne» singulier. Il lui est demandé aujourd'hui à partir des questions bioéthiques de penser en termes modernes la solidarité entre les concepts d'individu et de personne, établie depuis le II^e siècle par Tertullien, fixée par Boèce et approfondie par Gilbert de la Porrée, Richard de Saint-Victor et Thomas d'Aquin notamment, pour en rester au premier millénaire de l'évolution de ce concept. En

¹ Ce texte développe certaines idées émises à l'occasion d'un cours donné en 2002 aux scolastiques des Frères de la Charité dans le cadre de l'Institut International Chanoine Triest.

contrepoint, l'apport d'une philosophie moderne de la nature – et donc, indirectement de la biologie – peut paraître plus limité. Il se limite à l'éclaircissement du pôle individuel du «Je»-personne». Cependant, cet apport prend toute sa signification (lourde d'enjeux éthiques) dans le contexte actuel des débats sur le statut de l'embryon². L'objectif ultime de la recherche inaugurée ici est une articulation entre une psychologie transcendantale, centrée sur la découverte du «Je»-personne» et d'une philosophie de la nature.

1. Le contexte actuel

La question qui m'a été posée, «L'apport de la biologie à la compréhension de l'identité humaine», passe «à juste titre» (il nous revient d'en démontrer le contraire) pour une fausse question dans l'horizon de la philosophie fondamentale contemporaine. Elle est non pertinente pour Heidegger et sa postérité³. Non pas que nous détiions à Heidegger sa place dans l'histoire de la philosophie. Le moment heideggérien était nécessaire dans le développement de la philosophie occidentale. Avec lui, de structurelle, l'ontologie devenait existentielle. C'est l'immensité de *Sein und*

² Dans ce texte, nous commençons à développer une nouvelle approche de la problématique du statut de l'œuf fécondé (et des cellules apparentées). Jusqu'à présent, nous avons publié de nombreux travaux historiques (bibliographie reprise dans Ph. CASPAR, *Penser l'embryon d'Hippocrate à nos jours*, Paris 1991, dont nous préparons une nouvelle édition, et *L'embryon au II^e siècle*, Paris 2002) ou inspirés d'une philosophie de la nature. Dans ce cadre, nous avons élaboré un modèle original pour penser le statut de l'œuf fécondé et des cellules apparentées (voir Ph. CASPAR, *Statut de l'œuf fécondé: lieu de fragilité, lieu de vérité*, dans *Liberté politique*. La Nouvelle Revue d'idées chrétiennes 18 [février 2002] 96-129). Nous achevons la préparation d'un livre sur ce modèle (L'Harmattan, Paris) à paraître. L'intuition qui gouverne ce texte est un souci d'articuler le *cogito* augustinien (en le redéployant par-delà l'entreprise cartésienne) avec les résultats d'une philosophie de la nature.

³ «Les délimitations de frontières faites ici entre l'analytique existentielle et l'anthropologie, la psychologie et la biologie se rapportent uniquement à la question ontologique fondamentale» (M. HEIDEGGER, *Etre et temps*, tr. fr. par Fr. Vézín, [Bibliothèque de philosophie] Paris 1986, par. 10, 77 [lire de 77 à 83]). Cette prise de position suit la phrase: «L'analytique existentielle du Dasein précède toute psychologie, toute anthropologie et a fortiori toute biologie» (*ibid.*, par. 9, 77). Il y a là une volonté tout à fait légitime de fonder une nouvelle ontologie, et de ce point de vue, *Sein und Zeit* est un livre génial. Il inaugure une description moderne de ce que les médiévaux appelaient la subsistance. L'élément de rupture est indéniable et fécond. Mais la génialité du livre s'épuise dans l'œuvre heideggérienne. Penseur immense, auteur d'une œuvre monumentale, Heidegger s'est comme perdu dans ses intuitions. S'il y a effectivement un moment où la philosophie doit faire abstraction de toute autre démarche pour trouver son centre de gravité, son point d'appui dans l'exercice de la pensée, il y a aussi un moment où elle doit revenir vers le réel et accepter une confrontation avec ce qui n'est pas elle. «Ce m'est tout un par où je commence, car là même à nouveau je viendrai en retour» (PARMÉNIDE, *Poème*, V, tr. fr. par J. Beaufret, [Coll. Epiméthée] Paris 1955).

Zeit. Et il est certes exact que la biologie n'est d'aucun secours pour penser du point de vue de la conscience les expériences-limites de la condition humaine, comme la dérégulation, le souci, l'angoisse, la mort. Sans doute le moment heideggérien était-il indispensable dans l'accession de la philosophie fondamentale à la modernité.

Mais la pensée ne peut s'arrêter là. La crise née des progrès de la médecine en matière de reproduction et la maîtrise sur l'embryon qui s'ensuit posent de manière aiguë la question du statut de l'œuf fécondé (ou cloné) de manière aiguë. Est-il homme ou non? Plus radicalement, est-il personne humaine ou seulement un amas de cellule, simple matériau biologique? C'est de manière évidente une question philosophique à la résolution de laquelle la phénoménologie ne nous est d'aucun secours⁴.

Plus précisément, le courant phénoménologique avec tous ses développements (notamment en France Michel Henry⁵ et Jean-Luc Marion⁶) s'est toujours pensé comme capable de penser l'expérience humaine indépendamment de toute référence scientifique. Sous ce rapport, Hans Jonas fait figure d'exception⁷. Cependant, Jonas entend traiter quelques thèmes, la plupart classiques (sur l'âme animale par exemple), d'autres neufs (il en va ainsi du chapitre «Cybernétique et fin») du point de vue d'une biologie philosophique. L'approche reste très théorique. Jonas ne

⁴ J.-M. Salanskis a certes bien montré que la philosophie de Heidegger garde la science à l'horizon d'elle-même, selon une tradition propre à l'université allemande. Mais il doit bien reconnaître que l'auteur de *Sein und Zeit* s'est toujours efforcé d'affranchir radicalement la philosophie des sciences aussi bien humaines que de la nature (J.-M. SALANSKIS, *Conjugaisons de Heidegger avec la science*, dans *Les philosophes et la science*, sous la direction de P. Wagner, [Folio/Essais 408] Paris 2002, 447-497).

⁵ Comme en témoigne ce passage révélateur de l'ensemble de sa démarche: «Dans un autre texte qui est un commentaire de La phénoménologie de l'esprit de Hegel, Heidegger déclare: "La voie d'accès au phénomène c'est le phénomène lui-même" – proposition approximative car, en toute rigueur, il faudrait écrire: "La voie d'accès au phénomène, c'est sa phénoménalité"; ce n'est pas le contenu variable du phénomène, c'est le fait qu'il se montre, ce n'est pas ce qui est vrai, la vérité au sens second, c'est la vérité originelle, "le phénomène le plus originelle de la vérité"» (M. HENRY, *La vérité selon le christianisme*, dans *Christianisme. Héritages et destins*, sous la direction de C. Michon, [Biblio/Essais 4318] Paris 2002, 293-324, 294). Cet horizon de visibilité dans lequel les choses se montrent à moi, c'est le monde. Philosophier pour Henry, c'est penser l'apparaître du phénomène en tant qu'apparaître. Sans vouloir nous prononcer, sur l'authenticité de son ouverture au christianisme dans ses dernières œuvres, nous ne sommes pas loin d'une pensée tournant à vide.

⁶ L'apport majeur de Marion à la philosophie chrétienne aura été de proposer une reprise phénoménologique de la métaphysique du don élaborée par Claude Bruaire. Voir le très remarquable J.-L. MARION, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, (Epiméthée) Paris 1997. La dette par rapport à Bruaire est indiquée en filigrane page 143, note 1.

⁷ H. JONAS, *The Phenomenology of Life. Towards a philosophical Biology*, San Francisco 1982; tr. fr. par D. Lories, *Le phénomène de la vie. Vers une philosophie biologique*, (Sciences/Ethiques/Sociétés) Bruxelles 2001.

connaît pas assez personnellement la biologie et la médecine pour confronter réellement ses perspectives philosophiques avec les résultats principaux de ces disciplines. Pour le dire autrement, ce livre reste un épiphénomène à la fois dans son œuvre et dans l'histoire de la philosophie biologique.

Cette question n'a guère plus de sens dans la mouvance complexe de la philosophie moderne des sciences, et ce pour trois raisons.

La première est que, pour des motifs en partie historiques, les disciplines scientifiques de référence pour la philosophie des sciences sont principalement la physique et la cosmologie. Cette orientation tend cependant à s'inverser. Mais c'est au profit de l'éthique à travers ce que l'on appelle la mouvance bioéthique (précisons tout de suite que l'explosion des publications en bioéthique, réalisant à l'échelle sociologique ce que Kuhn appelle un changement de paradigme s'accompagne d'une crise grave des fondements de l'éthique, crise sur laquelle d'ailleurs peu d'auteurs s'interrogent)⁸. Mais l'éthique à elle seule ne peut suffire pour penser ce moment unique dans l'histoire des sciences de la vie. La crise inaugurée par leurs progrès exponentiels et récents ouvre une vertigineuse confrontation entre l'ordre du savoir et celui de l'agir. C'est tout le sens de l'effervescence actuelle. Penser cette crise, c'est aussi et peut-être d'abord procéder à une critique – au sens où Kant l'entendait, mais en la radicalisant – de la connaissance et des modes de connaissance à l'œuvre dans ces disciplines⁹.

En effet, les travaux fondamentaux sur l'épistémologie des sciences biologiques, ou sur la portée ontologique des découvertes de ces disciplines sont bien plus rares. Il y a là un point de vue largement délaissé. Il en résulte que la majorité des contributions en philosophie de la biologie est d'ordre historique. De ce point de vue, les publications de Henri Bergson¹⁰, Georges Canguilhem¹¹ et d'André Pichot¹² entre

⁸ Th.-S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, (Coll. Champs) Paris 1983 (1^e éd. 1962). Bonne présentation de la problématique liée à la parution de cet ouvrage par Z. PETRESKI, *D'un paradigme à l'autre. A propos du livre de Thomas S. Kuhn: La structure des révolutions scientifiques*, dans *Philosophies de notre temps*, Auxerre 2000, 221-224.

⁹ Sur ce point, voir PH. CASPAR, *L'individuation des êtres. Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, (Le Sycomore) Paris-Namur 1985, et Id., *La place centrale de l'homme dans les sciences biologiques contemporaines. Essai d'interprétation à la lumière de la dynamique des apories*, dans *Anthropotès* 13 (1997) 12-50.

¹⁰ Dont l'œuvre tient pour une part de la philosophie biologique, même si elle ne se limite pas à cette dimension (H. BERGSON, *Oeuvres*, Paris 1959; P. TROTIGNON, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Paris 1968; *Analyses et réflexions sur Henri Bergson. La pensée et le mouvant*, [Expériences du présent] Paris 1998).

¹¹ G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, Paris 1966; *La connaissance de la vie*, (L'Histoire des sciences. Textes et Etudes) Paris 1975; *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, (L'Histoire des sciences. Textes et Etudes) Paris 1977; *Idéologie et rationalité dans l'histoire des*

autres sont remarquables. Telle est la seconde raison de l'incongruité de la question qui nous est posée. Elle ne vise pas l'histoire d'une théorie ou d'une doctrine biologique, mais soulève le problème d'un impact de la biologie sur le principe métaphysique d'identité de la personne humaine.

La troisième raison, et peut-être la plus importante, est que les auteurs fondateurs de la philosophie moderne des sciences (Mach, Carnap, Popper, Reichenbach, Feyerabend, Frege, Russell, Whitehead, les empiristes logiques anglais qui prolongent Wittgenstein...) se sont orientés dans plusieurs directions spécifiques: une attention presque exclusive à la description de la succession des théories les unes par rapport aux autres, une place de plus en plus grande accordée à la logistique telle qu'elle se développe à la charnière des XIX^e et XX^e siècles dans la recherche d'un fondement aux mathématiques, l'importance accordée aux problèmes de langage, etc.¹³. Michel Meyer a bien montré à quel point ces courants néopositivistes pouvaient se rattacher à la postérité kantienne¹⁴. Mais on ne trouve pas chez eux une réelle confrontation avec les résultats des sciences, en tant que tels. Celle-ci a eu lieu, sous l'impulsion principalement des physiciens, dans certains secteurs, tels que la mécanique quantique ou les deux relativités.

Tel n'est pas le parti que nous avons pris. Précisons que nous avons continuellement travaillé en tant que médecin et/ou en tant que biologiste, en tant que chercheur et/ou en tant que clinicien aussi bien dans des laboratoires que dans des hôpitaux ou des services spécialisés extrahospitaliers. Dans la confrontation que nous n'avons jamais cessé de pratiquer entre les diverses disciplines philosophiques et les sciences de la vie au sens large, nous avons toujours ressenti que les diverses

sciences de la vie, (L'Histoire des sciences. Textes et Etudes) Paris 1977; *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, (Problèmes et controverses) Paris 1979; G. CANGUILHEM, G. LAPASSADE, J. PIQUEMAL, J. ULMANN, *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*, (Pratiques théoriques) Paris 1985. Sur Canguilhem, voir *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, (Bibliothèque du Collège international de Philosophie) Paris 1993.

¹² Voir notamment A. PICHOT, *La naissance de la science*, 2 t., (Folio/Essais 154-155) Paris 1991; *Histoire de la notion de vie*, (Tel 230) Paris 1993; *Histoire de la notion de gène*, (Champs 423) Paris 1999.

¹³ Nous renvoyons à quelques ouvrages accessibles: J. ULLMO, *La pensée scientifique moderne*, Paris 1969, (rééd. coll. Champs 92, 2000); A. BARBEROUSSE, M. KISTLER ET P. LUDWIG, *La philosophie des sciences au XX^e siècle*, (Champs/Université 3002) Paris 2000; *La philosophie et les sciences*, cit.; D. ANDLER, A. FAGOT-LARGEAULT, B. SAINT-SERNIN, *Philosophie des sciences*, (Folio/Essais 405-406) Paris 2002 (voir la brève mais pénétrante recension critique de T. H. LEPELTIER, dans *Sciences humaines* 137, avril 2003, 56). Sur le Cercle de Vienne, voir plus spécialement *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits. Carnap-Hahn-Neurath-Schlick-Waismann-Wittgenstein*, sous la direction d'A. Soulez, (Philosophie aujourd'hui) Paris 1985.

¹⁴ M. MEYER, *Découverte et justification en science. Kantisme, néopositivisme et problématique*, Paris 1979.

approches développées par la philosophie moderne des sciences restaient extérieures à la démarche scientifique proprement dite. Pour ne rien dire de la médecine. La voie que nous avons tracée dès *L'individuation des êtres*¹⁵ est celle d'une philosophie moderne de la nature vivante, pensée comme discipline médiatrice entre les sciences de la vie (et plus largement des sciences de la nature) et la métaphysique. La philosophie de la nature est un des parents pauvres de la pensée du XX^e siècle¹⁶. Les deux dernières tentatives dotées d'une réelle puissance étaient celles de Cournot et de Whitehead. Notre méthode a consisté à créer une herméneutique entre la raison scientifique et la raison métaphysique sur la base de la dynamique des apories¹⁷. Nous avons ainsi montré que le concept d'individu, central dans l'immunogénétique moléculaire, ne peut être défini par cette discipline, mais par la métaphysique. Ce faisant, nous avons radicalisé la critique kantienne des sciences en en montrant l'arrière-fond irréductiblement métaphysique.

2. Le «“Je”-personne»

L'inflexion que Socrate fait subir au *Connais-toi toi-même*¹⁸ inaugure l'introspection philosophique, c'est-à-dire ce mouvement par lequel l'être fait retour sur et en lui-même pour explorer son intériorité. On sait que la pensée de Socrate nous est

¹⁵ Ph. CASPAR, *L'individuation des êtres. Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, cit. Voir aussi "Le statut d'une philosophie moderne de la nature", Leçon inaugurale donnée à l'occasion de l'Agrégation en Philosophie, texte inédit.

¹⁶ B. SAINT-SERNIN, *Les philosophies de la nature*, dans D. ANDLER, A. FAGOT-LARGEAULT, B. SAINT-SERNIN, *Philosophie des sciences*, t. 1, 32-128, en pose très bien la problématique du point de vue de l'histoire moderne de la philosophie. Le récent essai de Fr. FARAGO, *La nature*, (U/Philosophie) Paris 2000, présente quelques contributions inspirées des grands moments de l'histoire de cette discipline depuis Aristote. On lira également la belle contribution d'A. FAIVRE, *Philosophie de la nature. Physique sacrée et théosophie. XVIII^e-XIX^e*, Paris 1995.

¹⁷ Ph. CASPAR, *L'individuation des êtres. Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, cit.

¹⁸ L'auteur de cette maxime était déjà inconnu pour les auteurs antiques. Dans le *Prométhée enchaîné*, Okianos invite Prométhée à se connaître lui-même, seule possibilité pour lui de reconnaître, d'admettre la supériorité de Zeus et de ne pas sombrer dans l'*hubris* (*Connais-toi toi-même et rajuste tes façons pour de nouvelles*, Eschyle, *Prométhée enchaîné*, vers 305, tr. fr. L. Bardollet, B. Deforge et J. Villemonteix, dans *Les Tragiques grecs*, t. 1, Paris 2001, 177). Il s'agit là, on le sait, de la maxime fondamentale de la sagesse grecque, dont la postérité sera immense aussi bien dans l'Antiquité gréco-latine que dans la pensée chrétienne (voir P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris 1974, 11-13). On en trouve une formulation inversée (*Sois pour toi-même... assez*) dans la célèbre scène des trolls dans *Peer Gynt* (H. IBSEN, *Peer Gynt*, tr. fr. par R. Boyer, Paris, 1994, 119). Voir également Ph. CASPAR, *Peer Gynt ou le hâbleur*, [Théâtre des cinq Continents] Paris 1995).

connue par le témoignage de certains de ses disciples, Platon, Xénophon et Aristote principalement. Dans *Le premier Alcibiade*¹⁹, Socrate explique à son fougueux interlocuteur que le sens de la maxime («connais-toi toi-même») ne vise pas une connaissance du corps, ou du composé de corps et d'âme, mais de l'âme seulement²⁰. Platon oriente l'anthropologie dans le sens d'une exploration de l'âme seule, encore que ce dernier propos doive probablement être nuancé. Il faudra un très long travail théorique, inauguré par Aristote, et sans cesse remis sur le chantier, pour remettre l'anthropologie philosophique sur ses rails véritables, celui d'une pensée d'un composé métaphysique, appartenant aussi bien à la nature qu'à l'esprit. Le concept de personne que nous voulons développer s'inscrit dans cette perspective. Pour Platon, le *connais-toi toi-même* consiste à se soucier de son âme²¹, à l'éduquer à la sagesse morale²², qui conduit au bonheur²³ et à l'acquisition de la vertu²⁴, sans laquelle aucun gouvernement juste de la Cité n'est possible²⁵. Or, sur le plan méthodologique, le *Connais-toi toi-même* est ébranlement des certitudes²⁶ qui conduit à la fameuse *nescience* socratique²⁷. Cet aveu d'ignorance est une étape décisive dans la dialectique au terme de laquelle l'âme, ayant exploré ses fragiles

¹⁹ La question de l'authenticité du dialogue *Le premier Alcibiade* a été soulevée par des critiques modernes (elle est communément admise dans l'Antiquité). La question est magistralement traitée par J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, Les Belles Lettres, notamment 76-78.

²⁰ «SOCRATE: C'est donc notre âme que nous invite à connaître celui qui prescrit de se connaître soi-même. – ALCIBIADE: Il le semble bien. – SOCRATE: Ainsi donc, connaître telle ou telle partie de son corps, c'est connaître les affaires qui nous appartiennent à nous-même, mais ce n'est pas se connaître soi-même» (PLATON, *Le premier Alcibiade*, 130e-131a, dans *Oeuvres complètes*, t. 1, tr. fr. par L. Robin, [La Pléiade] Paris 1950, 243).

²¹ *Ibid.*, 132c.

²² «Or, se connaître soi-même, nous étions d'accord que c'est là que constitue la sagesse morale» (*ibid.*, 133c; voir aussi *Charmide*, 164d-e).

²³ *Ibid.*, 134a.

²⁴ *Ibid.*, 134c.

²⁵ *Ibid.*, 135b.

²⁶ «ALCIBIADE: Par les dieux, Socrate! En vérité, je ne sais plus, ma foi, ce que je dis! Mais j'ai tout bonnement l'air de quelqu'un qui extravague! Quand tu me questionnes, ce que je pense est en effet tantôt ceci, tantôt cela» (*ibid.*, 116e; voir aussi *Le petit Hippias*, 369d; *Lachès*, 187e).

²⁷ «Concluons donc, Nicias, que la nature de la vertu, nous ne l'avons pas découverte» (PLATON, *Lachès*, 199e, dans *Oeuvres complètes*, t. 1, 318; voir aussi *Eutyphron*, 14b-16a; *Apologie de Socrate*, 20e-23d). J. Hersch a raison de voir dans cette «nescience» le point de départ de l'étonnement philosophique (J. HERSCH, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, [Folio/Essais 216] Paris 1993, 27-34).

savoirs et découvert qu'elle ne sait rien, abandonne ses illusions et contemple la parcelle du divin tapie au plus intime d'elle-même²⁸.

Augustin fait prendre un nouveau tournant à l'introspection philosophique. L'évêque d'Hippone ne rédige pas seulement la première autobiographie de l'histoire de la littérature occidentale²⁹. Il est aussi l'inventeur de ce qu'il est convenu d'appeler le *cogito* philosophique³⁰. Comme plus tard chez Descartes, cette découverte s'opère dans le contexte de la réfutation du scepticisme. Comment être sûr de quelque chose, ce qui revient à dire, est-il possible d'être ici-bas sûr de quelque chose? Avec un tel point d'appui, la pensée peut se déployer. Sans ce point d'appui, elle est condamnée à se briser les ailes comme un papillon de nuit se détruit lorsqu'il est attiré par la lumière. Cette préoccupation est constante chez lui. Le thème du "cogito" apparaît dans cinq textes que nous citons par ordre chronologique: le *Contra academicos* (386), les *Soliloquia* (hiver 386), le *De libero arbitrio*, Livres I et II (387-388), le *De Trinitate* (400?-422?) et le *De civitate Dei* (413-415; 418-425)³¹.

Dans *Les soliloques*, II, 1, 1, Augustin cherche à réfuter le doute sceptique par un argument irréfutable. Après avoir éprouvé toutes les objections avancées par les

²⁸ Voir ce texte admirable: «SOCRATE: Donc, cher Alcibiade, si l'âme doit se connaître elle-même, n'est-ce pas vers une âme qu'elle devra regarder, et spécialement vers ce point de l'âme qui est le siège de la vertu propre d'une âme, c'est-à-dire sa sagesse, et vers tel autre point auquel justement ressemble celui-là? – ALCIBIADE: C'est bien mon avis, Socrate. – SOCRATE: Or, sommes-nous à même de dire qu'il y ait dans l'âme quelque chose de plus divin que ce à quoi se rapportent l'acte de connaître et celui de penser? – ALCIBIADE: Nous n'en sommes pas à même. – SOCRATE: C'est donc au Divin que ressemble cette fonction de l'âme, et, quand on regarde de son côté et qu'on reconnaît tout ce qu'elle a de divin, c'est ainsi que l'on pourra le mieux se connaître. – ALCIBIADE: Evidemment. – SOCRATE: Mais n'est-ce pas parce que, tout ainsi qu'un miroir est plus clair que l'image mirée dans l'œil, et plus pur, et plus brillant de lumière, Dieu est aussi une réalité plus pure justement, plus brillante de lumière que ce qu'il y a de meilleur en notre âme. – ALCIBIADE: Cela en a bien l'air, Socrate. – SOCRATE: Donc, en dirigeant vers Dieu nos regards, nous userions, eu égard à la vertu d'une âme, de ce qu'il y a de plus beau, où se puissent mirer même les choses humaines; et c'est ainsi que nous nous verrions, que nous nous connaîtrions le mieux nous-mêmes» (PLATON, *Le premier Alcibiade*, 133c, dans *Oeuvres complètes*, t. 1, 246-247).

²⁹ AUGUSTIN, *Les confessions*, tr. fr. par P. Cambronne, dans *Oeuvres*, t. 1, (La Pléiade) Paris 1998, 799-1124.

³⁰ Tant Mersenne qu'Arnauld avaient signalé à Descartes la parenté de son *cogito*, *ergo sum* avec certains passages d'Augustin. Aussitôt lu le *Discours de la Méthode*, Mersenne rapproche le *cogito* cartésien de *La cité de Dieu*, XI, 26 (A Mersenne, 25 mai 1637, AT (édition Adam-Tannery), I, 376, l. 26-21; voir aussi un correspondant anonyme, AT, III, 247, l. 1-248, l. 16). Dans les *Quatrième objections aux Méditations métaphysiques*, Arnauld renvoie Descartes au traité augustinien *Le libre arbitre*, II, 3, 7. Plus tard, il fait le rapprochement avec *De la Trinité*, X, 10, 12 (A Descartes, 3 juin 1648, V, 186, l. 9-13). Sur tout ceci, voir L. BLANCHET, *Les antécédents historiques du "Je pense, donc je suis"*, Paris 1920; E. GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1975, 191-201; 259-268. En plus des *Soliloques*, Gilson cite le *Contre les Académiciens*, mais nous n'avons pas eu la possibilité matérielle de consulter ce texte.

³¹ Pour cette chronologie, nous avons suivi P. BROWN, *Augustine of Hippo, a biography*, London 1967; *La vie de saint Augustin*, Paris 1971, 84-85, 216-217, 336-337.

sceptiques pour ébranler les certitudes. Cependant, il s'aperçoit que:

«... nul n'est heureux s'il ne vit et nul ne vit s'il n'est"; tu veux "être", vivre et comprendre; "être" pour vivre, vivre pour comprendre. Tu sais que tu "es", tu sais que tu vis, tu sais que tu comprends»³².

La première formulation du *cogito* augustinien frappe d'emblée par sa complexité. Elle présente en effet une structure ternaire en ce sens qu'elle s'organise autour de trois pôles, "être", "vivre", "comprendre" que l'on va retrouver dans cet ordre ou dans un autre à chacune de ses reprises. A travers l'expérience du *cogito*, la pensée rejoint simultanément plusieurs dimensions existentielles. Dans le texte des *Soliloques*, le point de départ du *cogito* est la sensation de bonheur, en d'autres termes, la prise de conscience que «Je» suis heureux. Or, je ne puis être heureux sans vivre, ni vivre sans être. Donc, si je suis heureux, c'est que je suis. Dans ce texte cependant, la pointe de l'argumentation est la démonstration, vitale sur le plan existentiel, de l'immortalité de l'âme:

«Mais cela durera-t-il toujours, ou rien de tout cela ne subsistera-t-il? Tel de ces biens subsistera-t-il à jamais, tandis que telle autre disparaîtra? Sont-ils susceptibles de diminution ou d'accroissement, dans le cas où ils subsisteraient tous? Voilà ce que tu veux savoir»³³.

Or, le *cogito* est un acte immatériel par lequel l'âme prend conscience d'elle-même, par conséquent celle-ci est immatérielle³⁴.

Cette triade "être-vie-connaissance" se retrouve dans *Le libre arbitre*, II, 3, 7. Le contexte est celui de la discussion métaphysique de la question du mal (impliquant chez Augustin une discussion serrée de la non-responsabilité de Dieu dans l'origine du mal). Etablissant le programme de la discussion, l'orateur prévoit:

«A: Aussi, pour commencer par un point des plus manifestes, je te demande si,

³² AUGUSTIN, *Soliloques*, II, I, 1, tr. fr. par P. de Labriolle, (Bibliothèque augustinienne 5) Paris 1939, 89.

³³ *Ibid.*

³⁴ C'est l'un des points les plus difficiles de la philosophie. La singularité d'Augustin et de Descartes est de l'aborder à partir du *cogito*. Chez eux, l'acte de pensée pure par lequel l'âme se saisit elle-même démontre son immatérialité. Ce qui est en jeu ici, c'est la question du rapport entre le corps et l'esprit. C'est un truisme de dire que l'esprit n'exerce son activité en l'homme concret que parce qu'il est incarné. Sans corps, l'esprit n'est pas. Se réduit-il pour autant au corps? L'expérience existentielle du *cogito* indique que l'homme se dépasse lui-même. Il se rejoint lui-même dans une expérience de coïncidence à soi qui transcende tous les états de conscience. Etienne Gilson a analysé la parenté entre Augustin et Descartes dans "Le cogito et la pensée augustinienne" (E. GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1975, 191-201).

toi-même, tu es. Peut-être crains-tu d'être trompé dans cette interrogation, alors que tu ne pourrais pas du tout l'être si tu n'étais pas. – E: Passons plutôt aux autres points. – A: Donc, puisqu'il est évident que tu es, et que cela ne le serait pas si tu ne vivais pas, il est évident aussi que tu vis. Saisis-tu par l'intelligence la vérité de ces deux affirmations?»³⁵.

Par rapport au texte précédent, cet échange se caractérise par l'introduction du thème du *fallor*. Je ne puis être trompé que si je suis. Il y a dans l'exercice du doute, ou dans la résistance au doute un point absolument indubitable. Il était possible de réfuter le doute systématique autrement. Si je doute de tout, il y a au moins une chose dont je ne doute pas, c'est que je doute de tout. Le doute absolu est impossible. L'originalité de l'argument consiste à passer du plan gnoséologique à l'existence. Si je doute, si je puis être trompé, c'est que je suis. Cependant, fidèle à son intuition première, Augustin n'en reste pas là. La certitude de l'existence conduit à d'autres certitudes, celles de la vie (la conscience de ce que je suis implique que je vive) et de la compréhension (je comprends que je suis et que je vis). Le *cogito* augustinien ne se réduit pas à une certitude, celle de l'existence. Cette dernière entraîne d'autres. Si je suis, c'est que je vis, si je formule le *cogito*, c'est que je comprends que je suis et que je vis. Qu'Augustin sorte de cette expérience de pensée en retrouvant la distinction traditionnelle entre trois ordres de réalités (les pierres, les animaux, les hommes) est secondaire par rapport à cette découverte.

Le *cogito* est déployé sur le plan théologique dans *La Cité de Dieu*, XI, 26. Par rapport aux textes précédents, on note l'apparition du thème de l'amour de soi.

«En effet, nous sommes, nous savons que nous sommes, nous aimons cet être et cette connaissance»³⁶.

La transcendantalité (pour employer un vocabulaire moderne) de cette prise de conscience est claire:

«Or, dans ces trois choses, il n'y a aucune illusion qui brouillerait la vérité. Car nous ne les appréhendons pas par un sens corporel comme les objets situés à l'extérieur de nous...»³⁷.

Le "Je suis" échappe à toute intervention des sens, il s'agit de la coïncidence de

³⁵ AUGUSTIN, *Le libre arbitre*, tr. fr. par S. Dupuy-Trudelle, dans *Oeuvres*, t. I, (La Pléiade) Paris 1998, 447.

³⁶ Augustin, *La cité de Dieu*, XI, 26, tr. fr. coord. par L. Jerphagnon, dans *Oeuvres*, t. 2, Paris 2000, 458.

³⁷ *Ibid.*

soi à soi d'un acte de conscience irréductiblement unique. Disons-le autrement: la prise de conscience de soi en tant que soi, telle qu'elle peut survenir au terme de l'épreuve du doute ou de l'erreur (mais d'autres configurations sont possibles) transcende tout donné sensoriel. Même réduit à la plus extrême pauvreté ou déchéance, je reste quand même capable de dire «Je», c'est-à-dire de coïncider avec quelque chose en moi qui est «Je».

«Or, dans ce cas précis, il n'y a aucune illusion trompeuse ou représentation fantaisiste due à l'imagination: je suis tout à fait certain du fait que je suis, je le connais et j'aime cet être»³⁸.

Aucun doute n'est possible à ce sujet, même celui systématique des Académiciens:

«Et cette dernière est prête à affronter tout argument des académiciens objectant: "Eh quoi! si tu te trompais?". Car, si je me trompe, je suis»³⁹.

Ne nous détrompons pas, la véritable expression du *cogito* augustinien est dans la première formulation. La prise de conscience du «Je» par le «Je» est bien plus complexe que le simple *«Je me trompe, donc je suis»*. Le développement du texte le montre. Le «Je» se diffracte en une triade "être-connaître-aimer" qui exprime en nous l'être trinitaire. L'être renvoie au Père, le connaître au Fils, l'aimer à l'Esprit. En un sens, nous pouvons connaître Dieu – après tout, nous sommes créés à son image et à sa ressemblance – en plongeant dans notre intériorité. La triade que nous découvrons est la trace du Dieu trinitaire:

«En nous aussi, il y a une image de Dieu, une image de la Trinité souveraine, bien qu'inférieure à Dieu, infiniment éloignée de lui, en un mot ni coéternelle ni consubstantielle; nous la connaissons cependant comme étant la plus proche de Dieu par la nature parmi les êtres créés par lui, bien qu'elle doive être réformée pour s'approcher de lui par la ressemblance»⁴⁰.

C'est dans *La Trinité* qu'Augustin déploie toute la richesse de sa découverte. Il s'agit du chapitre XII du Livre XV de *La trinité*⁴¹. Ce dernier est organisé autour de

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ AUGUSTIN, *La Trinité*, XV, XII, 21, tr. fr. par P. Agaësse et J. Moingt, (Bibliothèque augustinienne 16) Paris 1955, 477-485.

deux facultés, l'intelligence et la volonté. L'acte de vouloir peut aussi faire l'objet d'un *cogito*. Si en moi je me dis vouloir être heureux, quel doute peut ébranler cette certitude? Certes, des indices, des échecs plus ou moins graves peuvent me faire prendre conscience de ce que je ne suis pas heureux. Mais mon désir d'être heureux ne peut être mis en doute. Quoi qu'il m'arrive, je voudrais être heureux, et cette certitude est aussi indubitable que celle de mon existence⁴². Que quelqu'un me démontre – avec mon plein acquiescement – que je ne suis pas heureux, il ne pourra faire que je ne veuille pas être heureux. Il y a une immédiateté de la coïncidence de l'âme avec son désir le plus profond qui échappe à toute contestation. «Je veux, donc je suis», «J'aime, donc je suis», sont autant de propositions qui sont indubitables. Augustin l'admet: il y a de nombreuses autres richesses dans le *cogito*⁴³. Mais il ne cherche pas à les thématiser. Chez lui, le *cogito* permet de penser l'irréductibilité du «Je suis», «Je pense», «Je veux», «J'aime». Cette diversité fait toute sa force.

Le paysage cartésien est à la fois tout différent et tout semblable⁴⁴. Ce n'est pas le lieu ici de rappeler la spécificité du cartésianisme. Cette originalité indéniable – Descartes inaugure la philosophie moderne du sujet – ne peut masquer son affinité avec l'œuvre d'Augustin. Celle-ci était déjà évidente aux yeux des contemporains de Descartes. L'un des aspects de cette parenté est une commune confrontation avec le scepticisme. Tous deux ont assimilé des doctrines, les ont scrutées, les ont rejetées. Tous deux ont cherché anxieusement le vrai, et ne l'ont trouvé que peu à peu. Tous deux ont voulu fonder des certitudes inébranlables. Chez Descartes, l'épreuve du doute est loin d'être une simple figure de style. Il y a là une attitude intellectuelle profondément inscrite dans sa personnalité⁴⁵. Le *Discours de la Méthode* est le récit de l'itinéraire intellectuel (et humain) d'un homme qui, conscient de la fin d'une vision du monde (celle de la scolastique de son époque), n'a de cesse de fonder un savoir neuf et sûr tout en restant profondément imprégné des schèmes philosophiques et théologiques acquis durant sa scolarité. Démêler le neuf de l'ancien chez Descartes est tâche ardue, même si l'homme apparaît globalement comme inaugu-

⁴² *Ibid.*, 481-482.

⁴³ «On trouverait encore d'autres exemples, qui sont d'une grande force contre les Académiciens, lorsqu'ils prétendent que l'homme ne peut rien savoir» (*ibid.*, 483).

⁴⁴ Nous référons à l'édition établie par F. Alquié, 3 t., Paris 1967. Le *Discours de la Méthode* se trouve au tome 1, les *Méditations métaphysiques* au tome 2 (noté éd. Alquié).

⁴⁵ Voir les notes de F. Alquié, dans *Discours de la Méthode*, notes des pages 576 et 577 et le remarquable premier chapitre ("La déception") de F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1951, 17-37.

rant une nouvelle aventure de l'intelligence. Tel est le mystère de sa génialité.

Ces deux dimensions de l'aventure cartésienne – la mise en doute systématique et la recherche inlassable du vrai – imprègnent déjà les *Règles pour la direction de l'esprit* (1628). Mais il faut attendre le *Discours* pour voir s'établir une étroite connexion entre l'épreuve du doute et la découverte d'une certitude inébranlable. Cette liaison reviendra dans deux autres textes, dans les *Méditations métaphysiques* (1641) et dans *Les principes de la philosophie* (1644). Très curieusement, ce que l'on appelle d'habitude le *cogito* cartésien existe sous deux formes différentes. La certitude première est celle du *ego cogito, ergo sum*⁴⁶ dans le chapitre IV du *Discours de la Méthode* (1637) et dans les *Principes de la philosophie*, I, 7 (1644); elle est celle du *ego sum, ego existo* dans la seconde *Méditation métaphysique* (1641)⁴⁷. Cette différence dans l'expression traduit une différence dans la visée. Le *Discours de la méthode* se place davantage sur le plan de la fondation d'une méthode d'investigation scientifique capable d'embrasser tout le réel, aussi bien dans l'ordre cognitif que dans celui de l'action. Les *Méditations métaphysiques* se situent pour leur part davantage sur le terrain existentiel. Nous nous contenterons d'analyser le *cogito* du *Discours* dans cette communication.

Descartes aborde la question du fondement du savoir dans la quatrième partie du *Discours de la Méthode* (le texte latin porte en marge *Rationes quibus existentia Dei et animae humanae probatur, quae sunt Metaphysicae fundamenta*):

«afin qu'on puisse juger si les fondements que j'ai pris sont assez fermes»⁴⁸.

Or, remarque l'auteur, pour les mœurs, on est parfois obligé de suivre des opinions nullement assurées. On ne saurait mieux exprimer que le fondement vrai de l'agir se trouve en dehors de ce dernier. Le point de départ est cependant intéressant à plus d'un titre. Tout d'abord, il permet de rattacher la quatrième partie du *Discours* à la troisième. Ensuite, tout l'esprit du cartésianisme révèle que le fondement du savoir n'est pas restreint aux connaissances théoriques mais qu'il descend jusque dans l'agir humain. L'unité de la méthode chez Descartes est profondément

⁴⁶ La véritable formule latine est *ego cogito, ergo sum, sive existo*. Les termes *esse* et *existere* sont ici pris comme synonymes. Etienne Gilson propose à juste titre de traduire par *moi qui pense, je suis* (R. DESCARTES, *Discours de la Méthode. Texte et commentaire*, par E. Gilson, Paris 1939, noté éd. Gilson, 292).

⁴⁷ F. Alquié a raison de souligner la différence de perspective des deux formulations: voir R. DESCARTES, *Discours de la Méthode* (éd. Alquié), note 1, 604, où Alquié met en question la grille de lecture de Gilson, lequel interprétait le *Discours* à la lumière des *Méditations* (R. DESCARTES, *Discours de la méthode. Texte et commentaire*, éd. Gilson).

⁴⁸ R. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, IV, éd. Alquié, 602.

différente de l'unité du point de vue critique chez Kant. La philosophie transcendante engage des principes théoriques premiers différents dans la raison pratique et dans la raison théorique, ce qui nécessite l'élaboration d'une *Critique* servant de moyen terme, la *Critique de la faculté de juger*, afin de donner à l'ensemble toute sa cohérence. Cependant, malgré cette divergence profonde, les deux auteurs se rejoignent sur certains points. La quatrième partie du *Discours* part du constat d'un manque de fondement dans les mœurs, entame l'épreuve du doute pour dégager l'évidence du *cogito, ergo sum*, en déduit l'immatérialité de l'âme d'abord, l'existence de Dieu ensuite. La *Critique de la raison pratique* s'enracine dans une critique des morales empiristes, pose l'impératif catégorique, et postule l'immortalité de l'âme d'abord, l'existence de Dieu ensuite, comme postulats de la raison pratique. Cette organisation était déjà inscrite en filigrane dans le *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin, dans lequel Thomas critiquait la thèse averroïsante de l'unicité de l'intellect possible pour poser son propre *cogito* philosophique, *hic homo intelligit*:

«... en effet, ôtez aux hommes toute diversité d'intellect – lui qui, seul de toutes les parties de l'âme, s'avère incorruptible et immortel –, et il s'ensuivra qu'après la mort rien ne restera des âmes humaines que l'unique substance d'un seul intellect; vous supprimez ainsi la répartition des récompenses et des peines et jusqu'à la différence qui les distingue»⁴⁹.

En proie au doute, Descartes décide de rejeter comme absolument faux

«tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance qui fut entièrement indubitable»⁵⁰.

Commence alors la lente purgation des fausses croyances. Il y a d'abord celle, classique, des erreurs induites par les sens. Ces derniers peuvent tromper. Les illusions optiques en sont un exemple parmi d'autres: il en va ainsi de l'illusion de Müller-Lyer⁵¹. Plus grave, les mathématiciens eux-mêmes sont capables de com-

⁴⁹ THOMAS D'AQUIN, *De unitate intellectus*, I, 2, tr. fr. par A. de Libera, (GF-Flammarion 713) Paris 1994, 77-79.

⁵⁰ R. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, IV, éd. Alquié, 602.

⁵¹ Voir W. KÖHLER, *Psychologie de la forme*, (Idées 60) Paris 1964, 137-160 et M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, (Tel 4) Paris 1976, 12. Au moment de remettre ce texte, nous avons pris connaissance du dernier numéro spécial de Pour la science, *Les illusions des sens*, avril/juin 2003, qui ne fait qu'actualiser une objection ancienne.

mettre des erreurs. La toile de fond est aux antipodes du *Petit Hippias*, où Socrate expliquait à son interlocuteur que seul le mathématicien qui connaît peut tromper autrui en lui faisant admettre un raisonnement faux. Il y a chez Platon l'idée selon laquelle le savoir donne une puissance. Ce que le *Discours* met en évidence, c'est la possibilité de l'erreur à l'intérieur de la rationalité la mieux établir, celle des mathématiques. Le propos n'a rien d'incongru. Loin d'être cette marche ininterrompue vers le progrès que postulait le positivisme de Comte (et que postule encore le positivisme ambiant), l'histoire des sciences est aussi un musée des erreurs, des fausses croyances, des hypothèses erronées, des illusions. Dès lors, qui croire, que croire? Où trouver une certitude qui permette de bâtir sur elle un édifice intellectuel?

Mes pensées ne sont pas plus assurées. Ce qui m'est le plus personnel, ce que je pense, ce à quoi je crois, manque d'assise. Gilson note que cet argument se réfère à la tradition sceptique du XVI^e siècle représentée par Montaigne, Charron, Sanchez, La Mothe le Vayer, etc.⁵². Les mêmes (le texte du *Discours* comprend ce même) pensées qui me viennent à l'état de veille peuvent également se présenter durant mon sommeil. Or, pendant que je dors, aucune de ces pensées ne peut être tenue pour vraie. Pourquoi le serait-elle à l'état de veille? Pourquoi les pensées que je tiens en étant éveillé ne seraient autre chose que les illusions des songes? L'époque explore ce clair-obscur où la veille confine au sommeil, dans une sorte de limite indistincte. Où est le rêve, où est l'éveil, comme en témoigne le chef-d'œuvre de Calderon, *La vie est un songe*?

Le gouffre de l'incertitude se creuse irréversiblement. Mais, comme un noyé luttant désespérément pour sa survie⁵³, Descartes donne comme un coup de talon et se raccroche à une pensée:

«Mais, aussitôt après, je pris garde que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité, je pense donc je suis était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais»⁵⁴.

Même s'il en a les apparences, le texte de Descartes s'écarte notablement de

⁵² R. DESCARTES, *Discours de la Méthode. Texte et commentaire*, éd. Gilson, 291-292.

⁵³ Voir la très belle nouvelle de J.-C. OATES, *Black Water*, tr. fr. par H. Prouteau, *Reflets en eau trouble*, (Babel 472) Paris, 2001.

⁵⁴ R. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, éd. Alquié, 603.

celui d'Augustin. Chez l'évêque d'Hippone, c'est le fait de pouvoir être trompé qui conduit à une prise de conscience de ce que je suis. *Si fallor, sum*. L'expérience du *cogito* est d'emblée subordonnée à l'existence d'une autre intelligence qui cherche à me tromper. Or, je ne puis être trompé que si je suis. L'évidence est indiscutable. Il s'ensuit que je vis et que je comprends à la fois que je suis et que je vis.

L'expérience intellectuelle qui consiste à tenir pour «*absolument faux, tout ce en quoi je pouvais imaginer le moindre doute*»⁵⁵ conduit à cette certitude, *ego cogito, ergo sum*. Une controverse est née de cette formulation du *cogito*. Il y a là une vérité claire et distincte (*de même nature que celle d'une vérité mathématique*)⁵⁶ qui s'impose de soi et nécessairement à la conscience. Le *cogito, ergo sum* n'est pas un raisonnement déguisé. Il s'impose de lui-même⁵⁷. C'est pourquoi il peut être tenu pour le véritable fondement du savoir, détrônant le principe de non-contradiction, au grand dam des scolastiques⁵⁸. Une controverse est née de la formulation même du *cogito*. Le premier principe de la philosophie de Descartes est-il l'existence du moi en tant que moi ou le lien logique et nécessaire qui permet de passer de la pensée à l'existence? Est-ce le *ego sum* ou le *ergo*, lequel relie l'expérience de la pensée à celle de l'existence? Tant Fernand Alquié⁵⁹ que Martial Géroult⁶⁰ tiennent pour la deuxième hypothèse. Le *ergo* exprime un lien nécessaire entre le *cogito* et le *sum*. Si l'on peut "être" sans "penser", on ne peut "penser" sans "être" (tout comme en mathématiques une ligne peut exister sans droite, alors qu'une droite ne peut exister sans ligne), donc si je pense, je suis. La pensée présuppose l'être, elle renvoie à un exister premier. Si le philosophe prend d'abord conscience de ce que son «Je» pense à travers l'épreuve du doute, c'est pour en déduire la priorité onto-

⁵⁵ *Ibid.*, 602.

⁵⁶ M. GUEROUULT, *Le Cogito et la notion "pour penser, il faut être"*, dans *Id.*, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 2, *L'âme et le corps*, (Analyse et raisons 9) Paris 1968, 307-312.

⁵⁷ R. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, éd. Alquié, 602.

⁵⁸ R. DESCARTES, *Discours de la Méthode. Texte et commentaire*, éd. Gilson, 301-302. En nous exprimant autrement que Gilson – entendons par là que le «je» accède à la conscience du fait qu'il pense dans le creuset du doute (c'est en doutant que le «Je» se saisit comme pensant et donc comme existant) –, nous renvoyons aussi à ce texte de la *Recherche de la vérité*: *dubito, ergo sum, vel, quod idem, est: cogito, ergo sum* (R. DESCARTES, *Le recherche de la vérité par la lumière naturelle*, dans *Oeuvres*, Edition Adam-Tannery, reproduction anastatique, t. X, Paris 1996, 523).

⁵⁹ Fernand Alquié s'appuie sur un passage légèrement ultérieur pour conclure dans ce sens: «*Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci: je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser, il faut être*» (R. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, éd. Alquié, 604).

⁶⁰ M. GUEROUULT, *Le Cogito et la notion "pour penser, il faut être"*, 309.

logique de son exister. La temporalité du *cogito* le fait passer du constat de la pensée à celui de l'être, au sein d'une expérience qui s'impose comme une vérité première, analogue à une évidence mathématique.

L'expérience du *cogito* est indépendante du monde extérieur, ce que Descartes exprime dans une phrase en apparence très sibylline⁶¹. Mettre le monde extérieur en doute, c'est penser, et donc m'affirmer comme «Je» pensant. En revanche, affirmer l'existence du monde extérieur sans que je pense est impossible. Certes, le monde extérieur peut exister indépendamment de moi, mais je ne puis formuler cette hypothèse en même temps que je postule que je n'existe pas. La formulation de l'existence du monde extérieur dépend de mon existence, alors que celle de mon existence ne dépend pas du monde extérieur. Il y a là une asymétrie dont Descartes déduit que la pensée est indépendante du monde alors que le contraire n'est pas vrai. L'affirmation de l'existence de mon être s'impose dans l'exercice du doute.

Mais le passage par l'être est fugitif chez Descartes. C'est là qu'il s'éloigne le plus profondément d'Augustin, et qu'il fonde une nouvelle philosophie. En effet, Descartes déduit du *cogito* que le «Je» est une chose (*sive substantiam*, ajoute le texte latin) pensante⁶². C'est le nœud gordien. Descartes a montré que la pensée peut être sans le monde alors que le monde ne peut être sans la pensée. De cette asymétrie, il conclut à la distinction du corps et de l'âme, de l'étendue et de la pensée. Selon une tradition philosophique qui remonte à Augustin par-delà le Moyen Âge, l'âme est la première réalité connue⁶³. Le «Je» dont la certitude nous est donnée par l'épreuve du *cogito* est substance, qui pense, c'est-à-dire dans le vocabulaire de Descartes, âme. Le «Je» ne se perçoit plus comme «Je», mais comme chose, comme une substance coupée du corps, immatérielle, et dont la pensée est un accident. Il a changé de catégorie philosophique.

C'est là que se marque l'originalité de Descartes par rapport à Augustin. Chez lui, le «Je» est réduit à l'âme, à la pensée, à l'esprit. Il est totalement hétérogène

⁶¹ «... au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce de ce que j'avais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été» (R. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, éd. Alquié, 604).

⁶² C'est l'affirmation capitale: «Je connus par là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle» (*ibid.*). On rapprochera ce texte d'un passage de la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*: «De tous les attributs que je m'étais donnés, il n'en reste plus qu'un à déterminer, le pensée, et je trouve qu'elle seule est d'une nature telle que je ne puis la séparer de moi» (R. DESCARTES, *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, éd. Alquié, t. 3, 1132).

⁶³ Voir le commentaire d'Etienne Gilson, dans R. DESCARTES, *Discours de la Méthode. Texte et commentaire*, par E. Gilson, 294-298.

par rapport au corps, ce qui l'obligera à concevoir l'union comme une substance moyen terme dans la VI^e *Méditation métaphysique*. En un sens, Descartes renoue sans le savoir avec une certaine compréhension de la tradition aristotélicienne, celle qui interprétait le *noûs* (l'esprit) comme séparé du corps. A la fin de sa carrière, Thomas avait vu les difficultés de cette thèse et avait conçu l'âme intellectuelle à la fois comme substance et comme forme. Descartes n'aura jamais connaissance de cette évolution liée à la crise averroïste qui se développe dans l'Université de Paris au cours des années 1270. Il pose que l'âme est substance et méconnaît (encore, répétons-le, est-il excusable de cet oubli) sa dimension de forme. Les mises en perspective historique permettent parfois d'éclairer la genèse des doctrines.

Dès lors, il devenait inévitable que le «Je» du *cogito* renvoie à autre chose qu'à la pensée⁶⁴. Or, c'est ce saut qui paraît indu. Le passage du *cogito* à une équivalence entre le «Je» et l'âme, définie comme chose pensante, apparaît davantage comme un postulat du cartésianisme que comme une inférence logique, rigoureusement déterminée.

Dans sa version originale (et latine), le *cogito* contient le pronom *ego* qui signifie «Je». Descartes a infléchi l'intuition augustinienne dans le sens de sa conception originale de la distinction du corps et de l'âme, de l'étendue et de la pensée. La complexité du *cogito* augustinien cède le pas à la mise en évidence d'un lien logique, nécessaire, immédiat, entre la pensée et l'être, ou plus exactement entre la conscience de la pensée et l'être. *Cogito, ergo sum*. Mais à l'intérieur de ce lien, ce qui se donne à penser c'est l'existence du «Je». C'est le «Je» qui pense, c'est le «Je» qui est. Dans la temporalité du *cogito*, je me saisis aussi comme «Je», et pas seulement comme un être qui pense.

Or, il y a une grande différence à faire porter le poids du *cogito* sur le *ego* (selon la visée des *Méditations métaphysiques*) ou sur le *ergo* (selon la perspective du *Discours de la méthode*). Si l'on revient à l'épreuve augustinienne (*si fallor, sum*), le simple fait d'être trompé fait prendre conscience de ce que je suis, et que je vis et que je comprends. Le «Je» s'y donne plus immédiatement, et dans une complexité plus grande. Si je me rends compte que je suis induit en erreur, c'est que je suis, que je vis, et que je le comprends.

Or, ce «Je», c'est moi. «Je» me découvre en tant que «Je» au sein de l'épreuve du doute. N'ai-je pas douté dans ma vie ? N'ai-je pas cherché et n'ai-je pas ren-

⁶⁴ «Ainsi donc la seule chose que je ne puisse séparer de moi, que je sache avec certitude être moi, et que je puisse maintenant affirmer sans crainte d'être trompé, c'est que je suis un être pensant» (R. DESCARTES, *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, éd. Alquié, t. 3, 1133).

contré qu'illusion ? N'ai-je pas voulu, et n'ai-je pas étreint que le vide ? N'ai-je pas aimé, et n'ai-je pas rencontré que le silence ? Qui suis-je pour ne me heurter qu'au silence des choses et des êtres ? Douter, c'est éprouver dans sa chair, dans son sang, dans son aspiration à savoir, que rien n'est sûr. C'est sentir le sol se dérober sous ses pas, à chaque instant, à chaque fois que l'on pense cerner un concept. C'est ressentir en soi un vide immense, celui d'une quête infinie et que l'on devine insouviée à jamais. Par-delà la parenté des doctrines, le doute augustinien est différent de l'expérience cartésienne. Descartes doute pour savoir, Augustin doute pour exister. Derrière les formules, l'expérience augustinienne est labourée par une angoisse infinie de Dieu :

«Qui me donnera de reposer en toi? qui me donnera que tu viennes dans mon cœur et que tu l'enivres, afin que j'oublie mes maux, et que j'embrasse mon unique bien, toi?»⁶⁵.

Or, la complexité du *cogito* augustinien peut nous apporter une esquisse de réponse. En effet, les trois dimensions du *cogito* augustinien se rapportent au même «Je». C'est moi qui suis, qui vis et qui pense. Ce «Je» qui m'est donné dans la certitude de l'«exister» est-il un «Je» qui pense? Certainement, mais pas seulement. Il est aussi un «Je» qui vit, sent, qui respire au moment où il se perçoit comme exister, bref un «Je» qui habite un corps. Me découvrir comme «exister», c'est me percevoir dans un rapport au monde médiatisé par un corps, le mien. «Je» suis un corps, mais ne me réduis pas à mon corps. Se reconnaître comme «Je», c'est aussi se percevoir comme «sentant», «percevant», «voulant», «désirant», «aimant». S'éprouver comme «Je», c'est sentir sourdre au plus intime de soi-même, dans cette région inaccessible de l'être, une liberté originaire par laquelle je me détermine comme «sentant», «percevant», «voulant», «désirant», «aimant». C'est s'apercevoir comme personne, c'est-à-dire comme conscience incarnée, à la fois irréductiblement unique, inconnaissable (même à mes propres yeux) et incommunicable.

Or, le «Je» se perçoit comme identique à lui-même. Aussi loin que «Je» puisse remonter dans mes souvenirs, «Je» me perçois toujours comme «Je» (comme ce *hic*, dirait Thomas), qui est moi de manière énigmatique. Enfant ou adolescent, dans le malheur ou le bonheur, le succès ou l'échec, l'amour ou la détresse, je me souviens de moi comme de ce «Je» qui transcende ma propre histoire. Même si mon enfance m'appartient en propre, je ne m'y réduis pas. Plus profondément, quelque chose

⁶⁵ AUGUSTIN, *Confessions*, I, V, 5, tr. fr. par E. Tréhorel et G. Bouissou, t. 1, (Bibliothèque augustinienne 13) Paris 1962, 281.

demeure en moi qui fut enfant et ne l'est plus, quelque chose dont le noyau obscur résiste à toute introspection, à tout souvenir, à tout témoignage. L'acte de conscience par lequel «Je» me perçois comme identique à «Je», acte de conscience que tout être humain, même le plus handicapé, même le plus atteint mentalement, même le plus démuni, transcende également toute fatigue, toute maladie, tout sommeil, et même tout coma. Rien ne paraît pouvoir l'altérer. Lorsqu'un comateux se réveille, il dit «Je».

«“Je” suis “Je”» demeure au-delà de la conscience que j'en ai. Cette proposition que je puis me dire à tout instant sous-tend ma vie tout comme une branche de noisetier assure la courbure d'un arc. Elle est comme l'ossature, comme la colonne vertébrale de mon «exister». J'existe dans les aléas de l'«exister», dans les oublis, dans les drogues, dans la maladie, dans l'amour, dans le triomphe ou l'échec comme ce «Je». Le «“Je” suis “Je”» implique que «Je» dure par-delà tous les accidents qui m'arrivent. «Je» me vis, je me comprends comme «Je», à la fois toujours identique et différent. Car le «Je» que «Je» suis est aujourd'hui autre que celui qu'il fut hier. Mais il est aussi toujours ce «Je», sujet de son histoire. Plus radicalement, «Je» est histoire. Il est le centre de gravité de tout ce qui arrive et se rattache à ce «Je». Tant d'événements tournent autour de «Je», comme autant de planètes autour du soleil, et c'est «Je» qui les organise et leur donne sens.

Le «Je» enfant, plongé dans la découverte des secrets du grenier de ses grands-parents, et le «Je» adulte, vivant un amour fou avec une femme, est à la fois différent et identique. Il faut forcer la syntaxe pour marquer cette identité. Pensant à ces deux moments de ma vie, pourtant si éloignés l'un de l'autre, je dis «Je». Aussi loin que plongent mes souvenirs dans le temps, quelles que soient les images que cette exploration éveille (ou réveille) en moi, « Je » suis. Certes, il y a un moment où mes souvenirs s'estompent, où «Je» semble englouti par le néant. Il faut alors une photo pour que «Je» me rende compte de ce «Je» qui existait en amont de ces souvenirs. Quelqu'un a souvenance de ce que j'existais comme «Je», c'est-à-dire en tant que personne, dotée d'un tempérament irréductible, d'une personnalité et déjà d'une histoire propres. Cette expérience de la photo de l'enfant que j'étais à un an, et dont je n'ai nul souvenir, je puis la répéter à propos d'un examen prénatal. Je découvrirai toujours «Je» dans l'imagerie médicale, conquérant par là de nouveaux espaces sur l'énigme de mes origines. Et si mon origine fut artificielle, si «“Je”-personne» fus par fécondation *in vitro*, «Je» puis ultérieurement assumer cette fécondation en disant «Je» fus un œuf réimplanté (et même en cas de diagnostic préimplantatoire «Je» fus cet œuf fécondé). A chaque étape (dont «Je» suis capable en tant qu'être de conscience, ce à quoi «Je» ne me réduis pas) que «Je» découvre en remontant le

cours de mon «exister», à chaque regard objectivant sur mes origines, «Je» dis «Je», signe qu'il s'agit bien là identiquement de moi. Cette constance dans l'emploi de ce pronom personnel «Je» témoigne de ce que j'ai obscurément conscience que cet œuf fécondé, cette morula, cette blastula en cours de nidation, étaient déjà mystérieusement «Je», mystérieuses incarnations de «Je». En adoptant le point de vue d'une philosophie de la nature, nous avons toujours dit que la faille irréductible de toutes les formes d'animation médiate est qu'elles postulent toutes une sorte de transnaturation de la personne⁶⁶.

Mais, ce disant, je sors de la conscience du «Je» en tant que «Je» pour m'ouvrir au regard que d'autres avaient sur moi. Je ne puis découvrir le secret de mes origines qu'en écoutant ce que d'autres ont su de moi. Autrui peut attester de ce que je fus «Je» avant de pouvoir en être conscient. Mais aussi autrui ne fait qu'attester. Lorsque «Je» formule «“Je” suis “je”», je conquiers mon «exister», mon histoire, et progressivement tout mon «exister», toute mon histoire. Il se découvre comme «Je» livré au monde et à autrui. Il se découvre dans sa fragilité la plus radicale, celle d'un être biologique, et qui mystérieusement est déjà «Je», dont je peux prédiquer que je fus ce «Je», totalement vulnérable, mais «Je». Même si autrui m'engendre à travers l'étreinte amoureuse d'un homme et d'une femme, je lui suis antérieur. Il y a quelque chose en moi qui transcende autrui et m'impose à lui. Même démunie de visage, je suis visage et à ce titre j'interpelle. La prise de conscience du Psalmiste qui rendait grâce et louait, je puis la reprendre à mon compte :

*«C'est toi qui m'as formé les reins,
qui m'as tissé au ventre de ma mère;
je te rends grâce pour tant de prodiges:
merveille que je suis, merveille que tes oeuvres.*

*Mon âme, tu la connaissais bien,
Mes os n'étaient point cachés de toi,
Quand je fus façonné dans le secret,
Brodé au profond de la terre.
Mon embryon, tes yeux le voyaient;
Sur ton livre, ils sont tous inscrits,
Les jours qui ont été fixés,
Et chacun d'eux y figure»⁶⁷.*

⁶⁶ Voir déjà Ph. CASPAR, *La saisie du zygote humain par l'esprit*, (Le Sycomore) Paris-Namur 1987.

⁶⁷ Psaume 139,13-16 (tr. Bible de Jérusalem).

C'est ici que nous pouvons reprendre les philosophies d'Augustin et de Descartes. Chez ces deux auteurs, l'expérience du *cogito* sert de levier pour démontrer l'immatérialité de l'âme, et donc, son immortalité. Le «Je» conscient se survit à lui-même, signe que le «Je» en tant que «Je» dépasse le «je» conscient. C'est mon âme qui survit, c'est le «Je»-personne» qui transcende la mort par une part de lui-même. Il n'existe aucune raison pour ne pas penser cette identité par-delà la mort en-deça des souvenirs d'enfance les plus lointains. Si «Je» transcende la conscience que j'en ai, il s'étend en un commencement et une fin sur laquelle je n'ai pas de prise intellectuelle par moi-même.

3. Le commencement de l'individu

Le «Je»-personne» ne peut se représenter son commencement dans le temps que dans sa dimension d'individualité biologique. La démarche par laquelle il parvient à cette détermination est totalement différente de celle qui le conduit à se percevoir comme «Je»-personne». Dans l'immédiateté de sa conscience, le «Je»-personne» ne parvient pas plus à mettre le doigt sur le point de départ de son individualité biologique que sur celle de son «Je» en tant que «Je». Son point zéro en tant qu'individualité biologique lui est accessible dans la mesure où il sort de l'immédiateté de sa conscience pour s'objectiver (autant que possible) en tant qu'il fut lui aussi un jour un œuf humain fécondé. Nous procéderons en quatre étapes: 1. Les indices biologiques en faveur de l'individualité de l'œuf; 2. L'objection des jumeaux monozygotes; 3. Les erreurs méthodologiques de l'objection des jumeaux monozygotes; 3. Le principe d'individuation.

3.1. Les indices biologiques en faveur de l'individualité de l'œuf

La première démarche pour imaginer son commencement dans le temps consiste à accepter les acquis des sciences biologiques. Une telle attitude situe le «Je» dans l'histoire des connaissances humaines. Jusqu'il y a peu (environ cent ans), il était pratiquement impossible de se représenter ses origines biologiques avec précision. Si je faisais abstraction de mes parents et, plus largement, de ma famille, ce que je suis (et fus) semblait comme englouti dans la nuit infinie des origines. Les schèmes en usage – lesquels remontaient en fait à l'Antiquité – n'étaient pas d'un grand secours. De manière géniale, mais sans pouvoir monnayer cette intuition, plusieurs médecins hippocratiques avaient imaginé la théorie de la double semence pour rendre compte de la ressemblance d'un enfant avec ses deux parents. De

manière tout aussi géniale – et tout aussi démunie sur le plan de l'observation scientifique⁶⁸ – Aristote avait imaginé une théorie selon laquelle la matière de la femelle résistait plus ou moins à l'action structurante de la semence du mâle. L'importance de cette résistance conditionne le degré de ressemblance de l'enfant avec ses parents⁶⁹. Mais on n'en savait guère plus.

La première expérimentation biologique d'importance relative à la question du commencement de l'individu fut l'obtention de jumeaux à partir de la manipulation d'œufs d'oursin fécondés par Hans Driesch (1867-1941). Cet embryologiste allemand eut l'idée de scinder en deux de jeunes embryons d'oursin. Le développement de ces deux moitiés fut normal et aboutit à la naissance de larves parfaitement constituées quoique de taille plus petite que la normale⁷⁰. Driesch interpréta l'expérience en biologiste et en philosophe. Il posa que l'embryon – entendons la cellule résultant de l'union de l'ovule avec le spermatozoïde – est totipotent (du moins dans les premiers stades de son développement) et capable de régulations (il est donc un organisme). Si les deux affirmations sont liées dans l'esprit de Driesch, il importe de les discuter aujourd'hui indépendamment l'une de l'autre. En effet, tout organisme n'est pas totipotent même si le jeune organisme embryonnaire l'est durant les premiers jours de son développement.

Commençons par le concept de totipotence. L'expérience de scission d'un jeune embryon d'oursin montre qu'un œuf de seize ou trente-deux cellules est capable de survivre à la perte d'un certain nombre de ses blastomères. De leur côté, les blastomères séparés peuvent entreprendre un développement indépendant qui les conduira à la naissance d'une larve d'oursin parfaitement constituée. Driesch concluait en disant que l'embryon, précoce est totipotent. De manière plus précise,

⁶⁸ Quoiqu'il eut le réflexe d'observer des développements de poussin à des stades différents.

⁶⁹ «Or, la femelle est bien, en tant que femelle, un élément passif, et le mâle, en tant que mâle, un élément actif» (ARISTOTE, *De la génération des animaux*, 729 a 12 - 14, tr. fr. par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961); «Le corps est fourni par la femelle, et l'âme par le mâle» (*ibid.*, 738 b 26-27). Pour le commentaire, voir J. MORSINK, *Aristotle: on the generation of animals. A philosophical study*, Lanham-New York-London 1982, 127-143. Nous avons également attiré l'attention sur ce point dans Ph. CASPAR, *L'individuation des êtres: Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, 58-62, et *La saisie du zygote humain par l'esprit*, 252-262. R. BERNIER et L. CHRÉTIEN ont récemment précisé nos analyses dans *Génération et individuation chez Aristote principalement à partir des textes biologiques*, dans *Archives de Philosophie* 52 (1989) 123-142. Voir également les articles de Chr. S. BARTSOCAS, *An Introduction to Ancient Greek Genetics and Skeletal Dysplasias*, dans *Skeletal Dysplasias*, New York 1982, 3-13; *Aristotle: the Father of Genetics*, dans *Philosophical Inquiry* 4 (1983) 35; *La génétique dans l'Antiquité grecque*, dans *Journal de Génétique Humaine* 36 (1988) 279-293.

⁷⁰ On trouvera une présentation éclairante de cette manipulation dans Ch. HOULLON, *Embryologie*, (Méthodes) Paris 1977, 126-127.

nous disons aujourd'hui que les cellules de la masse interne d'un jeune embryon (au stade de *morula* ou de *blastula*) sont totipotentes. La totipotence est la propriété qu'ont certaines cellules de pouvoir donner naissance au tout. Cela signifie non seulement l'aptitude à se différencier dans tous les types cellulaires de l'organisme mais également la capacité de produire l'organisme lui-même. Cette propriété ne se trouve que dans les cellules-souches embryonnaires, c'est-à-dire des cellules tapies au cœur du jeune embryon. Classiquement, on identifie la perte de la totipotence avec celle de la gémellisation (21 jours). Aujourd'hui, on s'intéresse aux cellules-souches embryonnaires humaines d'une morula (embryon de 3 à 4 jours) ou d'une blastula (embryon de 5 à 6 jours). On dispose même de lignées cellulaires établies en culture. D'un autre côté, la naissance de Dolly a montré qu'un noyau adulte est totipotent à condition d'être replacé dans un environnement cellulaire adéquat (un cytoplasme ovulaire énucléé). Dans ces conditions, et seulement (du moins jusqu'à présent), dans certaines espèces (le clonage humain n'ayant encore jamais réussi), cet hybride cellulaire est capable de mener un développement embryonnaire normal. Encore que cette réussite n'est-elle qu'exceptionnelle. Il faut beaucoup d'essais pour cloner un animal. En revanche, aucune cellule adulte n'est totipotente. Des expériences récentes montrent que certaines de ces cellules (les cellules-souches adultes) semblent être capables de se différencier *in vitro* et *in vivo* dans tous les types cellulaires, chez l'homme et chez l'animal, mais elles ne sont pas totipotentes pour autant. En d'autres termes, elles ne sont pas capables de donner naissance au tout⁷¹.

La seconde affirmation de Driesch est celle selon laquelle l'œuf fécondé est un organisme⁷². Ce qui sous-tend cette affirmation, c'est la constatation que l'œuf est capable de régulations. Il y a là une interprétation remarquable de l'expérience de scission des embryons d'oursin. La toile de fond historique de cette analyse était tendue par la doctrine de la préformation, qui remonte à l'épicurisme antique, et selon laquelle un des deux gamètes, l'œuf ou le spermatozoïde, contient l'adulte entièrement préformé. Le XVII^e siècle a popularisé les schémas de l'*homunculus*

⁷¹ Sur tout ceci, et sur un complément bibliographique sur le plan scientifique, voir Ph. CASPAR, *Statut de l'œuf fécondé: lieu de fragilité, lieu de vérité*.

⁷² H. DRIESCH, *The Science and Philosophy of Organism*, London 1885, éd. all. *Philosophie des Organismus*, Leipzig 1906, tr. fr. par M. Kollmann, *La philosophie de l'organisme*, Paris 1921, 127; sur l'œuvre de Driesch, voir P. VIGNON, *Etude critique. La philosophie de l'organisme*, dans *Revue philosophique* 28 (1921) 303-307; P. GARDERE, *Hans Driesch et le problème de l'individuation biologique*, dans *Revue de Philosophie*, nouvelle série, III (1932) 429-448 et 556-575, IV, 1933, 7-28; L. BOUNOURE, *L'autonomie de l'être vivant, essai sur les formes organiques et psychologiques de l'activité vitale*, Paris 1949.

contenu dans un des deux gamètes. Il est clair que l'obtention de larves normales après l'expérience de scission s'inscrit en faux contre cette hypothèse. Mais Driesch va plus loin. Il conclut en disant que l'œuf est capable de régulations, en d'autres termes, qu'il est capable de s'adapter aux circonstances extérieures⁷³. Cette intuition capitale fut d'ailleurs relayée dans la philosophie biologique de l'époque, Bergson en tête. Nous avons retracé ailleurs l'histoire de cette idée⁷⁴. Au niveau le plus fondamental, Driesch établit une relation entre les concepts d'individu et d'organisme. Sur ce point, il relaie l'intuition originaire d'Aristote, que ce dernier formulait maladroitement. Si tout individu n'est pas nécessairement un organisme biologique, en revanche tout organisme est un individu. L'idée de régulation permet le passage d'un terme à l'autre. L'organisme vivant est capable de régulations – l'idée est dans le temps, il suffit de relire les travaux de Claude Bernard –, il est donc un individu. Ce qui assure les régulations, ce sont ces mystérieuses propriétés de totipotence. Capable de régulation (parce qu'il est totipotent), le jeune embryon est un organisme, et donc un individu. Le défi de l'heure consiste à penser ces concepts au niveau des différents types cellulaires.

Du point de vue de l'histoire des idées, il est tout à fait remarquable que la production expérimentale de jumeaux ait servi de point de départ à l'affirmation de l'individualité de l'œuf.

La génétique naissante apporta un second faisceau d'indications sur le statut de l'œuf. L'identification des chromosomes mis en évidence selon les techniques de la cytologie du XIX^e siècle aux mystérieux facteurs de Mendel devait fournir un schème décisif pour penser l'hérédité. L'idée se répandait que la transmission des caractères était liée à celle de corpuscules de nature inconnue, les chromosomes. Il faudra encore des décennies – la découverte de la structure bihélicoïdale de l'ADN en 1953 par Watson et Crick constituant une étape fondamentale – avant que l'on ne comprenne mieux les mécanismes fins de l'hérédité (encore que les résultats surprenants du programme du génome humain, notamment le faible nombre de gènes, suggèrent de nouveaux mystères). En 1906, Bateson et Punnett découvrent que certains gènes sont liés (entendons par là qu'ils tendent à se transmettre toujours

⁷³ *Le Grand Robert de la langue française* donne une excellente définition du concept de régulation: «fait d'agir sur un système complexe et d'en coordonner les actions en vue d'obtenir un fonctionnement correct et régulier; processus par lequel un mécanisme ou un organisme se maintient dans un certains équilibre, conserve un régime déterminé ou modifie son fonctionnement de manière à s'adapter aux circonstances».

⁷⁴ Ph. CASPAR, *Immunologie et métaphysique de l'individu vivant* (numéro spécial sur l'individuation, Lisbonne), dans *Analise* 18 (1995) 85-124.

ensemble), ce qui revient à dire qu'ils sont physiquement liés sur le chromosome. L'expérience était la suivante. Le croisement d'individus d'une population homogène de pois de senteur à «fleurs pourpres» et «grains de pollen allongés» avec les individus d'une population homogène à «fleurs rouges» et «grains de pollen ronds» montre que ces deux facteurs ont tendance à se transmettre ensemble. C'est ce que l'on appelle en génétique classique le linkage des gènes. En étudiant la transmission de gènes groupés chez la mouche drosophile, un organisme qui se reproduit rapidement et permet donc de faire des observations sur de grands nombres, Morgan⁷⁵ et son équipe établirent que les gènes liés se transmettaient parfois de manière dissociée. Or, l'embryon est constitué pour chaque paire d'un chromosome paternel et d'un chromosome maternel. Cela revient à dire que les deux chromosomes s'échangent entre eux des fragments durant la genèse des gamètes. Il y a donc recombinaison génétique. En d'autres termes, les chromosomes présents dans les gamètes sont des mosaïques alternant des fragments de chromosomes paternels et maternels⁷⁶. Ils sont donc individualisés. Cette découverte (ainsi que celle de l'hérédité liée au sexe) valut à Morgan le Prix Nobel de Médecine et de Physiologie en 1933. La puissance d'individualisation de ce mécanisme de recombinaison génétique – appelé la méiose – a été estimée par un biologiste de l'évolution, Francesco Ayala. En se basant sur deux chiffres, une estimation des différences protéiques entre deux individus d'une même espèce sur base de 6700 et un nombre de gènes estimé à 100.000, il calculait très aisément qu'une cellule-souche de spermatozoïde ou d'ovule peut générer 2^{6700} , soit 10^{2034} gamètes différents. Or, à l'époque – mais les choses n'ont guère changé du point de vue de l'ordre de grandeur – le nombre total de particules dans l'ensemble de l'univers était estimé à 10^{40} . En d'autres termes, il n'y a pas assez de particules dans l'ensemble de l'univers pour produire l'ensemble des gamètes potentiels à partir d'une seule cellule-souche. Le nombre des réalisables n'épuise pas celui des possibles.

Un troisième faisceau d'indices biologiques en faveur de l'individualité de l'œuf est plus récent. Il provient de la biologie moléculaire de la conception. Ces indices éclairent un problème théorique au sujet de la fécondation. Tout le monde sait que la femelle engage un ovule alors que le mâle éjacule plusieurs millions de spermatozoïdes. Or, il saute aux yeux que si un ovule est fécondé par plusieurs spermato-

⁷⁵ Il est intéressant de noter que Morgan connut les travaux de Driesch, lequel effectua d'ailleurs un séjour dans son laboratoire (voir H. CUNY, *Thomas-Hunt Morgan et la génétique*, [Savants du monde entier 37] Paris 1969, 10-15, qui souligne l'opposition entre les deux hommes sur la question de la téléonomie).

⁷⁶ Voir M.-R. STRICKBERGER, *Genetics*, New York 1970⁶, 309-323.

zoïdes (ce que l'on appelle la polyspermie), l'embryon résultant sera porteur d'un nombre anormal de chromosomes. Il sera donc condamné à un avortement précoce. Il existe deux mécanismes de protection de l'ovule contre la polyspermie. Tout d'abord, dès qu'un contact moléculaire est établi entre un spermatozoïde et un ovule, ce dernier subit une inversion de sa polarité électrique qui le rend imperméable à tout autre contact avec un autre gamète mâle. Dans les espèces où ce phénomène a été rapporté, il survient environ vingt secondes après la liaison des molécules de surface des deux gamètes. Environ vingt minutes après ce premier contact – et cette observation semble universelle dans toutes les espèces se reproduisant par voie sexuée – les granules sous-corticaux de l'ovule migrent sous la membrane de ce dernier et libèrent des enzymes protéolytiques qui le rendent définitivement réfractaires à tout autre spermatozoïde. Il est certes impossible de se représenter ce que la fécondation est en réalité – sinon à travers des modèles expérimentaux –, toujours est-il que ce second blocage de la polyspermie semble être universel. Ces données en provenance de la biologie moléculaire suggèrent une interprétation: il existe un temps zéro pour le commencement de l'individu biologique. Si les données de la biologie sont exactes, il y a un instant à partir duquel l'individu commence, et cet instant est celui de la liaison entre les molécules de la tête d'un spermatozoïde et les ZP3 de l'ovule. A partir de ce moment, une cascade de réactions s'enclenche qui aboutissent (dans ce cas il y a un développement embryonnaire) ou non (et dans ce dernier cas de figure, il y a un avortement naturel plus ou moins précoce).

3.2. L'objection des jumeaux monozygotes

Tels sont les principaux indices biologiques en faveur d'une individualité de l'œuf fécondé dès l'accrochage entre les molécules acrosomiales du spermatozoïdes et les ZP3 de l'ovule⁷⁷. Notre interprétation va cependant à l'encontre de la littérature bioéthique dans son ensemble. Celle-ci a largement répandu l'idée selon laquelle la possibilité de gémellisation signifie que l'œuf n'est pas un individu:

«Dans le procédé de R. Edwards et P. Steptoe, on ne manipule donc pas des personnes, mais des cellules humaines. Aux stades concernés, non seulement il ne s'agit pas de personnes mais même pas encore d'embryons. Ce sont des stades pré-embryonnaires, parce que les cellules isolées qui apparaissent aux premiers stades de la division de l'œuf, chez les mammifères (et très vraisemblablement chez l'homme aussi), peuvent chacune donner naissance à un embryon jumeau complet, et

⁷⁷ Nous avons détaillé tout ceci dans Ph. CASPAR, *Statut de l'œuf fécondé humain: lieu de fragilité, lieu de défi*, art. cit.

aussi parce qu'on peut enlever des cellules de la grappe initiale (ou réunir deux grappes) sans empêcher le développement d'un embryon unique. C'est pourquoi aux stades cellulaires antérieurs à la nidation, il n'existe pas d'embryon proprement dit. Etant donné que même au stade embryonnaire, les critères de définition de la personne ne sont pas encore apparus, il est permis d'affirmer avec certitude que le procédé de R. Edwards et P. Steptoe ne constitue pas une manipulation de l'homme, ni une violation des droits de l'homme»⁷⁸.

Ces lignes de Grobstein expriment l'opinion dominante. On la retrouve jusque dans des dispositifs législatifs. C'est ainsi que la loi espagnole 35/1988, qui traite de la bioéthique, reprend la distinction établie par le Rapport Warnock entre le pré-embryon (jusque 14 jours) et l'embryon (après 14 jours)⁷⁹. La limite des 14 jours est arbitrairement fixée comme étant celle où l'embryon cesse de pouvoir se diviser.

Or, d'un point de vue théorique, cette thèse se heurte à quatre difficultés.

Tout d'abord, elle va à l'encontre de l'histoire des idées. Comme nous l'avons vu, la découverte expérimentale des jumeaux par Hans Driesch va de pair avec la découverte de l'organicité, et donc de l'individualité, de l'œuf. En soi, cette difficulté n'est pas insurmontable. Tous les historiens des sciences savent très bien que l'interprétation d'un phénomène peut être corrigée par les générations suivantes. Dans le cas d'espèce cependant, nous n'avons trouvé nulle part une discussion des positions de Driesch.

Ensuite, elle laisse plusieurs éléments biologiques fondamentaux sous le boisseau pour se focaliser sur les phénomènes de gémellisation. Nous en verrons plus loin le sens métaphysique. Pour l'instant, contentons-nous d'examiner ce que cette thèse signifie sur le plan biologique. L'œuf devient individu lorsqu'il ne peut plus donner lieu à un jumeau, c'est-à-dire lorsqu'il cesse d'être totipotent. Sur le plan biologique, l'individualité coïncide avec la perte (ou plus précisément, depuis la naissance de Dolly, l'occultation) de la totipotence. Rien ne justifie que les autres données biologiques relatives à la fécondation de l'œuf ne soient prises en compte.

Ensuite, cette thèse présente une analogie étroite avec la définition leibnizienne de l'individu⁸⁰. Dès la *Disputatio Metaphysica de Principio Individui* (1663), Leibniz avait posé que «*tout individu est individué par sa totale Entité*»⁸¹. C'est la totalité

⁷⁸ C. GROBSTEIN, *La fécondation externe chez l'homme*, dans *Pour la science* 22 (août 1979) 67-78, 77.

⁷⁹ R. ANDORNO, *La distinction juridique entre les personnes et les choses à l'épreuve des procréations artificielles*, (Bibliothèque de Droit Privé 263) Paris 1996, 212-219.

⁸⁰ Pour une discussion complète de ce rapprochement, voir Ph. CASPAR, *La saisie du zygote humain par l'es-*

d'un être qui est son individuation. Celle-ci n'est pas liée à un principe, mais à l'individu lui-même. Elle lui est intérieure. L'individualité ne se réduit pas à la structure métaphysique d'un être, elle s'ouvre à son devenir propre, à son histoire, au temps. Que l'individu soit individué par sa totale Entité signifie tout simplement qu'il est individué par ce qu'il est, par ce qu'il a été et par ce qu'il sera. Certes, la série des prédicats en tous ordres qui affectent un individu est entièrement déterminée par les exigences de la création selon le meilleur des mondes possibles. Dès le *Discours de métaphysique*, Leibniz tire les conséquences de cette approche en faisant de la non-divisibilité et de la non-fusionnabilité d'un être l'un des stigmates de son individuation.

«... qu'on ne divise pas une substance en deux, ni qu'on ne fait pas de deux une ...»⁸².

Or, la substance est indivisible parce qu'elle est simple. Dénuée de toute composition métaphysique, absolument sans partie, qu'est-elle donc? Certainement pas le corps (ce dernier est de toute évidence un être composé). En fait, une monade, cette mystérieuse unité qui constitue aux yeux de Leibniz la seule réalité véritable. La métaphysique leibnizienne ouvre la voie vers l'idéalisme, en ce sens que son objet principal – et, en un sens, unique – est l'exploration du royaume de l'esprit. Le composé concret, l'homme de chair et de sang, reste une aporie pour Leibniz⁸³.

3.3. Les erreurs méthodologiques de l'objection des jumeaux monozygotes

Cette parenté entre le modèle dominant de la non-individualité de l'œuf et le principe leibnizien d'individuation pose naturellement question. Tout d'abord, en raison de son caractère occulte. Entendons par là qu'aucun bioéthicien n'a jamais mis cette relation au jour. Pour pasticher Molière, la bioéthique est leibnizienne sans le savoir. Ce qui n'est pas sans soulever des problèmes théoriques importants.

Ensuite, le modèle dominant de la bioéthique sur la question du statut de l'em-

prit, 422-452. Il y a là un des points de départ de notre propre modèle du statut ontologique de l'œuf fécondé (et des différentes cellules de l'organisme).

⁸¹ G. W. H. LEIBNIZ, *Disputatio Metaphysica de Principio Individui*, dans *Philosophische Schriften*, t. IV, Hildesheim 1978, 15-26 (tr., intr. et notes par J. Quillet, *Les Etudes philosophiques*, Paris 1979, 79-105. J.-Fr. COURTINE a relevé quelques erreurs de traductions dans *Le principe d'individuation chez Suárez et Leibniz*, dans *Studia Leibniziana*, suppl. XXIII, 174-190).

⁸² G. W. H. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, par. IX, éd. H. Lestienne, Paris 1975.

⁸³ Pour une discussion argumentée de cette aporie, voir M. LECLERC, *L'union substantielle. I. Blondel et Leibniz*, (Le Sycomore) Namur 1991.

bryon engage un principe métaphysique d'individuation. Qu'elle en soit consciente ou non ne nous préoccupe désormais plus. Cette constatation factuelle implique que ce modèle soit discuté à sa racine, c'est-à-dire d'un point de vue métaphysique. Certes, ce terme a mauvaise presse. La métaphysique est encore associée dans l'imaginaire collectif aux arcanes incompréhensibles de la scolastique finissante. C'est oublier, n'en déplaise à Heidegger, qu'elle est aussi et même d'abord, le royaume souverain de l'intelligence. Son champ est celui des structures ultimes du réel, celles-là même que la science touche parfois, mais dans lesquelles elle ne pénètre en définitive pas.

Ensuite, l'interprétation des réalités biologiques à l'aide du principe leibnizien d'individuation pose une question méthodologique d'importance. En effet, comme nous l'avons rapidement indiqué – mais ce n'est pas le lieu ici de se livrer à une analyse exhaustive du concept leibnizien d'individu –, le principe d'individuation s'applique chez Leibniz aux seules substances, c'est-à-dire aux monades. C'est parce que ces dernières sont immatérielles qu'elles sont indivisibles et "non fusionnables". Leibniz n'a jamais envisagé d'appliquer ce principe d'individuation aux composés, et ce pour une raison bien simple: dans sa métaphysique, le composé ne dispose d'aucun statut. C'est ici que se produit le glissement de plan. La bioéthique applique ce principe d'individuation aux organismes biologiques, et commet par là une erreur factuelle de méthodologie.

Ensuite, cette erreur de méthodologie éclaire la non-prise en compte des autres aspects biologiques de l'œuf fécondé par ce modèle dominant. C'est parce qu'elle s'enracine dans une application induite d'un principe d'individuation qu'elle ignore d'autre part, que la bioéthique en vient à ignorer la biologie de l'œuf. Certes, elle dispose pour ce faire d'un alibi social puissant: elle se veut l'organe philosophique du mythe d'un progrès scientifique indéfini et de la guérison de la souffrance humaine par la médecine alliée à la biologie. Cette promesse, dont peu de personnes mettent en cause la pertinence, autorise toutes les approximations intellectuelles. Il lui manque de percevoir et d'assumer la pesanteur de la temporalité de la science, laquelle n'est qu'une facette de la lourdeur de la temporalité humaine. Ce qui se dessine en creux ici, c'est la nécessité d'une herméneutique entre la raison scientifique et la raison métaphysique⁸⁴. Une telle démarche est la seule qui permette à la

⁸⁴ Nous avons jeté les bases de cette démarche dans Ph. CASPAR, *L'individuation des êtres: Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, et Id., *La place centrale de l'homme dans les sciences biologiques contemporaines. Essai d'interprétation à la lumière de la dynamique des apories*, dans *Anthropotes* 13 (1997) 12-50.

métaphysique de ne pas parler à vide et à la science de thématiser les fondements de ses concepts ultimes. Certes, une telle entreprise suppose que l'on accorde encore crédit à la tradition et à l'expérience de la métaphysique par-delà toutes les critiques qui lui ont été adressées. Mais notre interprétation du malaise diffus et des conflits acharnés qui se déroulent aujourd'hui autour de certaines questions relatives aux sciences de la vie est celle d'une crise de la métaphysique. Celle-ci est largement exclue des facultés universitaires au profit des différentes facettes du courant phénoménologique. Or, nous croyons la phénoménologie, telle qu'elle se développe aujourd'hui, incapable de penser une crise au niveau des fondements de la science, en particulier parce qu'elle n'accorde aucune place à la nature et à l'enracinement de l'homme dans le pôle naturel.

3.4. L'individualité ontologique de l'œuf: biologie et métaphysique

Par conséquent, s'il apparaît que la bioéthique recourt à un principe métaphysique d'individuation, que ce principe est indu (en ce sens qu'il est appliqué indûment), qu'il occulte la plupart des faits biologiques, il importe de la discuter d'un point de vue métaphysique et, à l'intérieur de cet espace, du point de vue du principe d'individuation. Il y a là un malaise que seule peut dissiper une interprétation audacieuse de la tradition métaphysique de l'individuation des êtres.

Or, dans cette histoire inaugurée par Aristote, un adage n'a jamais été exploité, celui de la définition médiévale de l'individu. Selon celle-ci,

*Individuum indivisum in se, sed divisum a quolibet alio*⁸⁵.

Les deux termes de la proposition (*non divisum in se*, «non divisé en soi», et *divisum a quolibet alio*, «séparé de toute autre chose»), renvoient en effet à deux propriétés transcendantes de l'*esse*, l'*unum* et l'*aliquid*. Ce lien avait d'ailleurs été pressenti par Thomas d'Aquin dans la *Quaestio disputata de Veritate*. Dans la *quaestio* 1, *articulus* 4, il définissait l'*unum* comme ce qui est *non divisum in se*, et l'*aliquid* comme ce qui est *divisum a quolibet alio*⁸⁶. Dans cette perspective, l'unité et la différence métaphysiques désignent ces propriétés transcendantes de l'*esse*, par lesquelles toute substance est caractérisée dans sa singularité propre.

Ni l'*unum* ni l'*aliquid* n'ajoutent de détermination à la substance. La substance est ce qu'elle est. L'*unum* la désigne en tant qu'elle est close sur elle-même, l'*aliquid* en tant qu'elle est autre par une différence. L'*unum* vise la substance dans sa non-

⁸⁵ Sur cette formule, voir A. FOREST, *La structure métaphysique du concret chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1931, 206 et suivantes.

division avec elle-même, l'*aliquid* dans sa séparation avec le reste de l'univers.

La convertibilité de l'*esse* et de l'*unum* a pour conséquence que tout étant est *unum* et *aliquid*. Toute substance est une unité, par le simple fait qu'elle est. Elle est aussi *aliquid*, c'est-à-dire distincte de toute autre substance (*aliquid*)⁸⁷. L'individu peut donc être défini comme un être clos sur lui-même et distinct de tout autre.

Par conséquent, c'est l'*esse* qui est véritablement principe d'individuation, en tant précisément qu'il est convertible avec l'*unum* et l'*aliquid*. L'*unum* le renvoie à lui-même, alors que l'*aliquid* signe son altérité par rapport au monde. Il atteste de sa différence, tout comme le *verum* et le *bonum*. Mais, alors que le *verum* et le *bonum* expriment l'*esse* dans son rapport avec l'âme rationnelle (ou l'esprit), l'*aliquid* renvoie à la nature. En effet, parce que tout *esse* est un *aliquid*, il occupe une position singulière au sein de la nature, et cela quelle que soit sa complexité métaphysique. Ce qui revient à dire qu'il peut exprimer son individuation d'une manière différentielle dans l'échelle des êtres.

Précisons-le également, la fonction des trois propriétés transcendantes qui expriment la scission de tout *esse* par rapport au reste du réel est différente. Alors que le *verum* et le *bonum* expriment son aptitude à être appréhendée par l'âme (par la médiation de l'intelligence et de la volonté), l'*aliquid* désigne ce par quoi il se distingue concrètement des autres *esse*. Dans le domaine de la vie, c'est précisément cette dernière propriété transcendante que l'immunogénétique moléculaire rejoint. Selon notre intuition critique de la portée ontologique des sciences modernes de la vie⁸⁸, nous sommes à présent en mesure de ressaisir, en les organisant, les données biologiques actuellement en notre possession.

L'enracinement ontologique de l'individuation permet en effet d'organiser les indices biologiques en faveur de l'individualité de l'œuf fécondé. Ces derniers sont de deux types. Certains plaident en faveur de l'unité du zygote (la nature cellulaire de l'œuf fécondé et sa dynamique organique); d'autres en faveur de sa singularité irréductible (l'individuation des messages génétiques au cours de la méiose dans les organes génitaux parentaux)⁸⁹.

⁸⁶ THOMAS D'AQUIN, *Quaestio disputata de Veritate*, qu. 1, art. 1, co, dans *S. Thomae Aquinatis Operae Omnia*, vol. 3, Stuttgart-Bad Cannstadt 1980.

⁸⁷ «En effet, *aliquid* signifie pour ainsi dire "une autre chose", *dicatur enim aliquid quasi aliud quid*», H.-R. SCHMITZ, dans *Cahiers Jacques Maritain* 2 (avril 1981) 30.

⁸⁸ Voir Ph. CASPAR, *L'individuation des êtres: Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*.

⁸⁹ On trouvera un exposé plus détaillé de ce modèle dans Ph. CASPAR, *La saisie du zygote humain par l'esprit*, 336-340; *Approche biologique et métaphysique du statut anthropologique de l'œuf fécondé humain*, dans Nova et Vetera (1993/4) 304-309; *Le statut ontologique de l'embryon humain: les découvertes*

En ce sens, les critères d'individuation de l'embryon ne se distinguent pas de ceux des autres substances de l'univers, des êtres inanimés par exemple. Si une pierre est substance, tout comme un œuf fécondé, elle est à la fois *unum* et *aliquid*. En, effet, les propriétés transcendantales sont universelles. Mais l'individualité acquiert chez le vivant la dimension de la relation au tout. C'est ce qu'exprime la totipotentialité. Quels que soient les mécanismes biologiques par lesquels cette propriété s'exprime *in re* – et dont la mise en évidence requiert des programmes scientifiques passionnants –, la totipotence signifie que le jeune embryon est en puissance active du tout. Il est le tout, mais en puissance première, en pure potentialité, c'est-à-dire en acte premier.

L'introduction de ce troisième critère d'individuation (et nous ne l'introduisons que dans le cas particulier du vivant) permet de distinguer les cellules vivantes les unes par rapport aux autres. L'œuf est individu parce qu'il est *unum*, *aliquid* et en puissance active du tout. Il en va de même pour un clone issu de la recombinaison entre un noyau somatique et un cytoplasme ovulaire. Cet hybride peut entamer un développement embryonnaire, signe qu'il est en puissance du tout. De même, un blastomère isolé est individu tant qu'il reste totipotent par rapport au tout. En tant qu'il est établi en lignée cellulaire, se multipliant *in vitro* de manière indéfinie, il est un indiscernable, c'est-à-dire un *unum* et un *aliquid* dénué de toute relation au tout.

Encore faut-il préciser. Qu'est-ce qu'un tout vivant sinon la totalité intégrée de ses parties? On peut l'être de deux manières différentes. Soit parce que l'on est un tout constitué, comme l'adulte, soit parce que l'on va devenir un tout, comme l'embryon. Dans le premier cas, le tout est dit en acte, dans le second en acte premier. L'acte désigne en effet une potentialité pleinement déployée, par exemple le fait d'être un arbre, l'acte premier une potentialité pure, par exemple la possibilité pour une graine de devenir un arbre.

4. Conclusion

La question posée était la suivante: dans quelle mesure la biologie moderne peut-elle contribuer à un approfondissement du principe métaphysique d'identité de la personne. Il nous était demandé de traiter cette question à partir de la problématique du statut de l'embryon.

Nous avons articulé notre réponse en deux étapes. Tout d'abord, nous avons montré que le «Je»-personne» transcende à la fois son histoire et le sentiment qu'autrui a de lui. Il lui est irréductible. Ce lieu de la philosophie, inauguré par Socrate et dont l'histoire est aussi longue que celle de la pensée, est scandé par deux moments particuliers, celui du *cogito* augustinien et celui du *cogito* cartésien. Il y a là deux mondes scientifiques, philosophiques et théologiques différents, même si les commentateurs se sont acharnés à en montrer les ressemblances et les différences. Les périodes de l'Histoire sont distinctes, les préoccupations sont à la fois éternelles et marquées par leur temps, les accents varient, les centres de gravité pivotent pour le meilleur et pour le pire, penser revient toujours à conjuguer la tradition et une ouverture vers le nouveau qui est le génie de la fécondité. Or, ce qui unit le *cogito* augustinien et le *cogito* cartésien, c'est la monstration de l'immortalité de l'âme et donc de la permanence du «Je» par-delà la mort. Il y a un «Je» qui transcende les expériences-limites comme celle de la mort, et de l'angoisse du néant qu'elle génère. Cette identité du «Je», pourquoi ne pas la penser à reculons de sa prise de conscience, dans ce clair-obscur où elle s'origine, où elle perd pied, et où seul, le regard d'autrui peut l'objectiver? Si je suis moi au-delà de la mort, c'est que je le suis depuis mon commencement⁹⁰?

Mais quel est mon commencement? Ce dernier m'échappe parce qu'il ne dépend pas de moi mais du couple qui m'a engendré. Or, ce commencement lui est également étranger. Quels amants peuvent être sûrs que l'union de cette nuit a engendré? Même ardemment désirée par eux, la fécondation leur échappe. Elle met en jeu leur physiologie, elle requiert un accord dans le temps (certaines femmes sont facilement fécondables, d'autres moins), mais dans l'union intime de leurs corps, la fécondation passe par eux et en même temps leur échappe. Quel spermatozoïde, parmi les millions de l'éjaculat, sera celui qui fécondera? Si l'individualité génétique de mon origine m'échappe en tant que telle – je sais de quel père je proviens, mais jamais de quel gamète –, elle peut être aussi déterminée par les examens de laboratoire. Je vis à une époque où mon commencement biologique peut non seulement être explicité sur le plan des lois biologiques, mais aussi être démasqué (dans le cas

⁹⁰ En remettant les épreuves de cet article à la Rivista Teologica di Lugano, nous avons pris connaissance du très beau livre de F. Bermon, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 26) Paris 2001. La lecture de cet ouvrage nous a déterminés à développer ultérieurement les lignes d'argumentation dont nous venons de présenter une esquisse. Il nous faudra bien sûr situer notre intuition du «Je»-personne» par rapport à l'*Ego* transcendantal de Husserl. D'ores et déjà, nous pouvons indiquer qu'une des spécificités de notre approche consiste(ra) en une articulation entre

d'une recherche en paternité par exemple).

La solidarité entre les concepts d'individu et de personne repose sur deux types d'argumentation. Le premier est théologique. On le sait, la définition de la personne dans la philosophie occidentale est fixée par la formule de Boèce:

«Persona est substantia individua naturae rationalis».

Que cette définition ait fortement évolué depuis le VI^e siècle jusqu'à nos jours est une autre question. Au Moyen Âge, le travail d'approfondissement de Gilbert de la Porrée, de Bernard et de Thomas d'Aquin fut des plus intenses. Il reste que la définition formulée par Boèce proposait une issue raisonnable en langue latine aux grands conflits théologiques qui avaient déchiré l'Orient chrétien quelques années auparavant (si l'on veut généraliser, qui duraient depuis plusieurs siècles) et qui n'avaient dû leur résolution qu'à l'intervention énergique du Pape Léon le Grand. Deux questions avaient dominé la dogmatique naissante: comment penser un Dieu unique en trois personnes? Comment penser un être unique (le Christ), à la fois homme et Dieu? C'est dans ce contexte que le concept de personne, hérité du théâtre gréco-latin, du droit romain et du stoïcisme antique, fut développé⁹¹. Dieu est trois personnes en une seule nature, le Christ est une personne en deux natures, ces deux formules résument schématiquement l'acquis dogmatique. La solidarité des concepts d'individu et de personne, thématifiée dès le début du III^e siècle par Tertullien, permet de penser les deux grands mystères chrétiens, la Trinité et l'Incarnation. Répétons-le: la formule de Boèce évolua à partir du XII^e siècle, mais jamais dans le sens d'une rupture de liaison entre ces deux concepts. Que l'on revienne aujourd'hui sur Chalcédoine est une chose. Que l'on en arrive à une formulation des grands dogmes plus satisfaisante (ou moins insatisfaisante) en est une autre. Si l'on intègre la notion que l'homme est personne par analogie avec la Trinité dans le Christ, on ne voit pas très bien comment désolidariser les concepts d'individu et de personne. C'est le sens de la célèbre question de *Donum Vitae*:

«Comment un individu humain ne serait-il pas une personne humaine?»⁹².

Dans la définition de Boèce, les concepts d'individu et de personne sont médiatisés par celui de raison. L'enjeu dans le cas du statut de l'œuf humain fécondé (et des cellules apparentées) consiste à penser la raison en acte premier, condition *sine*

cette intuition et une philosophie moderne de la nature.

⁹¹ Ph. CASPAR, *Note sur l'origine et le développement du concept de personne en Occident*, dans La nouvelle revue de l'AIS 4 (1998) 22-34.

qua non pour affirmer que l'œuf est personne en acte premier de subsistance⁹³.

La seconde argumentation provient de la raison pratique. Si l'homme est digne de respect, en tant qu'homme, simplement parce qu'il est homme, ce qu'affirme la *Déclaration universelle des Droits de l'Homme* de décembre 1947, et ce par quoi elle affirme une exigence d'universalité, alors la question de l'appartenance à l'espèce humaine est un des nœuds de l'éthique moderne. Non pas dans le sens où elle détermine l'éthique, mais dans celui où elle définit le champ d'application des règles éthiques. La *Critique de la raison pratique* ne peut être cohérente, et elle l'est, de par l'exigence d'universalité qui la traverse, que si elle admet que tout homme appartienne, quel qu'il soit à l'espèce humaine. Il y a là un sentiment que le «Je»-personne ressent. Même jeté arbitrairement dans le mal le plus radical, le plus organisé, le plus abstrait, celui des camps concentrationnaires, le «Je» se reconnaît comme homme. Englouti dans l'*anus mundi*, violé, torturé, massacré, il dit «Je». Revenant d'inconscience avec l'aide anonyme de la technologie médicale, jeté sur les trottoirs, sa famille éparpillée par les lois du marché, son existence ruinée par l'alcool, la cocaïne ou les autres drogues, «Je» dit «Je». Il répète: «Je» suis «Je», ce «Je», hier, aujourd'hui et demain. Cette conscience d'être «Je», que la raison métaphysique interprète en pensant conjointement les concepts d'individu et de personne, ne peut être assumée par la raison pratique que sous le mode universel, inconditionné, faute de quoi elle exclut certaines catégories d'êtres humains (les Indiens, les Juifs, les tziganes, les homosexuels, les embryons, les œufs fécondés, etc...) de son champ d'application⁹⁴.

⁹² *Donum Vitae*, I.

⁹³ Ph. Caspar, «Statut de l'œuf humain fécondé: lieu de fragilité, lieu de vérité», *art. cit.* Pendant les corrections de cet article, nous avons mis au point un texte sur l'histoire du concept de personne depuis le théâtre grec jusqu'à Thomas d'Aquin: Ph. CASPAR, *Histoire du concept de personne depuis le théâtre grec jusqu'à Thomas d'Aquin. Enracinement historique d'un regard neuf dans les soins spécialisés*, in N. DIEDERICH, A. LIÉGEAIS et Ph. CASPAR, *Aimer en institution*, Paris, L' Harmattan, sous presse, 2003. Précisons notre terminologie. Nous entendons la subsistance dans un sens plus radical que les médiévaux (Boèce, Gilbert de la Porrée, Bonaventure, Thomas). Elle est pour nous le déploiement par soi d'un acte premier dans l'être. La notion de subsistance introduit donc une temporalité (que pourrait rendre le concept d'actuation), au sein de l'acte premier. Rappelons enfin que Richard de Saint-Victor interprétait la personne comme une ex-sistence et que Thomas la définissait également par ses relations d'origine. La formule «L'œuf est personne en acte premier de subsistance» est donc identique à «l'œuf est ex-sistence en acte premier de subsistance».

⁹⁴ Ph. CASPAR, «Le dégagement d'un concept universellement reconnaissable», dans *Un avenir pour les personnes mentalement retardées? A la croisée de l'éthique individuelle et de la philosophie politique*, dans *Ethique et handicap: de l'illusion des discours à la confusion des pratiques*, La Roseraie-Morges, 22 avril 1998, Département de la Prévoyance sociale et des Assurances, Commission Ethique et Maltraitance, Lausanne 1999, 57-99, spécialement 83-84.