Document generated on 07/12/2025 4:16 a.m.

Laval théologique et philosophique

Vers une ontologie humaine intégratrice du handicap et de la fragilité en contexte évolutionniste

David Doat

Volume 69, Number 3, October 2013

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1025868ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1025868ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval
Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Doat, D. (2013). Vers une ontologie humaine intégratrice du handicap et de la fragilité en contexte évolutionniste. *Laval théologique et philosophique*, *69*(3), 549–583. https://doi.org/10.7202/1025868ar

Article abstract

The field of ethics dominates a significant part of the philosophical activity in these early years of the 21st century. In this contemporary context, the goal of the author is to demonstrate that both the thesis of the very essence of humanity and that of the unconditional value of any human being — whatever the degree of human vulnerabilities — remain philosophically robust from an evolutionary perspective. In order to achieve this demonstration, the author resorts to a different methodology as opposed to a Kantian a priori (transcendental) argument. A dialectic articulation is built so that the epistemology of Michel Henry and the phenomenology of biology of Hans Jonas may be critically revisited. Such work is made in the light of the Aristotelian theory of hylemorphism, which is restored within a Darwinian framework by Dominique Lambert in his philosophical works. When it is combined with Henry and Jonas's insights, a contemporary renewal of the "theory of the forms" sheds light on the reasons why behaviors of care toward vulnerable persons in human societies are so important. Indeed, they may be considered as a major sign of the discovery by humans of the dignity of their specifically unaccomplished and vulnerable being.

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 2013

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Laval théologique et philosophique, 69, 3 (octobre 2013) : 549-583

VERS UNE ONTOLOGIE HUMAINE INTÉGRATRICE DU HANDICAP ET DE LA FRAGILITÉ EN CONTEXTE ÉVOLUTIONNISTE*

David Doat

Département d'Éthique et de Philosophie
Centre d'Éthique Médicale
Université Catholique de Lille

RÉSUMÉ : Dans un contexte actuel où les questions relevant du domaine de l'éthique monopolisent une grande partie de l'activité philosophique en ce début de XXIe siècle, cette étude souhaite démontrer que la thèse de la différence anthropologique et de la valeur inconditionnelle de toute personne humaine — quelles que puissent être ses fragilités — reste éminemment légitime et philosophiquement robuste en contexte évolutionniste. Pour y parvenir par une voie différant, sur le plan de la méthode, d'un raisonnement a priori *(transcendantal) de type kantien, l'apport épistémologique de la phénoménologie de la vie de Michel Henry et la philosophie de la biologie de Hans Jonas font l'objet d'une réinterprétation associée aux travaux de Dominique Lambert sur l'hylémorphisme aristotélicien. Une fois repensée en régime darwinien et en tenant compte des apports critiques d'Henry et Jonas, une réactualisation contemporaine de la théorie des formes permet de mettre en évidence les raisons pour lesquelles, d'un point de vue anthropologique et ontologique, l'attention existentielle aux membres plus vulnérables de nos sociétés peut être considérée comme un indice majeur de la découverte par l'homme de la dignité de son être spécifiquement inachevé et vulnérable.*

ABSTRACT : The field of ethics dominates a significant part of the philosophical activity in these early years of the 21st century. In this contemporary context, the goal of the author is to demonstrate that both the thesis of the very essence of humanity and that of the unconditional value of any human being — whatever the degree of human vulnerabilities — remain philosophically robust from an evolutionary perspective. In order to achieve this demonstration, the author resorts to a different methodology as opposed to a Kantian a priori *(transcendental) argument. A dialectic articulation is built so that the epistemology of Michel Henry and the phenomenology of biology of Hans Jonas may be critically revisited. Such work is made in the light of the Aristotelian theory of hylemorphism, which is restored within a Darwinian framework by Dominique Lambert in his philosophical works. When it is combined with Henry and Jonas's insights, a contemporary renewal of the "theory of the forms" sheds light on the reasons why behaviors of care toward vulnerable persons in human societies are so important.*

* Nous tenons à remercier les relecteurs de ce travail, dont les remarques nous ont permis d'étayer différentes parties de nos analyses. Nos remerciements vont également à Jean-François Doat, Camille Doat et Cécile Mathieu, à nos collègues du Département d'Éthique de l'Université Catholique de Lille (France) et du Centre d'Études Science et Philosophie de l'Université de Namur (Belgique), ainsi qu'à « Lille Métropole Communauté Urbaine », dont le soutien nous permet de poursuivre notre activité de recherche.

Indeed, they may be considered as a major sign of the discovery by humans of the dignity of their specifically unaccomplished and vulnerable being.

INTRODUCTION

En dialogue serré avec les données scientifiques et la réflexion philosophique contemporaines concernant le statut de l'humanité par rapport à l'animalité, l'objectif de cette contribution est d'entrouvrir l'horizon dans lequel peut s'inscrire une éthique qui souhaite prendre au sérieux la place de l'homme dans la nature et sa spécificité propre dans l'arbre de l'évolution de la vie biologique, tout en soulignant l'originalité irréductible de sa manière d'être par rapport aux modalités de l'existence animale ou inorganique. Sans concéder à l'isolement respectif de l'anthropologie philosophique, de l'ontologie et de l'éthique, notre intention est autrement dit de proposer, au cours de cette étude, une reformulation actualisée du statut de la dignité inconditionnelle de *toute* personne humaine y compris plus vulnérable — parfois gravement malade ou infirme sur le plan physique, mental ou psychique. Une telle démarche est essentielle, car si la rétrogradation ontologique de l'humain à l'animal sur fond d'appartenance commune au vivant, ou du vivant au non-vivant, n'est pas possible, elle peut toujours l'être sur le plan des croyances, des idéologies et des comportements qui affectent le sens des relations humaines jusqu'à la blessure psychique et sociale. Tout projet d'élucidation de la manière d'être proprement humaine reçoit donc, devant de tels glissements potentiels, le statut d'une information précieuse à prendre en compte pour la formulation de normes éthiques adaptées au type d'être de la personne humaine — que ce soit dans le champ médical, médico-social ou dans la perspective plus large d'une vie en société *humaine*.

Si c'est « une perversion évidente », comme le soulignait déjà Thomas De Koninck dans *De la dignité humaine*, « que de prétendre, au nom de quelque scientificité par exemple, que tel humain l'est moins que soi, voire point du tout[1] », il n'est pas rare aujourd'hui de voir émerger des courants de pensée soutenant que l'homme, au fond, n'est ni autre chose qu'un animal[2] ni éthiquement justifié de reconnaître à des

---

1. T. DE KONINCK, *De la dignité humaine*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 1995, p. 5-6.
2. Dans *Une gauche darwinienne : évolution, coopération et politique*, Peter Singer insiste sur le fait scientifique de l'évolution, dont le résultat philosophique pour notre compréhension de l'humain implique, selon lui, de renoncer à toute pensée de la différence ontologique ou de la divergence entre les humains et les animaux : « Darwin a montré en détail l'existence d'un continuum entre les humains et les animaux, non seulement au niveau de l'anatomie et de la physiologie, mais aussi de l'activité mentale. Il a ainsi montré que les animaux sont capables d'amour, de mémoire, de curiosité, de raison et de compassion les uns pour les autres. En détruisant les fondements intellectuels de l'idée que nous sommes une création distincte des animaux, et que nous sommes d'un genre radicalement différent, la pensée darwinienne posa les bases d'une révolution de notre attitude envers les animaux non humains. […] Les penseurs politiques darwiniens devraient plus volontiers admettre la similarité entre les humains et les animaux non humains, et fonder leur conception politique sur cette similarité » (P. SINGER, *Une gauche darwinienne : évolution, coopération et politique* [1999], trad. fr. M. Benguigui, Paris, Cassini [coll. « Le sel et le fer »], 2002, p. 18-19). Ce que Peter Singer ne dit pas, cependant, c'est que l'argument qu'il présente suppose une réduction de l'induction philosophique à l'induction scientifique qui ne permet plus de construire une ontologie irréduc-

membres de son espèce, parfois très lourdement malades ou infirmes sur le plan psychique ou cognitif, un droit sérieux à vivre et à bénéficier de soins au nom de leur simple et entière appartenance à l'humanité. Certains courants vont même jusqu'à justifier l'instrumentalisation à des fins de recherche de certaines vies humaines plus vulnérables. Par exemple, un auteur comme Raymond Frey[3] manifeste clairement, dans ses publications, son ouverture à l'expérimentation sur les humains « marginaux » (en raison d'un grave handicap ou d'une maladie incurable) au même titre que sur les animaux. Sur base d'une argumentation antispéciste et utilitariste, Frey y voit, en outre, une possibilité réelle pour maximiser le plaisir du plus grand nombre. « Je pense que c'est ce que je choisirais, non dans la joie et l'allégresse, mais vraiment à contrecœur ; mais si c'est le prix qu'il nous faut payer pour continuer à mettre en avant les bienfaits de l'expérimentation, et pour jouir des bienfaits ainsi justifiés, je crois que nous devons payer ce prix[4] ». Ce point de vue s'accorde avec les thèses de Peter Singer[5], James Rachels[6], Tristam Engelhardt[7], William Frankena[8] ou Michael Tooley[9] au sujet de l'inégalité de la valeur des vies individuelles, selon lesquelles certains humains n'étant pas des personnes alors qu'il existerait des animaux qui en sont, comme les grands singes doués d'une certaine forme de conscience de soi et de performances intellectuelles supérieures à certaines vies humaines marquées par de graves handicaps cognitifs, il serait éthiquement plus justifié de sacrifier les premiers et de préserver les seconds si cela s'avérait avantageux pour augmenter la quantité de bien-être individuel et d'épanouissement collectif des sociétés humaines.

Si l'homme n'est, selon les points de vue de ces auteurs, qu'un singe plus développé et que l'affirmation de la valeur inconditionnelle de toute vie humaine n'est — sur fond de continuité biologique entre des populations de vivants — qu'une forme injustifiée de racisme envers d'autres espèces et d'opposition illégitime aux lois de la sélection naturelle des plus aptes, ces évaluations utilitaristes à l'endroit des personnes plus vulnérables de nos communautés humaines permettent de justifier la mise en œuvre de politiques favorables à une légitimation — par son inscription dans

---

tible aux données empiriques (quoique prenant celles-ci rigoureusement en compte). Ne reste alors que la possibilité de développer une ontologie scientiste — particulièrement pauvre sur le plan philosophique.

3. Voir J.-B. JEANGÈNE VILMER, *Éthique animale*, préface par Peter Singer, Paris, PUF (coll. « Éthique et Philosophie morale »), 2008, p. 144.

4. Traduit par J.-B. Jeangène Vilmer, dans *ibid*., p. 69. Voici la citation originale dans le texte : « I think this is how I would choose, not with great glee and rejoicing, and with great reluctance ; but if this is the price we must pay to hold the appeal to benefit and to enjoy the benefits which that appeal licenses, then we must, I think, pay it » (R.G. FREY, « Vivisection, Morals and Medecine », *Journal of Medical Ethics*, 9 [1983], p. 97).

5. P. SINGER, *La libération animale* (1975), trad. fr. M. Marcuzzi, Paris, Bayard (coll. « Philosophie »), 1993, p. 171-207.

6. Voir J. RACHELS, *Created from Animals : The Moral Implications of Darwinism*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 172-175.

7. T. ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics* (1986), Oxford, Oxford University Press, 1996, 464 p.

8. W. FRANKENA, « Il diritto alla vita degli esseri non-umani », *Rivista di filosofia*, 74, 1-3 (1983), p. 2-42 ; trad. fr. A. Bondolfi, *L'homme et l'animal : dimension éthique de leur relation*, Fribourg, Éditions universitaires, 1995, p. 112-131.

9. M. TOOLEY, « Abortion and Infanticide », dans P. SINGER, éd., *Applied Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 57-85.

l'ordre de l'universalité de la Loi — de l'euthanasie[10] et d'une forme contemporaine d'eugénisme libéral[11]. Par rapport à ces positions, qui rendent possible — sur fond (comme nous le verrons) d'identification confuse et de continuité biologique entre humanité et animalité — une dévalorisation systématique de la valeur de certaines vies plus fragiles, la position que nous construirons au cours de cette étude entend, au contraire, soutenir d'une part qu'en raison de sa forme ontologique divergente, l'homme (quel que soit son degré empirique de fragilité ou d'inachèvement visible) *n'est plus* un animal au sens « simien » du terme et, d'autre part, qu'une telle *privation* n'est pas sans implications éthiques susceptibles d'amender les évaluations de nombreux bioéthiciens utilitaristes.

Plus largement à l'endroit des politiques responsables du vivre ensemble dans la cité, des croyances et pratiques sociales, la visée de ce travail est de montrer qu'en dépit de l'instrumentalisation matérialiste de la théorie de l'évolution et de l'affaiblissement de l'humanisme métaphysique classique, la thèse de la différence anthropologique et de la valeur inconditionnelle de toute personne humaine, reste éminemment légitime et philosophiquement robuste en contexte évolutionniste. Par une voie différant, sur le plan de la méthode, d'un raisonnement *a priori* (transcendantal) de type kantien, la reformulation de cette thèse en contexte post-darwinien est, selon nous, plus que jamais cruciale aujourd'hui au sein des rapports qui se nouent constamment, notamment à l'intérieur même de la communauté scientifique, entre d'une part nos précompréhensions socioculturelles, nos croyances et nos jugements portés sur ce qu'être humain veut dire et, d'autre part, ce que ces croyances et assertions impliquent pratiquement dans des choix de société et des déterminations sur le plan éthique de normes d'actions individuelles et collectives.

I. ORGANISATION ET ÉTAPES DE L'ARGUMENTAIRE

Afin d'atteindre les deux objectifs (anthropologique et éthique) que nous nous fixons, nous commencerons par distinguer pas à pas l'ordre des étants minéraux, celui des vivants animaux, et enfin le champ du geste ontologique proprement personnel et humain. Si dans sa *Métaphysique*, Aristote nous dit des genres de l'être qu'ils sont incommunicables, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent être ramenés les uns aux autres ni subordonnés à une unité supérieure, nous reprendrons cette idée pour évoquer à

10. Le Parlement Fédéral belge vient de légaliser, le 28 février 2014, une loi modifiant la loi du 28 mai 2002, étendant l'euthanasie aux mineurs sans limite d'âge (loi qui peut être consultée à l'adresse internet suivante : *www.soinspalliatifs.be/images/pdf/LOI_MOD_LOI_2002-05-28.pdf*). Si au Québec ou en France l'euthanasie n'a pas encore été légalisée, des réflexions sont en cours pour qu'elle le devienne, ces deux pays semblant prendre une orientation bioéthique peu ou prou similaire à celle adoptée, depuis plus d'une décennie, par la Belgique ou les Pays-Bas. Si en éthique médicale, les arguments centraux en faveur de la légalisation de l'euthanasie sont ceux de la souffrance inapaisable et du respect de la volonté du patient, notre questionnement se situera pour sa part à un autre niveau. Cette étude n'entend pas en effet répondre *directement* aux arguments *contextuels* de l'éthique clinique. Nous avons plutôt fait le choix de discuter critiquement, dans la littérature bioéthique et philosophique, les thèses anthropologiques et ontologiques *fondamentales* qui justifient *a priori* la dévalorisation de certaines vies humaines.

11. Voir à ce sujet, J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard (coll. « NRF »), 2002, 180 p.

nouveau, sur base d'une rénovation de l'hylémorphisme, la singularité de chacune de ces trois modalités d'êtres. Mais nous y procéderons dans un cadre évolutionniste et dynamique — propre à nos sciences contemporaines — qui n'était pas celui de la cosmologie aristotélicienne. Puisque nous sommes aujourd'hui conviés à envisager la mutabilité et l'interdépendance des êtres entre eux, nous tiendrons donc compte, dans notre démarche, de la continuité matérielle de ces trois modalités ontologiques. Néanmoins, nous verrons que l'apparition de la vie végétale, animale et humaine, traduit aux niveaux phénoménologique puis métaphysique, des manières d'être tout à fait innovantes non seulement par rapport aux modalités ontologiques des matériaux analytiquement fractionnables qui les constituent, mais aussi relativement aux régimes d'êtres dont ils se différencient.

Dans cette perspective de différenciation des ordres, nous commencerons par distinguer le domaine des objets inanimés, minéraux bien distincts du monde des êtres vivants, en revenant sur le processus d'objectivation par lequel la science et les techniques médicales se constituent. Nous préciserons dans ce cadre la caractéristique du vivant en nous appuyant sur certains aspects de la phénoménologie de la vie de Michel Henry. Nous nous intéresserons ensuite avec Hans Jonas à l'originalité du phénomène biologique dans l'histoire de l'évolution — interprétée dans le cadre d'une philosophie de la nature. Les résultats de cette approche qui réintroduit la notion de forme dans une pensée évolutionniste de la vie, se révéleront étonnamment proches de la définition henryenne du vivant. Nous montrerons avec Dominique Lambert, physicien et philosophe des sciences, tout l'intérêt d'une telle restauration de la notion aristotélicienne de forme à partir des données contemporaines de la biologie, pour penser des différences réelles entre les choses. Cet effort nous permettra d'aborder enfin la caractérisation du régime d'être proprement humain, par distinction de l'ordre des choses minérales, végétales et animales. Les acquis de cette démarche de réfection des différences entre types d'étants naturels, nous convieront finalement à défendre d'un point de vue biologique, ontologique et éthique, la prise en compte de la *différence anthropologique* comme une différence non seulement de degré mais aussi de nature à partir de la découverte par l'homme, dans sa relation existentielle à ses semblables, de la forme spécifiquement vulnérable et inachevée de son humanité.

II. DE L'ÊTRE INORGANIQUE AU VIVANT : L'APPORT ÉPISTÉMIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE HENRYENNE DE LA VIE

D'un point de vue rigoureusement positif, tout phénomène est ce qu'il doit être, étant données les conditions qui le déterminent. Pour un système inorganique, tout est égal. Qu'une montagne s'écroule, elle ne s'en offusquera pas. De même, une machine ne souffre pas, elle dysfonctionne, bogue, s'use, tombe en panne. Mais elle n'a pas mal, elle ne se plaindra pas. Elle ne criera pas. Au plus s'affichera, sur l'écran, un message d'alerte qui sera le produit d'un circuit de transmission, une information, parmi d'autres. L'informaticien observera dans les circuits un transistor grillé ou le dysfonctionnement d'un programme. Il pourra formuler un diagnostic et dresser un

plan d'intervention technique. Or, il en va de cet objet comme de la science qui permet la conception technique. Nombreux sont les philosophes au XXe siècle qui n'ont cessé de montrer par quel processus et à quel prix se sont constitués la physique, la chimie, la biologie, l'informatique, etc.

Du processus, retenons pour notre propos qu'il passe par une mise entre parenthèses du sujet qui élabore la science. Ce principe est caractéristique de la méthode scientifique, mais aussi, comme le souligne le philosophe Claude Bruaire, de l'ontologie moderne au sein de laquelle les sciences naturelles sont nées avec « d'un côté l'univers matériel qui nous est donné, à la merci de nos sciences et de nos techniques. De l'autre, à distance, le monde de l'esprit, de la pensée et de la liberté. Peu importe, ici, que cette division provoque l'effacement de l'esprit et conforte [tôt ou tard] le matérialisme[12]. » Il faut que l'esprit soit méthodologiquement mis entre parenthèses pour que la science se constitue dans son pouvoir de division des étants naturels. Le regard scientifique suppose en effet de regarder « hors de soi ». Il requiert un champ de visibilité et de distanciation qui s'ouvre dans l'acte même par lequel le sujet s'oublie au cours du processus d'objectivation. Les choses inanimées, substantiellement minérales, nous apparaissent ainsi dans « l'horizon ek-statique de visibilisation à l'intérieur duquel toute chose peut devenir visible[13] ». La science n'est possible qu'en vertu de cette ouverture et d'un réductionnisme à la source d'une connaissance *authentique* d'une partie du réel (le monde physique). Autrement, ses prévisions et lois ne correspondraient à aucune réalité et seraient en permanence contredites par elle. Nous sommes ici dans le domaine du temps et de l'étendue physico-mathématiques, fractionnables — non de la durée au sens bergsonien du terme. À l'intérieur de ce domaine des sciences « empirico-formelles », la vie peut être indéfiniment étudiée, objectivée et expliquée de façon toujours plus précise. Les domaines mêmes de la conscience et de la pensée seront ainsi investigués sur le mode de l'enquête scientifique[14], et décrits à partir de cet horizon *ek-statique* de visibilité évoqué par Michel Henry.

---

12. B. BRUAIRE, *Une éthique pour la médecine*, Paris, Fayard, 1978, p. 74.

13. M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne (coll. « Prétentaine »), p. 29-30.

14. À la différence du point de vue critique de Michel Henry par rapport aux sciences, dont ses commentateurs connaissent la tonalité pessimiste, nous ne pouvons qu'apprécier pour notre part ces nouveaux champs de recherches scientifiques et de débats philosophiques. Nous privilégierons donc cette remarque de Maurice Merleau-Ponty : « Le recours à la science n'a pas besoin d'être justifié : quelque conception qu'on se fasse de la philosophie, elle a à élucider notre expérience, et la science est un secteur de notre expérience. […] Il est impossible de la récuser par avance sous prétexte qu'elle travaille dans la ligne de certains préjugés ontologiques : si ce sont des préjugés, la science elle-même, dans son vagabondage à travers l'être, trouvera bien l'occasion de les récuser. L'être se fraye passage à travers la science, comme à travers toute vie individuelle. À interroger la science, la philosophie gagnera à rencontrer certaines articulations de l'être qu'il lui serait plus difficile de déceler autrement » (M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard [coll. « NRF »], 1968, p. 117-118). Il n'est donc nullement offensant de se réjouir, par exemple, du progrès des neurosciences et de la neuro-imagerie (l'électroencéphalographie, l'imagerie par résonance magnétique fonctionnelle, la tomographie par émission de positons, etc.) qui ont profondément enrichi, ces dernières décennies, notre compréhension structurale et fonctionnelle du cerveau humain. Voir par exemple A. DAMASIO, *L'autre moi-même. Les nouvelles cartes du cerveau, de la conscience et des émotions*, Paris, Odile Jacob (coll. « Sciences »), 2010, 413 p. Les résultats de ces travaux accroissent non seulement notre compréhension de l'unité profonde du corps et de l'esprit, ils permettent

L'extension du mode spécifique de connaissance dans les sciences naturelles à l'étude des êtres hybrides, non seulement physiques mais aussi biologiques, végétaux, animaux (sociaux) et humains est, bien sûr (et heureusement), tout à fait légitime et souhaitable — un être vivant aussi complexe que l'homme étant constitué de part en part de constituants visibles de nature physique. Mais ce qu'il convient de souligner, au début de cette étude, est qu'une telle extension s'accompagne du risque toujours possible que ses auteurs, *oubliant* l'opération de réduction (c'est-à-dire la mise entre parenthèses du monde subjectif et de son mode d'accès) qui la rend efficace dans son domaine propre de légitimité, ne considèrent comme existant que ce dont cette opération permet la connaissance. « En isolant par méthode son aire d'investigation des autres champs du réel, le scientifique, écrit Xavier Dijon, [court toujours] le risque de transformer son abstraction précisive (qui s'abstient de se prononcer sur ce qui n'entre pas dans son champ) en une abstraction exclusive (qui en viendrait à nier ce qui n'y entre pas)[15] », limitant ainsi toute *affirmation d'existence* aux seules données contrôlables expérimentalement. Tel est le risque du *scientisme* qui n'a rien de scientifique puisqu'il s'agit avant tout, dans ce cas, d'une réduction non plus méthodologique mais *philosophique*. Ce scientisme advient lorsque, comme un fleuve en crue, la science sort de son lit en considérant que n'existe que ce qu'elle peut entrevoir par ses méthodes d'expérimentation légitimes dans l'horizon propre de la visibilisation ek-statique des phénomènes. En niant son débordement, le scientisme prend ainsi pour parti de rejeter toute perspective épistémique qui défendrait l'existence d'autres modalités ontologiques que celles de la matière analysable à partir de ses composants physiques. Or, n'avons-nous pas affaire, dans toute approche du vivant, à deux ordres différents ou points de vue épistémiques visant un réel unitaire dont la complexité de la richesse ne peut s'épuiser sous un seul regard ? Tel est le *pluralisme des perspectives* ou l'*impossible réductionnisme épistémique* qu'avait, en son temps déjà, souligné Michel Henry dans sa caractérisation des conditions de validité épistémique du regard scientifique lorsque celui-ci se porte directement — ou par la médiation d'artefacts techniques — sur l'étude du *vivant humain* et son traitement en biologie, dans les neurosciences ou en médecine.

Explicitons ce point : si la science s'intéresse par exemple aux émotions, comme la joie ou la douleur, elle n'en retient jamais qu'une donnée objective. En vertu de la mise entre parenthèses de l'expérience propre du sujet, elle recherche ce qui s'observe, ce qui est séparable et mesurable, bref ce qui est extériorisable. Nous sommes ici dans le domaine du temps et de l'étendue mathématiques, fractionnables — non de la durée au sens bergsonien du terme. L'imagerie cérébrale, par exemple, permet aujourd'hui de voir s'activer les zones du cerveau attachées aux diverses émotions humaines. Mais il ne s'agit en aucune manière de nos sentiments *eux-mêmes* tels que nous les éprouvons affectivement. Comme vécus subjectifs singuliers (*qualia*), nos

aussi le développement de nouvelles thérapies. En connaissant, par exemple, avec plus de précision les processus objectifs (physico-chimiques, neurologiques) sous-jacents à l'expression des émotions et de l'affectivité, les progrès scientifiques réalisés en neurobiologie ces dernières années ont permis le développement de nouveaux traitements psychiatriques.

15. X. DIJON, *La raison du corps*, Bruxelles, Bruylant (coll. « Droit et religion »), 2012, p. 225.

sentiments ne sont pas captés, même via médiation technique, par une approche représentationnelle. À travers la lecture des données d'une caméra à positons ou d'une résonance magnétique, nous ne faisons en d'autres termes qu'établir une correspondance entre des émotions qui restent invisibles et des processus matériels aperçus par le moyen de l'imagerie. Comme le souligne par conséquent Michel Henry, l'utilisation d'une caméra à positons permet, certes, « d'établir des correspondances précises entre tel son ou telle couleur et des processus matériels définis, mais quand il s'agit d'un son ou d'un rouge en tant qu'expériences subjectives, on fait un saut dont elles ne peuvent rendre compte[16] ». Le statut épistémique de la correspondance (ou *référence*, non réductible sur le plan physique) qui s'établit entre l'émotion vécue et sa représentation virtuelle ne peut être alors qu'irréductiblement symbolique. Car l'émotion, quoique tributaire de conditions physiques (un système nerveux central), se vit de façon non extatique, selon un mode d'être qui échappe au type de phénoménalité propre à l'horizon ek-statique au sein duquel s'exerce l'activité scientifique qui ne peut saisir que des ob-jets, c'est-à-dire des réalités préhensibles vis-à-vis desquelles une distanciation (même minimale) est possible. L'intériorité de la vie subjective qui *s'auto-affecte* elle-même continûment en son acte, demeure ainsi toujours invisible dans le champ de l'observation scientifique.

Nous pouvons indiquer ici une frontière entre la *res* matérielle et la *res* vivante : la chose simplement matérielle peut être vue, modélisée, connue jusqu'en sa constitution physique fondamentale. Elle relève du champ de l'observation immédiate ou techniquement accessible. La vie, quant à elle, relève de l'entrelacs du visible et de l'invisible, au sens où les vécus propres à l'être organique sont irréductibles à l'objectivation scientifique qui n'est opérante que dans le domaine d'étude de la modalité minérale ou physique des choses. Une imagerie cérébrale n'est efficace qu'à l'intérieur du monde visible[17] : elle peut certes saisir les constituants physiques de l'être organique, mais non sa totalité. Celle-ci ne peut être appréhendée qu'au sein d'un travail synthétique (proprement philosophique) capable d'articuler les deux horizons subjectifs et objectifs aux seins desquels nous apparaît la vie en vue de constituer (grâce à la restauration, comme nous le verrons, de l'hylémorphisme en contexte évolutionniste) une ontologie non réductionniste (mais non dualiste) renouvelée.

---

16. M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, p. 82.

17. Établissant un bilan des possibilités offertes par les outils techniques des neurosciences, Philippe Descola fait remarquer : « La tomographie par émissions de positons ou l'imagerie par résonance magnétique fonctionnelle ne permettent toujours pas de voir *in vivo* ces résidus têtus d'intériorité que sont la conscience de soi, l'individuation des significations, ou l'effet d'une représentation culturelle sur un jugement propositionnel. Autant dire que l'esprit a encore de beaux jours devant lui avant de dévoiler en entier sa nature physique au regard inquisiteur de l'idéographie » (P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard [coll. « NRF »], 2005, p. 267-268). Ce constat émis par Descola n'étonnerait guère Michel Henry : le phénoménologue français voyait déjà dans la réflexivité caractéristique de la conscience de soi une première forme d'objectivation de l'auto-affection de la vie. Si la conscience réflexive ne peut être *vue*, que dire alors du « soi » vivant qui s'éprouve antérieurement à tout acte de réflexion qu'il accompagne ? Plus fondamentalement, selon Henry, la subjectivité du vivant ne se dévoilera jamais *en tant que telle* sous un mode de captation scientifique, dans la mesure où la vie subjective échappe au champ des modalités ontologiques des choses matériellement visibles (le monde physique). Elle ne peut donc être épistémiquement appréhendable à partir du domaine méthodologiquement restreint d'observation et d'étude légitime des sciences dures.

C'est précisément cet effort de synthèse que nous envisageons d'aborder dans le point suivant de notre étude, où nous présentons une première proposition d'articulation du « savoir subjectif » du vivant (avec ses contenus et sa profondeur propres) et du « savoir objectif » de la démarche scientifique, mise en œuvre par Hans Jonas dans sa philosophie de la biologie. Comme nous le verrons, la mise en œuvre de cette synthèse par un travail de va-et-vient et de contrôle mutuel entre ces deux formes du savoir, constitue non seulement la condition épistémique de possibilité d'une induction philosophique de la *forme* du vivant, mais aussi le *réquisit* exigé pour toute démarche philosophique ouverte sur sa propre révision et son amélioration — ce que nous ne manquerons pas d'opérer avec Hans Jonas à l'endroit des thèses henryennes, avant de corriger ensuite les propos jonassiens sur base, d'une part, des travaux de Dominique Lambert sur la plasticité du vivant et, d'autre part, des théories scientifiques de ces dernières années au sujet de la définition de la vie.

III. DE L'USAGE DE LA NOTION DE « FORME » DANS LA PHILOSOPHIE BIOLOGIQUE DE HANS JONAS

Nous pouvons bien imaginer la sensibilité des organismes vivants par différence d'une pierre ou d'un objet artificiel qui ne ressentent rien. La pierre n'a pas de limite, ne distingue pas d'elle-même entre un milieu intérieur et un milieu extérieur. Qui peut dire d'une pierre qu'elle est vulnérable ? Quel insensé peut donc dire qu'elle s'expose au risque de la mort ? Si nous lui prêtons une individualité, c'est par procuration. Notre façon humaine de connaître le réel découvre entre tel galet poli par les marées ou telle roche volcanique deux réalités dissemblables. Mais la pierre n'a pas conscience de son identité. En va-t-il de même pour la cellule primitive ? Si l'on ne peut dire qu'une cellule a conscience de son identité, la membrane cytoplasmique crée une frontière, un dedans et un dehors, une différence entre un environnement ambiant et une activité interne. Force est ici de constater l'émergence d'une première sensibilité caractéristique de la vie, dans la mesure où celle-ci acquit il y a plusieurs milliards d'années une forme ontologiquement distincte de la matière inanimée.

L'émergence graduelle d'un premier système « téléonomique[18] » reste encore aujourd'hui inexpliquée. De ce point de vue, la remarque de Jacques Monod est toujours d'actualité :

> Le développement du système métabolique qui a dû, à mesure que s'appauvrissait la soupe primitive, « apprendre » à mobiliser le potentiel chimique et à synthétiser les constituants cellulaires pose des problèmes herculéens. Il en est de même pour l'émergence de la membrane à perméabilité sélective sans quoi il ne peut y avoir de cellule viable. Mais le problème majeur, c'est celui de l'origine du code génétique et du mécanisme de sa traduction. En fait, ce n'est pas de problème qu'il faudrait parler, mais plutôt de véritable énigme. Le code n'a pas de sens à moins d'être traduit. La machine à traduire de la cellule moderne comporte au moins cinquante constituants macromoléculaires qui sont eux-

18. J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970, 197 p. Ce concept est employé par le biologiste Jacques Monod pour caractériser l'activité cohérente, orientée et constructive des systèmes organiques par différence des structures minérales.

> mêmes codés dans l'ADN : le code ne peut être traduit que par des produits de traduction. C'est l'expression moderne de *omne vivum ex ovo*. Quand et comment cette boucle s'est-elle fermée sur elle-même[19] ?

Si les hypothèses scientifiques ne manquent pas pour répondre à cette question qui sera peut-être un jour résolue, la jonction de la boucle signe en tout cas l'apparition d'une nouvelle manière d'être des choses par rapport à l'ordre minéral.

La cellule primitive inaugure une modalité nouvelle des choses, dont l'être est son propre ouvrage, qui n'existe qu'en vertu d'une activité qui la distingue du monde inorganique. Telle est pour Hans Jonas, du point de vue d'une phénoménologie de la biologie, la signification ontologique du *métabolisme* qui n'est possédé par aucun non-vivant. Pour le philosophe qui travailla cette question dans ses derniers ouvrages — en particulier dans *Le phénomène de la vie*[20] et *Évolution et liberté*[21] —, « il faut nous rendre compte à quel point cette caractéristique est insolite, voire unique dans l'immense univers de la matière[22] ». Un objet ordinaire de la science physique trouve sa raison suffisante dans son être-là immédiat. Un proton est identique à lui-même dans le déroulement du temps. Un cristal ou une pierre ne doivent pas maintenir leur identité par une quelconque action. Celle-ci est pur immobilisme. Un objet complexe comme le quartz sera le même qu'hier parce qu'il se compose des mêmes parties et particules qui forment sa structure. Or, en vertu de cette identité,

> un organisme vivant ne posséderait pas d'identité dans le cours du temps. Des examens répétés donneraient comme résultat qu'il est de moins en moins constitué des éléments du début, et qu'il l'est de plus en plus d'éléments nouveaux de même nature venant à leur place, au point qu'à la fin les deux états que l'on compare n'auraient peut-être plus une seule particule commune. Toutefois, aucun biologiste n'interpréterait cela comme s'il n'avait plus affaire au même individu biologique[23].

---

19. *Ibid.*, p. 159. Si nous ne nous étendons pas dans le cadre de cette étude sur les polémiques actuelles au sujet de la possibilité ou non d'une création artificielle de la vie, ces débats se sont intensifiés sur la scène médiatique depuis la production, par le biologiste américain John Craig Venter, de la première cellule vivante dotée d'un génome synthétique (voir D.G. GIBSON, J.I. GLASS *et al.*, « Creation of a Bacterial Cell Controlled by a Chemically Synthesized Genome », *Science*, 329, p. 52-56). Pour notre part, nous suivons ici le point de vue critique de Michel Morange, biologiste, selon qui, dans le meilleur des cas où la vie pourrait être entièrement « créée » dans des conditions de laboratoire (ce qui ne s'est jamais réalisé aujourd'hui) — c'est-à-dire où l'on pourrait observer la formation d'un système autopoïétique capable de se reproduire —, « l'artificialité des conditions choisies par l'expérimentateur ferait de cette apparente création une simple reproduction de la vie telle que nous la connaissons » (M. MORANGE, *La vie, l'évolution et l'histoire*, Paris, Odile Jacob [coll. « Sciences »], 2011, p. 161-162). La « création » de la vie serait impossible, non parce que nous ignorerions les principes physico-chimiques qui permettraient de la « reproduire » (pour Morange, la connaissance objective de ces principes peut être bien sûr visée dans l'horizon épistémique du savoir scientifique), mais parce que la vie est histoire et que l'histoire ne peut être reproduite. Pour la plupart des biologistes contemporains, l'énigme de la vie reste donc entière — quelles que soient leurs options réductionnistes, émergentistes ou autres.
20. H. JONAS, *Le phénomène de la vie* (1966), trad. fr. D. Lories, Bruxelles, De Boeck (coll. « Sciences, Éthiques, Sociétés »), 2001, 288 p.
21. ID., *Évolution et liberté* (1992), trad. fr. S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Rivages Poche (coll. « Petite Bibliothèque »), 2005, 264 p.
22. *Ibid.*, p. 133.
23. *Ibid.*, p. 134.

Au contraire, s'il se rendait compte qu'au terme d'un certain laps de temps les parties constitutives de l'organisme analysé sont les mêmes qu'au début de l'intervalle, il conclurait qu'il ne s'agit plus du « même » organisme mais de son cadavre. Il ne s'agira plus d'une créature vivante. Car le phénomène de la vie caractérisé par la propriété primitive du métabolisme[24], désigne le fait pour un organisme d'exister en échangeant constamment avec son milieu de la matière qui est incorporée provisoirement, utilisée puis rejetée et remplacée. Nous sommes ici « confrontés, conclut Hans Jonas, à la donnée ontologique d'une identité d'une tout autre nature que l'identité du corps physique, bien qu'elle repose sur des processus se déroulant à l'aide et au milieu d'éléments qui sont de la même nature que cette identité simple[25] ».

Dominique Lambert[26], philosophe des sciences et physicien, voit dans cette lecture jonassienne du métabolisme le renouvellement audacieux (bien qu'insuffisant, comme nous le verrons plus loin) d'une lecture aristotélicienne de la vie. Mettant en évidence le doublement de l'« identité à soi, fixe et vide, qui est le propre du maté-

24. Cette thématisation de la spécificité de l'identité du vivant, proposée par Hans Jonas à partir d'une analyse du phénomène métabolique, reste encore pertinente aujourd'hui quoiqu'incomplète (et insuffisante). En effet, la théorie du métabolisme comme origine et définition de la vie est toujours bien contemporaine et légitime d'un point de vue scientifique. Toutefois l'interprétation jonassienne du phénomène de la vie n'opère son *épochè* — sa caractérisation de ce qui fait l'essence irréductible du vivant — qu'à partir des données empirico-formelles retenues par une des deux théories scientifiques de la vie en vigueur aujourd'hui. Dans la première de ces théories (défendue par les généticiens, les biologistes moléculaires et les évolutionnistes), un système vivant est défini comme « un système capable de se reproduire avec variation, c'est-à-dire capable d'entamer un processus d'évolution darwinienne » (M. MORANGE, *La vie, l'évolution et l'histoire*, p. 159). Selon les proposants de cette définition de la vie, l'apparition du génome précède celle du métabolisme. C'est la formation historique des premières molécules (l'ARN) susceptibles d'induire la synthèse de copies d'elles-mêmes qui doit être considérée comme le point de départ du phénomène vivant et sa caractéristique essentielle. La seconde théorie (plutôt défendue par les physiologistes et les biologistes moléculaires) soutient que c'est au contraire l'apparition d'un métabolisme primitif qui aurait constitué la première étape du vivant, précédant donc l'émergence de la réplication de l'ARN. Selon cette théorie, un organisme vivant se définit avant tout comme « un système autopoïétique, c'est-à-dire échangeant matière et énergie avec son environnement et capable de maintenir sa structure, de resynthétiser en permanence ses composants, du moins ceux qu'il ne trouve pas dans son environnement » (*ibid.*). Cette présentation des deux théories biologiques actuelles sur l'origine et la définition de la vie fait apercevoir à la fois la légitimité toujours actuelle — en dépit de son élaboration entre 1960 et 1990 — des présupposés empiriques de la philosophie biologique de Hans Jonas, mais aussi la nécessité de ne pas s'y limiter. En ne considérant que l'apparition d'une membrane plasmique et des propriétés métaboliques comme bases empirico-formelles à partir de laquelle l'essence de la vie peut être philosophiquement dégagée du phénomène organique, l'analyse jonassienne manque en effet la valeur d'une synthèse plus élevée (à même d'articuler les deux théories actuelles du vivant). Il n'est donc pas étonnant, de ce point de vue, que Jonas ne se soit pas véritablement interrogé, dans sa démarche de *réduction phénoménologique*, sur ce que les notions d'« auto-réplication » du vivant, d'« historicité » et de « variation » pouvaient donner à penser pour une réfection philosophique de la notion de « forme » pour penser la vie en son essence. Cependant, cette remarque critique ne signifie pas — et ceci vaut contre tout préjugé historiciste — que la philosophie de la biologie de Jonas ne soit pas pertinente et juste dans les limites qui sont les siennes et qu'il convenait tout d'abord de souligner. Avant, donc, de chercher à en résorber partiellement l'inachèvement (ce que nous opérons dans cette étude à partir d'une lecture philosophique de la plasticité du vivant), il est essentiel d'apercevoir l'intérêt et l'apport du travail jonassien à l'élaboration d'une philosophie contemporaine de la nature.

25. H. JONAS, *Évolution et liberté*, p. 134-135.

26. D. LAMBERT, R. REZSÖHAZY, *Comment les pattes viennent au serpent. Essai sur l'étonnante plasticité du vivant*, Paris, Flammarion (coll. « Champs »), 2004, 401 p.

riau[27] » par « une autre sorte d'identité, médiée et fonctionnelle[28] », caractéristique du vivant, Hans Jonas interprète en effet la donnée du métabolisme comme le témoignage d'une liberté fondamentale de la vie qui consiste en une certaine altérité de sa forme par rapport à son propre matériau. Celle-ci s'induit, souligne Jonas, de son témoignage morphologique extérieur (« le seul qui soit accessible à l'observation[29] ») : l'identité du substrat organique étant toujours évanescente, dans l'activité métabolique, en raison du remplacement incessant de ses constituants physiques, son unité organisatrice ne peut être confondue avec l'identité de ses parties qui pourtant, à chaque instant, la constituent entièrement[30]. Jonas lie donc « l'existence profonde de la vie à une liberté relative de la forme organisationnelle et animatrice par rapport à la matière dont elle dépend néanmoins intimement[31] ». Cette forme — qui n'est pas seulement le résultat mais aussi la cause des accumulations de matière qui la constituent successivement — entretient avec l'être inorganique un rapport de liberté dans le besoin. Ce complexe d'« autonomie » et de « dépendance » est profond et déterminant, car si l'organisme jouit du pouvoir d'utiliser la matière qu'il échange, « ce privilège unique du vivant a son revers dans la contrainte d'avoir à l'utiliser, sous peine de perdre l'être[32] », c'est-à-dire de mourir. L'organisme disparaît en effet si l'échange avec l'environnement extérieur s'interrompt. Il retourne à l'état indifférencié de la matière inorganique.

L'avènement de la forme du vivant (caractérisée par son auto-affection) comme modalité inédite dans l'univers — et dont le métabolisme est une des traces empiriques — se double donc du risque permanent de la survenue de la mort — tôt ou tard indéniable. Comment comprendre, s'étonne Hans Jonas, cette persévérance laborieuse des êtres vivants dans une modalité ontologique des choses si « faible, peu sûre, finie[33] » — vulnérable aux variations potentiellement létales du milieu ? Pourquoi donc la vie continue-t-elle (malgré cette fragilité accrue) de s'éloigner continûment, depuis plusieurs milliards d'années, des contrées sûres de l'identité immobile de l'être inorganique ? Pour Hans Jonas, « la jonction de la boucle » qu'évoquait plus haut Jacques Monod et que traduit la vie métabolique, resterait tout à fait insensée sans l'admission de la plus-value de la forme du vivant, non seulement comme identité médiée, fonctionnelle (« structure » ou « organisation » dans le langage de l'ob-

27. H. JONAS, *Évolution et liberté*, p. 41.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, p. 42.

30. Une autre relecture possible de la notion aristotélicienne de forme pourrait être ici envisagée à partir de la résurgence, ces dernières années dans les sciences de la nature, du concept d'émergence, renvoyant à l'idée selon laquelle « le tout est plus que la somme des parties ». La première occurrence de cette maxime est d'ailleurs attribuée à Aristote, comme en témoigne par exemple l'affirmation suivante issue de la *Métaphysique* : « Pour tout ce qui a pluralité de parties, et dont la totalité n'est pas comme une pure juxtaposition, mais dont le tout est autre chose que l'assemblage des parties, il y a une cause d'unité […] » (trad. J. Tricot, 1045a). Au sujet de la réémergence du concept d'émergence dans les sciences, voir O. SARTENAER, « Entre monisme et dualisme. Deux stratégies pour l'émergence », *Philosophiques*, 38 (2011), p. 543-558.

31. D. LAMBERT, R. REZSÖHAZY, *Comment les pattes viennent au serpent*, p. 323.

32. H. JONAS, *Évolution et liberté*, p. 136.

33. *Ibid.*, p. 137.

jectivité), mais aussi (du point de vue de la « subjectivité ») en même temps comme source inédite d'intériorité.

La réponse de Jonas est autrement dit la suivante : si la vie continue de s'attester, c'est parce que la forme du vivant confrontée à la possibilité du non-être a pu pour la première fois permettre à l'être de « s'y sentir lui-même » (auto-affection) — ceci constituant une première *valeur* (étant doué de valeur ce qui s'éprouve comme risquant, même confusément, d'être perdu) : « Quand cette [réalité] est apparue dans l'évolution organique, [l'être] acquit une dimension qui lui manquait dans sa forme de pure et simple matière […] : la dimension de l'intériorité subjective[34] ». Or, qui dit intériorité, dit aussi ouverture, sensibilité à l'extériorité et mise en jeu de sa propre valeur dans un rapport constitutif (dialectique) à l'autre : le milieu, le monde, les autres vivants. Si Jonas interprète donc la donnée du métabolisme comme le témoignage d'une liberté de la vie qui consiste en une certaine altérité de sa forme par rapport à son propre matériau (lequel lui est tout à fait nécessaire), cette altérité rend aussi compte, sur le plan ontologique, de l'« auto-affection » caractéristique du vivant qui constitue son identité, incluant « intériorité et subjectivité […] que nous appelions cette intériorité sentir, sensibilité […], aspiration, ou d'un autre nom encore[35] ». L'apparition de la première cellule, à travers son métabolisme, signe donc pour Hans Jonas l'émergence d'un « soi » primitif, certes incomparable avec le « soi » de la conscience de soi humaine, mais doué d'une première forme d'intériorité (invisible) — *exhaustivement* inexplicable à partir *des seules* modalités de l'être inorganique ou du domaine de légitimité des sciences naturelles.

IV. DOMINIQUE LAMBERT ET LA « DOUBLE LIBERTÉ » DES FORMES VIVANTES

L'interprétation philosophique de la biologie, détaillée dans les travaux de Hans Jonas, rejoint ici la perspective henryenne. D'un point de vue herméneutique, l'auto-affection immanente de la vie constitue bien une modalité substantielle du vivant. Bien sûr, cette induction ne relève pas de la démarche scientifique, car comme nous l'avons vu, celle-ci exclut méthodologiquement toute considération pour ce qui n'apparaît pas dans le domaine de l'observable, c'est-à-dire du mode d'être des réalités inorganiques. Elle provient plutôt de l'observateur extérieur conscient, par son savoir subjectif, du contenu invisible de la vie[36]. Mais à la différence de Michel Henry, dont

34. *Ibid.*, p. 139-140.

35. *Ibid.*, p. 46-47.

36. H. JONAS, *Le phénomène de la vie*, p. 46-47. L'affirmation de la subjectivité du vivant dans la philosophie de la biologie de Hans Jonas ne relève pas de la thèse scientifique mais de l'induction philosophique, dont la possibilité peut être accueillie sur base des distinctions épistémologiques que nous avons mises en évidence dans notre IIe section (consacrée aux apports épistémiques de la phénoménologie henryenne de la vie). Du point de vue de la théorie physique et de son mode d'investigation fondé sur la réduction, il est clair que la subjectivité, la sensibilité ou la sensation ne sont rien d'autre que les résultats plus ou moins complexes d'une chaîne d'événements biochimiques et neurologiques (stimulus, réception, réaction). Confronté à cette explication, Hans Jonas reconnaît qu'« aucun des traits qui viennent d'être esquissés [l'intériorité du vivant, sa dimension "subjective" particulière, la liberté relative de la forme vivante par rapport à son matériau substantiellement constitutif, etc.] n'a sa place dans la description [physique] » (*ibid.*,

la tendance (typiquement phénoménologique) est plutôt de renoncer radicalement aux concepts de la philosophie de la nature et aux données objectives de la biologie, Hans Jonas identifie la subjectivité avec la réalité hylémorphique de la vie. La modalité ontologique du vivant par rapport à son substrat matériel opère dans la continuité de la vie biologique[37]. Si Henry maintient, autrement dit, une forme de discordisme épistémologique qui induit un dualisme ontologique entre son étude de la vie et celle qu'« objective » la biologie, Jonas n'hésite pas à construire sa réflexion en articulation avec les données des sciences naturelles. Il suggère que l'induction de la forme à partir du contenu de la biologie ne peut être rejetée que par un matérialisme étranger aux implications philosophiques du darwinisme dans notre compréhension actuelle de la vie. La continuité de l'évolution qui relie l'homme à l'ensemble des espèces vivantes, interdit en effet de considérer son intériorité comme l'irruption soudaine et incompréhensible d'un principe ontologiquement étranger au monde de la vie.

> Dans l'indignité bruyante qui s'était élevée contre l'atteinte à la dignité de l'homme par la doctrine de son origine animale, rares sont ceux qui ont compris qu'en vertu du même principe c'était la totalité du monde vivant qui recevait quelque chose de la dignité de l'homme. Si l'homme est apparenté aux animaux, les animaux sont à leur tour apparentés à l'homme, et donc, par degré, porteurs de cette intériorité, dont l'homme […] est intimement conscient[38].

La vie nous affecte subjectivement comme d'autres espèces, car l'évolutionnisme « a sapé, comme l'écrit Hans Jonas, la construction de Descartes plus efficacement qu'aucune critique n'avait réussi à le faire[39] ». La doctrine de l'évolution prive l'entreprise matérialiste de la protection que le dualisme cartésien avait pu lui fournir. Grâce au paradigme darwinien de la filiation des espèces, « voici que l'empire de l'âme, avec ses attributs, sentir, aspiration, souffrance, jouissance, s'étend à nouveau,

---

p. 95). L'organisme est indéniablement une entité physique : comme tel, « il est sujet à la description uniforme en termes spatio-temporels et extensifs. De manière externe, son organisation se présente comme une structure *in extenso*, et son fonctionnement comme la mécanique […] subtile de cette structure : l'analyse physico-chimique de la vie vise à les éclaircir complètement tous les deux, ce qui équivaut à les subsumer complètement, en tant que cas particulier, sous les lois générales des structures physiques » (*ibid*., p. 95-96). Toutefois, fait remarquer Jonas, si éclaircir scientifiquement ce qu'est la vie implique de l'expliquer *uniquement* par ses matériaux physiques, alors la compréhension scientifique de la vie ne peut qu'en venir, paradoxalement, à signifier son assimilation conceptuelle à ce qui n'est pas la vie. Jonas y voit là un véritable sophisme réductionniste : « En cas de plein succès, ceci aurait pour résultat la disparition de la vie comme telle, en coïncidence avec l'explication de tous ses phénomènes extérieurs [visibles] — à l'exception du fait que l'entreprise scientifique elle-même est un acte de vie et que le savant est un être vivant, donc préservé par son expérience originelle de la vie de l'oubli qu'en celle-ci il y va [aussi] de "quelque chose d'autre" » (*ibid*., p. 96), lequel demeure épistémiquement invisible du point de vue de la seule approche scientifique.

37. Autrement dit, ceci veut dire qu'il ne faut pas présupposer l'opération d'un principe qui s'imposerait, comme de l'extérieur, au matériau physico-chimique pour lui donner tout à coup des caractéristiques qui sont celles de la vie. Cette position est chère à toutes les formes de vitalismes. Dans un tout autre contexte, elle est aussi celle des défenseurs de l'idée que la vie est une « structure » indépendante d'un substrat particulier — comme celui de la chimie du carbone par exemple — et qu'elle pourrait donc être, en principe, artificialisée. Il est bien clair dans une perspective hylémorphique que nous n'aurons jamais accès en cybernétique ou en robotique qu'à un *analogon* de la vie.

38. H. JONAS, *Évolution et liberté*, p. 33.

39. *Ibid.*

selon le principe de gradation continue, de l'homme à tout l'empire du vivant[40] ». Par degrés successifs, la réinsertion de l'homme dans la nature nous autorise à étendre au niveau des êtres vivants l'étude d'un domaine — la subjectivité — que nous n'attribuions qu'aux êtres humains. Le défi de cette ouverture est alors d'éviter un concordisme naïf[41] qui serait moins un gage de solidité intellectuelle que l'aveu d'une paresse de l'esprit.

La vie se manifeste dans l'apparition de l'ordre métabolique avec une première altération de la forme organisationnelle par rapport à l'identité sans écart de l'être inorganique. Cette altération sans rupture n'est possible que si l'on pense la vie comme une « unité dynamique d'une matière et d'une forme ». Ce modèle fut celui d'Aristote et d'un grand nombre de biologistes modernes. Repris par Hans Jonas, celui-ci lie l'existence de la vie à l'apparition d'une liberté relative de la forme organisationnelle par rapport à la matière — dont elle dépend néanmoins intimement. Cette libération s'accompagne d'un premier type d'intériorité que traduit empiriquement la constitution d'une membrane plasmique et d'un univers de normes internes distinctes du milieu externe. Jonas décrira ensuite, dans *Évolution et liberté*, comment l'histoire du vivant, à travers la vie végétale, animale puis humaine, met en évidence l'intensification d'une liberté acquise initialement dans la vie métabolique. « La médiateté de la relation du végétal, puis de l'animal au milieu environnant est un accroissement de la médiateté propre à l'existence organique au niveau métabolisant le plus [antérieur], comparé à l'immédiateté de l'identité à soi dans la matière inorganique. Cette médiateté accrue conquiert une plus grande marge de jeu, interne et externe[42] ». La subjectivité du vivant, « que nous l'appelions sentir, sensibilité, aspiration, ou d'un autre nom encore[43] », apparaît dans cette croissance de l'intériorité constitutive de l'éloignement graduel de la forme par rapport à son matériau immédiat[44].

---

40. *Ibid.*, p. 34.

41. Voir dans cette perspective le travail réalisé par É. BIMBENET, *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard (coll. « Folio essais »), 2011, 512 p. Sans pour autant renoncer à mettre en évidence le caractère irréductible de la différence anthropologique par rapport à l'idée d'une subjectivité animale, l'auteur propose de réinscrire la spécificité de l'être-au-monde et du « vécu » humain dans l'histoire du vivant. Bimbenet cherche ainsi à dépasser le dualisme épistémologique (induisant fréquemment un dualisme ontologique) entre phénoménologie et sciences naturelles pour lui substituer une articulation plus fine. À cet égard, il s'inscrit dans un champ de recherche qui le précède : « Nous serions heureux […] si les pages qui suivent pouvaient contribuer à réhabiliter d'une manière ou d'une autre, c'est-à-dire à rendre crédibles dans le champ des recherches actuelles, une longue tradition de pensée qui, de Husserl, Straus, Goldstein ou Buytendijk jusqu'à Merleau-Ponty, Canguilhem, Jonas et plus récemment Renaud Barbaras, compose une "phénoménologie de la vie" largement cohérente sinon dans ses conclusions, du moins dans ses présupposés méthodologiques » (*ibid.*, p. 38).

42. H. JONAS, *Évolution et liberté*, p. 56.

43. *Ibid.*, p. 46-47.

44. Ce verdict n'indiquerait-il pas comme une sorte de retrait, « de renoncement progressif du vivant à une forme rigide, strictement déterminée et autosuffisante » (D. LAMBERT, R. REZSÖHAZY, *Comment les pattes viennent au serpent*, p. 325) qui coïncide historiquement avec l'insensibilité a-subjective de l'être inorganique ? Face aux thèses de la théorie du hasard ou du déterminisme, une défense de l'argument finaliste pour interpréter la croissance et l'intégration *locales* d'un système de propriétés en un point particulier de l'évolution des formes du vivant, exigerait que soit entreprise une réfection substantielle du finalisme aristotélicien en contexte évolutionniste post-darwinien. Un tel travail appellerait, bien sûr, une étude d'enver-

Cependant, fait remarquer Dominique Lambert, « la plupart des auteurs, anciens ou modernes, qui utilisent ce modèle [de l'unité dynamique d'une matière et d'une forme pour penser la vie], se réfèrent surtout à des formes immuables ; la matière est susceptible d'actualiser une série de formes différentes […], mais celles-ci sont pensées, le plus souvent, sur un mode quasi fixiste[45] ». Or, le fait indéniable de l'évolution de la vie démontre une remarquable « plasticité » qui caractérise la vie comme une tension dynamique entre robustesse et vulnérabilité, entre invariance et historicité. La multiplication des données empiriques confirmant l'évolution implique, pour une philosophie de la nature, de tenir compte d'une unité historique et d'une continuité biologique — ce que les auteurs anciens et modernes ne pouvaient pleinement considérer étant donné les modèles cosmologiques de leurs époques. La notion classique de forme doit être repensée à partir de la plasticité qui est une condition fondamentale pour qu'il puisse y avoir variation et évolution de la vie. En prenant au sérieux, sur le plan philosophique, la réalité de cette « plasticité » biologique, « on pourrait [ainsi] y reconnaître une étonnante capacité de la forme à s'affranchir d'elle-même, à se vulnérabiliser et à briser le cercle étroit de l'identité à soi, tout en préservant une unité et une cohérence véritables[46] ». Il y a donc une double liberté à prendre en compte : « D'une part, [une] liberté relative de la forme par rapport à la matière qui l'actualise et d'autre part, [une] liberté relative de cette forme par rapport à elle-même[47] ».

La première forme de liberté souligne que la vie ne peut être pleinement comprise à partir de l'étude de ses constituants physico-chimiques. « Sa définition doit nécessairement faire référence à la notion de structure, d'ordre, d'organisation de ses matériaux[48]. » Quant à la seconde forme de liberté qui complète celle envisagée par Hans Jonas, Dominique Lambert fait remarquer qu'« elle souligne au fond l'essentiel inachèvement, la radicale sous-détermination du principe formel de la vie. Ce dernier, tout en préservant sa cohérence, peut toujours potentiellement "décoller de soi", s'ouvrant ainsi à la possibilité d'une "in-formation" par une altérité et à l'inscription possible d'une histoire toujours singulière[49] ». Cette lecture du vivant n'est certes qu'une manière parmi d'autres de cerner la spécificité du phénomène biologique. Si elle ne s'impose pas comme une nécessité logique, « elle donne [cependant] à penser, car elle montre qu'une réflexion sur les acquis de la biologie contemporaine conduit inévitablement à revisiter de fond en comble la question du rapport entre matière et

gure qui ne peut être initiée ici. Pour une approche contemporaine de la question de la téléologie en rapport avec l'anthropologie, nous renvoyons aux analyses menées dans cet esprit par Dominique LAMBERT et Marc LECLERC au sujet du principe anthropique « faible », analysé et défendu philosophiquement dans leur ouvrage *Au cœur des sciences : une métaphysique rigoureuse,* Paris, Beauchesne, 1996, 157 p. ; voir aussi D. LAMBERT, « Plasticité : lecture blondélienne d'un concept biologique », *Angelicum*, 86 (2009), p. 115-135.

45. D. LAMBERT, R. REZSÖHAZY, *Comment les pattes viennent au serpent*, p. 323.

46. *Ibid.*, p. 324.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

49. *Ibid.* Dominique Lambert insiste sur le caractère unifié de cette liberté à la seconde puissance qui traduit une puissance de la forme à prendre distance par rapport à soi sans que l'identité à soi ne soit brisée.

forme[50] en intégrant dans cette dernière une dimension constitutive d'inachèvement et de vulnérabilité[51] ».

S'il y a sans doute à demeurer prudent par rapport au risque de concordisme épistémologique[52] que comporte la démarche jonassienne, celle-ci parvient à exploiter — une fois complétée par les travaux de Dominique Lambert et René Rezsöhazi — la fécondité philosophique de la biologie évolutionniste. C'est en gardant en esprit l'ébauche audacieuse de cette philosophie de la nature (assumant explicitement l'inscription de l'être humain au sein de la chaîne évolutive des êtres animés et la question des origines de la subjectivité), que nous pouvons à présent aborder la caractérisation de la dernière frontière qui nous intéresse, à savoir celle qui sépare les entités vivantes, cellules, végétaux et animaux, de la modalité proprement personnalisante de la vie *humaine*. La vie n'ayant pas cessé de (« risquer » de) s'approfondir en intériorité, en sensibilité et liberté au cours de la complexification des formes du vivant, cette intensification du vivant — qui emprunte des voies divergentes et non linéaires sur le plan évolutif — touche en effet, avec l'émergence de l'humanité, la frontière *locale* d'une nouvelle modalité dans l'ordre des entités naturelles. Étonnamment, les relations d'accompagnement et de soin vis-à-vis des enfants mais aussi plus significativement des membres plus vulnérables (les personnes handicapées, malades ou âgées) des groupes humains nous apparaîtront — dans les points suivants de cette étude — à ce sujet significatives d'une prise de conscience (et d'une prise en charge) par

50. Le renouvellement notionnel du concept de forme proposé par Dominique Lambert permet de compléter ce qui manquait à la philosophie de la biologie de Hans Jonas, à savoir une prise en compte non seulement du métabolisme dans la détermination de l'essence du vivant, mais aussi de l'*historicité* de la vie et de sa capacité (plastique) à *varier* (évoluer) continûment dans le temps. Le travail de Dominique Lambert intègre ainsi, au niveau d'une philosophie de la nature, les deux définitions actuelles de la vie (cf. *supra*, n. 24) qu'un biologiste tel que Michel MORANGE (cf. *La vie, l'évolution et l'histoire*, p. 159) considère comme complémentaires. Selon Morange, cette complémentarité est même nécessaire pour définir la vie : « On peut admettre que décrire un système vivant comme un système autopoïétique est la bonne définition. Mais si ce système n'est pas capable de [varier et de] se reproduire, il disparaîtra rapidement avec les aléas de l'environnement, et la vie disparaîtra avec lui » (*ibid.*, p. 160). Il risque par ailleurs d'être indiscernable théoriquement de certains systèmes physiques auto-organisés. Il est donc nécessaire d'associer au métabolisme du vivant sa reproduction avec variation, comme condition nécessaire pour que la vie se maintienne et s'adapte. L'énigme de la vie ne serait donc plus, sur le plan scientifique, à rechercher dans la nature propre à chacun des mécanismes du vivant, mais dans ce qui en fait une structure intégrée dont la dimension historique est devenue une caractéristique essentielle. Sur le plan d'une philosophie contemporaine de la nature, caractériser — avec Michel Henry, Hans Jonas et Dominique Lambert — la forme du vivant revient à en souligner l'intériorité (la vie comme *eidos* en son auto-affection) et la double liberté qui lui permettent (comme possibilité ontologique) d'entretenir un rapport constitutif de distanciation (relative) et de dépendance (radicale) tant vis-à-vis de son matériau que de sa figure (*morphè*) historique.

51. D. LAMBERT, R. REZSÖHAZY, *Comment les pattes viennent au serpent*, p. 325.

52. Le concordisme épistémologique est un type d'articulation du discours qui effectue une confusion partielle ou une identification totale entre les niveaux de langage. Si cette attitude est poussée à bout, elle peut conduire à la négation, soit de l'autonomie légitime des sciences naturelles, soit à la négation de la pertinence du langage philosophique. Dans le premier cas, il peut s'agir par exemple d'une forme de vitalisme attribuant aux strates les plus élémentaires de la matière des propriétés qui ne peuvent être prédiquées qu'à des niveaux supérieurs de complexité — la pensée, la vie, la liberté humaine — ou à confondre sur un même plan les niveaux matériels et métaphysiques — l'âme, la finalité, etc. Dans le second cas, il s'agirait d'un retour à une forme de néopositivisme. Nous pensons que Hans Jonas cherche à éviter ce risque du concordisme épistémologique en soulignant bien qu'il propose d'opérer une « herméneutique » des données de la biologie. Nous renvoyons sur ce sujet au travail de Dominique LAMBERT, *Sciences et théologie. Les figures d'un dialogue*, Namur, Lessius (coll. « Donner raison »), 2000, p. 74-89.

l'homme de l'originalité de sa situation de seuil par rapport aux frontières de la vie animale.

V. REPENSER LA DIFFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE : L'HYLÉMORPHISME COMME PORTE DE SORTIE DE LA DIALECTIQUE « CERVEAU-PENSÉE »

Plutôt que de fonder la spécificité de la nature humaine dans le présupposé d'existence d'une âme qui se superposerait immédiatement à l'organisme pour revêtir l'homme d'une dignité supérieure à son enracinement biologique, la thèse de l'hylémorphisme — que nous avons corrigée et suivie jusqu'ici — nous suggère de vouer notre attention à l'originalité somatique du corps humain. Il s'agit autrement dit de nous départir du dualisme cartésien pour suivre, encore une fois, les suggestions d'une réfection contemporaine de la notion de forme. Car il n'y a pas d'un côté « un stock de déterminations communes à l'homme et à l'animal, et de l'autre, quelque chose [l'âme, la pensée, l'esprit] qui, dans son absolue nouveauté, se grefferait de l'extérieur [par la médiation du cerveau, par exemple,] sur ce que la vie transmet à l'homme[53] ». Autrement dit, contrairement à l'héritage cartésien idéaliste (vitaliste, spiritualiste), la perception par l'homme de sa différence ne peut être liée, dans la voie que nous empruntons, à la découverte d'une irréductibilité du réel aux processus naturels qui serait indifférente au devenir et au statut du corps humain par rapport à son environnement naturel. Critiqué avec virulence par la plupart des scientifiques et philosophes qui se reconnaissent d'une philosophie matérialiste, il faut en effet éviter de consentir au « parachutage », à la manière d'un dualisme cartésien des substances, de la transcendance dans l'immanence. Mais il s'agit aussi, si l'on souhaite suivre jusqu'au bout les suggestions d'une réfection contemporaine de la notion de forme — entendue comme forme *du corps* (et non seulement du cerveau) — de se départir tout autant de l'héritage matérialiste et réductionniste (c'est-à-dire les opposés dialectiques) du même dualisme cartésien situant le siège ou la production des attributs de l'âme *dans* le cerveau (par opposition au corps). En effet, selon cette réfection, la prise de conscience par l'homme de sa différence d'avec les autres espèces animales ne saurait s'être réalisée *uniquement* grâce au développement fulgurant du cerveau (opposé tacitement au corps), donnant accès à la pensée, au sens et au questionnement métaphysique. La voie que nous suivrons donc pour penser l'homme dans la philosophie de la nature ici développée, sera celle de la caractérisation de la forme *du corps humain* émergé au cours des processus évolutifs comme totalité historique et organisationnelle spécifique (dont le cerveau n'est qu'une des parties), impliquant la structuration (et l'accumulation culturelle) d'une expérience subjective proprement humaine — avec ses enjeux éthiques (et même théologiques) spécifiques.

Un troisième risque à éviter apparaît ici cependant immédiatement, qui consisterait, en évinçant la possibilité de recourir à l'induction philosophique, à nier les dif-

53. F. TINLAND, *La différence anthropologique*, Paris, Aubier/Montaigne (coll. « Analyse et raisons »), 1978, p. 123.

férences irréductibles (non réversibles, accumulées historiquement) entre les formes vivantes au profit de la seule continuité physique observée entre les espèces vivantes. Loin d'être une exception dans l'ordre des choses, l'universalité des mécanismes biologiques, la filiation avérée des espèces étayée par une multitude de faits, ne permettent pas de douter, certes, qu'« homo sapiens hérite d'un type d'organisation venu au monde selon les processus naturels qui engendrent les autres productions vivantes[54] ». Le corps humain appartient à l'ordre entier des vivants et « sa place taxonomique peut être fixée avec certitude dans l'arbre zoologique[55] ». Pour autant, peut-on consentir à toutes les réductions, comme l'illustre le titre suggestif de cet ouvrage de Jared Diamond, récemment publié en édition de poche : *Le troisième chimpanzé. Essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain*[56] ?

Il est vrai que l'homme et le chimpanzé diffèrent génétiquement par 35 millions de nucléotides — soit seulement 1,23 % d'écart au niveau de l'ADN. Ceci peut paraître dérisoire et suggérer une identité pure et simple — à quelques détails près. Georges Chapouthier, neurobiologiste et philosophe, écrit à cet égard dans un ouvrage paru dernièrement :

> La génétique a permis de montrer que nous partagions près de 99 % de nos gènes avec les chimpanzés. Certes, c'est assez logique, quand on sait que nos fonctions, musculaires, respiratoires, cardiaques, sexuelles… sont très similaires à celles de nos cousins chimpanzés […]. C'est aussi très logique si l'on rappelle que la théorie de l'évolution montre que les chimpanzés et nous avons eu un ancêtre commun il n'y a pas si longtemps[57].

Après avoir montré qu'il existe d'importantes identités biologiques, des proto-cultures, des sentiments esthétiques, des techniques et une proto-morale chez les chimpanzés, Chapouthier en vient à conclure qu'à certains égards « nous sommes bel et bien des chimpanzés[58] » et que nous devons « être fiers de l'être[59] ».

Ces propos de Chapouthier signifient-ils que ce dernier n'admet aucune différence entre les humains et leurs plus proches cousins simiens ? Aucunement : dans la droite ligne de la tradition moderne rationaliste (Descartes, Locke, etc.) et de ses deux métaphysiques dialectiques (matérialisme réductionniste vs dualisme spiritualiste), Chapouthier voit dans l'organe cérébral et ses performances cognitives le fondement philosophique et moral de la différence anthropologique. Ainsi, dans *Kant et le chimpanzé*[60], notre auteur reconnaît bien qu'il y a en l'homme davantage que sa « chimpanzéité », à savoir un mode d'être culturel exceptionnellement développé lié à la

54. *Ibid.*, p. 118.

55. *Ibid.*

56. J. DIAMOND, *Le troisième chimpanzé. Essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain* (1992), trad. fr. M. Blanc, Paris, Gallimard (coll. « Folio essais »), 2011, 704 p.

57. G. CHAPOUTHIER, « En morale, sommes-nous des chimpanzés ? », dans J.P. ENGÉLIBERT, L. CAMPOS, G. CHAPOUTHIER, dir., *La question animale. Entre science, littérature et philosophie*, Rennes, PUR, 2011, p. 29.

58. *Ibid.*, p. 36.

59. *Ibid.*

60. ID., *Kant et le chimpanzé. Essai sur l'être humain, la morale et l'art*, Paris, Belin (coll. « Pour la science »), 2009, 144 p.

complexité du cerveau humain — que l'on ne trouve qu'à l'état d'ébauches ou de protocultures chez les chimpanzés ou les bonobos.

> Par l'exercice d'un puissant cerveau, […] lui aussi issu de l'évolution darwinienne, mais sans aucun équivalent dans le système solaire, l'homme est […] capable d'une activité culturelle complexe qui lui est relativement spécifique. À cette activité culturelle participent […] des procédés de pensée analytiques, voire scientifiques, qui prennent en général leur origine dans l'hémisphère gauche du cerveau, et des procédés globaux synthétiques, qui prennent en général leur origine dans l'hémisphère droit. […]. [Ainsi, par son] activité culturelle dont il est fier, l'homme entre dans un monde nouveau de connaissances scientifiques et d'activités artistiques particulièrement original, en même temps qu'il produit une histoire, liée au langage écrit et à la mémoire sociale qu'il permet[61].

S'il y a bien une différence anthropologique, celle-ci ne peut donc être fondée, pour Chapouthier, qu'à partir du caractère *surdéveloppé* des aptitudes (*capacités*) cérébrales humaines que sont ses activités culturelles de connaissance (science), de production technique et artistique (art) et de délibération morale (éthique), celles-ci ayant été rendues possibles par l'apparition, au sein de l'espèce humaine, du plus puissant des cerveaux animaux.

La différence anthropologique — fondée originairement sur un écart cérébral — n'indique donc, pour Chapouthier, qu'une différenciation en termes de degrés : l'homme, défini par notre philosophe, est « cet animal *surdoué* [souligné par nous], qui, seul, peut maîtriser le discours et proposer des valeurs, lui qui, seul, peut analyser le monde, formuler des équations qui prédisent certains phénomènes, créer des œuvres d'art complexes, fonder des systèmes moraux [grâce aux] capacités exceptionnelles de son puissant cerveau[62] ». Proposant ainsi de caractériser la *différence anthropologique* sur la base des critères du *développement cérébral* de l'animal humain (doué d'un « puissant cerveau ») et de ses *aptitudes cognitives* (comme « animal surdoué ») à l'origine de ses développements scientifiques, artistiques et moraux, Chapouthier pose les conditions d'un humanisme naturaliste associant en l'homme son identité animale, simienne, et ce qui dans sa manière d'être *excessivement* culturelle, liée au développement de son cerveau, le distingue des autres espèces d'hominoïdes (chimpanzés, bonobos, etc.)[63].

61. *Ibid.*, p. 109-110.

62. *Ibid.*, p. 129.

63. À partir du moment où, sur la base de la thèse (anthropologique) selon laquelle la dissimilitude entre humanité et animalité ne relèverait que de différences objectivables en termes de degrés de réalisations cognitives, la possibilité ne pourrait-elle pas s'inscrire dans les mœurs de penser que certains individus sont « plus ou moins » doués d'humanité en fonction de leurs niveaux de performances techniques, scientifiques, artistiques ou morales, bref de leur degré de conscience de soi et de compétences cognitives ? L'absence d'une différence substantielle entre l'homme et ses proches cousins simiens qui s'exemplifie, dans les textes de Chapouthier, par une définition de l'être humain comme « animal surdoué » dont la forme (simienne) ne diverge pas ontologiquement de l'animalité du chimpanzé (mais s'en éloigne uniquement physiquement par voie d'accroissement cérébral), rend bien, selon nous, une telle possibilité pensable — même si Chapouthier, qui ne s'est pas positionné textuellement sur cette question, ne nous suivrait pas personnellement sur ce point. Nous reviendrons sur ces enjeux éthiques dans les conclusions de notre étude.

Si l'on s'interroge sur le type d'ontologie humaine qui se dessine en creux dans cette anthropologie naturaliste, la proposition de voir dans le cerveau de l'être humain la source de sa spécificité et de sa valeur s'élabore hors de toute référence à l'idée aristotélicienne de substance ou d'unité hylémorphique « matière-forme » — telle que nous proposons dans cette étude de la repenser en contexte évolutionniste. Elle tire plutôt son origine d'une conception *accidentaliste* (non substantialiste) de l'homme comme agrégat contingent de facultés cérébrales (sensori-cognitives) variables qui repose sur une majoration élective des fonctions du cerveau (conscience de soi, réflexivité, etc.) et de leurs performances.

En nous rapportant au propos de Franck Tinland, philosophe de la nature, un auteur comme Georges Chapouthier s'inscrit dans une filiation importante d'auteurs, notamment dans le champ des neurosciences, qui pensent que pour définir l'originalité de l'homme,

> il suffirait de prendre en considération son cerveau contenant quatre fois plus de cellules nerveuses que celui de n'importe quel autre vivant. Comme ce rapport de un à quatre ne semble pas creuser une différence suffisante entre eux et nous, on ajoutera que cette progression […] débouche sur un nombre de connexions fonctionnelles introduisant une véritable altérité qualitative [par les capacités qu'elles permettent de développer], et l'on croira pouvoir abandonner le reste du corps aux obscurités des commencements. […] Peu importe le pied, pourvu qu'on ait la tête[64].

Or, est-il si sûr que le cerveau humain soit indépendant et isolable quant à sa structure, ses performances et sa complexité, de la totalité organique du corps humain et de son innervation à un environnement capacitant ? En survalorisant l'importance exclusive du système nerveux central — en particulier du cerveau individuel — comme source de la spécificité d'un être humain, un grand nombre d'auteurs contemporains ne répètent-ils pas la méprise de Descartes ?

Descartes pensait déjà que le siège de l'âme, de la grandeur substantielle de l'homme, se situait effectivement au niveau cérébral (précisément, dans la glande pinéale). Si le dualisme cède aujourd'hui sa place au monisme, les extrêmes se rejoignent — comme l'a fort bien montré Hegel en son temps. Car « l'erreur de Descartes » (ou celle de Locke, dans la tradition anglo-saxonne) perdure toujours de nos jours, même si la notion cartésienne d'âme ou de substance pensante est matérialisée pour s'identifier aux réseaux de neurones qui forment l'activité cérébrale. Il est donc toujours d'actualité de confondre la forme spécifique de l'homme avec la structure, la fonction et les performances particulières du cerveau humain. Pourtant, rien n'empêche de penser que l'organe cérébral ne doit sa structuration qu'au corps dont il est une partie inséparable, ou que le cerveau n'est qu'une des conditions (absolument) nécessaires (bien sûr) mais non suffisantes de l'esprit. Une telle hypothèse impliquerait d'autres évaluations, par exemple celle d'accorder à l'ensemble du corps humain une attention (scientifique[65], philosophique) particulière dans la démarche qui consis-

64. F. TINLAND, *La différence anthropologique*, p. 116-117.

65. C'est par exemple la suggestion que met en œuvre Richard Walker, du « Blue Brain Project » de l'École fédérale polytechnique de Lausanne, pour développer des formes d'intelligences artificielles plus proches (par analogie, imitation) de ce que pourrait être l'intelligence humaine. Selon ce chercheur, « un cerveau

terait à découvrir l'origine des propriétés caractéristiques de l'expérience subjective, de la pensée ou de l'esprit.

Partager au contraire la thèse cartésienne, reformulée (par simple inversion dialectique) dans une veine moniste-réductionniste contemporaine, conduit (parfois inconsciemment, par préjugé culturel) à présupposer au principe de l'enquête scientifique une interprétation rationaliste de la notion de forme qui s'éloigne de l'hypothèse selon laquelle, pour Aristote, Hans Jonas ou Dominique Lambert par exemple, la forme ou l'âme humaine, pour être philosophiquement appréhendée, implique de considérer l'être tout entier. Telle doit être la voie à suivre pour penser l'homme dans la philosophie de la nature ici développée, qui appelle une caractérisation de la forme *du* corps humain comme totalité historique et organisationnelle spécifique (dont le cerveau *n'*est *qu'*une des parties), impliquant aussi l'intériorité (épistémiquement non saisissable par l'investigation scientifique) d'une expérience subjective *humaine*.

Ce n'est qu'en sortant du cérébro-centrisme que peut être envisagée une autre voie d'investigation philosophique du propre de l'homme à partir de la forme de son corps — considéré entièrement. En présentant les linéaments de cette autre voie, c'est aussi l'ébauche d'une alternative ontologique et éthique aux implications utilitaristes ou eugénistes (au sens étatique ou libéral du terme) de certaines philosophies contemporaines que nous initions dans la suite de cette étude.

VI. POUR UNE HERMÉNEUTIQUE DE L'ORIGINALITÉ CORPORELLE DE L'HOMME PAR RAPPORT AUX CHIMPANZÉS ET BONOBOS

En son sens initialement aristotélicien (mais nécessitant diverses corrections comme nous l'avons souligné), la notion de forme, inséparable de la totalité de l'organisation somatique, ouvre en effet la voie au développement d'une hypothèse décentrée par rapport au système nerveux central, selon laquelle les propriétés exceptionnelles du cerveau humain (sa complexité, sa plasticité, sa disponibilité exceptionnelle à l'information, ses capacités, etc.) sont, certes, tout à fait remarquables mais impensables sans considérer en même temps les propriétés de la totalité du corps humain et de ses conditions (phylogénétique et ontogénique) de développement physiques, biologiques, sociales et culturelles. De ce point de vue, la frontière entre l'homme et l'animal ne saurait par conséquent être établie seulement — à moins d'un simplisme légitimement critiquable — en fonction du degré de complexité ou de performance d'une structure organique particulière de l'homme. La recherche de la différence anthropologique (et de la dignité de la personne humaine) implique au contraire de prendre en compte la totalité du corps organique dans sa condition d'ensem-

sans corps serait […] un cerveau appauvri dans ses comportements et ses capacités d'apprentissage » (cité dans *Science & Vie*, 1145 [2013]). Pour Matej Hoffmann, du « Laboratoire d'intelligence artificielle » de l'Université de Zurich (Suisse), l'intelligence humaine développée par le cerveau ne peut pas ne pas être conditionnée par le corps dans lequel il est intégré. « Un cerveau ne peut […] pas être pleinement fonctionnel sans corps […]. Basiquement, il n'y a pas [sur le plan humain] de frontière claire entre corps et cerveau […] » (*ibid*.).

ble. Aussi est-ce en abordant l'originalité de la totalité somatique de l'homme que la spécificité de la forme humaine pourra faire l'objet d'une interprétation qui lui est philosophiquement cohérente.

Dans un article qui s'inscrit dans cette perspective, intitulé « L'homme et l'animal, une altérité corporelle significative », Pascal Ide propose, pour conjurer les risques du matérialisme et de l'idéalisme, de faire appel à « une autre perspective, phénoménologique, partant au ras de ce qui apparaît des corps animal et humain […] [Ce point de vue rappelle] contre le mécanisme ou un certain dualisme, que, s'il y a quelque chose de commun entre les hommes et les animaux, c'est bien leur corps et, contre l'antispécisme et ses versions moins idéologiques, que, sur fond de similitude, se lit une altérité qui, bien située, évite toute arrogance[66] ». En effet, comme le souligne Frank Tinland dans *La différence anthropologique*, « l'enracinement biologique de l'homme n'exclut pas l'originalité fonctionnelle [du corps humain] qui manifeste, par rapport à ses plus proches voisins, une profonde singularité, racine naturelle d'une véritable *altérité* dans les modalités selon lesquelles se constitue l'être de l'homme en tant qu'être humain[67] ». Ces suggestions de Pascal Ide et Franck Tinland rejoignent l'approche phénoménologique de Hans Jonas qui, comme nous l'avons vu, s'appuie tout d'abord sur la prise en compte des données scientifiques du vivant.

Or, l'étude des caractéristiques morphologiques du corps humain et la mise en évidence de son originalité somatique permettent de souligner, contrairement à toute position qui chercherait par exemple à identifier « humanité » et « chimpanzéité » qu'il *manque* (malheureusement ?) aujourd'hui quelque chose à l'homme pour devenir un véritable chimpanzé. Ce constat est d'une part suggéré par des découvertes paléoanthropologiques récentes qui démontrent que ce sont les lignées propres aux chimpanzés, aux gorilles et aux bonobos qui, abandonnant la bipédie, se sont éloignées de la lignée humaine[68]. Des événements écologiques, biologiques, physiques n'ont pas permis à une partie de la lignée commune de suivre cette voie. Si les recherches actuelles permettent ainsi de penser que notre ancêtre partagé en commun avec les chimpanzés, les bonobos et les gorilles, était bipède, seule la formation phylogénétique de l'être humain cristallisa ces caractères hérités de son histoire au cours des 8 millions d'années qui nous séparent d'une origine commune. Paninés et Gorillinés ont suivi pour leur part une autre courbe d'évolution allant notamment dans le sens du renforcement dominant de la quadrupédie — avec parfois présence de bipédie partielle. Autrement dit, ceux-ci connurent un développement phylogénétique dont nous nous sommes éloignés — nous n'y avons pas pris part dans notre lignée spécifique.

---

66. P. IDE, « L'homme et l'animal : une altérité corporelle significative », dans F.-X. PUTALLAZ, B.N. SCHUMACHER, dir., *L'humain et la personne*, Paris, Cerf (coll. « L'histoire à vif »), 2008, p. 283.

67. F. TINLAND, *La différence anthropologique*, p. 118.

68. Voir sur ce sujet qui modifie substantiellement notre représentation traditionnelle de l'apparition de la bipédie, l'article d'E. RAUSCHER, « D'où venons-nous ? De nouvelles découvertes bouleversent l'histoire de nos origines », *Science & Vie*, 1113 (2010), p. 58-67.

D'autre part, il manque quelque chose à l'homme pour devenir un chimpanzé en raison du processus phylogénétique propre à l'espèce humaine au cours duquel le rameau hominien donnera naissance à des espèces de plus en plus dénuées de moyens immédiats d'adaptation à l'environnement biologique : « L'homme, comme forme et comme organisme, est caractérisé par des propriétés très particulières ; l'essentiel de sa forme est le résultat d'une fœtalisation, l'essentiel de son être physiologique est la conséquence d'un retard de ses fonctions[69] ». Ce processus est immédiatement suggéré « par la ressemblance beaucoup plus grande de la tête d'un homme avec celle d'un chimpanzé enfant qu'avec celle d'un adulte[70] ». Cette comparaison frappante fut étudiée pour la première fois au début du XXe siècle par le biologiste Louis Bolk, qui mit en évidence qu'« un certain nombre d'importantes caractéristiques de l'être humain qui, dans leur ensemble, définissent la singularité de sa position physique singulière, sont[, par rapport aux autres espèces voisines,] des situations embryonnaires devenues permanentes, c'est-à-dire qu'elles se sont fixées et stabilisées sur toute la durée de la vie[71] ». Bolk en fit l'énumération[72] : l'allure de la colonne vertébrale, la construction du bassin, le poids élevé du cerveau par rapport à la masse d'ensemble, sa plasticité permanente, le développement du cortex, la perte des réflexes, celle de nombreux instincts, de la pilosité, des griffes, dents, etc. Ces caractéristiques de notre identité biologique liées à un palier de développement incomplet d'un point de vue interspécifique devinrent, au cours de l'évolution, des traits extrêmement stables de notre constitution morphologique — prenant la valeur d'une norme anthropologique.

Cette originalité du développement phylogénétique du corps humain associée aux recherches de Bolk, suggère d'un point de vue philosophique que c'est « dans le retrait des déterminations naturelles, non dans leur plein épanouissement, que s'est ouverte la possibilité des déterminations anthropologiques sur lesquelles repose l'ouverture à un style humain d'existence[73] ». Autrement dit, « le fait évolutif, qui d'animaux fit des hommes, prouve […] que certains animaux ont pu un jour se désanimaliser ou quitter leur mode d'être animal[74] ». Par mode d'être animal, entendons ici un attache-

69. L. BOLK, « Le problème de l'anthropogenèse », *Comptes rendus de l'Association des anatomistes de langue française*, 1 (1926), p. 80-92.

70. X. LE PICHON, *Aux racines de l'homme*, Paris, Presses de la Renaissance, 2007, p. 48.

71. Cité dans A. GEHLEN, *Essais d'anthropologie philosophique* (1983), trad. fr. O. Mannoni, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (coll. « Bibliothèque allemande »), 2010, p. 59.

72. Voir L. BOLK, « La Genèse de l'homme », *Arguments*, 18 (1960), p. 3-15. L'hypothèse de la déspécialisation et fœtalisation du corps humain démontrant, toujours aujourd'hui, sa valeur d'un point de vue heuristique tant sur le plan scientifique (en biologie, éthologie, paléoanthropologie) que du point de vue de l'herméneutique philosophique, nous la reprenons sans commettre l'erreur épistémologique qui consisterait à employer un concept *scientifique* pour une caractérisation *philosophique* du développement humain. Sur le plan philosophique, c'est l'hypothèse de la fragilité et de l'inachèvement de l'être de l'homme que nous privilégierons (pour éviter toute confusion) à celle de l'homme néoténique. Pour une présentation et défense de la néoténie, voir S.J. GOULD, *Darwin et les grandes énigmes de la vie : réflexions sur l'histoire naturelle*, trad. fr. D. Lemoine, Paris, Seuil, 1984, p. 64-71 ; ID., « Of coiled oysters and big brains : how to rescue the terminology of heterochrony, now gone astray », *Evolution & Development*, 2, 5 (2000), p. 241-248. Pour une introduction scientifique aux questions que soulève la néoténie, voir M. GODINOT, « Enjeux des hétérochronies chez les primates », *Primatologie*, 3 (2000), p. 463-478.

73. F. TINLAND, *La différence anthropologique*, p. 123.

74. É. BIMBENET, *L'animal que je ne suis plus*, p. 41.

ment et ajustement immédiat (ou quasi immédiat) aux sollicitations de l'environnement physique, biologique et social qui n'exige pas d'amplification démesurée des intermédiaires techniques et culturels (lesquels n'existent à l'état animal qu'au titre d'« ébauches »). Seule, au contraire, la mise en œuvre d'importantes médiations permettra à notre lignée de persister en s'humanisant, c'est-à-dire en s'ouvrant à un nouveau mode d'être — distancié par rapport aux contraintes directes de l'environnement brut. Sans la mise en œuvre de ces médiations (le soin, la culture, la technique, la morale, la politique) dont nous n'apercevons jamais que des proto-réalisations chez certains animaux, comment l'homme aurait-il pu survivre au processus de déspécialisation et d'inachèvement de sa constitution organique ?

Selon Jean-Claude Ameisen, biologiste, l'émergence et l'évolution du comportement de soin parental, complexifié et étendu aux relations sociales, furent ici, en particulier, tout à fait vitales et nécessaires à notre survie. Elles permirent « à des formes de vie embryonnaires émergées par hasard, et donnant naissance à des enfants fragiles et complexes, de se propager de génération en génération[75] ». Ce point de vue, fait remarquer Étienne Bimbenet, permet de mettre en évidence le rôle joué par le collectif dans la mise en œuvre d'un tel comportement :

> La transformation néoténique du vivant humain ne put s'accomplir sans risque que dans un espace […] protégé et comme « insularisé ». Le rôle des « mâles marginaux » à la périphérie du troupeau, véritable « paroi vivante » allégeant la pression sélective pesant sur les individus au centre, et plus particulièrement sur les mères et leurs petits ; mais aussi l'intervention croissante de la technique, émancipant graduellement les corps des contraintes physiques de l'environnement, créèrent toutes les conditions d'un « espace de couvaison », propice au développement d'un être fragilisé par son immaturité nouvelle. L'homme ne put se mettre en route vers lui-même qu'à l'abri d'une « serre » […] assurant la répétition des prestations assurées par l'utérus, dans le domaine public et objectif[76].

Cette hypothèse permet de suggérer, au sujet de l'anthropogenèse, une forme de boucle rétroactive comportant l'émergence d'une structure somatique de plus en plus inachevée et vulnérable, nécessitant le développement de nouveaux comportements (collectifs) de soins et de nouveaux artefacts fonctionnels qui, palliant aux « déficits » d'une configuration somatique (déspécialisée, inachevée et fragile), contribuèrent réciproquement à sa préservation et sa stabilisation phylogénétique.

Il ne s'agit pas ici, bien sûr, de sous-estimer l'impact externe des conditions écologiques ou intra-organiques des mutations dans la formation du corps humain. Mais cette analyse suggère que la sélection et la préservation d'êtres complexes et fragiles aux traits inachevés, ne furent possibles, au cours de l'évolution, qu'au sein de conditions de soin social (affectives, éducatives) et d'inventions (techniques, institutionnelles) appropriées. Ceci met à jour l'importance des activités et relations de soin (observables dans l'ensemble des sociétés humaines), en tant que conditions *sine qua non* au sein desquelles une organisation somatique proprement humaine, caractérisée par son inachèvement et sa fragilité, put peu à peu se stabiliser et se différencier — sans

75. J.-C. AMEISEN, *Dans la lumière et les ombres. Darwin et le bouleversement du monde*, Paris, Fayard et Seuil, 2008, p. 453.

76. É. BIMBENET, *L'animal que je ne suis plus*, p. 71.

risque d'extinction — de la souche commune qui l'identifiait il y a environ 8 millions d'années à l'ancêtre commun que nous partageons avec les grands primates. Cette évolution propre au phylum hominien ne saurait être comprise, autrement dit, sans la possibilité réelle qu'acquit l'homme, dans sa capacité de soigner et protéger, de s'opposer biologiquement, socialement et culturellement aux processus aveuglément éliminatoires de la sélection naturelle. Lorsque nous arrivons dans la sphère humaine, l'homme dispose en effet de l'ensemble des capacités pour s'opposer à ces processus en développant des comportements coopératifs plus compréhensifs et conscients, capables d'anticipation et délibérément protecteurs à l'égard du mode d'être qui est le sien — lequel est profondément lié à l'inachèvement et la fragilité de sa corporéité organique qui en est la condition. Rétrospectivement, la sélection naturelle dut donc sélectionner, en termes darwiniens (par essais, échecs et réussites conservées), un type de vie sociale et d'institutions humaines opposés à ses effets aveuglément sélectifs. C'est, selon cette dialectique, que put apparaître historiquement (par la création d'environnements structurellement « anti-éliminatoires ») une forme du vivant durablement inachevée et vulnérable.

Dans cette perspective, la prise en charge de l'être humain (parfois infirme ou privé de certaines de ses fonctions) qui traverse l'histoire des sociétés[77] n'est ni une activité contre-nature sur le plan biologique (comme le pensent les eugénistes), ni un comportement étranger au mode d'être de l'homme : elle en constitue au contraire un signe constant — en dépit parfois des témoignages contraires[78] — qui a son origine et se traduit dans son sens moral et sa vie sociale. Cette proposition entre en profonde cohérence avec certaines thèses anthropologiques et éthiques de Charles Darwin, qui écrivait en 1871, dans *La filiation de l'homme*, que « nous autres, hommes civilisés, […] faisons tout notre possible pour mettre un frein au processus d'élimination ; nous construisons des asiles pour les idiots, les estropiés et les malades ; nous instituons des lois pour les pauvres ; et nos médecins déploient leur habilité pour conserver la vie de chacun jusqu'au dernier moment[79] ». Conformément aux facteurs qui ont pour lui présidé au développement humain, Darwin ajoute que « nous devons supporter les

77. Si, dans de nombreuses espèces animales, les êtres les plus inachevés et vulnérables sont naturellement éliminés, ou sont pris en charge ponctuellement mais non « institutionnellement », la création d'environnements structurellement adaptés réserve un espace de possibilité aux membres infirmes, malades ou âgés. Elle met consciemment un frein aux processus aveugles de la sélection naturelle. Sur ce sujet, voir P. TORT, *L'effet Darwin : sélection naturelle et naissance de la civilisation*, Paris, Seuil (coll. « Science ouverte »), 2008, 236 p. La prise en charge des personnes plus vulnérables, leur fonction dans la structuration et l'humanisation de nos sociétés, trouvent ici un sens inédit une fois corrélées avec une philosophie du corps humain mettant en évidence, pour comprendre la différence anthropologique, sa vulnérabilité et son inachèvement par rapport aux corps animaux spécialisés et ajustés à leur environnement écologique immédiat.

78. L'être humain est bien sûr capable du meilleur et du pire envers ses semblables, parfois plus dénués en moyens individuels de survie et de subsistance. Il est cependant significatif qu'il existe, à toutes les époques de l'histoire et dans la plupart des sociétés, des traces nettes d'un frein mis (affectivement, volontairement et collectivement) à l'élimination brutale par la structuration de communautés humaines s'organisant de façon à prendre institutionnellement soin de leurs membres plus dépendants. Voir H.-J. STIKER, *Corps infirmes et sociétés : essai d'anthropologie historique* (1982), Paris, Dunod (coll. « Action sociale »), 2005, 253 p.

79. Cité dans P. TORT, *L'effet Darwin : sélection naturelle et naissance de la civilisation*, p. 84.

effets indubitablement mauvais de la survie des faibles et de la propagation de leur nature [Darwin fait ici référence à la notion de dégénérescence de l'espèce prisée par les théories eugénistes][80] », car « nous ne saurions réfréner notre sympathie [envers les malades, les infirmes, les personnes âgées], même sous la pression d'une raison implacable [Darwin pense à l'économie, la finance], sans porter une atteinte dégradante à la partie la plus noble de notre nature[81] ».

Cette position méconnue de Darwin, trop longtemps assimilé sans nuance à ses interprètes eugénistes, s'inscrit dans les contraintes épistémologiques de son travail scientifique. Outre l'existence d'un premier niveau de sélection individuelle, Charles Darwin lui-même, dans *La descendance de l'homme*, avait en effet suggéré l'existence d'un deuxième niveau de sélection de groupe, au sein des espèces sociales, qui permettait de comprendre l'avantage supérieur, pour leur survie, que des communautés d'individus de la même espèce pouvaient retirer du développement de comportements coopératifs et altruistes. L'avantage sélectionné n'était alors plus pour Darwin d'ordre individuel et biologique, mais essentiellement et effectivement *social*, impliquant un *changement des conditions et des critères de sélection* par rapport à l'individualisme des espèces biologiques non sociales. Éric Charmetant, philosophe des sciences, souligne par conséquent l'importance que devait revêtir pour Darwin le fait de « ne pas détruire la sympathie qui fonde la cohésion des groupes humains par des entreprises eugénistes, qui ne prennent en compte que les performances individuelles[82] » et non ce niveau second des sélections de groupe à partir duquel seul peut être compris l'avantage sélectif prodigué par la protection des personnes marquées, par exemple, par de graves handicaps dans nos sociétés humaines. Cette distinction posée par Darwin entre niveau de sélection individuelle et niveau de sélection de groupe est aujourd'hui reprise dans les théories de l'altruisme biologique et comportemental[83]. Elle trouve par ailleurs, dans les découvertes paléopathologiques qui démontrent depuis peu l'existence d'une prise en charge des handicaps dans la préhistoire[84] (certes non systématique, mais bien plus répandue qu'on ne l'a jadis pensé), une base empi-

80. *Ibid.*

81. *Ibid.*

82. É. CHARMETANT, « Darwin et l'éthique. Une rencontre précoce, un chantier toujours ouvert », *Archives de Philosophie*, 73 (2010), p. 114.

83. C. CLAVIEN, *Je t'aide… moi non plus. Biologique, comportemental ou psychologique : l'altruisme dans tous ses états*, Paris, Vuibert (coll. « Philosophie des sciences »), 2010, 186 p.

84. Les premières traces empiriques d'une protection offerte aux membres des communautés primitives physiquement plus vulnérables et inachevés, plus directement exposés à l'élimination biologique comme les êtres infirmes, malades ou âgés, apparaissent entre 150000 et 50000 ans en Iran, Espagne, Italie, etc. Le fait que ces individus aient été enterrés sur la plupart des sites archéologiques où ils ont été découverts, ne pourrait-il pas constituer une indication de la signification et de la valeur irréductibles au donné biologique qui leur étaient reconnues, quand on sait que les sépultures étaient à l'époque réservées aux membres les plus respectés des sociétés primitives ? Voir, par exemple : G. BERKSON, « Intellectual and Physical Disabilities in Prehistory and Early Civilization », *Mental Retardation*, 42, 3 (2004), p. 195-208 ; D.J. ORTNER, *Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains* (1981), London, Academic Press, 2003, 680 p. ; C. RENFREW, I. MORLEY, ed., *Becoming Human. Innovation in Prehistoric Material and Spiritual Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 282 p.

rique récemment mise à jour qui ne demande que l'édification d'une méthode rigoureuse d'analyse (un modèle bioarchéologique du soin).

D'aucuns pourraient objecter que ces comportements sociaux d'assistance ne sont pas spécifiquement humains, puisqu'ils s'observent dans d'autres lignées animales. Peuvent être évoqués entre autres le cas des relations sociales entre corneilles, geais, dauphins, éléphants, primates non humains, qui développèrent des modalités d'interactions collectives d'une grande richesse[85]. L'organisation des groupes sociaux animaux fait l'objet de nombreuses recherches actuelles qui en démontrent la complexité inexplorée. Les éthologues, à commencer par Darwin, insistent sur l'existence des comportements altruistes et de l'entraide à l'œuvre dans la vie animale. Autrement dit, la blessure, la souffrance et la mort existent chez les animaux sociaux non humains, qui n'y sont pas indifférents (ce dont les études éthologiques contemporaines rendent compte). Quelque critique vigilant peut alors penser de bon droit que l'attention au fragile n'est pas proprement humaine.

Cependant, les formes d'entraides animales envers leurs pairs blessés ou mourants restent, d'une part, à l'état de « contagion émotionnelle » et de comportements « non institués » — relevant davantage d'attitudes immédiates et « ponctuelles » et non d'intentions collectives structurées par des règles. Autrement dit : l'assomption des fragilités reste à l'état de produit dérivé des instincts sociaux ; elle n'est pas structurante dans les sociétés animales dont l'épanouissement dépend avant tout de leur ajustement aux conditions de l'environnement. À la différence des sociétés animales, de petites communautés hominiennes commencèrent dès la Préhistoire à complexifier et étendre les comportements du soin parental aux malades, aux vieillards, aux personnes souffrant de handicaps plus ou moins graves et à se réorganiser pour les intégrer à leur structure en leur reconnaissant un statut, un rôle et une existence *post mortem*. Au sein des groupes humains, la création d'environnements de soin adaptés à des formes de vies inachevées et vulnérables, mit ainsi (et met encore aujourd'hui) de façon *instituée* (avec le soutien du langage et d'une intentionnalité collective) un frein aux pressions aveuglément éliminatoires de la sélection naturelle. Les sociétés humaines ménagent ainsi des espaces de participation pour leurs membres infirmes, malades ou âgés[86].

D'autre part, le contenu de l'expérience animale, en prise avec un semblable en danger ou atteint physiquement est tout autre, dans la mesure où la perception de soi, d'autrui et du milieu environnant chez les animaux (y compris chez les primates) ne coïncide pas avec la théorie de l'esprit spécifique à notre lignée hominienne[87] et à no-

85. F. de WAAL, *L'âge de l'empathie : leçons de la nature pour une société solidaire*, trad. fr. M.-F. de Palomera, Lonrai (France), Les liens qui libèrent, 2009, 391 p.

86. Bien sûr, il nous reste aussi des traces de comportements violents. L'être humain est capable du meilleur et du pire. Mais ce qui est significatif, c'est qu'il existe depuis l'époque préhistorique, au sein des communautés humaines, des traces nettes d'un frein mis volontairement, institutionnellement et collectivement aux pressions de sélection de façon à prendre soin des membres plus visiblement inachevés ou vulnérables.

87. Sur la question de la spécificité de la théorie de l'esprit humain par rapport aux animaux, nous renvoyons le lecteur aux travaux de Joëlle PROUST, qui font figure d'autorité sur la question : *Comment l'esprit vient*

tre expérience du monde. Autrement dit, l'expérience subjective vécue par l'homme (en raison de la forme spécifique de sa corporéité) dans l'accompagnement et la prise en charge de son semblable, ainsi que les enjeux éthiques (échappant épistémologiquement à l'observation et à l'investigation scientifiques) qui y sont vécus, sont étrangers aux animaux non humains dont les expériences sont *autres* en raison des différences entre formes des corps animaux et humains.

Michaël Tomasello, codirecteur de l'Institut d'anthropologie évolutionniste Max Planck à Leipzig, écrit à ce sujet :

> Les primates non humains comprennent leurs congénères comme des êtres animés, capables de mouvements spontanés […], mais ils ne comprennent pas que les autres sont des agents intentionnels lorsqu'ils s'engagent dans des actions tendues vers un objectif, ou des agents mentaux lorsqu'ils pensent le monde. Ils observent leurs congénères qui se dirigent vers la nourriture et, en se fondant sur leurs expériences passées, ils peuvent en déduire ce qui va suivre ; ils sont également capables de faire usage de leur intelligence et de leur perspicacité pour mettre au point des stratégies sociales susceptibles d'influencer ce qui va se produire. [Mais] ce que « voient » les êtres humains est tout autre[88].

L'homme commence à percevoir entre 150000 et 50000 ans la prégnance de forces invisibles, d'esprits, qu'il va anthropomorphiquement projeter comme des causes invisibles des productions et des événements naturels (condition du chamanisme, de l'animisme, des pratiques magiques, du questionnement philosophique, de la science, etc.). Selon Tomasello, cette aptitude proprement humaine à percevoir des causes immédiatement invisibles entre les enchaînements des événements naturels fut, avant tout, sélectionnée dans le cours de l'évolution pour un motif social : permettre à l'homme de comprendre les états mentaux (*qualia*), les intentions et besoins qui sont à l'origine du comportement d'autrui, et y répondre de façon coordonnée et adéquate.

Que cette aptitude se soit particulièrement développée au sein de notre espèce ne peut s'expliquer non plus, si l'on rapporte ces propos de Tomasello à nos analyses précédentes, sans une prise en compte de la forme du corps humain (et non seulement du développement du cerveau) qui requiert depuis plus de 150000 ans la mise en œuvre d'un accueil et d'un accompagnement particulièrement intenses, les seuls qui permettent à l'homme d'assumer les incapacités et fragilités liées à l'inachèvement de sa condition corporelle. Souvent oubliée, encore négligée dans le champ des recherches contemporaines, l'apparition d'une prise en charge *structurelle* des handicaps dus au vieillissement, à la maladie, aux accidents, constitue à cet égard un des signes objectifs majeurs de cette accentuation spécifique des pratiques de soin au sein des groupes humains. Leur intensification traduit l'exercice d'un travail collectif d'humanisation, c'est-à-dire d'assomption par l'homme de la spécificité de sa *forme* en chacun des participants d'un processus collectif et historique qui, bien que susceptible d'être négligé, n'a cessé depuis l'apparition d'*Homo sapiens* de s'instituer (indépendamment de la *fitness* des individus) au sein des cultures humaines. Sur le versant

---

aux bêtes : essai sur la représentation, Paris, Gallimard, 1997, 393 p. ; *Les animaux pensent-ils ?*, Montrouge (France), Bayard (coll. « Le temps d'une question »), 2010, 203 p.

88. M. TOMASELLO, *Aux origines de la cognition humaine*, trad. fr. Y. Bonin, Paris, Retz (coll. « Forum Éducation Culture »), 2004, p. 25.

subjectif (auto-affection), les activités humaines du soin constituent ainsi des traces empiriques d'une expérience « invisible » (inobservable du point de vue de l'épistémologie scientifique), potentielle et transculturelle, que l'homme peut faire de la *valeur* de son être inachevé et vulnérable chaque fois qu'il en accueille la *forme* communément partagée avec ses semblables (dont le dénuement corporel parfois plus visible en est comme le symbole).

Cette exégèse philosophique permet d'associer à une lecture darwinienne de l'évolution humaine ainsi qu'aux travaux paléopathologiques une herméneutique du *sens* interne de l'apparition du soin au sein de notre espèce. Si cette interprétation ne relève pas de la compétence de l'épistémologie des sciences de la nature ni ne procède de leur méthode (cf. section II de notre étude), elle tient compte cependant des données empiriques que ces sciences mettent en valeur, afin d'opérer une synthèse spéculative des champs étudiés. Sur base de la légitimité de son statut épistémique propre, notre anthropologie philosophique permet de soutenir que dans un contexte de soin et de relations empathiques internes aux groupes hominiens, apparut avec l'homme (parmi d'autres directions prises par le vivant) une individualité somatique à même de découvrir (réflexivement) que sa vulnérabilité et son inachèvement somatiques ne constituaient pas la trace d'une tare ontologique, mais bien la condition de possibilité d'une in-formation dont le sens et la valeur qui l'affectaient ne pouvaient plus émaner seulement de l'organisation biologique, sociale ou « proto-culturelle » de l'existence animale, mais d'une expérience (inter)subjective radicalement nouvelle — liée à sa forme propre, relativement distanciée de ses conditions immédiates.

Le caractère sacré souvent attribué, dans la pensée « primitive », aux êtres infirmes, aux défunts ou aux personnes malades ne traduit-il pas cette nouvelle perception d'une forme attribuée aux individus humains, dont l'inachèvement et la fragilité caractéristiques s'accompagnent d'une expérience inédite en termes de valeur et d'ouverture à l'autre (autrui, le monde, le divin) dans le monde vivant ? Il est remarquable de noter, à cet égard, que c'est à une même époque préhistorique où les premières traces du soin peuvent être enregistrées empiriquement, entre 150000 et 50000 ans, que nous proviennent les premières traces empiriques des capacités artistiques, métaphysiques et religieuses de l'homme.

CONCLUSION : PROCESSUS D'HUMANISATION ET DIGNITÉ DE LA PERSONNE PLUS VULNÉRABLE

En nous appuyant sur certains aspects de la philosophie de la biologie de Hans Jonas, nous nous sommes intéressé, dans le cadre de cette étude, à l'originalité du phénomène biologique dans l'histoire de l'évolution. Nous avons souligné à cet égard que les analyses de Jonas ont toujours une pertinence et une actualité bien réelles aujourd'hui, à condition d'être resituées dans les débats contemporains. Nous avons ensuite indiqué en quoi les résultats de l'approche jonassienne, qui réintroduit la notion de forme dans une pensée évolutionniste de la vie, sont étonnamment proches, par certains aspects, de la définition de la subjectivité telle qu'elle fut proposée par

Michel Henry comme « auto-affection » de la vie. Ce point nous obligea cependant à un détour épistémologique nécessaire.

En revenant sur le processus d'objectivation par lequel les sciences de la nature se constituent, nous avons en effet dû rappeler la caractérisation henryenne des définitions matérialistes de la vie — relatives à l'objectivité du « regard scientifique ». Ce n'était en effet qu'en comprenant comment, glissant (indûment) du point de vue méthodologique au point de vue ontologique, l'homme de science pouvait (parfois) en venir à nier la subjectivité irréductible de la vie, que la réhabilitation de cette dernière pouvait être philosophiquement légitimée en tant qu'ontologiquement constitutive du phénomène vivant (au même titre que ses constituants physiques). Si Michel Henry n'analyse l'expérience de l'auto-affection de la vie qu'au sein du phénomène humain, nous avons critiqué cet anthropocentrisme et souligné à partir de la philosophie de la biologie de Hans Jonas qu'une telle réhabilitation, en raison des implications philosophiques d'une conception évolutionniste de la vie, peut être étendue, *par degrés successifs*, à l'ensemble du monde vivant.

Avec Hans Jonas et Dominique Lambert, nous avons montré tout l'intérêt, de ce point de vue, d'une réfection approfondie de la notion aristotélicienne de forme pour dépasser l'opposition (héritée du cartésianisme) du matérialisme scientifique et du subjectivisme anthropocentrique henryen, et nous donner ainsi le moyen de penser, en contexte évolutionniste, l'existence de formes d'êtres différenciées entre les vivants. Comme nous l'avons souligné, l'altérité (relative) de la vie par rapport au matériau inorganique — c'est-à-dire l'ébauche des racines de la subjectivité — trouve ses racines lointaines dans la double liberté des formes vivantes à l'égard de leur matériau et de leur propre identité formelle. Tout en respectant la méthodologie et l'épistémologie du discours scientifique, cette rénovation de l'hylémorphisme telle qu'initiée au cours de cette étude, conduit à affirmer l'irréductibilité de la vie biologique aux seules données physiques. Plus le vivant s'éloigne de l'identité sans distance du matériau inorganique, plus s'intensifie son expérience intérieure et s'accroît sa liberté en termes de mobilité et de capacité d'inventivité. Mais plus importante devient aussi, corrélativement, sa part d'inachèvement, de vulnérabilité et d'interdépendance.

Cette première partie de notre étude, consacrée à une restauration de la notion de forme pour penser la vie, nous a permis de préparer sa seconde partie, proprement anthropologique. Car avec la formation phylogénétique du rameau humain, la capacité de la forme d'un corps vivant à décoller de soi, à se rendre disponible à l'information par l'altérité — tout en s'éprouvant davantage soi-même — prend une configuration nouvelle. En nous distanciant des thèses cérébro-centrées de Georges Chapouthier qui passent à côté d'une approche hylémorphique de la différence anthropologique, nous avons formulé à nouveaux frais une caractérisation de la forme spécifique du corps humain — par distinction du corps animal — dont la fragilité et l'inachèvement spécifiques jouèrent un rôle substantiel (non accidentel) au sein des processus anthropogéniques. En effet, sans l'immaturité, la vulnérabilité (notamment à l'information) et la dépendance extrême de l'homme vis-à-vis de ses semblables apparues dans le cours de son développement (phylogénétique et ontogénique), il n'y aurait pas eu besoin, depuis plus de 200000 ans, de susciter et amplifier un environ-

nement humain de plus en plus riche et soutenant pour accueillir chaque génération. La densité des liens sociaux qui caractérisent notre espèce ne se serait jamais non plus constituée, sans une fragilité spécifique appelant un horizon de réponses tout à fait inédites dans l'histoire de l'univers. Depuis que l'homme existe, la fragilité et l'inachèvement de sa forme, lorsqu'elle est accueillie et accompagnée pour en permettre le développement, ont ainsi appelé des comportements de soin et une inventivité sans précédents (technique, symbolique, éducative, médicale, culturelle, etc.). Ceux-ci, indicateurs d'un sens et d'une normativité anthropogénique (irréductible aux normes biologiques quoique liée à une condition anthropologique singulière) qu'ils mettent humainement en œuvre, ont été (et sont encore) moteurs d'un processus d'humanisation qui consiste à mettre un frein aux jeux aveugles de la sélection et de l'élimination, de sorte que des espaces puissent exister pour que des êtres fragiles et vulnérables puissent déployer leur mode d'être au monde.

Sur le plan éthique, les implications de notre étude anthropologique nous permettent, à son terme, de formuler certaines conclusions au sujet du respect que l'on doit à tout être humain (quel que soit son degré de vulnérabilité). N'est-ce pas d'une part en négligeant l'hypothèse d'une altérité ontologique de la forme du « vivant humain » par rapport au « vivant animal » et, d'autre part, sur fond de rationalisme cartésien, que des bioéthiciens ou utilitaristes contemporains, tels que Peter Singer, fondent la possibilité d'une comparaison et d'une réduction de la valeur de certaines vies humaines moins performantes cognitivement — plus vulnérables, car handicapées, par exemple — que certaines vies animales ? Un auteur comme James Rachel propose par exemple d'envisager la manière dont un individu doit être traité (ou dont on peut justifier la mise à mort de certains) sur base d'une appréciation au cas par cas des aptitudes des individus, évalués séparément — sans considération de leur appartenance biologique à une espèce commune — au moyen de critères exclusivement cognitifs. Étant donné qu'il n'y a que des différences de degrés en termes de capacités cognitives et de consciences de soi entre les animaux non humains et l'animal humain, Peter Singer s'oppose, lui aussi, au point de vue déontologique du caractère sacré de toute vie humaine et propose des critères sensori-cognitifs pour l'évaluation de la valeur des vies : si certaines vies humaines ont plus de valeur que certaines vies animales, ce n'est qu'en raison de facultés sensori-cognitives qui leur confèrent leur identité de personnes, c'est-à-dire d'« êtres humains » au sens moral du terme. Tels sont pour Peter Singer, mais aussi James Rachels, Tristam Engelhardt, William Frankena ou Michael Tooley, les attributs qui permettent de reconnaître une personne d'une non-personne.

Nos positions anthropologiques entrent en contradiction avec ces thèses éthiques ou encore avec toute position eugéniste favorable au déploiement d'une politique d'État coercitive ou libérale. À la différence de ces thèses, l'ontologie ébauchée dans le cadre de notre étude permet de soutenir que la valeur d'un être humain n'est pas relative à une capacité ou au bon fonctionnement d'une faculté cognitive supérieure qui justifierait qu'il doive être respecté. Si une ontologie humaine fondée sur les capacités, essentiellement cérébraliste, permet de justifier la dévalorisation de certaines vies accidentellement « plus dépendantes » ou « incomplètes », une approche in-

tégrant l'inachèvement et la fragilité de l'être humain au niveau d'une réfection substantielle de la notion de forme en contexte évolutionniste, permet en effet de maintenir que la dignité de la personne humaine n'est pas conditionnée par la possession ou non de certaines capacités sensori-cognitives, ou fonction d'un niveau individuel d'autonomie et de performance[89]. Car c'est dans l'expérience que l'homme fait de la vérité de son être vulnérable et inachevé que s'atteste depuis toujours sa dignité[90].

Le sceptique qui ne serait pas convaincu par la proposition d'un tel fondement pour penser la dignité humaine peut s'exposer au test suivant[91]. 1) Commençons par retrancher de l'humanité tout ce qui pourrait être à l'origine de sa dignité : la capacité de parler, de réfléchir rationnellement, de fabriquer des outils, de peindre, de transmettre des pratiques et des croyances, d'être conscient de soi, etc. Restera-t-il encore de l'humain ? 2) Enlevons à l'homme son attention à ses semblables plus visiblement inachevés et vulnérables (enfants, personnes handicapées, âgées ou malades) : l'humanité va-t-elle pouvoir continuer à s'attester ? À la première question, nous pouvons répondre que si nous ne parlions plus, si nous n'étions plus capables de réfléchir de façon logique, de peindre des tableaux, de faire de la musique, de construire des outils développés ou de transmettre des connaissances et des pratiques, nous n'en resterions pas moins humains. Certains d'entre nous ne peuvent pas parler, d'autres ne sont ni des grands peintres, ni des musiciens, ni des confectionneurs d'outils technologiquement avancés. Ils n'en restent pas moins des humains. Dans son ensemble, l'humanité serait par ailleurs préservée, prête à renaître de ses cendres grâce au maintien d'une socialité complexe et d'attitudes génériques de soin constitutives des groupes humains. Par contre, nous répondrons à la seconde question que si nous retranchons l'ensemble des comportements, des croyances, des pratiques qui attestent la valeur des formes diverses de prise en charge collective des fragilités humaines, nous nous retrouverions à moyen ou long terme dans une situation de barbarie qui nous ferait déchoir de l'humanité — risquant par ailleurs de mettre en danger la survie du groupe ou de l'espèce. Nul besoin ici d'alimenter en exemples : là où, dans une communauté ou une société, l'accompagnement, le soin (dans la diversité de ses formes), la prise en charge et l'attention envers les fragilités humaines sont négligés, l'humanité se met elle-même en danger. Renonçant à son mode d'être spécifique, lié aux

89. Notre positionnement éthique, critique par rapport aux courants bioéthiques confondant concepts de « capacité » et de « dignité », peut être ici rapproché des conclusions de l'étude de Bernard SCHUMACHER, « La personne comme conscience de soi performante au cœur du débat bioéthique : analyse critique de la position de John Locke », *Laval théologique et philosophique*, 64, 3 (2008), p. 709-743.

90. C'est en effet au sein des relations intergénérationnelles aux nourrissons et aux membres âgés, malades ou infirmes (temporairement ou durablement) de la famille, ou dans les relations entre citoyens dans la vie en société, que l'être humain ne cesse expérientiellement de découvrir (au cours d'un travail long et parfois mouvementé de toute une vie) que sa dignité n'est pas dépendante de critères contextuels imposés par une construction sociale ou rationaliste de la normalité. Car son fondement ontologique se découvre à même *Homo sapiens* — en sa forme inachevée, vulnérable et personnelle. C'est d'ailleurs à partir de cette assomption, par l'homme, de la spécificité de son identité ontologique que l'autonomie apparaît à sa juste place, comme un idéal structurant mais jamais véritablement acquis ni valablement absolutisable.

91. Nous développons ici un argument initialement proposé par Dominique Lambert à l'occasion d'une conférence donnée à l'Université Catholique de Lille, le 14 février 2011.

propriétés de sa *forme*, elle risque tôt ou tard de perdre les conditions de stabilité qui lui permettent de construire et transmettre des outils plus évolués, de développer des langages plus complexes ou des cultures plus avancées. Là où le respect et l'accueil des fragilités humaines sont assurés *et intensifiés* par des dispositifs symboliques, sociaux, techniques et institutionnels adaptés, peut s'observer au contraire une montée en humanité dans la durée de l'histoire. Ce test démontre que quelque chose du propre de l'homme et de sa dignité se découvre dans l'attention aux plus fragiles. Et il ne faut pas pour cela des gènes *en plus*, du langage *en plus*, de la culture et des outils *en plus*. Le seuil de vitalité éthique et humaine d'une civilisation, n'apparaîtrait-il pas, de ce point de vue, dans les dispositifs d'accompagnement, de soin et de reconnaissance qu'une société parvient à mettre en place pour permettre à tous ses membres d'y déployer leur pouvoir-être — *a fortiori* ceux qui paraissent le plus visiblement inachevés et fragiles ?

À l'heure où certains choix de sociétés sont pris et où certains idéaux collectifs cherchent à s'imposer (transhumanisme, posthumanisme, eugénisme libéral, quêtes diverses de complétude et d'invulnérabilité), ces conclusions de notre étude, nous l'espérons, pourront interpeller les éthiques contextuelles que sont l'éthique clinique et la bioéthique qui font généralement l'économie d'une démarche de mise à jour approfondie de leurs présupposés (anthropologiques, ontologiques). Une réflexion politique et citoyenne élargie nous semble par ailleurs urgente, quand on sait qu'en Belgique ou en France par exemple, les embryons dépistés atteints de trisomie 21 sont, depuis quelques années, respectivement avortés dans 99 %[92] et 90 %[93] des cas. Le Parlement Fédéral belge vient par ailleurs de légaliser, le 28 février 2014, une extension de l'application de la loi sur l'euthanasie (votée le 28 mai 2002) aux enfants atteints de maladie incurable (sans que soit défini un âge limite) et, à ce jour, de nouveaux projets de loi visant à rendre le recours à l'usage de l'euthanasie possible, dans certaines conditions, pour les personnes démentes, font déjà l'objet de nombreux débats. Au Québec ou en France, c'est avec dix ans d'écart par rapport à l'expérience belge que se prépare une nouvelle étape dans l'inscription de l'euthanasie au niveau du registre universel de la Loi. Dans le même temps où ces perspectives biopolitiques paraissent çà et là s'imposer comme des réponses (potentiellement extensibles) aux problèmes des handicaps et des maladies incurables, l'ambiance des sociétés en Europe du Nord n'a jamais été aussi pessimiste, témoignant d'une profonde crise anthropologique et d'une perte de confiance dans l'avenir de l'humanité (en témoignent les indicateurs psycho-sociaux et économiques).

Plutôt que d'envisager l'effort collectif en termes de recherche de nouvelles thérapeutiques, d'imagination urbanistique et d'inventivité socio-économique et morale

92. Source : S. DEVILLERS, « Moins risqué, le test ADN de la trisomie », *La Libre Belgique*, vendredi 16 août 2013, p. 22. Propos recueillis du Professeur Jacques Jani, chef du service de gynécologie-obstétrique au CHU Brugmann (Bruxelles).

93. Chiffres officiels publiés par l'« Agence de la biomédecine » (établissement public national de l'État français exerçant ses missions et enquêtes sur l'ensemble du territoire national) dans son rapport (disponible sur son site internet) : AGENCE DE LA BIOMÉDECINE, *État des lieux du diagnostic prénatal en France* (2008).

qu'impliquerait l'aménagement, au cœur de la Cité, de lieux de vie humanisants et signifiants pour les troisième et quatrième âges ou pour certains d'entre nous plus vulnérables (marqués par le handicap ou la maladie chronique), ne vaut-il pas mieux, soutiennent les tenants du *statu quo*, continuer de recourir à des solutions moins coûteuses à tous points de vue (que l'on fera passer, bien sûr, pour les plus justes et les moins conservatrices) ? L'énergie et l'intelligence collective que demanderait l'autocritique de nos structures économiques et de notre mode de fonctionnement sociétal actuel valent-elles véritablement la peine d'être investies ? Pourtant, d'innombrables familles, associations organisées en communautés ou institutions publiques témoignent aujourd'hui, souvent de façon médiatiquement inaperçue, de la continuation indéfectible d'un type d'être ensemble et d'hospitalité qui participe d'un processus d'humanisation à l'origine d'un authentique dynamisme collectif et éthique. Sans nier, bien sûr, les enjeux singuliers des situations particulières, ni amoindrir le discernement des consciences en prise avec une casuistique qui exige, dans certaines circonstances extrêmes, la sagesse pratique de prendre des orientations qui engagent radicalement la responsabilité des acteurs, la proposition d'une anthropologie philosophique et d'une ontologie explicites, cohérentes et ouvertes sur l'intégration de la fragilité humaine, peut nourrir une réflexion éthique et politique sur le type de société humaine et de principes universaux (adaptés à notre mode d'être) que nous souhaitons valoriser sur le plan social, éducatif et législatif en vue des générations futures.