

NOVA & VETERA

1

Georges
COTTIER
Métaphysique et mystique

S.-Thomas
PINCKAERS
Un symposium de morale inconnu

Marcel
DUBOIS
*Cette part secrète de l'âme juive
Hommage à Claude Vigée*

Pascal
IDE
*Le zygote est-il une personne humaine
(première partie)*

NOVA &
VETERA

SOMMAIRE

<i>Métaphysique et mystique</i>	
GEORGES COTTIER, o.p.	5
<i>Un symposium de morale inconnu</i>	
S.-Th. PINCKAERS, o.p.	19
<i>Cette part secrète de l'âme juive – Hommage à Claude Vigée</i>	
MARCEL DUBOIS, o.p.	35
<i>Le zygote est-il une personne humaine (1^{ère} partie)</i>	
PASCAL IDE	45

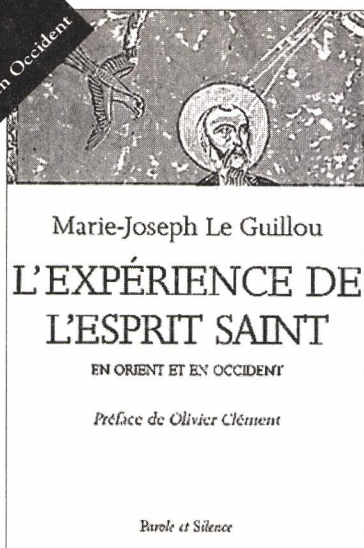
Notes et lectures

<i>L'expérience d'un malade du cœur</i>	
S.-Th. PINCKAERS, O.P.	91

Bibliographie	97
----------------------------	----

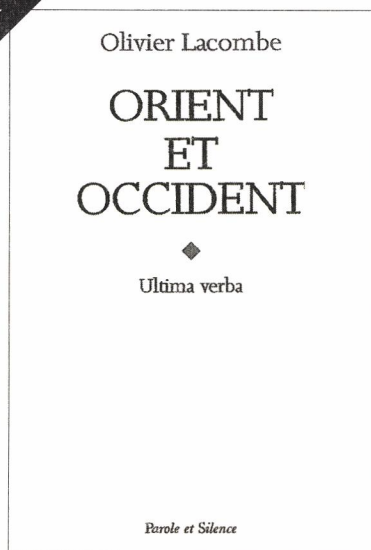
Jean-Pierre TORRELL O.P., *Le Christ en ses mystères, La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin* – THOMAS D'AQUIN, *Question disputée: L'union du Verbe incarné (De unione Verbi incarnati)*

Vient de paraître
L'expérience de l'Esprit Saint en Orient et en Occident



L'expérience de l'Esprit Saint en Orient et en Occident
Editions Parole et Silence
94 pages – 69 FF

À paraître
Orient et Occident – Ultima verba



Orient et Occident – Ultima Verba
Editions Parole et Silence
168 pages – 89 FF

Métaphysique et mystique

1. L'intérêt de plus en plus soutenu porté ces dernières décennies à Plotin et au néoplatonisme ainsi que le développement en Occident des études consacrées au riche héritage de pensée de l'Inde remettent au premier plan la question des rapports entre la philosophie – et, avant tout, la métaphysique – et la mystique. Pour ce qui regarde Plotin, on discerne mieux la puissance de son génie et l'originalité d'un effort de pensée entièrement polarisé par l'accès à une expérience pour ainsi dire trans-cognitive de contact avec l'Un.

Que représente une telle expérience, spécialement en relation à la quête métaphysique?

La réponse suppose qu'ont ait auparavant résolu un certain nombre de problèmes préalables. Et d'abord, nous devons nous entendre sur la nature de la métaphysique et de la mystique elles-mêmes. Les définitions de l'une et de l'autre donnent lieu, comme l'on sait, à des débats dont l'enjeu est majeur mais dans lesquels nous ne saurions entrer pour l'instant. Les définitions que je proposerai, sans les justifier explicitement, permettent, comme je l'espère, de progresser dans notre réflexion. Elles commandent l'examen d'une série de questions qu'on ne saurait omettre de poser.

La métaphysique ne serait-elle pas propédeutique à la mystique, une sorte d'exercice préalable à la mystique entendue comme expérience de l'objet? Ou, à l'inverse, une telle expérience ne serait-elle pas au fondement de la métaphysique, qui en constituerait comme une sorte de thématisation conceptuelle? De la métaphysique à la mystique n'y-a-t-il pas continuité, progression sans rupture et donc homogénéité, de sorte que la mystique serait comme le couronnement normal, naturel, de la métaphysique? Et, à supposer que tel soit le cas, doit-on conclure à une exigence de l'expérience mystique qui se trouverait inscrite dans la nature même de la métaphysique?

On mesurera le poids de ces questions.

2. Ce faisceau de problèmes intéressent la métaphysique au premier chef, mais ils doivent être considérés à partir de l'anthropologie. Et, dans l'anthropologie, des questions de deux types doivent être abordées. Les premières tournent autour de la nature et des structures de la connais-

sance humaine; les secondes, sur lesquelles nous reviendrons plus loin, sont d'ordre existentiel et historique; elles concernent les conditions concrètes de l'exercice de la connaissance et plus directement l'exercice de la quête métaphysique dans la situation historique de l'humanité.

Le statut de la connaissance métaphysique dans l'homme est celui d'un savoir qui, grâce au processus d'abstraction, tire ses concepts des données des sens. C'est ce qu'on exprime en disant que l'objet connaturel de notre connaissance humaine est l'essence des choses corporelles. Ce sont là les objets avec lesquels, en vertu de notre nature composée d'une âme spirituelle et d'un corps, notre esprit se trouve pour ainsi dire de plain-pied. Mais cet objet connaturel de notre esprit n'est pas son objet adéquat. Parce qu'elle est une faculté spirituelle, notre intelligence, selon le degré le plus haut, le plus purifié, d'abstraction dont elle est capable, atteint les transcendentaux, le vrai, le bien, l'un, et avant tout l'être, selon toute leur amplitude universelle. Cependant, cet être, elle l'atteint d'abord dans ses analogués qui lui sont connaturels, en les épurant de toute matérialité. Elle l'atteint, en second lieu, par la voie de l'analogie, tel qu'il est réalisé dans les pures créatures spirituelles, et, au-delà encore, dans le suprême analogué, Dieu, *ipsum esse subsistens* et «cause de l'être», comme le dit parfois saint Thomas.

On saisit ainsi le paradoxe du statut de la métaphysique dans l'homme. L'intellect est capable de saisir l'être selon toute son amplitude analogique. C'est là son extraordinaire puissance et grandeur. Mais elle atteint les analogués les plus hauts à partir de l'essence des analogués inférieurs que sont les êtres corporels, composés de forme et de matière. C'est là la racine de ses limites et de son humilité. Un signe de cette humilité est la nécessité, au terme du processus d'élaboration abstractive du concept, de la *conversio ad phantasmata*, condition de notre connaissance intellectuelle des êtres concrets singuliers¹.

3. Tout ce qui précède ne doit rien à Kant. Mais il n'est pas indifférent de noter ici que Kant, chez qui est absente la perception métaphysique de l'être comme tel et de son analogie, a fait des limites, qui caractérisent notre mode imparfait de connaître les réalités les plus hautes, un constitutif de la raison humaine déterminant le contenu de son objet lui-même. Mais autre chose est de connaître imparfaitement, mais en vérité, une réalité supérieure, autre chose est d'affirmer que cette imperfection détermine, en le restreignant, le champ des objets connaissables. Il n'est pas non plus indifférent de relever que c'est là un point à propos duquel s'exprimera avec le plus de force la réaction antikantienne de Hegel. Pour celui-ci il n'existe de connaissance vraie que la connaissance parfaite, soit quant à l'objet connu – l'Absolu – soit quant au mode d'at-

1. Cf. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I, 84, 7.

teindre cet objet. Ici intervient la considération hégélienne de la limite. La limite, ou la finitude, est toujours un «moment» provisoire de sorte que le processus dialectique qui est immanent à l'Absolu lui-même et à son autoconnaissance, est un processus de transgression de la limite.

Cette position intéresse directement la question de la mystique, car Hegel attribue à la *Logique* spéculative, qui est en réalité une métaphysique, la capacité de connaître l'Absolu lui-même par identification au processus d'autoposition de soi de cet Absolu. En ceci Hegel renoue, en la transposant sur le clavier de la dialectique, avec l'ambition d'un Spinoza. Chez l'un et l'autre de ces penseurs la mystique est inutile, parce que son objet – une quasi identification avec l'Absolu – est celui même de la philosophie. La perspective est celle du monisme.

Les conséquences du kantisme, quant à notre problème, sont tout aussi négatives. C'est, en effet, à partir de Kant que l'on voit naître les philosophies du sentiment. Puisque la raison est incapable d'accéder, fût-ce imparfaitement, à l'être selon toute son amplitude et jusqu'à l'Absolu, on demandera à une autre faculté: *Gemüt* ou *Gefühl* d'y donner accès. La voie est ouverte à l'affectif qui pose lui-même son objet et, bientôt, à l'irrationnel. La mystique, sans liens avec la raison et la vérité, devient ainsi une sorte de substitut de la métaphysique frappée d'interdit.

4. C'est ainsi par voie ascensionnelle et selon un mode imparfait de connaître que l'intelligence humaine accède aux réalités les plus hautes. Parce qu'elles sont les plus hautes, leur connaissance finalise et couronne la démarche cognitive du métaphysicien: connaître Dieu est la fin à laquelle tend toute intelligence créée, et ceci dans un élan qui tient à sa nature même. On mesurera ici la portée considérable de l'affirmation de saint Thomas: la connaissance, si imparfaite soit-elle, de Dieu a plus de prix que la connaissance parfaite des choses inférieures. Cette affirmation jette une lumière décisive sur le sens de la quête intellectuelle, et également, sur ce que devrait être l'esprit, l'inspiration première, d'une culture. Elle pose au fondement le primat de la vérité.

L'intelligence, dans ce processus, réfléchit sur elle-même et prend conscience du mode imparfait de connaître qui est le sien. La critique de la connaissance métaphysique de Dieu repose sur la distinction entre ce qui est signifié et le mode de signifier (*quid significatur, modus significandi*). Notre intelligence sait qu'elle est incapable de saisir l'essence de Dieu en elle-même. C'est ce qu'exprime la formule thomasmienne: de Dieu nous ne savons pas ce qu'il est (*quid est*) mais qu'il est (*quia est*). Certes pour affirmer de Dieu (comme d'ailleurs de toute chose) qu'il est, il est nécessaire de savoir quelque chose, même d'une manière impar-

faite, de ce qu'il est. Il n'y a aucune trace d'agnosticisme dans cette pensée, habitée par un sens aigu de la transcendance.

5. Connaissance imparfaite selon une voie ascensionnelle: nous rencontrons ici la pensée apophatique, qui est déjà requise en métaphysique et notamment dans sa partie supérieure, la théologie naturelle.

Les perfections pures, dont la notion ne comporte pas de limite intrinsèque, comme le bien, le beau, le juste, sont saisies par nous d'abord dans leurs analogués inférieurs qui nous sont connaturels. Parce qu'ils ne contiennent pas dans leur contenu intelligible d'imperfection, nous les attribuons légitimement à Dieu par la voie de causalité. Une perfection qui se trouve dans l'effet se trouve *a fortiori* et nécessairement dans la cause. L'affirmation constitue ainsi le premier pas de la démarche.

Mais aussitôt notre esprit perçoit, en vertu de l'analogie, que le mode selon lequel cette perfection existe en Dieu est infiniment supérieur à celui qui est le sien dans les créatures. Telle est la *via negationis* ou *via remotionis*. Elle porte sur le *modus significandi*. Il s'agit de dépouiller la perfection rencontrée d'abord dans les créatures de toutes les limitations dont elle s'y trouve revêtue, car ces limitations ne sauraient aucunement convenir à Dieu. Le mode divin selon lequel se réalisent ces perfections nous échappe totalement, de sorte qu'au terme nous connaissons Dieu comme inconnu. Connaître Dieu, dira aussi saint Thomas, c'est savoir que nous ignorons ce qu'il est en lui-même². Une «ignorance qui sait», une ignorance qui n'est pas la négation du savoir, mais son couronnement par dépassement: à vrai dire la *via negationis* n'a pas son terme en elle-même; elle est indissociable de la *via eminentiae* qui est comme une adoration silencieuse de l'intelligence devant le mystère de la divine transcendance. C'est comme si l'admiration qui est au point de départ du questionnement philosophique se retrouvait ici comme aboutissement du savoir. Cette attitude naturelle d'adoration du mystère de la part de l'intelligence tend de soi à déboucher sur une attitude religieuse. Mais ce qu'elle traduit c'est le sens émerveillé de l'infinie distance qui sépare toute créature comme toute intelligence créée et ses moyens de connaître de l'essence divine. On parlera donc de dimension religieuse, mais nullement de dimension mystique, puisque la mystique signifie une expérience de l'Absolu.

Une première conclusion à laquelle nous sommes ainsi parvenus met l'accent sur la distinction entre la métaphysique et la mystique. Il ne faudra jamais perdre de vue cette conclusion, mais avec elle nous n'avons pas encore tout dit.

2. *In Div. Nom.*, c. VII, lect. 4.

II

6. Ce qui précède concerne la connaissance humaine dans ce qu'elle a de spécifiquement humain. Celle-ci dépend de l'union substantielle de l'âme spirituelle et du corps et du rôle des images requises pour l'actualisation, par voie abstractive et conceptuelle, de l'intelligibilité contenue en puissance dans les objets sensibles. Mais cette considération demande à être complétée.

L'être humain vérifie les lois et les exigences de tout être créé. Dans une série de chapitres du III^e Livre de la Somme *Contra Gentes*, où il traite du bien et de Dieu comme cause finale de toutes choses et, partant, pour les créatures spirituelles, de la béatitude, saint Thomas dégage un principe: tous les êtres tendent à être, chacun selon les possibilités de sa propre nature, assimilés à Dieu (c. XIX). En d'autres termes, tous les êtres, à commencer par les plus humbles et élémentaires, les êtres inanimés, chacun selon son mode, tendent vers Dieu. Une puissante aspiration vers la source de l'être suprême soulève ainsi l'être créé. Pour la désigner Thomas emploie les termes d'amour et de désir en un sens ontologique. C'est en atteignant sa propre perfection que chaque être comble ce désir, à la mesure de ses possibilités, parce que toute perfection créée est une similitude de la suprême et infinie perfection divine.

Mais cet amour et ce désir prennent une forme nouvelle dans la créature spirituelle, douée d'intelligence et de volonté. La tendance à l'assimilation à la Source prend ici cette forme supérieure qu'est l'union par voie de connaissance et d'amour (comme acte élicite de la volonté). C'est dans l'union spirituelle à Dieu que les activités intrinsèquement indépendantes de la matière, connaître et aimer, trouvent leur réalisation éminente. Une double question se pose alors: une telle union est-elle possible? Quelles sont sa nature et son mode de telle sorte qu'elle comble en vérité la puissance du désir?

En posant ces questions nous quittons la considération de la connaissance proprement humaine, pour nous attacher à ce qui est capacité découlant de la spiritualité comme telle et qui va au-delà du spécifique et est, selon l'heureuse expression de Maritain, «transnaturel». L'esprit humain est ainsi capable de participer à ce qui appartient à tout esprit en tant qu'il est un esprit.

Un examen des possibilités de l'esprit humain par rapport à l'ordre métaphysique serait donc incomplet s'il ne prenait pas en compte cette dimension.

7. Antérieurement à l'actualisation de la moralité qui suppose la délibération de la raison, il existe ainsi dans l'homme, comme en tout être créé,

un amour naturel du Créateur. Un tel amour ontologique est indissociablement amour de soi et amour de Dieu. Et comme le rapport de la créature à Dieu est assimilable au rapport de la partie au tout et que la partie tend d'abord, en vertu de son être de partie, vers le bien du tout, cet amour naturel est un amour de Dieu par-dessus tout. Penser un bien de la partie comme séparé du bien du tout dont elle est partie, c'est penser une contradiction. En s'aimant elle-même, la créature spontanément et d'un même élan aime Dieu comme bien suprême³. La volonté qui est *appetitus* du sujet assume spontanément, dans son mouvement premier, prédélibératif et préréflexif, cet amour et ce désir⁴.

8. La considération de l'amour ontologique touche un aspect tout à fait fondamental. D'autres aspirations transnaturelles découlent directement de la spiritualité de l'âme et de ses puissances intellectuelles.

Notre volonté, appétit du sujet, tend naturellement à la félicité entendue comme possession saturante de la plénitude du bien. Ce bien, tel que notre intelligence lui présente, n'est pas connu en lui-même, dans son essence. Notre volonté tend donc à lui comme au «*bonum in communi*». Peut-il être atteint en lui-même? Sans doute pas sur cette terre. Mais même quand l'âme sera soustraite aux servitudes de l'espace et du temps, elle ne pourrait y accéder par ses propres forces; elle devrait aimer Celui qui est le souverain Bien et cause de tout bien à la mesure de la connaissance indirecte et à distance qui lui est connaturelle. Elle atteindrait à un certain bonheur; sa félicité serait certes réelle, mais relative.

Mais que l'homme soit appelé à participer à la vie même de Dieu, qui est la Béatitude subsistante, cela il ne pouvait ni le soupçonner ni encore moins l'exiger. Et cependant l'absolue gratuité du don de la vie de grâce, qui s'épanouit dans la gloire, vient combler, au-delà de toute mesure, une aspiration de la nature, que la nature, par elle-même, ne peut satisfaire et dont elle ne peut pas même concevoir l'objet dans toute sa profondeur. S'il en est ainsi, c'est parce le spirituel dans les créatures spirituelles est une participation, certes imparfaite, à Celui qui est Esprit, et que tout ce qui participe tend à être assimilé à son principe. Ainsi l'aspiration de la volonté dépasse les possibilités réalisatrices de cette même

3. Cf. Saint THOMAS, *Sum. theol.* I, q. 60, a. 5; I-II, q. 109, a. 3; II-II, q. 26, a. 3.

4. Le péché originel ne blesse ni ne diminue en rien la *réalité positive* de la nature: «Il en résulte que tout ce qui appartient positivement à la nature, métaphysiquement considérée reste «intact» (...). tout ce qui est amour ontologique, appétit naturel, même l'appétit «élicite» naturel de la *voluntas ut natura*, reste intact. Cet amour se porte d'ailleurs à la fin dernière *in communi*: ce n'est qu'implicitement un amour de Dieu». Par contre, au plan de l'amour élicite libre se révèle la blessure du péché originel. À ce plan-là l'amour de Dieu par-dessus tout n'est plus possible à l'homme, sinon à titre de velléité. Cf. Note du P. Michel Labourdette, in Louis GARDET-Olivier LACOMBE, *L'expérience du Soi, Etude de Mystique comparée*, Paris, 1981, p. 183.

volonté. En effet, dès que l'esprit créé délibère sur lui-même, il prend conscience des limites naturelles de ses capacités d'agir.

Ici nous rencontrons le désir naturel de voir Dieu. Il est un désir de l'intelligence, comme faculté particulière, tandis que le désir de la béatitude, désir de la volonté, concerne l'intégralité du sujet.

Notre intelligence a de Dieu une connaissance médiate et indirecte. Elle le connaît, pas en lui-même, mais indirectement dans le miroir des choses. Mais de soi, de par sa nature métaphysique, l'intelligence comme intelligence, n'est pleinement satisfaite que quand elle connaît parfaitement l'essence de la réalité connue d'abord imparfaitement. Connaître parfaitement, c'est voir intellectuellement, c'est avoir la saisie directe de l'essence. Ainsi le désir de voir la cause première, notons-le, présuppose une démarche antécédente de la raison qui remonte des effets à la cause. Il suppose donc, comme préalable, la médiation d'un raisonnement. Mais voir la cause première en elle-même est au-dessus des capacités de toute intelligence créée. Notre intelligence par elle-même ne peut y atteindre.

Quand donc, en vertu de l'élévation gratuite à la vie surnaturelle, l'intelligence est appelée à la vision béatifique, un désir de la nature se trouve comblé au-delà de toute attente. Précisons qu'en raison des limites de toute nature créée, un tel désir ne saurait nullement être considéré comme une exigence. La satisfaction de ce désir est donc impossible aux forces de la nature créée et pourtant ce désir, n'est pas vain; il ne constitue pas une contradiction, qui serait la destruction de la raison. Sa présence, comme dans le cas du désir de la béatitude, témoigne de la participation de l'esprit créé à Celui qui est Esprit et de la tendance de ce qui participe une perfection à être assimilé à son principe.

Nous nous trouvons ainsi devant la paradoxale conjonction de deux affirmations: parce qu'elle n'est satisfaite que quand elle connaît parfaitement son objet, notre intelligence aspire à une connaissance parfaite de Dieu, première cause, connaissance qui de fait n'est donnée que dans la vision béatifiante; notre esprit est incapable d'atteindre cette fin par ses propres forces. Cette incapacité tient à la nature de tout esprit créé.

Le paradoxe disparaît dès que l'on considère les facteurs à l'œuvre dans notre connaissance intellectuelle. La puissance illuminatrice qu'est l'intellect agent, lequel abstrait les essences à partir des choses telles qu'elles sont d'abord perçues par les sens, est une puissance active dont le pouvoir est proportionné à la connaissance d'un esprit forme d'un corps; son pouvoir est donc limité. Mais c'est dans l'intellect possible que s'effectue la connaissance proprement dite, quand cet intellect devient intentionnellement la chose connue. Au titre de sa spiritualité,

spiritualité certes participée, mais qui est commune à tous les esprits, l'intellect possible est capable de recevoir en lui tout objet intelligible, y compris le plus haut, Dieu vu dans la clarté, pour autant qu'il est illuminé par le *lumen gloriae*. Par rapport à la réception d'une connaissance aussi sublime, proprement divine, il est en puissance obédientielle. Autrement dit la puissance réceptive de l'intellect possible déborde les capacités naturelles de l'intellect agent (*lumen naturale*). Elle est en ouverture à la réception de tout intelligible et, comme elle n'est pleinement actée que quand elle connaît parfaitement son objet, un désir naturel la porte à la connaissance parfaite de la cause première, aussitôt qu'elle connaît quelque chose de celle-ci.

Précisons encore qu'en désirant naturellement la connaissance exhaustive de la Cause première, notre intelligence ne désire pas pour autant formellement la vision béatifique de la Dêité et du mystère trinitaire. C'est matériellement que les deux objets coïncident. À ce désir, à cause de la force limitée de l'intellect agent, notre esprit est incapable de répondre par lui-même. C'est ce que l'on exprime en parlant d'un désir transnaturel.

Nous pouvons ainsi formuler une seconde conclusion. Parler de connaissance parfaite de Dieu, Cause première, n'est-ce pas évoquer une expérience, c'est-à-dire une connaissance directe et fruitive de l'Absolu? Nous dirons donc que, si de soi notre connaissance métaphysique qui est une connaissance conceptuelle n'est pas une connaissance mystique, cependant un élan mystique anime toute grande philosophie⁵.

III

9. Il nous faut maintenant dire quelque chose de la connaissance mystique elle-même.

Il existe actuellement une inflation, jusqu'en philosophie de la religion, dans l'usage du mot expérience. De plus, précisons que notre réflexion ne porte pas sur l'expérience religieuse et ses multiples modalités mais sur l'expérience mystique au sens fort. Le mot mystique n'est pas exempt lui non plus d'extensions abusives. J'emprunte la définition à un auteur qui fait autorité en la matière, le philosophe et islamologue Louis Gardet. Par mystique, on entend l'«expérience fruitive d'un absolu»: ««Expérience», et donc connaissance par connaturalité; «frui-

5. Voir à ce sujet les remarques de J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, ch. V *La connaissance métaphysique*, OC IV, Fribourg-Paris, p. 696.

tive», qui a sa complétude en elle-même». On précise encore que le mot mystique connote «la saisie intérieurement vécue d'une réalité totale et comblante»⁶. C'est à dessein, pour une raison qui apparaîtra plus loin, qu'absolu est écrit avec une minuscule.

Commençons par rappeler la signification de la mystique dans la vie chrétienne. Elle n'est autre que la floraison de la vie de grâce. Elle est ainsi d'essence surnaturelle. De sa définition doivent être exclues toutes les manifestations extraordinaires. Celles-ci, étant dûment prouvée leur authenticité, ne sont pas constitutives de son essence, bien qu'elles puissent lui être liées de fait.

L'union la plus parfaite, immédiate, sans voile, est donnée dans le face à face de la vision béatifique, qui par sa perfection même suscite la plénitude indéclinable de l'amour de charité. L'âme qui voit Dieu est parfaitement bienheureuse.

La vision béatifique constitue ainsi le terme de l'existence chrétienne, le repos dans la fin éternellement possédée, objet d'une fruition comblante au-delà de tout désir.

Mais tant que nous sommes des *viatores*, des pèlerins et des voyageurs, notre connaissance est imparfaite: «car nous voyons a présent dans un miroir, d'une manière obscure, mais alors ce sera face à face. À présent, partielle est ma science; mais alors je connaîtrai tout comme je suis connu» (1 Co 13,12). C'est par la foi que nous connaissons les mystères divins, nous ne les voyons pas: notre intelligence les accueille parce que Celui qui est dans le sein du Père nous les a fait connaître (cf. Jn 1,18). Pour nous communiquer ces mystères le Verbe incarné nous parle dans notre langage humain, de sorte que la connaissance de foi, qui porte directement sur la réalité divine, est une connaissance fort imparfaite quant à son mode, qui est le mode humain. Entre la connaissance de foi et la vision, il n'y a pas d'intermédiaire.

C'est à ce point que trouve place la connaissance mystique. Son fondement est l'amour de charité. En effet, alors que, dans la connaissance, l'objet est reçu dans le sujet connaissant selon le mode de ce dernier, l'amour se porte vers l'objet en lui-même, de sorte qu'ici-bas l'amour va

6. Louis GARDET, *La mystique*, Paris, Que sais-je, PUF, 1981/2, p. 6. La citation est elle-même empruntée à Jacques MARITAIN dans une étude sur *L'expérience mystique et le vide* qui constitue le ch. III des *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (1939), cf. OC VII, p. 159-195.

Voir aussi Louis GARDET – Olivier LACOMBE, *L'expérience du Soi, Etude de mystique comparée*, op.cit, 382 p.

Nous devons en outre à ces deux auteurs, l'un islamologue, l'autre indianiste, des articles et ouvrages qui traitent également du sujet. Citons de Louis GARDET, *Expériences mystiques en terre non chrétienne*, Paris, 1954, *Mystique musulmane-aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris, 1961, (en collaboration avec Georges C. ANAWATI), *Etudes de philosophie et de mystique comparées*, Paris, 1972. D'Olivier LACOMBE, *L'Absolu selon le Védānta*, Paris, 1937, *Indianité*, Paris, 1979. Nous avons là sans doute l'effort le plus remarquable de philosophie spéculative sur le sujet, reposant sur une information de première main.

plus loin que la connaissance. C'est de ce plus que naît la connaissance mystique. L'union d'amour qui est union à l'aimé atteint en lui-même est source d'une connaturalité, d'une affinité, qui fait que l'âme sent comme par instinct ce qui appartient à l'Aimé. Ainsi les dons du Saint-Esprit opèrent en l'âme à partir de la connaturalité d'amour. Cette connaissance n'est pas, quant à l'objet connu, une connaissance autre que la connaissance de foi; ce qu'elle apporte c'est un mode nouveau de connaître, qui va au-delà du mode humain, ordinaire. Cette connaissance est sans concepts, parce qu'elle est supraconceptuelle; c'est pourquoi on la désigne comme un silence comblant, comme une nuit bienheureuse; un écrit médiéval emploie la belle formule: «le nuage de l'inconnaissance». Saint Thomas reprend à plusieurs reprises une expression du pseudo-Denys: *pati divina*, pâtir les choses divines, les éprouver expérimentalement. Dans ce non-savoir (qu'on se gardera de confondre avec la *via negativa*), l'âme expérimente la profondeur des mystères de la foi, leur beauté, leur force béatifiante. Telle est, sommairement évoquée, la nature de la mystique chrétienne: expérience par connaturalité d'amour des profondeurs de Dieu⁷.

10. L'Eglise, avec la communion fraternelle, le pain de la parole de Dieu, la vie sacramentelle et eucharistique, constitue le milieu normal de la mystique d'union d'amour.

On posera ici deux questions; théologiques en elles-mêmes, elles intéressent le philosophe qui s'interroge sur les liens entre mystique et métaphysique.

La première question porte sur la possibilité, hors des frontières visibles de l'Eglise, d'expériences mystiques ressortissant à la mystique d'union de charité. La réponse doit être affirmative. La grâce du Christ est offerte à tous; on ne saurait exclure *à priori* une telle expérience; elle présuppose que l'âme ait la foi, qui sera une foi implicite, et vive dans la rectitude. Mais privée, au moins partiellement, de la parole de Dieu et de la vie sacramentelle, cette expérience prendra le plus souvent une forme atypique; elle se manifestera par touches. Seul un examen approfondi de chaque cas permet de la reconnaître. Hallâj, étudié par Louis Massignon, représente, en terre d'Islam, un exemple particulièrement émouvant de mystique des profondeurs de Dieu⁸.

7. Expérience comblante, anticipatrice de la béatitude éternelle: nous n'avons pas ici à traiter du sens des phases de désolation et de plénitude qui marquent la vie du mystique.

8. Cf. in Louis GARDET-Olivier LACOMBE, *op. cit.*, II P. ch. II (Louis GARDET), p. 209-248.

11. L'expérience mystique surnaturelle des profondeurs de Dieu est-elle l'unique forme, que nous retrouverions partout, fût-ce masquée, où il y a mystique⁹? Faut-il, au contraire, comme nous le pensons, reconnaître une autre forme de mystique, qui en soit essentiellement distincte? Les témoignages de l'Inde d'abord, mais aussi du sūfisme en terre d'Islam, attestent de l'existence de cette autre forme.

Cherchons d'en tracer une rapide esquisse.

A cause de son union avec le corps, notre âme n'a pas une connaissance directe d'elle-même. Pour savoir ce qu'est son essence, nous devons passer par la voie de l'analyse et du raisonnement. Quand nous posons des actes de pensée et de volition, ces actes sont accompagnés de la conscience, imparfaite et confuse, de notre existence comme sujet spirituel. Par ailleurs, notre être, comme tout être, est animé par l'amour ontologique de soi dont nous avons parlé plus haut. Ainsi l'âme humaine ne voit pas sa propre essence, mais, à travers l'activité de ses puissances, elle sait qu'elle existe. Comment ne chercherait-elle pas à rejoindre ses sources ainsi confusément perçues, pour les connaître dans une expérience saturante? Une telle recherche, qui requiert le recours à des techniques raffinées et une grande ascèse parfois héroïque, polarise tout son élan spirituel. L'expérience en question est ainsi une expérience tout intellectuelle qui a pour objet le pur *exister* substantiel du *soi*. Pour remonter à cette source, l'âme, à rebours du cours ordinaire de l'activité mentale, qui nous porte d'abord à la connaissance des choses et, de là, indirectement à la connaissance de nous-mêmes, se vide de toute opération particulière et de toute multiplicité: par cette abolition même de tout acte idéatif, elle «atteint et connaît dans la nuit, par delà tout concept, cette merveille métaphysique, cet absolu, cette perfection de tout acte et de toute perfection, qu'est l'exister, – son propre exister substantiel». L'abolition de tout acte de pensée, dont il est ici question, est elle-même un acte de l'âme, intensément vital. Dans cette expérience supra-conceptuelle de cet absolu fini, qu'est le pur *exister* du soi humain, la Cause de l'être est atteinte médiatement, sans qu'intervienne aucune référence rationnelle. S'il en est ainsi c'est parce que cette expérience négative atteint l'existence, qui est transcendante et n'est limitée que par l'essence qui la reçoit, dont précisément ici on ne sait rien. Cette expérience négative, en atteignant l'existence propre de l'âme atteint en même temps l'exister dans toute son ampleur métaphysique, et les sources de l'exister, en tant que l'existence de l'âme est parcourue par un influx créateur dont elle tient tout. Un tel influx n'est certes pas expérimenté en lui-même, mais dans l'effet qu'il produit, donc indirectement. «Voilà

9. J'ai abordé cette question dans une contribution au Colloque organisé à Toulouse par la *Revue Thomiste* (26 et 27 mai 2000), «Surnaturel», *Une controverse au cœur du thomisme au XXe siècle*, dont les Actes sont à paraître: *Sur la mystique naturelle*.

pourquoi l'expérience en question répond bien d'une certaine façon, et pour autant que cela est possible dans l'ordre naturel, au désir de toute chose de rejoindre ses sources et le principe de son être»¹⁰.

12. Il est indispensable que le métaphysicien prête attention à ce type d'expérience. En effet nous avons là la recherche d'une expérience que l'esprit humain s'efforce d'acquérir par ses propres forces et qui est de nature intellectuelle: au terme du vide que l'intelligence opère en soi, survient, couronnant un parcours de nescience, ce «toucher» dont nous parlait Plotin.

La métaphysique, qui suppose l'intuition abstractive de l'être comme *actus essendi*, est un savoir conceptuel et rationnel. Ses limites sont celles de la raison humaine, que le métaphysicien doit savoir accepter. Se libérer des limites naturelles de notre connaissance pour s'emparer expérimentalement de son propre objet, peut constituer une grande tentation pour lui.

Par ailleurs, un tel élan mystique, par sa force même, commande en général chez celui qui s'y livre l'élaboration et l'architecture de la métaphysique elle-même. Et ce n'est pas un hasard si ce genre de métaphysique subit l'attraction du monisme. Le *Soi* (*atman*), pour la pensée hindoue qui ignore la création au sens propre, est foncièrement le même en l'homme et en Dieu. On comprend que la pression exercée sur la conception du monde et de l'homme par la quête d'une union obtenue au-delà de toute distinction modèle la vision du monde à l'image de l'itinéraire de l'âme vers l'Un. Cela, qui est vrai de l'Inde, l'est aussi de Plotin.

Pour juger d'une philosophie et du sens de ses affirmations, il convient donc de rechercher l'intention qui est à son origine.

Cette intention est-elle celle de la constitution d'un savoir par les causes suprêmes, ou, en d'autres termes, celle de la sagesse métaphysique? Est-elle la quête d'une expérience supra-conceptuelle qui plie à sa propre finalité l'usage du savoir conceptuel et de dons réels de métaphysicien?

La réponse à ces questions n'est pas aisée à donner. Il faut examiner cas par cas. Et cela d'autant plus qu'avec la métaphysique d'une part, et la recherche par voie de nescience de l'expérience de ses propres sources de l'autre, nous sommes devant des attitudes qui procèdent de la racine de l'esprit et qu'à leur état inchoatif et atypique ces attitudes peuvent coexister dans le même sujet et que le passage de l'une à l'autre n'est pas à exclure.

10. Cf. J. MARITAIN, OC XIII, *De l'Eglise du Christ*, ch. X, *Présence invisible en/de l'Eglise visible*, p. 163, 164 (n. 10).

À cela doit s'ajouter l'interférence possible avec l'expérience poétique, expérience du monde et du *Soi* saisi dans sa créativité¹¹. J'ai décrit des types purs. À l'état de touches, il n'est pas rare que l'expérience du *Soi* intervienne dans la trame d'une recherche qui demeure essentiellement métaphysique.

À partir de la considération de la mystique de l'expérience du *Soi*, nous pouvons donc tirer une troisième conclusion. La présence de touches de mystique du *Soi* est décelable, sans doute plus fréquemment qu'on le soupçonnerait à première vue, chez plus d'un penseur qui reste avant tout un métaphysicien. Cette présence ne va pas sans répercussions sur la démarche métaphysique elle-même¹².

13. Une dernière remarque concerne les problèmes liés à ce que l'on appelle la philosophie chrétienne, c'est-à-dire une philosophie, qui, tout en étant pleinement philosophie, déploie son œuvre de raison sous le ciel de la foi.

Le philosophe, qui entend réfléchir sur la mystique des profondeurs de Dieu, n'hésitera pas à emprunter, pour traiter d'un objet qui dépasse son propre savoir, à une science supérieure, la théologie, la lumière nécessaire.

Si par ailleurs, du point de vue subjectif, ce philosophe a quelque expérience, dans la foi, fût-ce d'une manière atténuée ou sporadique, des choses de Dieu, la raison métaphysique en lui en sera comme vivifiée et revigorée.

Pour ce qui est de la mystique du *Soi* une question quelque peu différente se pose.

En lui-même, l'amour ontologique de soi et de Dieu cause de l'être, indissociable de la nature du sujet, est chose bonne, de sorte que *radicalement* l'expérience du *Soi* est une expérience positive. Mais c'est ici que doit intervenir la considération de la condition historique de l'homme: l'amour naturel de Dieu par-dessus tout, quand on passe au plan de l'acte volontaire élicite et libre, est, à cause du péché originel, inefficace. Pour que la volonté soit redressée, la grâce est nécessaire. Alors rien n'empêche que l'expérience du *Soi* soit, éthiquement parlant, rectifiée dans une âme en état de grâce. Notons bien cependant que la grâce ne transforme pas une expérience qui de soi est d'ordre naturel en

11. Cf. L. GARDET-O. LACOMBE, II P. (Louis GARDET), c. III, *Poésie et Expérience du Soi*, op. cit., p. 249-317.

12. Louis GARDET, interprète en ce sens la pensée de Heidegger, cf. Op. cit., II P, c. IV, *Expérience du Soi et discours philosophique*, p. 319-369.

une expérience intrinsèquement surnaturelle. La grâce intervient ici comme condition et comme *gratia sanans*. Ajoutons que, l'expérience du Soi étant atteinte au terme d'un rude effort, souvent héroïque, la tentation est forte pour l'âme, de se constituer centre de toutes choses, ce qui, relevons-le, serait comme une négation de l'amour ontologique qui est à la racine de toute la démarche. Mais en elle-même, l'expérience du Soi, si elle reste périlleuse, ne soulève pas d'objection de principe¹³.

Georges COTTIER, O.P.

13. Cf. Heinz-R. SCHMITZ, *Sur le rôle de la volonté dans l'expérience mystique du Soi*, in *Revue Thomiste*, t. LXXIX, juillet-septembre 1979, p. 409-423. Cet auteur note que l'expérience mystique du Soi n'a pas toujours la coloration fortement religieuse qu'elle a dans les traditions de l'Inde.

Un Symposium de morale inconnu

Il y aura bientôt cinq ans, le Cardinal Jean-Jérôme Hamer nous quittait. Dans son testament spirituel, il avait écrit: “Je meurs dans la communion de l’Église, dans l’obéissance affectueuse au Saint-Père, dans la fidélité à l’Ordre de saint Dominique dont je suis membre et auquel je dois beaucoup”. Avant de devenir Secrétaire de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, il avait été professeur de dogme dans les maisons d’études dominicaines de La Sarte, à Huy, en Belgique, et du Saulchoir, à Étiolles, en France. Nous voudrions rappeler ici que le dévouement de Mgr Hamer à l’Église se manifesta, entre autres, concernant les débats qui divisèrent les moralistes catholiques à propos de l’encyclique *Humanae Vitae* de juillet 1968, et dans les discussions concernant l’existence et la teneur d’une morale chrétienne qui se développèrent, à cette époque. Pour éclaircir les problèmes, le Cardinal prit une initiative intelligente et large de conception: il organisa à Rome, du 22 au 28 mars 1981, un Symposium qui regroupait les moralistes catholiques les plus compétents pour traiter de la question largement débattue de l’existence de lois morales universelles, immuables, s’appliquant sans exception. Ces moralistes représentaient les différentes opinions en cours. Pour le besoin de la discussion, ils furent divisés en “classiques” et “novateurs”. Chacun put s’exprimer librement dans le rapport dont il s’était chargé et dans les discussions en groupes linguistiques et en assemblée générale.

Dans l’organisation du Symposium, on veilla à élargir le champ d’investigation des moralistes en consultant l’Écriture, trop absente des manuels de morale, avec l’aide des exégètes, en interrogeant aussi les Pères de l’Église et les théologiens du moyen âge, spécialement Thomas d’Aquin. On prit en considération la philosophie et les sciences humaines et on traita plus spécialement de l’intervention du Magistère dans les questions morales. On rendit enfin une place de premier plan à la Loi nouvelle ou évangélique, trop souvent laissée de côté par les moralistes.

Le Symposium produisit ses fruits par la suite. De fait, il fut une préparation lointaine de l’encyclique *Veritatis Splendor* (6 août 1993), qui a repris les problèmes traités, et on reconnaît aisément son influence dans la partie morale du Catéchisme de l’Église Catholique, édité en 1992. Les rapports du Symposium ont paru en deux publications. Le groupe germanique prit l’initiative de publier les exposés de tendance majoritairement “novatrice” dans “Walter KERBER, *Sittliche Normen*”,

(Düsseldorf, Patmos Verlag, 1982). Nous avons nous-même fait paraître les autres rapports, "classiques" ou "novateurs" dans "S. PINCKAERS et C.J. PINTO DE OLIVEIRA, *Universalité et permanence des Lois morales*" (Fribourg, Éd. Univ. et Paris, Cerf. 1986), qui suit le plan du Symposium. On trouvera dans ces deux œuvres la plupart des noms des participants au Symposium.

En témoignage de reconnaissance à l'égard du Cardinal Hamer, nous publions ici le rapport de conclusion du Symposium dont nous avons été chargé. Il aidera le lecteur à apprécier l'intérêt des débats qui s'y tinrent, dans les exposés et les discussions.

Rapport synthétique du Symposium de Théologie morale (22-28 mars 1981)

Introduction. Appréciation d'ensemble

Le Symposium a été une réussite en son genre, car il a créé une réelle occasion de rencontre et d'échanges entre des participants de disciplines et d'écoles différentes sur des sujets de théologie morale fondamentale, ce qui n'est pas commun. Il a également établi un bon contact entre les membres de la Congrégation (pour la Doctrine de la Foi) et des théologiens de diverses tendances, ce qui n'est pas si fréquent. Le Symposium a aussi permis une certaine clarification des problèmes et des positions par la connaissance des hommes et par les précisions apportées sous l'instigation des débats.

Il faut cependant tenir compte des limites inévitables d'un tel travail interdisciplinaire et inter-écoles, surtout quand on se rencontre pour la première fois et qu'on ne dispose que d'un temps réduit. On ne doit pas confondre un Symposium avec une équipe de travail. S'il veut être efficace, un groupe de travail doit rassembler des hommes suffisamment proches par leurs disciplines, leurs méthodes, leurs orientations, leurs opinions, pour former un attelage coordonné. Un Symposium offre l'intérêt de réunir des hommes de disciplines, de tendances, de provenances et d'opinions différentes, sinon contraires; il ne peut prétendre faire avancer un travail comme une équipe, mais il peut avantageusement contribuer à fournir des indications utiles sur les problèmes et les positions diverses, à éclaircir des malentendus, à susciter des rapprochements et des collaborations, à révéler des aspects nouveaux, comme à mieux faire percevoir les divergences. En un mot, il peut aider à voir le panorama d'un problème et les mouvements qui s'y dessinent. C'est dans ce sens que le Symposium a été une réussite, comme en témoignent les estimations des trois groupes qui l'ont composé, au terme de ces journées.

L'étude des problèmes moraux qui nous était proposée devrait donc se poursuivre par un travail personnel ou en équipe pour parvenir à des positions solides et claires, si possible; elle pourra puiser des matériaux nombreux dans les actes du Symposium. Il ne faut pas oublier non plus le travail caché qui se fait toujours quand des hommes se rencontrent dans un climat de discussion libre et franche.

Le déroulement du Symposium

Pour apprécier correctement les résultats et les documents du Symposium, il faut savoir qu'il s'est déroulé en trois étapes:

Il y eut d'abord les rapports préparatoires envoyés à l'avance par les participants suivant le plan et les sujets proposés par *Steering Committee*, dont furent faites trois synthèses: des résumés envoyés à tous, un condensé de la problématique destiné au *Steering Committee*, enfin une synthèse qui a servi d'introduction au Symposium. Ces rapports préparatoires constituent une base et une première approche nécessaires pour le Symposium, mais ne comportent pas encore de concertation entre les participants, ce qui explique leurs limites.

La deuxième étape a été constituée par le déroulement de la première partie du Symposium avec ses introductions, ses discussions en groupes et en assemblée générale. Les textes les plus intéressants de cette étape centrale sont les rapports d'introduction dans les secteurs et la présentation brève des rapports, car ils ont pu bénéficier des échanges avec une plus grande concentration sur la problématique du Symposium. Ils ont l'avantage d'être plus réfléchis et mieux composés que les compte rendus des discussions, dont les interventions restent réduites et dépendantes du va-et-vient des échanges. S'y ajoutent certaines interventions plus longues et écrites au cours du Symposium.

La troisième étape a consisté dans la réponse au questionnaire proposé pour les deux dernières journées du Symposium. Il faut tenir compte du fait qu'il s'agit ici d'un travail de groupe composé dans un temps réduit. Il a eu l'avantage de contraindre les groupes à manifester leurs réactions aux diverses faces du problème de l'"intrinsèque malum", exprimées dans le langage classique des manuels. Néanmoins le peu de temps dont on disposait ne permettait pas une élaboration approfondie ni très précise des réponses. Les divergences au sein des groupes linguistiques ont freiné le travail. Certains participants auraient aussi pu formuler des réponses personnelles plus complètes, plus précises, différentes des groupes auxquels ils ont pris part.

Le groupe germanique a connu une divergence particulière qui concernait un problème de fond. Le groupe italien a été divisé sur la plupart des points. Quant au groupe d'expression française, partagé en deux sections, il a abouti à deux textes parallèles plutôt qu'opposés. En

conclusion, la substance du Symposium doit être cherchée dans les rapports préparatoires complétés et précisés par la première partie du Symposium. Les réponses au questionnaire viennent en complément et apportent certaines indications propres.

Esquisse de synthèse

Nous diviserons cet essai de synthèse en trois chapitres: 1. La question des rapports entre l'Écriture, la tradition patristique et théologique avec la doctrine de la Loi nouvelle, d'une part, et les problèmes moraux actuels concernant les normes et les actes intrinsèquement mauvais, d'autre part, ce qui engage les biblistes, les patrologues et les théologiens moralistes. 2. Le problème des lois universelles, immuables, et du jugement objectif, ou de l'"intrinsece malum" dans la discussion des moralistes. 3. La question de l'intervention du Magistère en morale.

1. La question des rapports entre l'Écriture, la tradition patristique et théologique et la recherche actuelle en théologie morale

Du déroulement du Symposium ressortent deux constatations générales:

1. Constatation du fossé existant entre biblistes, patrologues, etc., et moralistes. À la fin du premier jour, après les exposés sur l'Écriture, plusieurs moralistes ont exprimé leur impatience d'arriver à ce qui leur paraissait être proprement le problème proposé, comme s'ils estimaient que les exégètes et les patrologues ne pouvaient guère leur apporter d'éléments importants ou qu'ils ne connaissent déjà. Le troisième jour, au contraire, pendant les exposés et les discussions des moralistes, les autres participants ont eu l'impression d'être mis complètement sur la touche devant une problématique et un langage technique où ils n'entraient pas.

2. On a pu constater aussi une satisfaction assez générale, spécialement exprimée par les moralistes germaniques, le quatrième jour, après les exposés sur la Loi nouvelle faits par des exégètes et des moralistes: il apparaissait que le thème de la Loi nouvelle, tiré de l'Évangile et de la tradition théologique, offrait des perspectives plus larges et mieux fondées scripturairement pour servir de base à une théologie morale renouvelée et à une anthropologie chrétienne plus riche. Se profilait ainsi à l'horizon, au-delà des divisions et des fossés qu'on avait constatés, un point de convergence et de rassemblement pouvant orienter les recherches et les efforts ultérieurs. La chose fut bien comprise par le Cardinal Seper, quand il nous parla de son rêve d'une morale qui partirait de nouveau de l'Évangile. Les critiques émises à l'égard du ques-

tionnaire des deux derniers jours portaient notamment sur ce qu'il semblait abandonner les perspectives ouvertes par les exposés sur la Loi nouvelle et replacer le Symposium dans le cadre plus étroit de la casuistique traditionnelle.

Voici donc la situation: une séparation de fait, par le langage technique et la problématique, existe entre les biblistes et les moralistes discutant les problèmes soumis au Symposium; mais on perçoit aussi un point de convergence possible dans la doctrine de la Loi évangélique, qui est à la fois scripturaire et théologique. On peut rattacher à cette constatation encourageante les estimations favorables émises par les différents groupes manifestant qu'un des intérêts majeurs pour eux avait été le travail interdisciplinaire réalisé ensemble, avec le souhait de le voir se poursuivre. Néanmoins beaucoup de questions subsistent.

Regardons les choses *du point de vue des biblistes*. Les rapports traitant de l'Écriture concordaient dans l'affirmation qu'il y a des lois morales immuables et s'orientaient, chacun à sa manière, vers la Loi évangélique. Même constatation, en gros, dans les exposés concernant les Pères et les théologiens du moyen âge, dont la pensée était nourrie par l'Écriture, mais avec une utilisation constante et explicite de la loi naturelle. Il faut cependant constater que les exposés des biblistes et patrologues, à la différence de ceux qui portaient sur S. Thomas et la scolastique postérieure, n'ont guère attiré l'attention de la plupart des moralistes, apparemment parce qu'ils ne rejoignaient pas assez leur problématique. Seule la contribution de Mr Schürmann, au fait des discussions actuelles, a été prise en considération dans les discussions entre moralistes.

Les biblistes peuvent évidemment répliquer qu'on ne trouve pas dans l'Écriture les catégories dont usent les moralistes, pas plus que chez les Pères, d'ailleurs. Ils peuvent reprocher aux moralistes d'élaborer leurs théories sur un plan purement rationnel sans avoir besoin pratiquement de faire référence à la Bible, sinon incidemment. Même s'ils admettent en principe l'importance de l'Écriture comme source première de la morale, ils n'en tiennent guère compte, en fait, dans la méthode qu'ils appliquent, dans leurs recherches, leurs discussions, leurs exposés. On peut toutefois se demander si les biblistes eux-mêmes n'emploient pas certaines catégories et n'adoptent pas certaines positions qu'ils empruntent à des moralistes, sans en faire une critique suffisante, sans examiner notamment si elles correspondent bien aux données bibliques. Souvent, par exemple, ces catégories sont reprises aux morales de l'obligation qui laissent de côté la question de la béatitude, la littérature sapientielle, etc., pour ne s'intéresser qu'aux impératifs. On peut ajouter aussi que les biblistes catholiques se sont peu occupés jusqu'à présent de la morale scripturaire. Il faut dire également que certains exégètes perçoivent bien

quels sont les problèmes concrets impliqués dans le Symposium et ont conscience de pouvoir contribuer à leur réponse à partir de l'Écriture.

Concernant la Loi nouvelle et sa liaison avec le Sermon sur la montagne, différentes questions subsistent. L'expression de "Loi nouvelle" est-elle adéquate, spécialement en ce qui concerne les chapitres 5 à 7 de S.Matthieu? Outre les multiples interprétations du Sermon, où nous n'avons pu entrer, et la question de son attribution à Jésus lui-même largement admise par Mgr Descamps, on peut se demander dans quelle mesure on peut privilégier ce texte. Précisons, à ce propos, que la lecture de l'écriture par les Pères est unifiante, car ils voient dans l'Esprit son auteur principal. Le Sermon doit donc être compris, dans leur idée, non isolément, mais comme un texte appelant tous les autres textes scripturaires traitant des mœurs chrétiennes, notamment les passages où S.Paul expose la vie selon l'Esprit.

Si nous regardons les problèmes de l'écriture et de la Loi nouvelle du *côté des moralistes* il convient de distinguer parmi eux des orientations différentes. Si on veut faire usage de la distinction entre "classiques" et "novateurs" utilisée dans le plan du Symposium il faut constater une division parmi les premiers, ce qui nous donne trois tendances: 1. La tendance qu'on peut appeler post-tridentine, dans la ligne des manuels de morale, pour laquelle la loi naturelle est la base de la morale, et la raison sa source principale. 2. La tendance surtout d'inspiration thomiste (au sens allemand de "thomanisch"), qui a redécouvert l'importance première de la doctrine de la Loi évangélique en morale et tente de rendre effectivement à l'Écriture sa place de premier rang comme source de la morale. 3. La tendance dite novatrice a pris une position critique à l'égard de la première tendance classique et se meut d'habitude sur un plan très rationnel et technique, mais elle se montre intéressée par la relecture actuelle de S.Thomas et par la remise en valeur de la Loi évangélique.

Devant l'écriture et les biblistes les attitudes diffèrent. La première tendance se demande ce que l'écriture, comme les Pères, peuvent apporter de neuf et de solide à la solution des cas moraux en discussion, spécialement si on considère la multiplicité des interprétations parmi les exégètes, les patrologues et les historiens. Aussi sa référence finale et la plus sûre réside-t-elle dans les prises de position du Magistère de l'Église. La deuxième tendance réclame un retour direct à l'Écriture et à la Tradition patristique comme sources d'une morale chrétienne renouvelée. Elle cherche à instaurer un dialogue avec les biblistes, mais veut y faire entrer la lecture de l'Écriture, riche de substance spirituelle et d'expérience, faite par les Pères et par les grands théologiens. La troisième tendance est plus attentive que jadis à l'Écriture et à l'exégèse, mais elle se méfie de toute lecture qui peut paraître fondamentaliste; elle ne veut

pas accéder à l'Écriture sans une réflexion herméneutique. Cependant cette dernière exigence pose elle-même une question sérieuse: est-ce qu'une herméneutique reposant sur des critères rationnels élaborés souvent a priori, ne risque pas de constituer un écran déformant entre la Bible et le lecteur, et d'empêcher la Parole de Dieu d'atteindre, avec sa puissance de vérité, le moraliste comme l'exégète lui-même? Nous nous trouvons donc devant un problème de fond et d'importance générale: les rapports entre l'Écriture et la morale, et devant une espérance éprouvée dans le Symposium, celle d'un travail interdisciplinaire favorisant une collaboration entre biblistes, patrologues et moralistes. Il y a également la question d'un renouvellement de la morale catholique à l'aide de la doctrine de la Loi évangélique.

II. La discussion sur les lois morales (universalité, immutabilité, objectivité du jugement) et l'existence d'actes intrinsèquement mauvais.

C'est ici le point central du débat pour les moralistes, comme aussi la préoccupation principale de la Congrégation qui a organisé le Symposium. Comme nous l'avons signalé dans la synthèse introductive, les rapports et la discussion présupposaient: des prises de position du Magistère, notamment l'encyclique *Humanae Vitae*, et la déclaration de la Congrégation concernant des problèmes de sexualité, la doctrine classique des manuels sur les "fontes moralitatis", la théorie de l'"intrinsece malum" et de la causalité à double effet qui y a été élaborée, les discussions des dernières années avec la théorie du "conséquentialisme", où dominent la perspective téléologique et le critère de la raison proportionnée.

A travers les rapports, les discussions, les précisions, les rapprochements, les différenciations, deux courants de pensée et deux positions se sont manifestées que l'on peut décrire dans les grandes lignes de la façon suivante.

Le courant dit "novateur" est critique à l'égard de la théorie de l'"intrinsece malum" et a élaboré une position précise du problème à l'aide de plusieurs distinctions. La distinction d'abord entre des normes transcendantales, concernant les principes, et des normes catégoriales, celles-ci se divisant en normes catégoriales portant sur les vertus et encore formelles, et en normes concrètes et matérielles portant sur les actes singuliers. S'y ajoute la distinction entre la bonté proprement morale de l'action (aspect personnel-formel, "sittliche Gutheit") et la "justesse" de l'action (aspect objectif-matériel, "Richtigkeit"). La question actuelle concernant l'"intrinsece malum" concernerait très précisément les normes concrètes, le plan de la justesse, de la "Richtigkeit". Ce courant admet parfaitement l'existence d'actes intrinsèquement mauvais

aux plans des normes transcendantales et catégoriales formelles, au niveau de la qualité morale personnelle (être injuste, menteur, impur), mais se demande si on peut trouver et formuler des normes universelles et immuables au niveau des actions concrètes prises dans leur matérialité. Précisons qu'il s'agit, en l'occurrence, de normes négatives, prohibant un acte comme mauvais en soi, et que le débat est, en outre, situé au niveau des relations humaines.

À la différence des moralistes classiques qui fondaient leur jugement principal des actes sur la considération de l'objet, en y intégrant la "finis operis" (inhérente à l'action), et qui regardaient comme des éléments secondaires, accidentels, les circonstances et la "finis operantis" (la fin de celui qui agit), le nouveau courant estime nécessaire de prendre en considération toutes les circonstances (au sens d'éléments de l'action) qui entrent dans la composition de l'acte et dans sa situation, y compris l'évolution historique, et il insiste en particulier sur l'importance de la finalité. Estimant caduques les raisons d'ordre déontologique avancées par les moralistes classiques en faveur de la doctrine de l'"intrinsic malum", ce courant se place dans une perspective principalement téléologique, axée surtout sur l'évaluation des conséquences de l'acte dans l'établissement de sa "justesse". C'est ici qu'intervient le critère de la raison proportionnée.

Dans cette perspective, la formulation d'une norme concrète et immuable devient évidemment plus difficile, car elle suppose théoriquement la prise en compte et l'examen de toutes les conséquences possibles et de toutes les finalités éventuelles. Aussi préfère-t-on dire que les normes concrètes de ce genre sont universelles sans doute, mais qu'elles valent et s'appliquent "ut in pluribus", dans la plupart des cas, sans exclure des exceptions possibles, surtout si on tient compte des différences de cultures.

Dans les échanges, un essai de rapprochement apparaît du côté du courant critique: on peut envisager la possibilité d'un acte "intrinsic malum" dans une perspective téléologique par la nette prévalence d'un bien ou d'une valeur sur tout autre; mais cela ne peut arriver facilement. On reconnaît aussi qu'il existe des actions qui ne pourront jamais être justifiées pratiquement, comme la torture. Ce rapprochement correspond à la tendance du groupe "novateur" à montrer que les différences ne sont pas si grandes qu'il ne paraît. Cette considération n'a apparemment pas convaincu les représentants de l'autre courant.

Ajoutons que le courant "novateur" manifeste un intérêt particulier pour S. Thomas qui lui fournit un appui en faveur de sa perspective téléologique, ainsi que la formule des lois valables "ut in pluribus", qui expose également la riche doctrine sur la Loi nouvelle et qui fonde enfin une critique de la morale des manuels. Ce courant est aussi particulièrement attentif à la présentation de la morale chrétienne au monde non croyant et aux données fournies par les sciences humaines.

À l'encontre du courant "novateur", on constate une certaine convergence des critiques qui lui sont adressées et qui militent en faveur de l'existence de normes concrètes et d'actes intrinsèquement mauvais, quelle que soit l'expression employée pour les désigner (l'expression "intrinsic malum" date de l'époque de Suarez). Ces critiques présupposent souvent une connaissance du problème et des discussions qui dépassent les données fournies au Symposium.

Une première prise de position est celle de Mgr Hörmann à l'égard du P. Fuchs, utilisant les catégories de ce dernier, mais en référence à S. Thomas: s'il est vrai qu'il faut considérer les circonstances et l'intention avec l'objet pour établir la "Richtigkeit", la justesse d'un acte concret, cependant le défaut d'un de ces éléments, par exemple, du seul objet, suffit à rendre l'acte "unrichtig" (sans justesse) et à fonder une norme négative immuable ("bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu"). C'est évidemment là un point fondamental. Il faut ajouter toutefois que le terme d'objet ne doit pas être entendu d'une façon trop étroite, mais peut inclure les principales circonstances pour former la substance de l'acte. Le jugement d'"Unrichtigkeit" changerait si ces éléments étaient modifiés. Il faut donc bien s'entendre sur les termes. Il y a là un rapprochement en direction du P. Fuchs; mais est-il réel derrière les termes employés?

Les critiques les plus vives se sont concentrées sur la distinction entre les normes transcendantales et catégoriales formelles, et les normes concrètes et matérielles, entre les biens moraux et pré-moraux, entre la bonté morale et la "justesse". Plus précisément, la critique porte sur la séparation trop grande opérée par l'usage de ces distinctions: d'une part la "Richtigkeit", le jugement et les normes dans le concret, s'établissent sans intervention directe des normes dites formelles, par la considération de l'ensemble des circonstances dans une perspective téléologique et conséquentialiste, ce qui rend très problématique l'établissement de normes concrètes universelles et immuables, et, d'autre part, les normes dites formelles, transcendantales et catégoriales (les vertus théologales et morales, entre autres) se voient enlever leur force de pénétration et d'application dans le concret, leur caractère véritablement pratique, car on les considère comme des normes encore abstraites. On peut, dès lors, facilement concéder l'existence de lois universelles au niveau formel, mais le véritable problème réside dans leur application dans le concret, et c'est là précisément que leur pouvoir de pénétration est annulé par la distinction entre normes formelles et normes concrètes, celles-ci pouvant être traitées pratiquement à part des premières, par une estimation des circonstances qui reprend de fait tous les éléments du jugement sur l'action exposés dans les "fontes moralitatis" classiques.

L'enjeu est de taille, car il ne concerne pas seulement le problème des actes intrinsèquement mauvais, mais on y met en cause la connexion

entre les vertus, humaines et théologiques, et, par suite, entre l'apport chrétien en morale et l'agir concret, les normes concrètes.

La critique a été exprimée dès le début par Don Caffarra: la distinction entre normes formelles et normes concrètes, telle qu'elle est employée, ne repose-t-elle pas sur une certaine anthropologie et même une certaine métaphysique? Peut-on en faire usage pour l'interprétation de l'Écriture? La critique s'est précisée concernant le fondement des normes dites matérielles: la connaissance de tous les éléments et effets possibles n'est pas nécessaire; un seul élément essentiel suffit pour établir la contrariété de l'acte concret avec la vérité de la personne humaine.

La critique a été fortement reprise par le P. Styczen. Il refuse vigoureusement la séparation établie entre normes transcendantales ou formelles et normes catégoriales ou matérielles. Elle implique une division dans l'homme lui-même, un dualisme axiomatique qui prépare la séparation entre le domaine "catégorial" des relations entre les hommes et le domaine "transcendental" de l'action divine, soit un éclatement de la vision chrétienne du monde. Pour le P. Styczen, le fondement des normes morales réside dans la structure ontologique de l'homme qui peut être connue par une intuition morale, valable même si elle n'est pas reconnue par tous. Les normes éthiques particulières ou "catégoriales" ne sont que la traduction en langage normatif de l'affirmation de la personne humaine selon sa structure objective. Elles expriment le contenu de la "norme personnaliste". On ne peut à la fois affirmer la valeur générale de cette dernière et nier la possibilité de normes particulières également générales.

Nous avons nous-même relevé le problème de cette séparation excessive entre normes formelles et normes concrètes qui aboutit pratiquement à la constitution de deux ordres séparés, rappelant la séparation entre morale et spiritualité, et qui enlève aux normes formelles et aux vertus leur impact précis sur l'agir concret.

Sans doute peut-on établir un parallèle entre la distinction entre "Gutheit" et "Richtigkeit" et la distinction entre acte intérieur et acte extérieur que S.Thomas ordonne comme la forme et la matière, dans la Somme théologique. Nous avons là deux parties de l'acte concret qui peuvent être analysées séparément. Néanmoins leur connexion est essentielle, comme entre forme et matière, corps et âme: la bonté ou malice de l'acte intérieur se communique à l'acte extérieur et vice-versa. Ajoutons que chez S.Thomas, nous avons affaire à une morale des vertus et non des seuls commandements, la vertu se formant par la répétition des actes concrets droits et retournant nécessairement vers le concret, car on ne peut être prudent sans agir effectivement. Distendre le lien entre la vertu et le concret, c'est pratiquement anéantir la vertu. La comparaison mériterait d'être poursuivie.

Il est incontestable que nous avons ici un des points névralgiques du débat. Il peut paraître parfois se réduire à une tête d'épingle, à une différence quasi imperceptible. Les critiques que nous venons d'exposer aident à voir, derrière la fissure, la faille assez grande pour atteindre toute la morale.

Ajoutons que cette faille se prolonge par une division à peine indiquée, mais de grande conséquence: le problème des critères concrets de l'action se situerait, selon les novateurs", exactement au niveau des relations avec les autres hommes, ce qu'on appelle le niveau horizontal ou catégorial, ce qui permet de traiter tous les problèmes concrets discutés de nos jours uniquement à un plan humain, sans faire intervenir la relation à Dieu ou au Christ, soit le niveau vertical ou transcendantal, comme fournissant des facteurs et critères essentiels au jugement moral. Autour de ce débat central, *de nombreux éléments* qui y entrent *réclament des précisions*.

La *finalité* joue un rôle de premier plan dans le débat. Le courant "novateur" donne la prédominance à la téléologie, à la considération de la fin reliée à l'estimation des conséquences de l'action parmi toutes les circonstances à considérer. Le courant thomiste veut restituer à la finalité sa place de premier plan dans le jugement moral, comme objet de l'acte intérieur ordonné à une fin ultime, mais en relevant l'objectivité de cette finalité. Il critique l'emploi de la distinction entre "finis operis" et "finis operantis" qui a servi, dans les manuels, à réduire la finalité de celui qui agit, c'est-à-dire la finalité proprement dite, au rang d'élément secondaire et tout subjectif de l'action. Il faudrait aussi distinguer une téléologie de type technique, basée sur la considération de l'utile, au niveau de la "Richtigkeit", et une téléologie proprement morale basée sur la considération de la qualité morale des biens poursuivis, qui dépasse la considération de l'utilité, ce qui irait au-delà de l'opposition entre téléologie et déontologie. Le lien entre la finalité courte, réduite à l'acte singulier, et la finalité longue, s'ordonnant à la fin ultime, devrait être rétabli. Le rôle de la finalité dans l'agir moral, comme principe unificateur de la conduite et de la vie, mérite certainement d'être remis en valeur; mais cela ne peut se faire sans une analyse judicieuse de la nature de la finalité, ainsi que de son intervention dans le jugement moral en rapport avec les autres éléments qui le forment.

Les termes d'*objet* et de *circonstances* doivent également être précisés. On parle d'objet au sens étroit et au sens large du terme, en y incluant des circonstances; mais on continue à l'entendre dans un sens matériel, quasi physique, comme dans les manuels, soit comme opposé à ce qui est "subjectif" et donc à la finalité de qui agit. Le terme de "circonstances" est employé de fait très largement comme désignant tous les éléments possibles qui composent une action et constituent sa situation,

sans qu'on fasse la distinction entre les éléments essentiels ou substantiels au plan moral, et les éléments accidentels, secondaires, que sont proprement les circonstances. En somme, c'est le traité des "fontes moralitatis" qui mériterait une révision, non pour ébranler les fondements de la morale qu'il expose, mais pour les établir plus solidement et clairement.

Le terme de "*nature*", qui peut s'entendre de la conformité à la raison selon S.Thomas ou de la nature biologique, conditionne la conception de la loi naturelle. À l'encontre des Pères et de S.Thomas, si, avec Suarez, la nature humaine est conçue comme autosuffisante, la loi naturelle devient souveraine en morale et n'a plus strictement besoin de la loi révélée pour commander l'agir. La doctrine de la loi naturelle mériterait une étude plus longue notamment en relation avec la Loi évangélique. On peut s'étonner, d'ailleurs, qu'on n'ait presque pas parlé, dans les communications et les débats du Symposium, de la loi naturelle qui fut la base principale de la morale catholique post-tridentine, comme le fondement direct de l'universalité des lois morales. Ce sujet est trop resté dans la coulisse.

Le terme de "*raison*" évoque un problème énorme, celui des rapports entre la raison et la foi, la Révélation, entre la philosophie et la théologie. Même si on ne peut traiter la question dans son ensemble, il serait tout de même bon de distinguer entre une raison "rationalisante" qui se pose en juge souverain de toute vérité et science, y compris dans le domaine moral, indépendamment de la foi, sinon en opposition avec elle, et une raison ouverte à la foi et lui reconnaissant une lumière propre spécialement dans l'ordre de l'agir de l'homme orienté vers sa fin ultime. La chose serait nécessaire pour comprendre adéquatement ce qu'est la *raison droite* qui définit la prudence et détermine les critères du jugement moral avec leur application, notamment dans l'agir chrétien. À ce propos, il conviendrait de revoir le vieux problème des relations entre la *prudence* et la *conscience*, et d'accorder une attention spéciale au rôle de cette dernière: est-il simplement déclaratif, interprétatif ou réellement créatif et, dans une certaine mesure, législatif? Nous retrouvons ici un des nœuds de la problématique principale du Symposium. Effectivement le courant actuel tend à faire de la conscience personnelle le juge dernier et décisif de l'application ou non des lois morales aux actes concrets.

Les termes d'*immutabilité* et d'*universalité* réclameraient aussi des précisions. Immutabilité, qui est de construction négative, pourrait avantageusement être remplacé par "permanence", plus positif. Concernant l'universalité, il faudrait étudier plus exactement la portée de l'expression "ut in pluribus" empruntée à S.Thomas et souvent employée dans un sens qui diminue l'universalité des lois. Mais surtout, derrière le qua-

lificatif “universel”, attribué aux lois, se produit une reprise de la querelle des universaux concernant l’application des lois au concret, où se concentrent toutes les divergences constatées dans le Symposium.

Pour les “novateurs”, les lois universelles sont abstraites et formelles, comme aussi les vertus, et ne rejoignent pas de soi l’acte concret. Celui-ci est, en effet, tout singulier, car il est constitué, outre l’objet et la fin, par la totalité de ses circonstances. Aussi pour qu’une loi s’applique concrètement de façon universelle, il faudrait pouvoir prendre en considération tous les cas concrets, présents et futurs, avec toutes les circonstances possibles, individuelles, sociales, culturelles, ce qui rend pratiquement impossible l’atteinte et l’établissement de l’universel. Nous sommes ici dans la ligne du nominalisme et du kantisme séparant l’universel et l’abstrait du concret et de l’expérience sensible. Il faut donc choisir entre l’universel qui écrase souvent le concret et le concret qui échappe toujours par quelque côté à l’universel, soit entre la loi et la conscience personnelle. Les moralistes classiques optaient pour la loi, les “novateurs” favorisent la conscience individuelle. Dans cette perspective, il est impossible de prouver théoriquement l’existence de lois universelles s’appliquant sans exception dans le concret et ayant valeur en soi, mais on pourra admettre qu’il existe pratiquement certaines actions qui sont de fait toujours mauvaises, bien que ce fait demeure attaquable en théorie et fragile par là.

Pour l’autre courant, l’universel est discutable dans le concret et s’y applique réellement grâce au discernement entre l’essentiel et l’accidentel, soit par la distinction entre l’essence d’un acte, constituée par son objet ou matière et sa fin, et les circonstances comprises comme des éléments secondaires au plan moral, soit aussi par la détermination des exigences en soi de la dignité de l’homme, de la personne humaine dans le concret de l’action (P.Styczen). soit encore par l’intuition, fût-ce dans une seule expérience concrète, d’une norme absolue et immuable perçue “intensive” d’abord, et que développera ensuite le travail de l’abstraction pour lui donner sa formulation générale (Newman). Dans cette perspective, il peut parfaitement exister des lois morales, en tout cas négatives, qui soient universelles et sans exception jusque dans le concret et dans l’expérience personnelle. Ici, en fait, il n’y a pas d’option à faire entre l’universel et le concret de l’action, mais l’universel n’existe que s’il se réalise dans l’action, tandis que cette dernière ne peut obtenir sa valeur morale que dans la conformité aux lois universelles. Telle est très précisément l’œuvre des vertus: réunir l’universel et le concret dans l’action, car les vertus ne peuvent se concevoir véritablement sans l’action concrète où elles se forment et qu’elles règlent, en même temps.

III. Le rôle du Magistère en morale

La question de l'autorité du Magistère en morale a été abordée de trois manières: par ses éléments théologiques, par une exacte détermination du problème, à l'heure actuelle, par les notes théologiques des différentes positions.

Les exposés et les discussions ont montré l'existence, ici encore, de deux courants, l'un traditionnel, défendant le pouvoir du Magistère dans les questions morales concrètes, l'autre relativement critique, à cet égard, réclamant l'intervention d'autres instances, comme le peuple chrétien et les moralistes, pour résoudre les questions morales.

Précisons d'abord la question. Etant admis par tous que, selon Vatican I, l'Église, dans son Magistère extraordinaire et ordinaire, a le pouvoir de définir "in moribus" pour ce qui est contenu dans la Révélation, explicitement ou implicitement par un lien nécessaire, la question est de savoir si ce pouvoir s'étend plus loin et atteint les matières qui relèvent de la loi naturelle, allant jusqu'aux normes concrètes de l'agir moral qui en dérivent.

1. Les fondements de l'autorité du Magistère

Critiquant la séparation moderne entre la foi et la raison basée sur une conception de la vérité dont la raison elle-même serait constitutive, Don Caffarra veut rétablir la coordination entre foi et raison à partir de l'adéquation entre le Christ comme Vérité et le Christ comme Norme. Tel serait le fondement du pouvoir du Magistère qui est le témoin du Christ dans les domaines du dogme et de la morale, comme aussi la source du savoir théologique où la raison est intégrée dans sa recherche de la vérité et du bien. Par la foi, la raison est élevée, révélée à elle-même par un savoir métaphysique et guérie dans sa tentation de se constituer comme sa propre fin. Ainsi le Magistère obtient-il un pouvoir jusqu'en matière de loi naturelle. Il ne se substitue pas au jugement personnel de la conscience, mais il offre à celle-ci des points de référence nécessaires et objectifs. Le travail du théologien implique la fidélité au Magistère, comme témoin de la Vérité du Christ et consiste à enlever les obstacles qui s'opposent à cette Vérité normative.

La critique faite à cet exposé, venue spécialement du groupe germanophone, a surtout porté sur l'adéquation du Christ comme Vérité et comme Norme pouvant conduire à une conception monophysiste en morale, sur les concepts de vérité et d'autonomie qu'il met en œuvre, sur l'ecclésiologie hiérarchique qu'il suppose, sur la négligence de la distinction entre décision transcendantale et "rectitude" de l'agir catégorial, comme entre parénèse et éthique normative.

2. Le problème, à l'heure actuelle

La mise en question de l'autorité du Magistère en morale est récente et date pratiquement de l'encyclique *Humanae Vitae*. Le Concile du Vatican I, en définissant l'infaillibilité du Magistère "in fide et in moribus", a placé la morale dans la ligne du dogme, mais n'a pas précisé ce qu'il entendait par "doctrina de moribus". Le Concile a déterminé le sujet de l'infaillibilité, mais n'a pas indiqué jusqu'où s'étendait exactement le pouvoir du Magistère à partir de la Révélation. Les manuels de morale n'ont pas discuté ce pouvoir, mais ont attribué au Magistère le domaine de la loi naturelle impliqué dans la Révélation, avec le danger d'en étendre trop loin les conséquences dans le domaine du profane.

La problématique nouvelle fait intervenir une différence de plans entre la foi, les principes moraux généraux et les normes concrètes qui doivent tenir compte d'éléments matériels liés aux conditions historiques. Il faudrait donc établir une différenciation dans l'application des données de la foi aux mœurs et dans le pouvoir du Magistère en morale suivant ces divers niveaux, ce qui nous ramène, en fin de compte, à la question: le Magistère a-t-il le pouvoir de définir des normes concrètes universelles, valables sans exception?

Ainsi posée, la question a été étendue, dans les échanges, à d'autres aspects de l'exercice du Magistère. L'ecclésiologie de Vatican II, qui décrit d'abord l'Église comme le peuple de Dieu, n'implique-t-elle pas une plus grande participation du peuple chrétien, comme aussi des théologiens, aux prises de position du Magistère en matière morale par la réalisation d'un certain consensus, malgré la difficulté d'en vérifier l'authenticité? Ne doit-on pas constater que l'Église s'est quelquefois trompée ou a modifié ses positions concernant certaines questions particulières? Ne vaut-il pas mieux pastoralement avouer avec franchise les corrections opérées au cours de l'histoire? Enfin peut-on concéder plus qu'une valeur exemplative aux saints reconnus par l'Église?

3. Les notes théologiques du Magistère ordinaire infaillible

Il convient de bien distinguer ce qui est de *foi certaine*: le pouvoir de définir en matière morale ce qui est contenu dans la Révélation ou en connexion nécessaire avec elle, comme la loi naturelle; ce qui est *théologiquement certain*, soit l'infaillibilité de l'enseignement ordinaire du Pape et des évêques ensemble avec le Pape sur ces matières; ce qu'il faut *tenir publiquement en théologie*, soit l'extension du Magistère infaillible au domaine de la loi naturelle. C'est une opinion moins probable que les encycliques soient infaillibles.

La controverse actuelle est provoquée par les critiques de la doctrine traditionnelle, lesquelles tendent à limiter l'intervention du Magistère,

soit au seul plan de la Révélation, ce qui lui enlève le pouvoir de se prononcer au niveau de la morale naturelle et rationnelle, soit au niveau des normes formelles dans l'ordre naturel et humain, ce qui lui enlève le pouvoir de déterminer des normes concrètes d'action et d'intervenir au niveau des problèmes concrets, des cas de conscience, d'une façon décisive. Il existe ainsi une connexion étroite et directe entre la question du pouvoir du Magistère et les questions des lois universelles et immuables, comme de la relation entre la morale et la Révélation.

La séparation trop grande, au cours des derniers siècles, entre la Révélation et la morale, que l'on concevait comme essentiellement rationnelle et reposant principalement sur la loi naturelle, a favorisé la séparation entre le Magistère et la réflexion des moralistes qui se veut scientifique. Le problème devient particulièrement aigu lorsque des moralistes en arrivent à critiquer, ou même à rejeter, la doctrine de la loi naturelle, compromettant la base sur laquelle le Magistère se fonde pour intervenir dans l'ordre de l'éthique naturelle. Le refus, au moins théorique, de la possibilité de déterminer des normes concrètes qui soient vraiment universelles, sans exception, atteint le Magistère lui-même, dont les interventions sont nécessairement d'ordre universel. Ainsi le jugement des cas concrets, sur lesquels s'est concentrée la morale catholique moderne depuis la casuistique, sera-t-il attribué en dernier ressort à la seule conscience personnelle. C'est donc le pouvoir du Magistère sur l'ensemble de la morale, et plus précisément sur les cas concrets, qui est mis en cause.

Le problème ainsi posé, avec ses multiples aspects, apparaît comme une des formes du problème fondamental de l'existence d'une morale proprement chrétienne et de l'apport de la Révélation, de l'Évangile, dans la morale jusqu'au plan humain concret.

Fr. S.-Th. PINCKAERS O.P.

“Cette part secrète de l’âme juive”

Hommage à Claude Vigée

Claude Vigée, poète et essayiste juif d’expression française, est né en 1921 à Bischwiller, en Alsace, d’où il dut s’enfuir pendant la Deuxième Guerre mondiale afin d’échapper à la terreur nazie. Son œuvre est imprégnée d’esprit biblique et, à travers l’expérience poétique, exprime une démarche spirituelle, quête d’espoir. Emigré aux Etats-Unis, il y enseigna la littérature comparée. Dans les années soixante, il choisit de retourner en Israël malgré les conditions précaires auxquelles il dut s’adapter. Il obtint une chaire, dans la même discipline, à l’Université de Jérusalem. Il a écrit plus d’une trentaine d’ouvrages, dont *L’Été indien* (Gallimard, 1957), *Moisson de Canaan* (Flammarion, 1967), *La lune d’hiver* (Flammarion, 1970), *Le soleil sous la mer* (Flammarion, 1972), *Le feu d’une nuit d’hiver* (Flammarion, 1989).

Le texte que nous publions est celui d’un exposé présenté par le P. Marcel Dubois, O.P., en 1999 à Tel-Aviv, dans le cadre d’un colloque sur l’œuvre et la personne de Claude Vigée.

Marcel Dubois vit depuis de nombreuses années en Israël. Il est considéré comme un des meilleurs connaisseurs du monde juif, très engagé dans le dialogue judéo-chrétien. (NdIR)

Mon cher Claude, ma chère Evy.
Chers amis de Claude et d’Evy,

Permettez-moi de commencer cet entretien par une confidence qui sera en même temps une réponse à la question que vient de me poser Emmanuel Halpérin. Celui-ci me disait son étonnement: “Vous, qui vous connaissez depuis si longtemps, en fait depuis que vous êtes arrivés presque ensemble en Israël, il y a près de quarante ans, pourquoi vous adressez-vous l’un à l’autre par un vouvoiement plutôt singulier en ce pays?”. Je pourrais reprendre avec quelque malice la réponse que l’on attribue à François Mitterand, le soir de son élection à la Présidence de la République. A un vieux militant de la SFIO qui lui disait avec toute la ferveur de son enthousiasme socialiste: “Et maintenant, mon vieux François, entre camarades on pourrait peut-être se tutoyer!” Mitterand aurait répondu: “Si vous voulez”. Mais s’agissant de Claude et d’Evy, je préfère me référer à la réponse, superbement noble, de Pierre Fresnay à

Jean Gabin dans le film à tant d'égards si prophétique -, *La grande illusion*. A Jean Gabin qui reprochait au comte de Bœildieu l'espèce de distance qu'il affectait à l'égard ses camarades prisonniers, Pierre Fresnay répondait avec une hauteur toute naturelle: "Je dis vous à ma mère et vous à ma femme". Aussi pourrais-je répondre à la question qui m'est posée: "Je dis vous à Claude comme je dis vous à Evy". A la différence de Jacques Prévert qui écrivait, fidèle à son style, "Je dis tu à tous ceux qui m'aiment même si je ne les connais pas", je dis vous, à tous ceux qui m'aiment, précisément parce que je pressens le mystère de leur rencontre. Telle me semble être entre Claude Vigée et moi, l'expression la plus fidèle d'un très haut respect dans le secret d'une profonde affinité.

On peut dire, en effet, et beaucoup déjà se sont plu à le souligner, que le premier acte poétique du poète Claude Vigée, l'entrée précoce en poésie de cet enfant magnifiquement élu, fut la rencontre avec sa petite cousine Evelyne, qui devait devenir sa femme, lors de cette cérémonie traditionnelle qu'était. le "haut la crèche" dans les familles juives d'Alsace. C'était, pour Claude, son premier grand voyage, loin de Bischwiler, vers la grande ville, Strasbourg. Premier parcours en chemin de fer de ce petit garçon émerveillé et quelque peu terrorisé par la locomotive; Claude Vigée nous a raconté l'événement dans le merveilleux récit de son enfance qu'est *Un panier de Houblon*:

Ce rite porte en Alsace le nom curieux de Hoolé-Graasch (Haut la crèche). Il s'agit probablement d'une survivance, en dialecte judéo-allemand de la zone rhénane, de mots d'origine française médiévale, comme on en rencontre tant chez le commentateur juif Rachi de Troyes, dans ses exégèses hébraïques sur la Bible et le Talmud qui datent du XIIe siècle.

Les célébrants tournent dix fois en dansant autour de la table, le berceau enrubanné de soie rose hissé sur les épaules, tanguant au milieu des hauts-de-forme et des chapeaux melons noirs de ces messieurs ensabbatés.

J'entendis le bébé crier à l'intérieur de son panier, mais je ne pouvais pas le voir, puisque sa couche était trop haut placée pour moi. Alors quelqu'un – mon père ou mon grand-père Léopold – passa ses mains sous mes aisselles et me souleva. Je pus enfin explorer à ma guise l'intérieur du berceau. J'y aperçus à ma surprise une petite boule de chair vivante, à la tête toute ronde, rose et blonde, qui gigotait des quatre membres en hurlant, la bouche édentée grande ouverte, les lèvres et les joues soudain cramoisies dans l'effort de se manifester à autrui... C'était ma nouvelle cousine Evelyne, que je voyais là pour la première fois à l'âge impressionnant de huit jours et huit nuits.

Cette Hoolé-Graasch fut l'occasion historique de ma première rencontre avec ma cousine Evelyne, qui allait devenir ma femme vingt-quatre ans plus tard, à New-York, en novembre 1947. On ne s'y prend jamais assez tôt, dans la vie, lorsqu'il s'agit de choses importantes...

HOMMAGE À CLAUDE VIGÉE

Je puis affirmer avec fierté que j'ai connu mon épouse au berceau, que j'ai vu s'animer son visage et entendu résonner sa voix pratiquement dans la semaine de sa naissance.

Comme nous l'a joliment formulé un soir de juillet Bernard-Henri Lévy à la Maison de France de l'Université hébraïque de Jérusalem, j'ai épousé mon premier souvenir".

Il nous est possible de retrouver les traces de l'enfance alsacienne du petit Claude à travers les confidences qu'il en a laissées dans *Le Panier de Houblon*. On aurait aimé être présent au petit garçon solitaire qui écoutait la pluie dans la forêt, qui rentrait à la maison la pèlerine mouillée par le brouillard de la vallée du Rhin. Enfance silencieuse et nostalgique dont il laisse soupçonner les rêves et les attentes.

Souvent je regardais le temps qui passe, debout sur un tabouret à côté de ma mère, à travers les vitres bombées du premier étage où se trouvaient le salon, la salle de bains, et nos chambres à coucher. Dehors on ne devinait que le passage violent du vent dans les deux grands tilleuls de la place de la Mairie, la chute de l'averse et de la neige à travers le brouillard épais du soir qui montait des bois du Ried et des rivages du Rhin, proches de quelques kilomètres à peine. Ainsi je faisais, sans trop le savoir encore, l'apprentissage silencieux de la tristesse.

On pressent déjà, dans ces lignes, l'écoulement du temps, l'aspiration indécise à une autre patrie, le désir d'un au-delà du paysage, un sentiment confus de l'irréversible exil.

Si je n'ai pas connu Claude Vigée petit garçon, je puis dire cependant que nous fûmes camarades d'école. Nous nous sommes rencontrés, en effet, dans la classe de l'Ulpan et aux leçons d'un pédagogue génial, feu monsieur Rosen. C'était le jardin d'enfants des nouveaux immigrants que nous étions. Vous avez sans doute lu les vers dans lesquels Claude Vigée évoque cet étrange retour à l'enfance:

*Assis avec mon fils sur les bancs de l'école
à quarante ans j'apprends ma langue paternelle.*

C'est l'époque idyllique du retour à la patrie ancestrale, celle de la terre d'Israël, celle de la terre de la Bible. Avec une ferveur d'*holim hadachim*, nous nous promenions sur les montagnes de Judée, pour lire les poèmes de Claude au cœur des paysages qui les avaient inspirés. Je me souviens de celui-ci en particulier:

ROC DU FIGUIER

Près d'Ein-Karem

*Montagnes de Judée:
 Sein de jeune accouchée,
 Couru de veines sombres.
 Quand la main du vent joue
 Dans les branches brûlantes,
 Les figues mûres tombent
 Sous l'arbre maternel
 Comme pierres de fronde:
 Pleines du lait des roches.*

En relisant ce poème, j'ai compris plus tard la justesse du titre donné aux rencontres de Cerisy consacrées à Claude Vigée: "La terre et le souffle". Le souffle poétique et le souffle de la Bible redonnaient vie au paysage d'une patrie retrouvée.

Il arrivait parfois que la ferveur du poète ébloui donnait à Claude la faculté, proprement poétique, de raisonner juste sur des étymologies fausses. Je me souviens en particulier d'un contresens génial qui inspira à Claude l'un de ses poèmes les plus prophétiques. On lisait à l'Ulpan le texte de l'*Aqedat Tzhaq*. Par un rapprochement fulgurant dont seuls les poètes ont le secret, Claude traduisait le verset de la Genèse: "Ici apparaît le bélier" (*hineeï haail*): "Abraham leva les yeux et aperçut un bélier (*ail*) qui s'était pris les cornes dans un buisson." Son commentaire laissait à penser que *ail* et *el* relevaient de la même racine. Aussi pour le poète, le bélier devenait la figure de Dieu même. Dès lors, dans cette lecture, Dieu se substitue à Isaac. Il suspend le bras d'Abraham et c'est le bélier, c'est-à-dire Dieu même, qui est offert en sacrifice. Hypothèse audacieuse et inattendue pour rendre compte de l'événement mystérieux que les chrétiens interprètent de façon prophétique.

Je dois dire qu'à l'époque j'étais surtout sensible à l'émerveillement qui donnait à Claude de découvrir à la fois les paysages de sa patrie retrouvée et les mystères indicibles de sa tradition. C'est sans doute la raison pour laquelle j'ai été surpris et blessé par une réaction de Claude dont je n'avais pas encore découvert ni même soupçonné la blessure qui en était la source. Vous en trouverez le récit dans *La Moisson de Canaan*.

C'était à Noël 1966. Claude avait souhaité, par amitié, assister à la messe de minuit dans notre chapelle de la Maison Saint Isaïe. A l'époque – c'était avant de concile de Vatican II – nous ne disions pas encore le texte du canon de la messe en hébreu. Aujourd'hui, Claude l'aurait entendu dans cette langue, chanté sur une mélodie inspirée de la tradition hébraïque. La majeure partie de la célébration se déroulait alors en

latin, en “romith”. Le seul usage de cette langue ne pouvait évoquer pour Claude que la tragédie séculaire qui obsède la mémoire juive. Il livre en toute sincérité sa réaction qui n’est qu’un cri d’indignation.

Dans la nouvelle messe en hébreu que célèbrent nos bons pères, il y a toujours ce “Romith” qui nous reste fiché comme une arête dans la gorge. Et, dans un éclair instantanément surgi du tréfonds de notre âme judaïque, flamboie la torche que lance dans le sanctuaire le valeureux soldat de Titus, en 70... Du feu civilisateur de cette torche romaine se sont nourris au cours des siècles de notre exil les bûchers des Croisades, de la Peste Noire, de l’Inquisition, mille autres holocaustes encore, qui sont les ancêtres directs des fours crématoires d’Auschwitz. A votre “Romith”, cher Bruno, nous ne pouvons répondre que non. En hébreu ou en latin, qu’importe!

J’avoue avoir été stupéfait par la violence inattendue de cette invective. A vrai dire, je suis à présent conscient qu’en dépit de la profonde amitié qui nous liait, j’avais été jusque là coupablement aveugle à l’égard d’un passé infiniment douloureux dont le souvenir demeurerait brillant dans le cœur de Claude

Le peintre Georges Braque dit quelque part que l’œuvre d’art est “une blessure qui devient une lumière”. Je dois reconnaître qu’en écoutant le chant par lequel Claude exprimait les retrouvailles avec sa patrie, j’étais inconscient de la blessure d’où jaillissait son cri. Pour percevoir quelque peu l’océan de souffrance par lequel il était littéralement submergé, lui et son peuple tout entier, il m’a fallu lire dans *La lune d’hiver*, la terrible confidence dans laquelle il rend compte de l’instant où a basculé son destin d’adolescent juif:

Le 19 octobre 1940, trois semaines après mon arrivée à Toulouse, comme j’allais à la faculté de médecine, je m’arrêtai, cloué de stupeur et d’émotion, sur le pavé de la place Dupuy. A côté de la fontaine qui orne le centre de la place, contre la paroi du kiosque aux journaux, s’étalait en gros caractères, à la première page du Paris-Soir fraîchement paru, la manchette suivante: “Le Statut des Israélites”. Au-dessus du journal, une annonce judiciaire affichée là par hasard annonçait une vente aux enchères forcée pour cause de faillite. J’achetai le numéro et l’ouvris d’une main tremblante. La troisième page précisait plus honnêtement que l’en-tête – “Le Statut des Juifs a été publié au Journal officiel” je demeurai debout quelques minutes sur la place ensoleillée, en proie à une sorte d’étourdissement, le souffle coupé de rage et d’indignation impuissantes. Il me semble que j’avais été frappé d’un coup en plein cœur. Jamais je n’ai oublié, jamais je n’oublierai cet instant-là. Il achevé de diviser ma vie en deux temps irréconciliables: celui de la confiance, celui du doute et de l’abandon. Les versants de mon existence déchirée ne se rejoindraient plus ici-bas.

Soudain je connus de science immédiate et totale que rien, désormais, ne serait comme avant dans mes rapports avec le monde où j'étais né. Le ressort de la foi élémentaire, la croyance en l'équité et en l'humanité de la société qui m'avait formé étaient brisés. Il ne s'agissait pas là d'un décret de l'ennemi, mais d'un acte public des gens au pouvoir dans mon pays natal. La France de l'armistice mettait officiellement en œuvre une législation inique qu'elle couvrait de son nom.

J'ai soudain mesuré, en lisant ces lignes, le cruel réalisme d'une réalité que je ne connaissait que théoriquement. J'avais appris, certes, de Claudel, de Péguy, de Maritain, la tragique singularité du destin juif: solitude, exil, errance, dispersion. L'aventure personnelle de Claude m'en apportait un témoignage existentiel.

Ce fut d'abord la fuite vers l'ouest, au-delà de la mer, vers l'Amérique lointaine, qui apparaissait comme un asile contre le mal. A cet égard, la mer est investie, dans l'œuvre de Claude Vigée, d'une signification toute particulière. Chez ses grands précurseurs, Saint John Perse et Claudel, la mer est par excellence le lieu et le symbole de l'aventure humaine. Même en sa demeure méditerranéenne, Saint John Perse gardait hissé en haut du mât, le pavillon P, qui signale l'appareillage des navires en partance. Et chez Claudel, Christophe Colomb demande à Dieu, en pleine mer, d'«être tellement parti qu'il soit désormais impossible de revenir». Cette évasion vers le grand large avait pour Claude Vigée une signification plus tragique, et en définitive infiniment plus juive. Il raconte ce que fut sa traversée, de Lisbonne aux côtes américaines sur le *Serpa Pinto*, un vieux rafiot portugais. Le récit d'un shabbat dans la tempête suffit à faire comprendre le sens tout à fait singulier de la traversée de l'océan pour un Juif chassé d'Europe par l'hostilité des hommes.

Samedi matin 21 novembre: mer démontée, violentes oscillations, office du Sabbat dans une cabine de deuxième classe surchauffée, prêtée, pour l'occasion par les autorités du bateau. Atmosphère à la fois étrange et intime, expérience bouleversante de la prière, sens du destin affronté en commun, dans le danger, faisant route vers l'exil d'occident. Tous ces Juifs venus des quatre coins de l'Europe, échappés par miracle aux camps de la mort, se réunissent ici, dans le ventre de la baleine, en pleine tempête, pour psalmodier en chœur le chapitre hebdomadaire de la Loi, alors que le monde chancelle autour de nous, comme nous vacillons nous-mêmes en proie à la nausée, physiquement et spirituellement malades dans la moiteur de cette étroite chambre de bois au plafond bas, puant le moisi, secouée par la tourmente. Après l'office, le célébrant, un Juif de Pologne à la barbe blanche nommé Rothmann, distribue aux assistants serrés l'un contre l'autre dans la cabine étouffante, des gâteaux secs à l'anis et de l'eau de vie de prune, délices sabbatiques que sa femme a pris soin d'emballer dans cette seule intention à Lisbonne, en plein exode, avant l'embarquement!

J'apprends de ces gens humbles, de ces simples en esprit, ce qui compte en vérité. Je commence à comprendre le sens du mot: fidélité."

Le shabbat de cette communauté juive improvisée, menacée en pleine mer par la tempête, cherchant une issue entre la mort et l'espoir, est en vérité le symbole de la fidélité envers et contre tout, d'un peuple entier mystérieusement élu par Dieu, envers Celui qui est fidèle. Claude Vigée y a trouvé le réconfort de son espérance, tout au long d'un exil lentement confirmé par la durée.

Cette odyssee vers l'Amérique n'était en effet qu'une nouvelle étape dans une interminable errance. Lorsque le *Serpa Pinto* débarque sa charge d'immigrants et leurs bagages sur la rive du Delaware, commence un nouvel "étrangement". Il faut constater, une fois de plus, qu'on est d'ailleurs, qu'on est étranger en ce monde. Détail particulièrement frappant par sa cruauté banale:

Et quand, à la recherche de ma première taule d'étudiant, je frappe à la porte de la maigre logeuse moustachue dans la Douzième Avenue, près du campus de Shiamum College, petit réfugié européen échappé à la griffe des Nazis, – "You are Jewish, aint'you? Sorry, we sure dont't take in no Jewish boys in this house."

Désespérante solitude! Désolant abandon! Les lecteurs de *La lune d'hiver* et des poèmes qui l'accompagnent ont découvert avec justesse la signification tragiquement exemplaire de cette expérience de la solitude dans un monde désert, sans roues, sans cité, sans demeure définitive. A cet égard, on a reconnu dans l'œuvre de Claude Vigée une parabole de la condition humaine. Pierre Emmanuel, un compagnon en poésie, très proche de Claude Vigée, intitulait son autobiographie: "Le singulier universel". On peut en dire autant de la valeur symboliquement singulière de la condition juive telle qu'elle est vécue et racontée dans l'œuvre de Claude Vigée. Dans sa détresse de juif errant et condamné à l'exil, on discerne une sorte de vulnérabilité métaphysique aux contradictions et aux déchirements de la condition humaine à travers les avatars de la vie de ce monde. Je choisis une page, parmi bien d'autres, pour en rendre témoignage:

Attente dans un lieu vain, en partance pour l'exil, dans l'espoir d'une errance entre nulle part et nulle part. Survivant, j'apporte ici le témoignage de notre jeunesse brisée; rescapé, je dis le destin d'une génération vouée tout entière au désastre.

Maintenant, saisies par le froid, s'étendent dans la nuit nos années en jachère. Vaste crâne gelé, la lune d'hiver brille très haut, dans l'œil du puits d'espace, sur les monuments d'instant rompus de la défunte vie. La voie du passé est jalonnée d'arches de ponts brisées qui n'enjam-

bent nul fleuve, (le lit est à sec depuis toujours), ne mènent vers nul havre, sur nulle route, sinon coupée en tronçons et s'égarant dans les broussailles, sous la neige. Très haut, très loin, les fragments du temps, les moments morcelés s'étendent comme des nuages de marbre noir, confondant ciel et terre, éparpillés, simultanés, une spirale d'astres morts qui construit une profondeur immobile à partir du tourbillon d'émergence première, roue d'effervescence retombée en poussière dans la grisaille du souvenir! Maintenant la main qui poussait le gouvernail céleste ne tient plus rien.

Les valises ficelées sont jetées dehors, sur le quai invisible, dans la fumée du petit jour ouaté, chargé de traînées de brouillard jaune. Ensuite, tout s'est fait dans le silence. Était-ce le petit jour? Non, jamais il n'y aura de jour. Seulement cette clarté grise et diffuse qui se faufile entre les monceaux silencieux des choses, pour en dessiner les contours figés, réunissant les instants dispersés au vent avide, dans une pénombre indistincte, rejetant chaque être vers son abandon, mais révélant le chaos immobile d'une existence qui hésite sur le seuil de l'éternité posthume.

Il est frappant que les titres mêmes des volumes qu'il a écrits durant cette période d'exil, expriment, par leur tension même, ce partage entre l'amertume de la mémoire du passé et l'espérance en la lumière. D'une part, lorsqu'il écrit en tant que critique littéraire, il parle des *artistes de la faim*, témoins de la beauté dans une existence misérable et il les montre partagés entre *Révolte et louange*, d'autre part pour rendre compte de l'inspiration de son œuvre poétique, il en résume le message en deux mots: *L'extase et l'errance* et dans un mouvement où il semble renier Rimbaud qui définissait l'éternité comme "la mer allée avec le soleil", il intitule sa poésie comme "*Le soleil sous la mer*". Comme cet autre frère juif, le Philosophe Gabriel Marcel, son cœur oscille entre le *refus et l'invocation*, entre la résistance et l'abandon, entre le doute et l'espérance.

On me demandera peut-être, en raison même de l'amitié qui nous lie, quelle est l'attitude de Claude Vigée à l'égard de ce qu'on appelle le dialogue judéo-chrétien. **Il est frappant qu'il n'a jamais abordé cette question de façon théorique** et qu'on ne trouve pas chez lui de réponse abstraite. Il a perçu les malentendus et les confusions qui encombrent et qui falsifient trop souvent les rencontres généreuses mais hâtives entre Juifs et Chrétiens de bonne volonté.

Je sais que le dialogue du Juif avec le Chrétien est difficile. Mais ce n'est pas en émoussant les arêtes de la contradiction, ce n'est pas en brouillant les contours qui délimitent deux attitudes très différentes de l'homme à l'égard du monde, de son semblable, et du sacré, qu'on rendra ce dialogue plus aisé. Au contraire, on ne fait qu'accentuer le malaise à force de le voiler pieusement, de taire ses causes profondes,

liées aux réactions les plus fondamentales de la sensibilité juive engagée dans la vie sur terre. On substitue seulement l'incertitude et la confusion à la franche contestation.

Dans Phanuel j'ai tenté de mettre cette différence en lumière. A partir de là, peut-être, serait-il possible de repenser l'ensemble de l'héritage occidental. Non seulement par rapport à la situation actuelle, mais en fonction surtout de la source première, si longtemps détournée de son cours véritable, et comme occultée, en terre chrétienne, par la tradition hellénistique. Nous ne sommes pas, comme on le dit trop souvent, à l'heure des grandes synthèses, mais à celle des coups d'œil nouveaux.

La modernité nihiliste nous contraint, Juifs et Chrétiens, à des formulations proprement inouïes. Celles qu'imposent une réalité et une existence contre lesquelles nous venons buter ensemble, église et synagogue, empêtrés dans des mots ou dans des conceptions désormais inutilisables.

Je dois dire que je partage ses réserves et souhaite la même franchise et la même lucidité. Toute rencontre interreligieuse, et singulièrement lorsqu'il s'agit de la rencontre entre Juifs et Chrétiens, que tant d'affinités rapprochent, exige des interlocuteurs une fidélité fondamentale aux certitudes de leur foi et de leur tradition. C'est ce qu'on peut appeler paradoxalement la "dialectique de l'incommunicable". La connaissance loyale et objective de l'autre, autant qu'il est possible, est justement la condition d'une rencontre ouverte et attentive, dans le respect mutuel des convictions en présence. C'est pour cette raison qu'un silence respectueux et bienveillant est antérieur à tout dialogue. Il en est même la condition fondamentale. Cette rigueur écarte tout danger de confusion ou de concordisme hâtif. Telle est l'attitude spontanée de Claude Vigée, dans la rencontre avec ses amis chrétiens. C'est la raison pour laquelle il est accueilli parmi eux avec tant de bienveillance attentive. Sûr de son identité juive et de la tradition qu'il représente, il apparaît comme un témoin, sans agressivité et sans armure, parfaitement fidèle à sa foi.

Les retraitants chrétiens de l'abbaye de Sylvanès, réunis par Robert gardent le souvenir de son témoignage. En faisant mémoire du passé, en racontant les étapes de son expérience intérieure, Claude Vigée laisse transparaître la présence brûlante d'une autre mémoire. *Meminisse sui, meminisse Dei*. Je résumerais volontiers par cette formule augustinienne, le message des récits et des découvertes qu'il nous confie. Se souvenir de soi, se souvenir de Dieu en soi. Découverte de la Présence, au fond de notre cœur, d'une flamme antérieure à la conscience de notre durée. Expérience profondément juive, car la Bible n'est pas autre chose que le compte rendu de la présence de Dieu à son peuple. Claude Vigée nous en livre magnifiquement le secret:

Ce feu présent dans notre tréfonds, c'est la donnée première. D'où vient ce feu? Je peux dire seulement que nous sommes issus de ce feu. Par-dessus nos souvenirs personnels, plus intime, plus proche encore, se devine une couche incandescente en nous, un noyau pulsant de vie, le lieu de la braise centrale dont nous sommes nous-mêmes issus et porteurs.

Comprenne qui pourra, comprenne qui voudra. Telle est pour moi l'essence de toute présence juive authentique, telle est la condition du vrai dialogue.

J'ai eu la joie et le privilège de participer à l'une de ces rencontres, dans l'admirable cadre de Sylvanès. Par la grâce souriante de Robert Masson, il était demandé à Claude et à moi d'être, pour les chrétiens rassemblés à l'occasion de l'Ascension, les témoins de nos deux traditions respectives. Ce fut une occasion magnifique de faire l'expérience d'un vrai dialogue: le Juif et le Chrétien s'aidant mutuellement à trouver les formule justes pour exprimer la vérité que nous cherchions ensemble. Par la mise en œuvre de la mémoire de son peuple, à travers les épreuves de sa propre aventure, Claude nous a aidés à découvrir la permanence de l'héritage théologal du judaïsme. Une blessure qui devient une lumière. La nuit où brûle une flamme. Le désert et l'exil qui s'ouvrent à une terre d'élection. Cette rencontre de ce soir est pour nous tous l'occasion de dire à Claude, et je le fais au nom de tous les amis chrétiens qui ont été séduits par sa mélodie et qui ont entendu son chant, notre immense gratitude.

Merci de nous rappeler cette part secrète de l'âme juive qui, au cœur des ténèbres, au-delà de l'exil, de l'errance du désert, reste ouverte sur l'espérance. Je ne puis terminer cet entretien autrement que par le souhait qu'exprimait Claude lui-même à Sylvanès, je crois, au terme de l'une de ses méditations:

*Voilà: le fil d'or a été déroulé pour vous ce soir.
Emportez-le, chacun, rentrant dans le temps noir...*

Marcel DUBOIS

Le zygote est-il une personne humaine?

Première partie

“Je pense que tout être humain est, dès son origine, à sa conception, lui-même source autonome du désir..., que son apparition vivante au monde à la naissance est symbolique en elle-même du désir autonome de s’assumer”¹.

1. Introduction

Eclairons les deux termes de la question posée². Le sujet relève du registre proprement biologique comme les termes zygote, embryon, identité génotypique ou phénotypique, etc. Le prédicat, lui, appartient au discours métabiologique. Celui-ci se déploie dans au moins cinq ordres: anthropologique (comme âme, corps, liberté, etc.), métaphysique (comme individu, personne, puissance, etc.), éthique (comme valeurs, bien, dignité, etc.), juridique (comme sujet de droit, indisponible, etc.), théologique (comme création, image de Dieu, etc.)

La question peut donc se formuler de différentes manières: la cellule fécondée qu’est le zygote humain est-il un corps disposé à recevoir immédiatement l’actuation de l’âme spirituelle (formulation anthropologique), un individu, une personne en puissance ou en acte (formulation métaphysique), un être digne de respect dès la conception (formulation éthique), un sujet de droit (formulation juridique), une créature à l’image et à la ressemblance de Dieu (formulation théologique)?

Ma perspective sera anthropologique et métaphysique. Je sais l’actualité extrême et très polémique du sujet abordé: de récents débats en France sur le statut de l’embryon en font foi³. Mais j’estime qu’une discussion éthique et juridique fructueuse ne peut éluder les présupposés anthropologiques: le juridique doit (ou devrait) se fonder sur l’éthique qui doit (ou devrait) se fonder sur la philosophie de l’homme, du vivant

1. Ainsi s’exprime Françoise DOLTO dans *Le Cas Dominique*, coll. “Le champ freudien”, Paris, Seuil, 1971, citée par *Le Figaro*, samedi 26 et dimanche 27 août 1995, p. 26.

2. Très proche de l’interrogation de Marie-Hélène CONGOURDEAU, “L’embryon est-il une personne?”, *Communio*, 9 (1984), p. 103-116. En revanche, la perspective est bien différente, puisque celle de l’article est théologique et patristique, la mienne strictement rationnelle.

3. Un seul exemple parmi beaucoup: dans un article du *Monde* du jeudi 21 décembre 2000, Xavier TERNISIEN fait état de la diversité d’opinion y compris au sein de l’Eglise catholique: “Jusqu’à présent, écrit-il, aucun responsable religieux ne s’est risqué à qualifier l’embryon de ‘personne’ à part entière, pas même le magistère catholique.” Et d’avancer notamment la thèse de Thomas d’Aquin sur l’animation médiate.

et de l'être. Par souci d'homogénéité du discours et parce que la question posée me semble avant tout relever de la lumière de la raison, j'exclurai aussi l'approche proprement théologique, même si je ferai allusion à tel ou tel moment notamment à l'instruction *Donum Vitæ*.

2. Etat de la question:

Pour faire simple, on rencontre trois opinions.

L'opinion largement majoritaire pense que le zygote n'est pas encore une personne humaine⁴. Il lui faudra franchir un certain nombre d'étapes avant de pouvoir être qualifié d'actuellement humain. Selon les critères d'humanisation choisis, l'embryon devient une personne à part entière, un sujet de droit à partir de la nidation (le huitième jour), lorsque toute totipotentialité a disparu et que la ligne primitive émerge (avant le quinzième jour), quand adviennent les principaux organes (la huitième semaine⁵), lorsqu'on repère une activité électro-encéphalographique⁶, lorsque le cerveau devient capable de certaines fonctions comme la sensation, la mémoire ou l'apprentissage (vingtième semaine)⁷, "au stade de la maturation permettant une vie autonome⁸", c'est-à-dire au sixième ou au septième mois⁹, voire l'autoconscience ou la reconnaissance des parents.

Une minorité estime que la question est impossible à trancher. C'est ainsi que la législation peut se refuser à déterminer le statut de l'embryon.

Enfin, une autre minorité affirme que l'on est en présence d'une personne humaine dès l'instant de la conception. Précisons: une personne non pas potentiellement humaine, mais actuellement, pleinement

4. Cf. H. W. JONES, "Ethics of in Vitro Fertilization: 1984", *In Vitro Fertilization and Embryo Transfer, Annals of the New York Academy of Sciences*, 442 (1985), p. 577-582. Dans cet article, l'auteur présente les principales argumentations.

5. A partir de ce stade, on ne parle plus d'embryon mais de fœtus. Mais je ne ferai pas cette distinction, pas plus que je ne distingue embryon et pré-embryon, comme je l'expliquerai et pour des raisons analogues.

6. Cf. J. M. GOLDENRING, "The Brain-life Theory: Towards a Consistent Biological Definition of Humanness", *Journal of Medical Ethics*, n° 11, 1985, p. 198.

7. Cf. J. KOREIN, "Ontogenesis of the Fetal Nervous System: The Onset of Brain Life", *Transplantation Proceedings*, n° 3, 1990, p. 82.

8. Comité Consultatif National d'éthique français pour les sciences de la vie et de la santé [désormais abrégé CCNE], "Avis sur les prélèvements de tissus d'embryons ou de fœtus humains morts à des fins thérapeutiques, diagnostiques et scientifiques", 22 mai 1984, reproduit dans CCNE, *Avis de recherches sur l'embryon*, Arles, Actes Sud/Inserm, 1987, p. 11-31, ici p. 13. Avant, selon la formule devenue célèbre, "l'embryon ou le fœtus doit être reconnu comme une personne humaine potentielle" (*Ibid.*, p. 15).

9. Selon l'exégèse de Vincent BOURGUET, *L'être en gestation. Réflexions éthiques sur l'embryon humain*, Paris, Presses de la Renaissance, 1999, p. 167. Sur la critique de cette conception, cf. p. 167-195.

humaine, douée d'une âme spirituelle, à qui il ne manque rien pour être revêtue de la dignité de personne ¹⁰.

a) En faveur d'une personnalisation différée de l'embryon:

Il semble que le zygote et, jusqu'à un certain stade, l'embryon ne soient pas une personne humaine. On peut regrouper les douze arguments les plus fréquents (à quoi je joindrai un argument d'autorité) sous quatre chefs, selon qu'ils se fondent sur une notion de la personne qui est métaphysique (individu), anthropologique (âme), phénoménologique (être de relation) ou sur une conséquence (les avortements spontanés).

– Les jumeaux homozygotes:

La personne est indivisible: en effet, qui dit personne, dit individu; mais l'individu est par étymologie un être un, indivis par soi. Or, l'embryon est divisible, du moins jusqu'à un certain stade, qui n'outrepasse pas quinze jours: c'est ce que montre l'existence des jumeaux homozygotes¹¹. Donc l'embryon n'est pas une personne humaine; on ne peut parler de celle-ci que dépassée la possibilité d'apparition d'une gémealité vraie.

L'argument tiré de la gémealité véritable est sans doute le plus frappant et le plus fréquent ¹²: on le rencontre même chez les théologiens,

10. Je n'ai pas pu consulter S. MUYENGO MULOMBE, *Introduction à la bioéthique*, coll. "Foi-Science-Conscience", Kinshasa, Presses Universitaires du Sud, 1999. C'est la publication d'un fragment d'une thèse de doctorat en théologie: *Le statut de l'embryon humain*. Problème du fondement de l'éthique, sous la dir. du père Jean-Louis Bruguès, soutenue à l'Institut Catholique de Toulouse, 1995. L'auteur y admet d'une part que l'embryon est une personne subsistante en acte dès l'instant de la conception et que cette reconnaissance est stratégique pour fonder la bioéthique.

11. Ainsi que le suggère l'étymologie de l'épithète, on appelle jumeaux homozygotes les jumeaux provenant de la fécondation d'un seul ovocyte II par un seul spermatozoïde. On les oppose aux jumeaux hétérozygotes qui viennent de deux œufs fécondés (cf. Jean de GROUCHY, *Jumeaux, chimères et autres aléas de la fécondation humaine*, Paris, Medsi, 1980, p. 51-90. M. G. BULMER, *The Biology of Twinning in Man*, Oxford, Clarendon Press, 1970. Ph. D. et M. D. BEN PANSKY, *Embryologie humaine*, Paris, Ellipses, 1986, p. 74-77. Jan LANGMAN et T.-W. SALDER, *Embryologie médicale*, trad. et adaptation Robert Pagès, Paris, Ed. Pradel, 1995, p. 104-107). Jean de GROUCHY, se fondant sur les travaux de R. Foglmann, précise la fréquence de séparation gémeillaire selon la date (fondant la classification classique): 25 à 30 % entre zygote et morula; 70 à 75 % au stade blastocyste (4^e ou 5^e jour); 1 % entre le 7^e et le 13^e jour et 1 % après le 13^e jour (*Op. cit.*, p. 63).

12. Un chercheur parmi beaucoup: "Dans le procédé de R. Edwards et P. Steptoe, on ne manipule donc pas des personnes mais des cellules humaines. Aux stades concernés, non seulement il ne s'agit pas de personnes mais même pas encore d'embryons. Ce sont des stades pré-embryonnaires, parce que les cellules isolées qui apparaissent aux premiers stades de la division de l'œuf, chez les mammifères (et très vraisemblablement chez l'homme aussi), peuvent chacune donner naissance à un embryon jumeau complet, et aussi parce qu'on peut enlever des cellules de la grappe initiale (ou réunir deux grappes) sans empêcher le développement d'un embryon unique. C'est pourquoi aux stades cellulaires antérieurs à la nidation, il n'existe pas d'embryon proprement dit. Etant donné que même au stade embryonnaire, les critères de définition de la personne humaine ne sont pas encore apparus, il est permis d'affirmer avec certitude que le procédé de R. Edwards et de P. Steptoe ne constitue pas une manipulation sur l'homme, ni une violation des droits de l'homme." (Clifford GROBSTEIN, "La fécondation externe chez l'homme", *Pour la science*, n° 22, août 1979, p. 67-78, ici p. 77. Cf. aussi Peter SINGER, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 137, p. 156s. C. LEFEVRE, "Éthique fondamentale et procréation assistée", *Revue philosophique de Louvain*, tome 85, n° 65, février 1987, p. 90s)

catholiques ou protestants¹³. Voici un exemple parmi beaucoup: “Si l’on considère qu’un ovule fécondé est une personne, comment alors rendre compte philosophiquement et théologiquement que, dans le cas de coupure par gémellisation (possible jusqu’à 14 jours après la conception), une personne puisse devenir deux personnes? Comment considérer comme une personne une réalité dont l’individualité n’est même pas sûre¹⁴?”

La démonstration peut prendre une forme plus radicale: le principe de contradiction demande qu’un être ne puisse être à la fois un et deux; or, un zygote ou un embryon *twinnable*, comme disent les Anglo-saxons, est un comme être individuel et deux en tant qu’il est divisible en deux jumeaux.

On peut enfin rapprocher de cet argument celui qui est tiré des chimères¹⁵. Un individu est un être infusible avec autrui: l’impossibilité de fusionner est la propriété symétrique de l’indivisibilité. Or, par définition, la chimère est une fusion entre deux œufs génétiquement dissemblables. Donc, l’existence de chimères va à l’encontre de l’individualité de l’embryon considéré au stade d’œuf fécondé.

– Les cellules totipotentes:

Un individu vivant achevé est différencié: en effet, la vie requiert de multiples opérations (vitales); or, ce sont les organes qui sont principe de ces opérations; par conséquent un être vivant est composé de multiples parties hétérogènes ou organes dont chacune est ordonnée à une ou plusieurs fonctions diversifiées. C’est pour cela que les qualificatifs vivant et organique (ou organisé) sont synonymes. Or, jusqu’au stade de la blastula, l’embryon comporte des **cellules totipotentes**, c’est-à-dire des blastomères multipotentiels capables de devenir n’importe quel organe.

13. Citons quelques exemple: W. RUFF, “Individualität und Personnalité im embryonalen Weiden. Die Frage nach dem Zeitpunkt der Geistbeseelung”, *Theologie und Philosophie*, 45 (1970), p. 25-49; J.-M. THÉVOZ, “Un statut moral pour l’embryon?”, *Le Supplément*, n° 153, juin 1985, p. 113-124, ici p. 118; Patrick VERSPIEREN, “Les fécondations artificielles. A propos de l’Instruction romaine sur le Don de la vie”, *Etudes* 366, mars 1987, p. 607-619, ici p. 610-612 (“parfois, celui-ci [le nouvel être], au cours des deux premières semaines de son développement, se scinde pour donner des jumeaux: que dire au sujet de l’individualité?”: p. 612) (cf. le résumé que donne Robert CLARKE, *Les enfants de la science*, Paris, Stock, 1974, p. 198). Cf. aussi Jean-François MALHERBE et Edouard BONÉ, *Engendrés par la science*, Paris, Le Cerf, 1985, p. 138-139. Et encore: Franz Böckle, Charles E. Curran, Hermann Ringling ou l’anglican G. R. Dunstan (cf. E. GIOVANNI, “Le statut de l’embryon”, *L’embryon un homme. L’espèce humaine à un carrefour*, Congrès suisse de Bioéthique, Lausanne, CHUV, 8-9 novembre 1986, Société suisse de bioéthique, diffusion exclusive Edisud-Suisse, CH-1049 Boussens, 1987, p. 85).

14. Xavier THÉVENOT, “Le statut de l’embryon”, *Projet, Vers la procréatique*, octobre-novembre 1985, n° 195, p. 45-56.

15. Sur la bibliographie scientifique, cf. Philippe CASPAR, “Le statut de l’embryon humain dans *Donum vitae*”, *Revue thomiste*, 93 (1993), p. 601-613, ici p. 603, notes 13 et 14. Les chimères sont “des individus composites ayant des origines génétiques différentes.” (Jean de GROUCHY, *Jumeaux, chimères et autres aléas de la fécondation humaine*, op. cit., p. 119). N. LE DOUARIN, A. McLAREN (éd.), *Chimeras in Development Biology*, New York, Academic Press, 1984. S. D. M. BARNES, “Bird Chimeras may be Models for certain Neurological Diseases”, *Science*, 282 (1986), p. 930-932.

LE ZYGOTE EST-IL UNE PERSONNE HUMAINE?

Donc, au commencement, nous ne sommes pas en présence d'un individu pleinement constitué, *a fortiori* d'une personne humaine.

– *L'origine commune du placenta et de l'embryon:*

Un individu n'est pas sa source, surtout si celle-ci donne naissance à lui et autre que lui. Or, le zygote est à l'origine certes de l'embryon, mais aussi du placenta qui n'est pas l'embryon: c'est un organe vasculaire chargé d'assurer les relations entre lui et la mère notamment pour des raisons trophiques et endocriniennes¹⁶. D'ailleurs, le placenta est rejeté à la naissance. C'est donc que l'œuf fécondé n'est pas (encore) une personne humaine: l'on ne peut parler d'individualité réelle qu'après la distinction entre placenta et fœtus¹⁷. Tout proche est l'argument de R. Lavenham Gardner estimant que nous ne sommes pas en présence de tissus proprement embryonnaires différenciés avant le quatorzième jour¹⁸.

L'argumentation peut aussi servir à montrer que l'on ne saurait fonder l'individualité de l'embryon sur l'individualité génétique et donc qu'il est impossible d'arguer de celle-ci pour parler de l'existence d'une personne humaine dès la fécondation. En effet, le zygote ne s'identifie pas à une personne humaine, puisqu'il est à l'origine et du placenta et de l'embryon qui seul évolue en individu humain. Or, le génome présent dans les cellules placentaires et les cellules embryonnaires est strictement identique. Donc, l'identité génétique ne peut fonder – et encore moins définir – l'individualité de l'embryon.

C'est à cause de cet argument qu'Anne McLaren, de la Commission Warnock (rassemblée expressément par le gouvernement britannique pour étudier la fécondation et l'embryologie humaines en vue d'un projet de loi) dont le Rapport final, je le rappelle, rend licite la recherche sur un embryon pendant les quatorze jours succédant à la fécondation¹⁹, a proposé d'introduire le terme de "pré-embryon" pour la période qui va du zygote à quinze jours²⁰.

– *L'activation du seul génome maternel:*

L'agir suit l'être: tel on agit, tel on est. Par conséquent, à être nouveau, nouvelle action; inversement, si l'agir n'est pas nouveau, on ne peut par-

16. Sur l'importance immunologique considérable du placenta, cf. Th. J. GILL, "Les relations immunitaires entre la mère et l'enfant", *La Recherche*, 53 (1975), p. 108-119.

17. Cf. H. W. JONES, "Ethics of in Vitro Fertilization: 1984", art. cité.

18. Cf. "Le destin des cellules dans l'embryon", *La Recherche*, décembre 1990, p. 1476.

19. Cf. DEPARTMENT OF HEALTH AND SOCIAL SECURITY, *Report of Committee of Inquiry into Human Fertilization and Embryology*, Londres, Her Majesty's Stationary Office, 1984.

20. Cf. Anne McLAREN, "Prelude to Embryogenesis", THE CIBA FOUNDATION, *Human Embryo Research: yes or no?*, Londres-New York, Tavistock Publication, 1986, p. 5-23, notamment p. 12. Elle dit notamment que cette période de quinze jours est "essentiellement une période de préparation, durant laquelle sont élaborés tous les systèmes de protection et nutritifs requis pour soutenir le futur embryon", qui est "une entité spécialement définie qui peut se développer directement dans le fœtus puis dans le nouveau-né." Sur l'apparition, récente (5 et 6 juin 1985), de ce terme de pré-embryon, cf. P. OLIVIERO, "La notion de "préembryon" dans la littérature politico-scientifique", *Archives de philosophie du droit*, tome 36, 1991, p. 87, note 5.

ler d'entité nouvelle. Or, le zygote n'agit pas encore à partir de principes propres, puisque c'est l'ARN ovulaire (maternel) qui commande le développement et que le génome n'est pas encore activé. Au moment de la fécondation, les deux génomes demeurent séparés jusqu'au stade deux blastomères. Donc la personnalité nouvelle de l'embryon n'apparaît pas avant le stade bicellulaire ²¹.

– *La nécessité d'un corps organisé:*

Cet argument se présente souvent sous une forme rudimentaire. Parler de personne humaine, dit-on, nécessite la présence d'un système nerveux central suffisamment formé. Or, il n'est tel que vers les sixième-huitième semaines après la fusion des gamètes. C'est ainsi, dit un théologien, que "le minimum que l'on peut demander avant d'admettre la présence de l'âme humaine est la disponibilité de ces organes: les sens, le système nerveux, le cerveau et spécialement le cortex cérébral. [...] Puisque ces organes ne sont pas prêts durant les premiers mois de la grossesse, [...] je suis certain qu'il n'y a pas encore d'âme humaine, parce qu'il n'y a pas de personne humaine, dans les premières semaines de la grossesse ²²."

L'aporie peut se formuler d'une manière plus rigoureuse et plus générale. Or le rencontre notamment sous la plume d'Aline Lizotte ²³. Cette philosophe de la nature, formée à l'école thomiste canadienne de Charles de Koninck, emprunte sa première prémisse à la définition aristotélicienne du principe vital: l'âme est l'acte premier d'un corps organisé. Or, le zygote et l'embryon en ses premières étapes ne présentent pas l'organisation suffisante pour exercer une opération disposant à la

21. Norman FORD, *When did I begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy and Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 113 et 118.

22. J. F. DONCELS, "Immediate Animation and Delayed Hominization", *Theological Studies*, 31 (1970), p. 76-110, ici p. 101. "La vie humaine peut être vue comme un spectre continu entre le commencement de la vie cérébrale (8ème semaine de gestation) et la mort cérébrale. A tout moment [de la vie], il peut y avoir des tissus et des organes, mais sans la présence d'un cerveau humain fonctionnel ils ne peuvent constituer un être humain, au moins au sens médical." (J. M. GOLDENING, "The Brain-Life Theory: Towards a consistent Biological Definition of Humanness", *Journal of Medical Ethics*, 11 (1985), p. 204)

23. Aline LIZOTTE, "Réflexions philosophiques sur l'âme et la personne de l'embryon", *Anthropotes. Rivista di studi sulla persona e la famiglia*, Rome, Città Nuova Editrice, n° III/2, 1987, p. 155-195. L'auteur avait soutenu la même thèse, dans un texte antérieur plus dense: "Sans entrer dans les détails de cette question, disons tout de suite que la biologie moderne donne, en quelque sorte, raison au Docteur Angélique. Bien qu'il y ait dès le début, dès l'instant de la fécondation, toute la détermination de la matière à l'achèvement complet de l'être conçu, la biologie reconnaît que les opérations de nutrition et de croissance par division cellulaire apparaissent avant qu'apparaissent les opérations de la vie sensible, lesquelles se développent avant même que l'être humain soit complètement achevé dans la formation du cerveau, c'est-à-dire dans la formation de l'instrument qui pourra lui permettre d'avoir la matière propre d'une intelligence. C'est ce qui fait dire à saint Thomas que la vie humaine dans toute sa perfection ne se trouve pas dans la cellule embryonnaire dès l'instant de la conception et par le fait même l'âme humaine dans toute sa perfection ne s'y trouve pas non plus." (Id., Introduction à Saint THOMAS D'AQUIN, *Bref résumé de la foi chrétienne. Compendium theologiae*, trad. Jean Kreit, coll. "Docteur angélique" n° 6, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1985, p. xvi. Souligné par l'auteur)

vie intellectuelle: "Il semble difficile d'affirmer que l'embryon des premiers jours alors qu'il n'est encore que *blastomère* ou *morula* puisse jouir de la présence d'une âme humaine dont la principale fonction est d'être intellectuelle et volontaire. Il ne semble pas y avoir, et de loin, l'organisation suffisante de la matière pour servir de support instrumental et organique à ces opérations de la vie intellectuelle. – Il faut bien un cerveau pour penser ²⁴!" Donc l'embryon n'est pas le sujet adéquat d'une âme humaine ²⁵.

Bénédicte Mathonat, dans un tout récent article favorable à l'animation médiate, affine encore l'argument ²⁶. Systématisons-le. Le point de départ est, là encore, la définition aristotélicienne de l'âme: "le corps, sujet de l'âme, [...] est «organisé»". Or, être organisé, c'est être principe d'opération: "l'organisation dont il est question est [...] celle qui manifeste la puissance d'opérer du corps." "Le corps, sujet de l'âme, est donc celui qui est *apte* à poser les opérations de la vie humaine." Or, l'opération propre à la vie humaine est l'opération intellectuelle. Mais "l'intellect humain ne connaît qu'à partir des sens." Donc, "l'âme humaine a pour sujet propre un corps *sensible*." Or, le système nerveux est le "principe organique de la sensibilité." Donc, pour être informé par une âme humaine, l'embryon doit posséder un système nerveux. Ce qui n'est bien sûr pas le cas au point de départ ²⁷.

Mais, objectera-t-on, loin d'essayer de trouver une manière de contourner l'enseignement magistériel, Aline Lizotte ²⁸ se défend expressément de présenter une doctrine en tout point cohérente avec le Magistère, notamment avec *Donum vitae*. Or, l'exhortation demande que l'on discerne une présence créatrice de Dieu dès la conception. L'infusion médiate ne s'y refuse-t-elle pas?

24. *Ibid.*, p. 156. "Ainsi le zygote n'est pas en puissance à l'opération de la vie sensible car ne possédant pas encore l'organisation neuronale, cette privation est un obstacle important qui rend l'opération impossible." (*Ibid.*, p. 186)

25. "la matière n'est pas simplement puissance à la forme, en acte premier (*entéléchéia*), elle est puissance à l'opération (*énergéia*). Si l'âme doit être l'acte premier de cette triple causalité [formelle, efficiente et finale], ce n'est pas seulement sa présence qui est nécessaire pour rendre la matière vivante: il faut qu'elle puisse exercer l'opération qui est ce en vue de quoi la matière est animée. Comme l'enseigne Aristote, les facultés ou les puissances par lesquelles l'âme exerce son opération ne peuvent exister *antérieurement* au corps instrument de cette opération. Quant à l'intelligence, elle n'exerce pas son acte par un organe, il n'en reste pas moins qu'elle a besoin de l'activité des sens pour agir et, ajouterait l'Aquinat, les sens doivent avoir atteint leur maximum de perfection pour servir l'âme rationnelle. Si l'âme est cause formelle, il faut qu'elle soit l'*acte premier*, d'un corps 'ayant la vie en puissance'; d'un corps qui possède une organisation suffisante pour être immédiatement en puissance à l'opération." (*Ibid.*, p. 179-180. Souligné dans le texte. Aline Lizotte cite *Q. D. De Anima*, q. un., a. 8 et *In II De Anima*, l. 2, n. 240)

26. Bénédicte MATHONAT, "Le début de la vie humaine chez saint Thomas", in *Cahiers de la Faculté Libre de Philosophie Comparée*, Paris, juin 2000, n° 59, p. 79-114, ici p. 104-407.

27. L'auteur s'avance, mais avec prudence et seulement en note, à préciser une fourchette pour l'infusion de l'âme humaine: "entre la troisième et la quatrième semaine, soit entre le 21^e et le 28^e jour" (note 67, p. 107). Aucun argument précis n'est donné; il ne fait en tout cas appel qu'à l'embryologie, donc à la morphologie visible des organes (comme Aline Lizotte).

28. Et de même Bénédicte MATHONAT (art. cité, n. 4, p. 80; p. 110-112).

La réponse à cette objection est un des autres apports originaux de l'article. S'inspirant d'Aristote, Aline Lizotte distingue deux modes de présence de l'âme dans l'embryon: le mode de la causalité formelle et le mode de la causalité finale. L'âme est présente au corps selon la première modalité (formelle) lorsqu'elle lui est unie comme un acte à la puissance qui l'accueille, comme la forme à la matière qui lui est proportionnée, en vue de constituer un être substantiellement un, d'une unité intrinsèque qui récuse tout dualisme. L'âme est présente au corps selon la seconde modalité (finale) lorsqu'elle oriente tout le devenir à titre de fin attractive et actualisatrice. Entendons-nous bien: la finalité au sens aristotélicien plénier, est doué d'un réalisme que bon nombre de conceptions actuelles ont passablement exténué car elles ne l'ont pas compris. La fin est certes un terme, un résultat, et même l'effet par excellence, mais elle est beaucoup plus que cela. La présence par mode de finalité est une présence bien réelle: en effet, avant d'être effet, la fin est cause; or, une cause n'agit que par sa réalité, ne tire son efficacité que de son effectivité. On peut dire que la fin est présente intentionnellement, si l'on n'oppose pas intentionnel à réel.

– *La discontinuité de l'embryogenèse humaine:*

Si l'âme spirituelle est infusée dès la conception, le développement ultérieur se déroule sans rupture jusqu'à la mort. Or, l'embryologie nous montre au contraire un développement discontinu, passant par différents stades. C'est l'autre argument présent sous la plume de la philosophe canadienne: "Si l'on se demande: le développement de ce qui est en puissance se fait-il selon un mouvement continu du zygote au fœtus, il faut répondre 'non' à la question. Car les étapes du développement embryonnaire: la fécondation, la segmentation, la gastrulation ou morphogenèse primaire et la morphogenèse secondaire, permettent de voir que le développement de l'embryon se déroule selon un processus discontinu selon lequel une étape est d'abord atteinte comme point de départ d'une étape nouvelle. Le processus du développement embryonnaire a donc plutôt l'aspect d'une succession de générations et de corruptions, que celui d'un mouvement continu ²⁹." Donc, le zygote n'est pas d'emblée animé par une âme spirituelle.

En revanche, cette organisation par sauts quantiques évoque plutôt une succession orientée, finalisée de générations et de corruptions ³⁰. Or,

29. Aline LIZOTTE, "Réflexions philosophiques sur l'âme et la personne de l'embryon", art. cité, p. 186.

30. "On observe dans le développement embryonnaire le passage d'un processus de mise en place des champs morphogénétiques (gastrulation) en vue des différenciations neuro-végétatives (neurulation). La gastrulation n'étant pas caractérisée par un mouvement de différenciation cellulaire mais plutôt par la mise en place des feuillettes germinatives primordiales relève plutôt de la vie végétative. Dès qu'il y a ébauche d'une organisation neurale, il y a eu passage dans l'embryon à la vie sensible. Le passage progressif des diverses possibilités d'opération est donc maintenant un fait expérimental plus minutieusement décrit qu'au temps d'Aristote et de saint Thomas." (*Ibid.*, p. 185. Souligné dans le texte)

c'est ce que demande la théorie aristotélico-thomiste de la succession des âmes. Certaines données scientifiques confirment donc la présence retardée de l'âme humaine dans l'embryon et prêchent en faveur de la théorie des âmes successives.

On peut rapprocher cet argument d'un autre. Le biologiste Ernst Haeckel a énoncé une loi célèbre selon laquelle l'ontogenèse récapitule la phylogenèse. Or, celle-ci montre une succession d'espèces vivantes, en tout cas le passage de vivant doué d'une existence végétative à l'animal et enfin à l'homme. Donc, de même dans l'embryogenèse humaine se succéderont les trois stades végétatif, sensitif et proprement rationnel. De fait, le zygote et l'embryon n'exerce au point de départ qu'une activité physiologique; puis, avec l'apparition des premières ébauches nerveuses, les fonctions proprement animales peuvent se développer; enfin, une fois les opérations sensibles suffisamment élaborées, l'intelligence peut éclore. Voilà pourquoi le théologien Karl Rahner affirme: "on peut très bien dire que l'ontogenèse ainsi comprise correspond à la phylogenèse humaine ³¹."

– *La nécessité d'une progressive disposition à l'âme intellectuelle:*

Selon la conception aristotélicothomiste du vivant (qui s'applique à la personne humaine), le corps humain doit être proportionné à l'âme spirituelle, comme la matière à la forme. Or, toute matière se dispose à la forme qui la détermine. Et, dans l'ordre des réalités matérielles, cette disposition est progressive, elle prend du temps: elle doit passer par des états intermédiaires successifs, projetant sur la ligne du *chronos* la hiérarchie intemporelle des êtres. Autant l'actualisation par la forme substantielle (la génération), est instantanée, autant cette actualisation est préparée par les changements accidentels (ou altérations) du substrat matériel; mais le mouvement prend du temps, puisque, selon la célèbre définition d'Aristote, le temps en est son nombre. C'est ce que dit Thomas dans un grand texte, justement célèbre, où non content de hiérarchiser statiquement les divers étants, les degrés du réel ³², il les articule dynamiquement: "la matière première est d'abord en puissance à la forme de l'élément. Puis, existant sous la forme de l'élément, elle est en puissance de la forme du mixte [le corps composé] [...]. Considérée sous la forme du mixte, elle est en puissance de l'âme végétative car cette âme est l'acte d'un tel corps. Et de même l'âme végétative est en puissance de l'âme sensitive, et l'âme sensitive, de l'âme intellectuelle. C'est ce qui apparaît dans le déroulement de la génération humaine où le fœtus vit d'abord de la vie de la plante, puis de la vie animale, et enfin de

31. *Science, évolution et pensée chrétienne*, trad., Paris, DDB, 1967, p. 114.

32. Par exemple l'admirable texte de *Somme contre les Gentils*, L. IV, ch. 11, § 1-7, trad. (ici arrangée), présentation et notes de Denis Moreau, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 105-108.

la vie de l'homme. Or, dans les choses engendrables et corruptibles, on ne trouve pas après cette forme une autre forme plus dernière et plus digne. La fin ultime de toute la génération est donc l'âme humaine, et *c'est vers elle que tend* la matière comme vers une forme ultime³³."

Or, les gamètes ne vivent pas d'une vie à part entière: en effet, génétiquement haploïdes, ils sont incapables de poser les opérations fondamentales du vivant comme la croissance ou la génération; donc ils participent à la vie des géniteurs, ils constituent une part et seulement une part du corps vivant total. Mais la théorie de l'animation immédiate de l'âme estime que, dès l'union des gamètes, nous sommes en présence d'un sujet, le zygote, apte à être informé par une âme spirituelle, donc fait passer, sans intermédiaire, du stade de vivant par participation à la personne humaine. Récusant toute progressivité, cette hypothèse néglige la disposition de la matière et conduit à une vision dualiste du vivant. Par conséquent, le zygote ne peut s'unir à un principe spirituel. En revanche, la théorie thomasiennne (bien entendu aménagée) des âmes successives dans un unique processus respecte la vérité de l'unité de l'âme et du corps dans le vivant humain³⁴.

– *L'autonomie signifiante de l'action humaine:*

L'apparition de tout nouvel être humain est une alliance sacrée entre l'action créatrice de Dieu faisant don de l'âme spirituelle présente en chaque homme et l'action procréatrice des parents. Or, explique Marie-Dominique Philippe, "Dieu respecte parfaitement le rythme de la nature humaine, puisque c'est lui qui l'a créée. Il est donc tout à fait normal qu'il y ait cette première période où les parents jouent ce rôle particulier de former l'embryon, et que Dieu n'intervienne que lorsque le corps de l'embryon est suffisamment formé pour recevoir l'âme³⁵." Autrement

33. *Somme contre les Gentils*, L. III, ch. 22, § 7, trad. (ici arrangée), présentation et notes de Vincent Aubin, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 102. C'est moi qui souligne.

34. Cet argument est développé par Jacques Maritain au début d'un article consacré à la théorie de l'évolution. L'embryogenèse progressive lui sert non seulement d'analogie, mais de moyen terme pour une interprétation thomiste de la phylogénèse, du transformisme. Maritain n'en tient pas moins *mordicus* à l'infusion médiate de l'âme dans l'embryon: "la disposition ultime qui requiert l'âme intellectuelle, ça suppose un cerveau, un système nerveux et un psychisme sensitivo-moteur déjà fort élevés [...] Admettre que le fœtus humain, dès l'instant de sa conception, reçoit l'âme intellectuelle, alors que la matière n'est encore en rien disposée à cet égard, est à mes yeux une absurdité philosophique. C'est aussi absurde que d'appeler *bébé* un ovule fécondé. C'est *méconnaître* complètement le *mouvement évolutif*, qu'on prend à vrai dire pour un simple mouvement d'augmentation ou de croissance, comme si à force de grossir un cercle devenait carré, ou le *Petit Larousse* devenait la *Divine Comédie*." (Jacques MARITAIN, "Vers une idée thomiste de l'évolution", *Nova et Vetera*, 1967/2, p. 87-136, repris dans *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, p. 105-162, ici p. 115. Souligné dans le texte) Plus loin, tout en récusant tout concordisme, le philosophe fait un parallèle entre les trois degrés de vie et les trois stades distingués par l'embryologie: embryon, fœtus et fœtus viable (*Ibid.*, p. 119). A noter que, dans ce même passage, Maritain ne fait pas commencer la vie proprement végétative au zygote mais vers le dix-huitième jour, lorsqu'il est "bien délimité après les premières différenciations qui l'ont ébauché", faisant donc allusion non pas à la question des jumeaux mais à la distinction entre embryon et annexes qui est la troisième aporie.

35. *Les trois sagesse*, Entretiens avec Frédéric LENOIR, coll. "Aletheia", Paris, Fayard, 1994, p. 187.

dit, l'infusion retardée de l'âme signifie le respect de l'autonomie des causes secondes.

Plusieurs remarques doivent être faites pour cerner la portée de cet argument. Tout d'abord, bien qu'il soit fait appel à l'action divine, l'argument est philosophique, précisément métaphysique: il est en effet propre, selon les mots du père Philippe, au "jugement de sagesse", de la première des trois sagesse, qui est philosophique, de déterminer les vérités du point de vue de la Cause première. Dans le même ordre d'idées, le père Philippe refuse l'argumentation en faveur de l'animation immédiate tirée des sciences biologiques: en effet, celles-ci ne peuvent atteindre que le "chiffre biologique", selon ses propres mots; or, celui-ci est impuissant à faire connaître la présence de l'âme créée par Dieu. Enfin, l'auteur ne prétend pas à la certitude: pour lui, son argumentation n'est que de "convenance".

– *L'embryon comme parasite:*

L'individu est un être autonome, capable d'opérer par lui-même. Or, l'embryon ne peut vivre par soi; il a besoin de l'organisme maternel y compris pour l'opération la plus fondamentale du vivant qu'est la nutrition: "Dès qu'il y a rupture de la continuité avec l'utérus, l'embryon n'a aucun potentiel de viabilité", dit le CCNE. Donc, l'embryon humain n'est pas un individu, du moins pas tant qu'il ne peut survivre, par exemple en couveuse. Quel statut biologique donner alors à l'embryon? Celui de **parasite**. En effet, un "parasite, adulte ou larvaire, ne peut survivre normalement en dehors de son hôte, lequel représente en quelque sorte l'écosystème équilibré à l'intérieur duquel le parasite se trouve isolé du milieu ambiant ³⁶." Voire, des parasites comme les protéliens, ne le sont qu'à l'état larvaire. Or, l'embryon est aussi un être symbiotique. Donc, conclut le CCNE dans le même rapport, l'embryon est "un organisme vivant et se développant dans un état de «parasitisme» ³⁷."

– *L'embryon comme être de conscience, de relations et de parole:*

Certains arguments se fondent non sur l'être de l'embryon mais sur son agir. "Ce qui a conscience de l'identité numérique de soi-même en différents temps est, à ce titre, une personne", dit Emmanuel Kant ³⁸.

36. J.-G. BAER et G. MANGENOT, art. "Parasitisme", *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1968, vol. 12, p. 510.

37. Rapport préparatoire à l'"Avis sur les prélèvements de tissus d'embryons ou de fœtus humains morts à des fins thérapeutiques, diagnostiques et scientifiques", 22 mai 1984, reproduit dans CCNE, *Avis de recherches sur l'embryon*, Arles, Actes Sud/Inserm, 1987, p. 11-31, ici p. 25.

38. *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1986, p. 293. Cette approche théorique est à distinguer de l'approche pratique, première chez Kant, développée dans la *Critique de la raison pratique*, selon laquelle la personne ne peut jamais être considérée que comme finalité en soi. On trouve une définition similaire dans la tradition empiriste. Par exemple JOHN LOCKE dit que la personne est "un étant pensant intelligent, doué de raison et de réflexion, pouvant se considérer soi-même comme soi-même" (*An Essay Concerning Human Understanding*, L. II, ch. 27, § 9, Oxford, Clarendon Press, 1975,

H. Tristram Engelhardt admet cette définition de la personne comme autoconscience. Précisément, il distingue la personne au sens strict et la vie biologiquement humaine³⁹ pour en tirer la conclusion: “les fœtus, les nourrissons, ceux qui sont gravement handicapés au point de vue mental et ceux qui sont dans un coma irréversible sont des exemples d’êtres humains qui ne sont pas des personnes. De telles entités sont des membres de l’espèce humaine. Mais elles n’ont pas, en elles-mêmes et d’elles-mêmes un statut complet dans la communauté morale séculière. Elles ne peuvent pas blâmer ou évaluer positivement, pas plus qu’elles ne peuvent être dignes d’être blâmées ou évaluées de façon positive. Elles ne sont pas des acteurs à part entière dans l’entreprise morale séculière. Seules les personnes ont ce statut⁴⁰.”

Tout proche de l’argument de la conscience est celui qui se fonde sur la relation. “L’homme n’est qu’un nœud de relations⁴¹.” Or, un œuf fécondé et même un embryon dans ses débuts sont dénués de toute capacité relationnelle: la relation suppose au minimum la présence d’un cerveau et les premières cellules neurales apparaissent au quinzième jour. Donc, le zygote ne peut être une personne⁴².

Plus finement, on affirmera que l’existence d’une personne nécessite un corps vivant, certes, mais aussi parlant. Non pas seulement pour entrer en relation, comme on vient de le dire, mais, plus profondément, pour être soi-même. En effet, explique Jean-François Malherbe, le triangle pronominal je-tu-il est la structure fondamentale qui, distinguant locuteur, allocutaire et référence, permet à la personne humaine d’accéder à la différenciation: c’est pourquoi la distinction des trois pronoms personnels est la structure fondamentale de la grammaire⁴³. Or, bien évi-

p. 35). David HUME, de son côté, identifie la personne à “une collection de différentes perceptions...” (*Traité de la nature humaine*, L. I, 4ème partie, section 6, trad. Malherbe, Paris, Aubier, 1983, p. 344).

39. *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1996, p. 145s.

40. *Ibid.*, p. 139. “Seule la vie autoconsciente a des droits.” (Id., “Bioethics and the Process of Embodiment”, *Perspectives in Biology and Medicine*, été 1975, p. 494) Donc, pour Engelhardt, “même un enfant nouveau-né n’est pas encore une personne [...]. A fortiori un embryon humain, un fœtus” (Anne FAGOT-LARGEAULT et Geneviève DELAISI DE PARSEVAL, “Les droits de l’embryon (fœtus) humain et la notion de personne humaine potentielle”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1987/3, p. 361-385, ici p. 372).

41. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, coll. “TEL”, Paris, Gallimard, 1945, p. 520. Cette dernière et fameuse phrase dudit ouvrage est elle-même une citation d’Antoine de SAINT-EXUPÉRY, *Pilote de guerre*, p. 174. Dans le même ordre d’idée, on pourrait citer Emmanuel MOUNIER, *Le personnalisme*, coll. “Que sais-je?”, Paris, PUF, 1951.

42. Certains auteurs comme F. ABEL précisent: un être humain n’est tel que s’il est “membre de la communauté humaine”. Or, c’est seulement à la nidation que l’embryon acquiert une “information extrazygotique qui doit provenir de la mère”, donc sort de son solipsisme. Par conséquent, l’embryon ne mérite d’être appelé individu humain qu’après la nidation dans la muqueuse utérine (aux alentours du septième jour). Seul le blastocyste, mais non le zygote et encore moins le zygote *in vitro*, mérite “la dignité de créature de Dieu.” (“Nascita et morte dell’uomo: prospettive della biologia e della medicina”, N. BIOLO (ed.), *Nascita et morte dell’uomo. Problemi filosofici e scientifici della bioetica*, Gênes, Marietti, 1993, p. 37-53).

43. Jean-François MALHERBE, “L’embryon est-il une personne?”, *Lumière et Vie*, 34 (1985), n° 172, p. 19-31, ici p. 27-29. “Le statut personnel de l’embryon humain. Essai philosophique”, *Débuts biologiques de la vie humaine*, coll. publié par la Fédération Internationale des Universités Catholiques, Bruxelles,

demment, l'embryon est dénué de parole. Donc, il ne peut être – encore – considéré comme une personne humaine. Précisons. Jean-François Malherbe ne dit pas que le biologique soit dénué de sens, au contraire: certes, seule la parole définit la personne en acte; mais les événements concomitants de l'implantation utérine, de la différenciation et de la disparition de la totipotence sont signifiants de l'existence d'un individu en puissance d'autonomie et donc de personnalité proprement humaine; en revanche, entre fécondation et nidation, nous n'avons pas encore affaire à une personne même potentielle.

– *La reconnaissance par autrui:*

Certains proposent de définir la personne à partir non pas d'une caractéristique intrinsèque (individualité, âme spirituelle, capacité relationnelle), mais de la reconnaissance par autrui, en l'occurrence, le plus souvent, les parents. Or, dans la fécondation *in vivo*, l'apparition du zygote se dérobe aux parents, alors que, dans la fécondation *in vitro*, les techniciens se débent à la parentalité. Donc l'identification de l'embryon à une personne est retardée jusqu'au moment de ladite reconnaissance⁴⁴.

Le CCNE semble exprimer une position moins extrême mais voisine lorsqu'il affirme: "Le fait d'humanité a donc son siège non seulement à l'intérieur de l'individu biologique mais aussi en dehors de lui, dans ce gigantesque corps inorganique fait d'objets, de rapports et de signes qui sous-tend

Catalyse, Paris, L'Harmattan, 1988, p. 103-119. Réaffirmation claire dans: "Les équivoques du 'moindre mal'", *Ethique*, La vie en question, n° 2, automne 1991, p. 79-85.

44. Le professeur René FRYDMAN, "père" du bébé Amandine (premier bébé éprouvette), avec Jacques Testard, en 1978, affirme dans un entretien: la question du statut de l'embryon "est une question philosophique. D'un point de vue très personnel, je pense qu'il faut distinguer la personne et la vie. Cette dernière préexiste à l'embryon, se poursuit après lui. Le Comité national d'éthique parle de l'embryon comme d'une 'potentialité de personne'. Ce qui veut dire que l'embryon n'est pas une personne: il peut devenir une tumeur, ne se former que partiellement... – Il n'y a donc pas de droit de l'embryon? – Non. A mes yeux, il y a un droit des parents, des géniteurs. Un embryon devient une personne sous deux conditions: qu'il possède les capacités physiologiques de se développer et qu'il soit accepté. Il n'appartient qu'au désir des gens qui l'ont élaboré, en pensée, et en pratique. La femme décide en conscience si elle veut, oui ou non, le porter. On ne peut pas trouver une destinée aux embryons contre la volonté des géniteurs... L'important, c'est la démocratie et la dignité. Tant que l'on respectera les hommes dans leurs différences, dans leur volonté, ça ira." ("L'embryon n'est pas un hors la loi", *L'Express* du 19 novembre 1992) Même affirmation cinq années plus tard: "dans ma pratique de médecin, je me suis rendu compte que ce qui, justement, va faire passer l'embryon du potentiel à la réalité, c'est la manifestation du désir d'enfant." Ce qu'il appelle le **projet parental**. En effet, avant celui-ci, on se trouve face à un "grumeau de cellules". Or, le projet parental donne à l'enfant un avenir. Et "ce qui commande le respect de l'embryon, c'est l'avenir dont il est porteur." Dit autrement: l'embryon "n'existe pas sans son avenir. Et son avenir ne dépend que du regard de l'autre." En voici un signe: "L'embryon congelé sort du néant du froid uniquement par le désir d'une femme et d'un homme. Si la femme ne dit pas "celui-là, je le veux", l'embryon, bien que constitué, ne peut pas sortir de la chambre froide." La raison ultime, Frydman le perçoit clairement, est la capacité de la parole non pas à lire le réel, mais à le définir: "C'est un parfait exemple de la puissance de la parole comme reflet du désir." Certes, "l'embryon a le même statut organique. Mais d'un côté il y a un oui, de l'autre il y a un non. Ce qui va primer, c'est le regard et le désir qu'on lui porte." (Interview dans *Le Nouvel Observateur*, n° 1711, du 21 au 27 août 1997, p. 8 à 12, ici p. 9 et 10) Cf. René FRYDMAN, *Dieu, la médecine et l'embryon*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 79-107. Proche de la notion de projet parental, celui de désir parental (cf. par exemple Pascal NOUVEL, "Qu'est-ce que l'embryon humain a d'humain?", *L'embryon humain*, Paris, Economica, 1996, p. 322s)

notre civilisation et que le petit d'homme, spontanément porteur des traits de notre espèce, doit longuement faire sien à sa façon pour devenir à part entière et en toute originalité membre du genre humain, faute de quoi il ne sera qu'un enfant sauvage. L'évolution naturelle a fait *Homo*, c'est son histoire qui l'a fait et sa biographie qui le refait sans cesse *Sapiens* ⁴⁵”.

– *La fréquence des avortements spontanés*:

Cette nouvelle difficulté se fonde non sur ce qu'est ou fait l'embryon ou l'individu, mais sur une conséquence: le grand nombre de fausses couches spontanées. Bien que faible, puisqu'il argumente à partir des effets, le raisonnement, souvent entendu, a pour lui d'être simple et spectaculaire, surtout qu'on en n'explicite jamais chaque prémisse. Les avortements spontanés survenant les premiers jours de l'ontogenèse sont nombreux ⁴⁶. Or, ce qui est naturel se produit plus souvent que ce qui ne l'est pas ⁴⁷. L'extrême régularité des lois physiques n'est-il pas un critère de leur naturalité? Or, cette fréquence du processus naturel vient de son orientation vers une fin, donc vers ce qui est bon. Mais l'apparition d'un nouvel être, surtout s'il est humain, est une grande perfection. Par conséquent, il serait *contre nature* que le zygote soit une personne humaine. *A fortiori*, en termes théologiques, ce serait un “gaspillage” incompatible avec la sagesse de la Providence divine que celle-ci s'investisse “à perte” dans l'acte créateur d'une âme spirituelle avant d'attendre le gros du tri effectué par la nature ⁴⁸.

– *L'argument d'autorité*:

Ce dernier argument est bien entendu le plus débile au plan philosophique, mais il est le plus fort pour le sujet croyant. Certes, l'Eglise ne

45. Comité consultatif national d'éthique *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine*, rapporteur L. Sève, Paris, La Documentation française, 1988.

46. “Environ 80 % des ovules fécondés par voie naturelle se perdent au cours d'avortements spontanés infracliniques” (rapport Palacios, p. 25). Anne FAGOT-LARGEAULT et Geneviève DELAISI DE PARSEVAL parlent de “deux œufs fécondés sur trois” qui “meurent au cours des six premières semaines” (“Qu'est-ce qu'un embryon? Panorama des positions philosophiques actuelles”, *Esprit*, juin 1989, p. 95).

47. ARISTOTE (cf. *Physique*, L. II, ch. 8, 198 a 34), THOMAS D'AQUIN (exemple: *Somme de théologie*, Ia, q. 63, a. 9, c.) font souvent état de ce principe.

48. Le père Gérard MATHON, doyen de la Faculté de théologie de Lille, l'affirme en faisant appel au terme même de nature: “faut-il se cacher pour autant les difficultés à reconnaître une présence personnelle dans le pré-embryon expulsé ‘naturellement’ dans une proportion aussi élevée?” (c'est moi qui souligne). Dans un autre registre sémantique, Patrick VERSPIEREN pense que le recours de l'instruction *Donum Vitæ* aux sciences de la vie “retire de la force” à son affirmation du respect de l'embryon car elle ne retient “qu'une partie des apports des découvertes récentes”, négligeant le cas des jumeaux monozygotes (cf. ci-dessus) et l'élimination spontanée et très rapide d'“environ la moitié des embryons” (“Les fécondations artificielles”, art. cité, p. 611 et 612). Anne FAGOT-LARGEAULT et Geneviève DELAISI DE PARSEVAL estiment que les chrétiens qui soutiennent l'animation immédiate devraient logiquement s'abstenir de toute vie sexuelle (“Les droits de l'embryon humain et la personne humaine potentielle”, art. cité). Et, partant du chiffre de la moitié de cellules fécondées non implantées, le théologien Karl RAHNER demande: comment “penser que 50 % des ‘êtres humains’ [...] ne dépassent jamais a priori ce premier stade de l'existence humaine”? (“A propos du problème de la manipulation génétique”, trad., *Ecrits théologiques*, Paris, DDB-Mame, tome XII, 1970, p. 80).

s'est pas prononcée de manière définitive sur cette question. Mais écoutons une voix des plus autorisées. Thomas d'Aquin est une autorité de tout premier plan pour les questions anthropologiques, notamment concernant les relations entre l'âme et le corps⁴⁹. Or, c'est justement au nom des relations entre âme et corps que le Docteur angélique, avec une remarquable endurance, a fermement affirmé une présence médiate de l'âme⁵⁰. Je ne citerai qu'un texte parmi beaucoup: "Ainsi plus une forme est noble et éloignée de la forme de l'élément, plus s'impose la nécessité de formes intermédiaires, par lesquelles progressivement est atteinte la forme ultime; et par conséquent plus il faut de générations intermédiaires. C'est pourquoi dans la génération de l'animal et de l'homme, en qui la forme est la plus parfaite, il y a de nombreuses formes et générations intermédiaires, et donc plus de corruption, car la génération de l'un est corruption de l'autre. Donc l'âme végétative qui est d'abord présente, lorsque l'embryon vit de la vie d'une plante, se corrompt, et une âme plus parfaite à la fois végétative et sensitive lui succède: alors il vit de la vie d'un animal. Cette autre forme se corrompt et survient alors l'âme raisonnable, dont l'origine est extrinsèque, bien que les âmes précédentes soient dues à la vertu de la semence⁵¹."

Plus encore, il est notable qu'en ce siècle, des néothomistes de provenances aussi variées que Jacques Maritain, Aline Lizotte, Marie-Dominique Philippe, Norman Ford, se soient prononcés en faveur d'une saisie différée de l'embryon par l'esprit, cela en conformité globale avec la doctrine de Thomas, à la différence près, bien entendu, du refus d'une divergence dans le délai d'information entre homme et femme⁵². Leur position est d'autant plus significative que certains d'entre eux sont attentifs aux apports de la science contemporaine. Il semble donc que le croyant doive suivre Thomas d'Aquin sur ce point de doctrine.

49. On songe par exemple à la définition dogmatique de la 8^e session du V^e Concile du Latran, le 19 décembre 1513: "l'âme est vraiment par elle-même et essentiellement la forme du corps humain" (*DS*, 1440), qui se fonde notamment sur les acquis de la théorie thomassienne de l'union du corps et de l'âme.

50. Cf. notamment: *QD De Pot.*, q. 3, a. 9, ad 9um et 10um; *Contra Gentiles*, L. II, ch. 89; L. III, ch. 22; *QD de Anima*, a. 11, ad 1um; *Somme de théologie*, Ia, q. 76, a. 3; q. 118, a. 2, ad 2um; IIa-IIae, q. 164, a. 1; IIIa, q. 33, a. 2, ad 3um. *Quodlibet* IX, a. 5, a. 1, rc. *De creaturis spiritualibus*, a. 3, ad 13um.

51. *Somme contre les Gentils*, L. II, ch. 89. Dante propose une poétique synthèse sur la théorie thomassienne de l'animation médiate (dont on a vu qu'elle est aussi présente chez d'autres auteurs). "La vertu active devient l'âme / à la manière de la plante, à la différence: qu'en elle l'âme est déjà au port, quand la nôtre est encore en chemin. [...] Et sache que dès que le fœtus / est parfaitement articulé à un cerveau, / le premier moteur la regarde, se réjouissant / de l'art de la nature et souffle / un esprit neuf, rempli de vertu, [...] / et fait une âme seule / qui vit et sent et en soi revient." (DANTE ALIGHIERI, *La Divine Comédie*, Purgatoire, XXV, 52-54 et 68-75, trad. personnelle. Cf. éd. de Jacqueline BISSET, Paris, GF-Flammarion, bilingue, tome 2, 1992, p. 230-233. Cf. aussi éd. d'H. PIÉCARD, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, Paris, 1965, p. 1296-1298)

52. On peut adjoindre le théologien moraliste Michel LABOURDETTE. Reprenant les objections chrétiennes contemporaines, notamment fondées sur l'herméneutique, le père dominicain estime qu'il importe peu que l'on dise que l'âme n'est pas immédiatement infusée, car il n'en demeure pas moins humain depuis le commencement ("Le problème de l'avortement", *Revue Thomiste* (73), 1973, p. 401-414, ici note 13, p. 405).

b) En faveur d'une personnalisation immédiate du zygote:

Notre exposé étant encore topique, les arguments qui vont suivre sont dialectiques au sens aristotélicien du terme.

– L'autorité des hommes de science:

Le grand naturaliste doublé d'un penseur qu'était Pierre-Paul Grassé affirmait: "Toute l'information génétique, d'où nous tirons non seulement nos structures mais aussi nos caractéristiques individuelles, existe dans l'œuf fécondé; l'être humain intégral se trouve donc présent dans cet œuf, alors même qu'il est indivis. Cette information demeure la même de la naissance à la mort; elle donne à notre personnalité son fondement matériel, chimique ⁵³."

De même, le généticien Jérôme Lejeune, "inventeur" de la trisomie 21, écrivait: "Accepter le fait qu'après la fécondation, un nouvel humain est parvenu à l'être, n'est plus une question de goût ou d'opinion. La nature humaine de l'être humain, depuis sa conception jusqu'à la vieillesse n'est plus une hypothèse métaphysique mais bien une évidence expérimentale ⁵⁴".

– L'entrelacement de l'union et de la procréation:

Ce n'est pas un hasard si union et procréation sont indissociables: c'est pour signifier que l'origine de la vie ne se trouve que dans un acte d'amour; or, l'acte d'amour humain coopère à l'acte d'amour divin et l'exprime; voilà pourquoi il est plus signifiant que la venue à l'être soit plus proche de cet acte d'amour.

– Le mystère des origines:

Toute origine est scellée. Et cela est encore plus vrai de l'origine de l'être créé par excellence, l'homme: l'âme humaine est créée par Dieu sans intermédiaire; or, l'action créatrice est un mystère divin sur lequel l'homme n'a nulle prise ni emprise. Ce n'est pas un hasard si, dans le récit de la Genèse au chapitre 2, Dieu fait sombrer le premier homme dans une profonde torpeur lorsqu'il appelle la première femme à l'existence: cette inconscience est un équivalent symbolique de la création *ex nihilo*, une manière de dire à l'homme que l'origine lui est voilée. Or, la fusion des gamètes est l'acte caché par excellence: quant au "lieu", car il se déroule, comme chez tout mammifère, enveloppé au plus intime du corps de la femme, à l'abri de tout regard et de toute conscience; chronologiquement, car personne ne peut savoir l'instant où commence la

53. Pierre-Paul GRASSÉ, *L'homme en accusation*. De la biologie à la politique, Paris, Albin Michel, 1980, p. 288. Il en tire une conclusion éthique capitale, mais formulée de façon malheureuse: "Tuer un œuf fécondé, c'est tuer un homme en puissance, ce que ne sont pas les œufs et les spermatozoïdes isolés."

54. Jérôme LEJEUNE, "Quand commence la vie humaine?", dans *Amour et famille*, Paris, 1983, 139, p. 20-23.

nouvelle vie. Voilà pourquoi il est plus convenant, eu égard au mystère, que l'origine de la personne coïncide avec la fécondation.

– *Une phénoménologie du don:*

On peut pressentir la présence d'une personne dès l'origine en faisant appel aux ressources d'une phénoménologie du don⁵⁵. Avançons pas à pas.

La loi générale du don est que tout être, quel qu'il soit, tend à s'ouvrir et se communiquer, en un mot: à se donner. On peut la montrer inductivement, depuis la plus humble réalité matérielle jusqu'à Dieu. On peut la démontrer métaphysiquement dans une perspective ou plus aristotélicienne (être, c'est être en acte; or, tout acte tend à se communiquer) ou plus platonicienne (l'être est bon, voire est précédé par le bien; or, *bonum diffusivum sui*).

La loi universelle régissant le don est transcendante au sens scolastique du terme. Elle se réfracte et se complexifie en une loi catégoriale qui vaut pour le seul être créé: dans le monde des étants, ne se donne que ce qui est reçu et plus encore se reçoit. Le don de soi suppose le don fait pour soi ou/et à soi. Plus encore, le don reçu fonde et en quelque sorte mesure le don offert, sans en nier la nouveauté. Là encore, une induction l'établit sans difficulté; et on peut lire derrière cette constatation le principe métaphysique selon lequel *agere sequitur esse*.

Cette loi propre au créé se particularise encore plus dans le monde des créatures matérielles. Qui dit matière, dit mouvement et temps. La détermination catégoriale selon laquelle l'effectivité, la générosité est précédée et fondée dans la réceptivité devient une loi temporelle: la précédence ontologique est aussi chronologique. Précisément, plus la nature matérielle est parfaite, achevée, plus elle se reçoit, plus longue est l'émergence de cette actualité, plus l'être s'y prépare et s'y dispose.

Arrivons-en à l'homme. De tous les êtres matériels, il est le plus parfait, puisqu'il est esprit incarné. Il est donc appelé à la plus haute générosité: le don de soi. Il est par conséquent aussi convoqué à la plus grande réceptivité. Cette conséquence offusquera une certaine mentalité moderne qui est avertie voire fascinée par l'autonomie et le rayonnement de la raison et de la liberté humaines. Mais cette générosité et cette autonomie ne doivent pas nier l'inscription au sein de l'étant humain d'une "tâche aveugle", comme aimait dire Claude Bruaire⁵⁶, d'un recevoir qui le transite de part en part. Ne nous trompons pas sur la nature de ce réceptacle: l'esprit n'est pas au corps ce que l'activité est à la réceptivité. L'esprit comme le corps sont animés par la loi du don reçu-don offert.

55. Pour le détail de ce qui va être dit, je me permets de renvoyer à ce que j'ai développé en annexe de mon ouvrage *Eh bien dites don!* Petit éloge du don, Paris, Ed. de l'Emmanuel, 1997, notamment p. 370-371.

56. *L'être et l'esprit*, coll. "Epiméthée", Paris, PUF, 1983, par exemple p. 60-61.

De tous les animaux, il est celui dont la maturation psychologique se prolonge le plus (presque un tiers de sa vie). Combien de mois l'enfant sera-t-il entouré de mots, pénétré, façonné par eux avant de pouvoir en prononcer un? Combien de temps faut-il pour passer du caprice à la maîtrise – toujours relative – des sentiments? De même, l'homme doit apprendre à longuement demeurer et habiter avant de construire, à patiemment contempler avant de porter aux autres le fruit de sa contemplation.

Ce qui vaut de l'esprit vaut aussi du corps. Avant d'être capable de donner (et notamment de donner la vie humaine), le corps doit être reçu, accueilli. La conséquence logique de cette symétrie (partielle) du don pour soi et du don de soi requiert que l'on recule (ou que l'on avance, selon le sens) le plus possible le moment de la réception de l'âme spirituelle. Autrement dit, dès la conception. La perfection de l'opération spirituelle requiert une longue maturation somatique. Il y va de la réfutation du dualisme.

Ne peut-on conclure de cet argument tout à l'inverse que l'animation doit être tardive, puisqu'il faut longuement préparer le sujet à la dignité du don qui lui est fait? Nullement, car cette préparation est de l'ordre de l'agir et non de l'être. C'est vrai de l'esprit: par exemple que l'enfant doive longuement écouter avant de parler ne signifie pas que la capacité de parole apparaisse lors de sa mise en œuvre; tout au contraire, elle est préparée, comme façonnée par l'écoute. De même, au plan somatique. Le corps ne se prépare à donner que parce qu'il est déjà un corps: la longue maturation concerne le perfectionnement du corps déjà là actuellement. L'humanisation (opérative) présuppose l'humanité (entitative).

– *Une phénoménologie de la démaîtrise:*

Paul Favraux⁵⁷ défend la thèse de l'animation initiale de l'embryon humain en partant non pas du don qu'est celui-ci mais de celui qui lui fait face. Pour cela, il fait appel aux ressources du courant de la phénoménologie qui propose la démaîtrise et l'ouverture comme caractéristiques de l'agir⁵⁸. En effet, Heidegger nous apprend que la juste attitude à l'égard de l'autre en général est le laisser-être. Lévinas applique cette considération à l'Autre, à l'homme. Je ne reviendrai pas sur les thèses que l'auteur nous propose avec une endurance rare. De manière constante, Lévinas oppose deux attitudes: celle de l'intentionnalité objectivante qui soumet l'autre à ma visée; celle du service qui me soumet à, voire me laisse prendre en otage par autrui, manifesté par son visage. Or, qui est plus autrui que l'humain dans le plus extrême dénu-

57. Paul FAVRAUX, "L'embryon, personne humaine dès la conception? A propos d'un débat éthique", *Nouvelle Revue Théologique*, 116/2 (mars-avril 1994), p. 201-217.

58. Par opposition à un autre courant, plus husserlien, de la phénoménologie, se fondant sur la problématique de la subjectivité transcendante donatrice de sens.

ment, dont le corps est dans la plus extrême contingence: le corps malade, mais aussi le corps apparaissant, l'enfant venant au monde? Deux attitudes sont donc possibles: la clôture de la totalité idéaliste, qui n'accorde l'être qu'à la nécessité, sera tentée de mépriser voire nier la contingence insignifiante de l'enfant dans son émergence dans le monde, est la tentation de l'idéalisme qui la nécessite; l'ouverture à l'infini qui appelle la démaîtrise et atteint son sommet dans le respect absolu et inconditionnel du corps dans sa plus extrême contingence, singulièrement le corps conçu, le zygote. Par conséquent, *In dubio abstine*: dans le doute, abstiens-toi.

Paul Favraux répond à l'objection qui se lève spontanément. Un tel raisonnement qui conduit à un respect d'autant plus grand que l'on s'approche de la vulnérabilité de la conception, ne présuppose-t-il pas, plus qu'il ne la pose, la vérité personnelle de l'embryon? En proposant une approche éthique, n'enjambe-t-il pas la démarche anthropologique, voire métaphysique qui la fonde? Paul Favraux rappelle le principe blondélien selon lequel, "radicalement, il n'est de reconnaissance de la personne que dans une visée morale". En effet, l'être profond de la personne se manifeste dans son agir: "on ne constate pas une personne, on la reconnaît dans un engagement ⁵⁹". Or, cet agir, l'engagement, relève de l'éthique. Voilà pourquoi la morale est nécessaire à la reconnaissance de la personne. Mais cette reconnaissance conduit à la métaphysique qui seule affirme l'existence et la transcendance de l'être personnel. Par conséquent, le "donné scientifique" ne peut être "pris comme critère suffisant ⁶⁰".

– *Les traumatismes de la vie fœtale:*

Aujourd'hui, la psychologie prend de plus en plus en compte la vie intra-utérine. Une moisson de plus en plus ample de faits invite à reconnaître la survenue de traumatismes psychiques à une période de plus en plus proche de la conception. Certaines personnes se sentent même profondément meurtries de ne pas avoir été désirées ou voulues par leurs parents au moment de leur conception, ou d'avoir été conçues dans la

59. Paul FAVRAUX, "L'embryon, personne humaine dès la conception?", art cité, p. 203.

60. *Ibid.*, note 1, p. 201. L'objection rebondit: cette présupposition induite de la présence d'une personne dans l'embryon n'est-elle pas un préjugé? Une nouvelle fois, Paul Favraux fait appel à Maurice Blondel qui a déjà répondu au principe général sous-tendant l'objection dans l'introduction de *L'Action* (*L'Action*. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, Paris, Alcan, 1893, Paris, PUF, ³1995, p. xiv). Il distingue la science pratique qui s'acquiert par soumission intégrale aux appels de la conscience et la science de la pratique qui, elle, procède de manière spéculative, par critique intégrale de la vie. Or, la seconde présuppose la première, comme la pensée présuppose l'action, au nom de l'unité de l'existence: "La curiosité de l'esprit ne supprime pas les nécessités pratiques sous prétexte de les étudier et, pour penser, je ne suis pas dispensé de vivre." Mais la vie m'oblige à poser ce respect inconditionnel de la personne, y compris lorsque j'ai un doute. Dès lors, c'est le refus de la personne qui devient un préjugé: "Toute dérogation aux dictées de la conscience est fondée sur un préjugé spéculatif", à savoir une expérience seulement abstraite, donc incomplète, de la vie.

violence et non dans l'amour. Inversement, et cette contre-épreuve est une confirmation, un certain nombre de témoignage font état de l'expérience profondément curative de se savoir aimé dès l'origine, de la prise de conscience bouleversante d'avoir été désiré par Dieu depuis la conception ⁶¹.

Le docteur Benoît Bayle, praticien hospitalier psychiatre au Centre Hospitalier Henri Ey à Chartres, parle de "la scène conceptionnelle" ⁶². Sans proposer de classification systématique, il considère que les phénomènes suivants qui se sont déroulés durant la vie embryonnaire altèrent, voire entravent gravement le développement de la personnalité du futur enfant ou adulte ⁶³: le deuil (l'enfant de remplacement conçu à la place d'un enfant mort), le traumatisme sexuel (inceste, viol, et, *a minima*, la violence conjugale, etc.), le secret sur l'origine ⁶⁴, le passage à l'acte, fréquent chez l'adolescent ⁶⁵, le déni de grossesse notamment en cas d'accouchement sous X ⁶⁶, le syndrome du survivant ⁶⁷ conceptionnel (chez des adultes ayant été conçus après une série d'avortements provoqués ou lors d'un transfert multiple d'embryons au cours d'une FIVETE). La naissance par procréation artificielle présente aussi des particularités qui ne sont pas sans conséquences sur l'avenir (l'hyperinvestissement anxieux de parents dont l'un est stérile, la "réduction" embryonnaire, la présence du tiers procréateur qui n'est pas neutre, un enfant qui a coûté cher en souffrance à ses parents, etc.)

Or, une expérience subjective suppose l'existence d'un sujet qui la vive. En effet, avoir une *psyché*, une conscience ne suppose pas que l'on en ait conscience: il élargit donc le concept cartésien de conscience qui est un acte en direction de la conception plus aristotélicienne de la puissance ou faculté. C'est donc que la présence personnelle remonte à la fécondation. Si le prétendu "pré-embryon" n'est rien et surtout pas une

61. Cf. Nelly ASTELLI-HIDALGO, *Sauver ce qui était perdu et Le fruit de tes entrailles*. La guérison des blessures reçues dans le sein maternel, trad. Alexis Smets, Paris-Fribourg, Saint-Paul, 1993. Cf. les mises au point de Jean-Marie HENNAUX, "La guérison des souvenirs et des blessures reçues dans le sein maternel", *Nouvelle revue théologique*, tome 119/1, janvier-mars 1997, p. 65-84.

62. Cf. Dr. Benoît BAYLE, *Introduction à l'étude de la scène conceptionnelle contemporaine*. DEA de philosophie, Université de Marne-la-Vallée, 1997.

63. Pour la bibliographie, cf. "Pour introduire à l'étude de la scène conceptionnelle contemporaine", *Synapses*, février 1999, n° 153, p. 27-33, ici p. 31-32. Et, plus précisément encore: "Psychopathologie et conception humaine", *Synapses*, février 2000, n° 163, p. 37-43.

64. Cf. Dr. Benoît BAYLE, "Lorsque le secret de famille porte sur l'identité conceptionnelle. A propos d'un cas d'infertilité", *Psychiatries*, 1998, n° 123, p. 9-14. Cf. Michel SOULÉ et Janine NOËL, "Aspects psychologiques des notions de filiation et d'identité et le secret des origines", COLL. sous la dir. de Pierre VERDIER et Michel SOULÉ, *Le secret sur les origines*. Problèmes psychologiques, légaux, administratifs, Paris, ESF, 1986, p. 51-69.

65. Cf. J. P. DESCHAMPS, *Grossesse et maternité chez l'adolescente*, Paris, Le Centurion, 1976. P. FAUSSIER, M. FAUSSIER, C. MARTIN, "Les mères célibataires mineures", *Etude des problèmes médico-sociaux*, *Revue de Neuropsychiatrie infantile*, 1976, 24 (4-5), p. 241-249.

66. Cf. Catherine BONNET, *Geste d'amour*. L'accouchement sous X, Paris, Odile Jacob, 1990.

67. Cf. M. POROT, A. COUADAU, M. PLÉNAT, "Le syndrome de culpabilité du survivant", *Annales Médico-Psychologiques*, 1985/3, n° 143, p. 255-262.

personne, pourquoi un traumatisme à ce stade engendrerait-il des conséquences telles sur la personne humaine, par la suite? C'est de telles constatations qui ont invité le Dr. Bayle à inventer le concept de "psychogénome" pour signifier que l'être humain est marqué, dès son origine, non seulement par les informations biologiques portées par le génome, mais par une réalité psychique irréductible aux données génétiques.

– *La gravité de l'avortement depuis la conception:*

Dans sa réalité concrète, objective, "un avortement provoqué est le meurtre délibéré et direct, quelle que soit la façon dont il est effectué, d'un être humain dans la phase initiale de son existence, située entre la conception et la naissance"⁶⁸. Or, la théorie de l'infusion médiate affirme explicitement que, pendant un temps, variable, après la conception, l'embryon n'est pas le sujet d'une âme spirituelle, donc n'est pas une personne humaine dans sa structure ontologique, corps et esprit. Par conséquent, cette théorie doit estimer que l'élimination (intentionnelle ou non) de l'embryon n'est pas un avortement à proprement parler pendant une certaine durée suivant la conception⁶⁹.

Certes, les tenants d'une telle conclusion ne s'autorisent en rien l'élimination de la vie de l'embryon avant sa saisie par l'âme humaine⁷⁰. Ils concluent même parfois qu'un tel acte serait aussi grave qu'un avortement proprement dit. Cette conclusion est-elle conforme aux prémisses? Il ne semble pas. En effet, un acte humain est moralement évalué et qualifié à partir de deux critères essentiels: l'objet et l'intention⁷¹. Or, si l'avortement d'un embryon qui est actuellement une personne humaine (animée par un esprit) et l'élimination d'un embryon qui ne l'est que

68. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Evangelium Vitae* sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine, 25 mars 1995, n. 58.

69. Sur l'avortement chez Thomas d'Aquin, cf. Giovanni di GIANNATALE, "La posizione di S. Tommaso sull'aborto (note sulla concezione genetica)", *Doctor Communis*, 36 (1981), p. 296 à 311; cf. aussi l'ancien article toujours intéressant d'A. LANZA, "La questione del momento in cui l'anima razionale è infusa nel corpo", *Bolettino filosofico*, n° 4, 1938, p. 211-265 et 335-367 et n° 5, 1939, p. 36-97 et p. 206-273.

70. Tel est l'avis du Conseil national d'éthique pour les sciences de la vie du Portugal: "Tant que cette controverse [sur la personnalité de l'embryon] n'est pas résolue et que subsiste un doute, on doit suivre le principe éthique selon lequel il est gravement illicite d'attenter à la vie d'un être dont on doute s'il est un sujet pleinement investi de dignité humaine." ("Relatorio-parecer sobre reprodução medicamente assistida", 3/1191, *Documentação*, vol. I, 1991-1993, p. 97) De même, la théologie morale classique a toujours dit qu'en cas de doute face à un péché mortel (faut-il ou non poser cet acte?), le doute est pour l'abstention, surtout si cet acte a la gravité toute particulière de l'homicide d'un être innocent et vulnérable comme un enfant. Voilà pourquoi, après bien d'autres, JEAN-PAUL II affirme dans l'encyclique *Evangelium Vitae*: "l'enjeu est si important que, du point de vue de l'obligation morale, la seule probabilité de se trouver en face d'une personne suffirait à justifier la plus nette interdiction de toute intervention conduisant à supprimer l'embryon humain." (*Ibid.*, n. 60) Un peu plus loin (n. 61), il cite TERTULLIEN qui, dès le troisième siècle, écrivait: "C'est un homicide anticipé que d'empêcher de naître et peu importe qu'on arrache l'âme déjà née ou qu'on la détruise au moment où elle naît. C'est un homme déjà ce qui doit devenir un homme." (*Apologie*, IX, 8, *CSEL* 69, 24)

71. A quoi on joint les circonstances. Cf. *Somme de théologie*, Ia-IIae, q. 18, a. 1-4; *Catéchisme de l'Eglise catholique*, 8 décembre 1992, n. 1751-1754.

potentiellement car elle n'est pas encore sujet d'une âme spirituelle, peuvent être guidés par la même intention, ces deux actes ne sont pas identiques dans leur structure objective. Le second est d'une gravité objectivement (mais non intentionnellement, voilà pourquoi il ne peut être posé) moindre. Saint Thomas était cohérent avec lui-même lorsqu'il affirmait: "Il n'appartient pas aux embryons de ressusciter avant leur animation par l'âme rationnelle ⁷²."

c) *Question indécidable:*

Enfin, un certain nombre de scientifiques, de philosophes et de juristes estiment la question indécidable. Cette indécidabilité peut prendre une forme plus ontologique ou plus épistémologique.

– *Forme ontologique:*

La principale raison est la suivante. Une personne humaine est douée d'une âme spirituelle. Or, n'est observable que ce qui est matériel. Donc, on ne peut savoir si l'embryon est une personne humaine ⁷³.

Plus encore, les processus physiques (au sens large de naturel, incluant la biologie) sont des changements continus, progressifs: même les changements substantiels, formels opèrent sur fond de continuité du substrat matériel. Or, n'est accessible à la connaissance sensible que la matière. Il est donc impossible de repérer la rupture spirituelle correspondant au moment où l'âme humaine est insérée.

Pour le dire autrement, on peut distinguer la fécondation de la conception. Celle-là est le processus biologique de fusion des gamètes, celle-ci est l'événement métabiologique de la survenue d'un nouvel être, ce qui suppose l'animation spirituelle. Or, la survenue d'une forme substantielle est instantanée, la disposition de la matière est progressive: comme tout mouvement, elle s'inscrit dans le temps; précisément, comme on le verra plus bas, il se déroule sur plus d'un jour. Mais l'instant est sensoriellement indéterminable. Il n'est donc pas possible de préciser l'instant de la conception. La question posée ne peut pas plus recevoir de réponse affirmative que négative ⁷⁴. Ce qui est vrai de la génération de la per-

72. In *IV Sent.*, L. IV, d. 44, q. 1, a. 2, ad 5um.

73. Tel est l'argument du juriste Roberto ADORNO: "on ne peut ni soutenir ni nier avec certitude que l'embryon soit une personne. Aucune des deux réponses ne s'impose avec netteté. Le corps minuscule de l'embryon est, certes, *vivant* et biologiquement *humain*. Mais, vu qu'il n'y a pas de moyen pour vérifier la présence d'une âme rationnelle chez lui, comment savoir s'il est animé dès la conception par un principe spirituel ou par un simple principe de vie végétale ou animale?" (*La bioéthique et la dignité de la personne*, coll. "Médecine et société", Paris, PUF, 1997, p. 68. Souligné dans le texte) Face à l'impuissance du discours ontologique (biologique et philosophique), l'auteur se rabat sur le plan pratique, éthique puis juridique (*Ibid.*, p. 72-74).

74. C'est ainsi que le neurologue Dominique Laplane estime que toutes les frontières naturelles sont floues, par exemple, celles de l'atmosphère et de l'absence d'atmosphère quand on s'éloigne de la surface de la terre, la différence entre le vivant et l'inerte (dans le cas du virus), etc. Or, l'origine de la vie est liminale, se situe aussi sur une frontière. Donc, "vouloir placer avec précision le début de la vie est un confort

sonne vaut aussi de sa corruption, c'est-à-dire de sa mort qui est la cessation de l'actuation par le principe spirituel: *mors certa, hora incerta*, dit l'adage latin.

– *Forme épistémologique:*

La réponse à l'interrogation posée appartient-elle aux sciences du vivant? La réponse est clairement non. En effet, il appert de ce qui précède que cette question demande que l'on ait répondu à la question: qu'est-ce qu'un individu, une personne, l'âme rationnelle spirituelle? Or, ces notions sont étrangères au champ de la science: celle-ci les pré-suppose connues ou en tout cas explorables par d'autres types d'investigation. De plus, la science, discipline hautement rationnelle, fait souvent la majorité (et parfois l'unanimité); or, nous savons combien les opinions s'opposent sur la nature de la personne.

Cette réponse appartient-elle alors au philosophe? Pour une raison symétrique de celle donnée pour le discours scientifique, il faut résolument répondre non. Ici, défaille la connaissance commune: celle-ci se fonde sur la connaissance sensible (hors toute technique); or, connaître les conditions d'apparition de la vie humaine échappe aux capacités sensorielles non instrumentalisées. De plus, il faut faire appel à un certain nombre de théories explicatives du vivant, à des modélisations; or, ces domaines sont étrangers à ceux qu'explorent la philosophie: ils requièrent une méthodologie à ce point différente de celle des philosophes que ceux-ci se sont souvent massivement détournés des sciences pour s'intéresser aux lettres.

Or, science et philosophie se partagent le champ du disponible discursif⁷⁵.

intellectuel que nous recherchons, mais est-il conforme à la nature des choses?" (*Dominique Laplane un neurologue*, Entretien avec Jacques VAUTHIER, coll. "Scientifiques et croyants", Paris, Beauchesne, 1989, p. 47) Cf. tout le développement sur *Donum Vitæ* et l'obéissance à l'Eglise que Dominique Laplane, qui se dit croyant, refuse (p. 43 à 54). Le professeur fait aussi appel à l'argument, toujours le même, des vrais jumeaux: "L'âme initiale s'est-elle scindée, ou alors cet œuf unique était-il déjà doué de deux âmes (mais d'une seule information)?" Il me semble que c'est aussi au nom de la question de la "possibility of twinning" que Francis John SELMAN, disciple du Père Philippe, ne prend pas position pour ou contre l'"immediate ensoulment" (*The Soul and Immortality. An Inquiry into the Concept of the Soul as the Form of a Living Thin*, thèse présentée pour le doctorat en philosophie, Université de Cambridge, octobre 1995, prochainement publiée, ici p. 107-114).

75. Je ne nie pas que l'art ou la poésie ouvrent à une véritable connaissance du réel et fassent appel à l'intelligence, mais ils opèrent sur un mode non rationnel, c'est-à-dire non discursif (cf. notamment tout ce qu'en dit Jacques MARITAIN, *L'intuition créatrice dans l'art et la poésie*, Paris, DDB, 1966, chap. 3 et 4). De plus, rarissimes sont les textes littéraires parlant de la vie dans le sein de la mère (cf. *L'âme en bourgeon*, les poèmes prophétiques écrits par Cécile SAUVAGE, lorsqu'elle attendait Olivier Messiaen).

3) Réponse à la question:

a) Remarques épistémologiques préliminaires:

Nous venons de dire que la question du statut de l'embryon semblait se dérober à tous les discours rationnels. Faut-il donc inventer une nouvelle approche du réel ⁷⁶?

Il semble plus économique de proposer une conjugaison de celles qui existent! "La détermination du statut anthropologique de l'embryon, écrit Philippe Caspar, se situe à la conjonction de deux dynamiques de l'esprit humain, l'enquête scientifique et la saisie métaphysique du réel⁷⁷." D'ailleurs, comme le disait l'introduction, la question posée par l'article dans son énoncé entrelace les perspectives scientifique (le sujet) et métascientifique (le prédicat). Face à l'urgence et aux enjeux des questions concernant la procréatique, les philosophes ne peuvent donc plus dire, ce que Heidegger affirmait, non sans mépris, de la biologie: "La vie ne se tient pas dans l'ouverture de l'être". De leur côté, face à l'histoire récente, les scientifiques ne peuvent plus se prévaloir de la toute-puissance de leur savoir et se croire indemnes de toute tentation de pouvoir: une réflexion critique, philosophique doit border leur pratique en amont et en aval. Voilà pourquoi, explique Dominique Foldscheid, "la question n'est pas: «Qu'est-ce que la science nous dit à propos de l'embryon?», mais: «Qu'est-ce que la science *nous dit légitimement* à propos du *statut* de l'embryon?» ⁷⁸."

Le professeur Angelo Serra, jésuite et médecin au Centre Agostino Gemelli à Rome, distingue aussi deux niveaux de réflexion: biologique et métabiologique ⁷⁹. Le premier parle du cycle vital et le second de l'existence réelle, individuelle. Le premier permet de dire quand l'embryon humain apparaît en sa nouveauté radicale et originale, le second que ce commencement d'un nouveau vivant dans le cycle vital est un être, une existence, un individu et une personne.

76. Nous verrons plus loin une approche phénoménologique de cette question. Mais si la phénoménologie s'est voulue, lors de sa création par Husserl, une démarche profondément novatrice, eu égard à la métaphysique classique, sa nouveauté ne se comprend que dans le sein de la démarche philosophique: elle transgresse non pas la philosophie comme telle, mais une de ses figures.

77. Philippe CASPAR, "Le statut de l'embryon humain dans *Donum vitae*", art. cité, p. 608. Mais une des grandes idées de l'auteur, c'est qu'il faut joindre une troisième démarche aux deux autres démarches qui font seulement appel à la lumière "naturelle" de la raison humaine: la démarche de foi ou plutôt "la science théologique" qui, si elle est rationnelle, fait aussi appel à une vérité inaccessible à nos seules forces créées, en l'occurrence ce que l'Incarnation du Fils de Dieu nous apprend sur l'homme depuis la conception (cf. la conclusion de l'article, p. 613).

78. "The Status of the Embryo from a Christian Point of View", *Ethics and Medicine*, 1994, 10, p. 57-59, ici p. 57.

79. Angelo SERRA, "Lo stato biologico dell'embrione umano. Quando inizia l'«essere umano»?", PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Commento Interdisciplinare alla Evangelium Vitae*, Ed. Elio SGRECCIA et Ramon LUCAS LUCAS, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1997, p. 573-597, ici p. 575.

Mais comment conjuguer sciences et philosophie? La science demande: "quand commence la vie?" et la philosophie: "quand commence un sujet déterminé qui a la vie?"⁸⁰ Or, la diversité des discours fait signe vers la diversité des approches du réel (ou objets formels). Quelle différence y a-t-il entre les points de vue scientifique et philosophique? La question, dont traite longuement une discipline à part entière, l'épistémologie, ne saurait être tranchée en quelques lignes. Je donnerai donc seulement quelques indications.

On dit parfois que la science s'intéresse au comment et la philosophie au pourquoi. Plus finement, on constate que le règne de la science est celui de la quantité, celui de la philosophie, la qualité. Les limites de cette distinction sont évidentes: le propos de la science n'est pas intégralement formalisable, une part incompressible d'herméneutique, par exemple, s'introduit dès les sciences physiques; la philosophie traite aussi de la quantité; surtout, cette distinction, trop dialectique, ne rend pas compte d'elle-même.

Plus profondément, Jacques Maritain disait qu'"il faut reconnaître deux manières essentiellement distinctes d'analyser le monde de la réalité sensible et de construire les concepts requis pour cela. La première analyse est une analyse non ontologique, une analyse empiriologique du réel: c'est le domaine de la connaissance scientifique. La seconde analyse est une analyse ontologique du réel: c'est le domaine de la connaissance philosophique"⁸¹. L'avantage de cette distinction est de rendre justice à et compte tenu de chacun de ces "degrés du savoir". Son inconvénient, à mon sens important, outre, là encore, de ne pas donner sa raison d'être, est d'ôter à la science sa charge ontologique et donc de trop dialectiser les relations sciences-philosophie⁸².

Aussi proposerai-je une autre hypothèse de distinction, à partir du célèbre chapitre ouvrant les *Physiques* d'Aristote⁸³. Celui-ci y constate,

80. Cf. Angelo SERRA, "Quando comincia un essere umano", *Il dono della vita*, coll. "Scienza medicina etica" n° 2, Milan, Ed. Vita e pensiero, 1987, p. 91-105.

81. *Raison et raisons*, Paris, LUF, chap. I, § 6, p. 19 et 20. On trouve les mêmes développements par exemple dans: *Distinguer pour unir ou Les Degrés du Savoir*, coll. "L'Ordinaire", Paris, DDB, 1963, notamment p. 94 et 95. "Science et philosophie", *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, Paris, Saint-Paul, Fribourg (Suisse), Ed. Universitaires, volume 7, 1988, chap. 4, p. 197 à 279

82. Jacques Maritain ne reniera jamais cette manière de voir, pour une part héritée de Pierre DUHEM (cf. *Sôzein ta phainomena*. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée, réédité dans la coll. "Mathesis", Paris, Vrin, 1990).

83. ARISTOTE, *Physique*, L. I, ch. 1, 184 a 16-b 14. Cf. THOMAS D'AQUIN, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, L. I, l. 1, n° 6 à 11, Ed. P. M. Maggiolo, Turin-Rome, Marietti, 1965, p. 4 à 6. Cette conception des relations sciences-philosophie est détaillée de manière profonde par Charles de KONINCK dans "Les sciences expérimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature?", *Culture*, Québec, décembre 1941, II, n° 4. Dans le même sens: Michel BOYANCÉ, "Le savant et le philosophe. Notes sur la connaissance commune", *Actualité de la philosophie*, Actes du Congrès des 13 et 14 octobre 1989, coll. "Docteur Angélique" VII, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1989, p. 61 à 80. On se souvient que, pour Martin HEIDEGGER, le chapitre 1 du livre 1 de la *Physique* constitue "l'introduction classique à la philosophie; encore aujourd'hui il rend superflues des bibliothèques entières d'ouvrages philosophiques. Qui a

notamment, que la connaissance va naturellement du plus commun au plus distinct. Ce progrès dans la détermination s'observe dans la connaissance commune. Il vaut aussi pour la connaissance systématique, c'est-à-dire la connaissance qui s'efforce d'introduire un ordre rigoureux dans son discours, d'en manifester la cause⁸⁴. Dès lors, je dirai que la connaissance plus universelle est à la connaissance plus particulière ce que la philosophie est aux sciences. Voilà pourquoi, historiquement, au point de départ, les scientifiques étaient aussi philosophes (et *vice versa*); voilà pourquoi aussi, avec le temps, les activités intellectuelles se spécialisent (et s'institutionnalisent). Le progrès dans la détermination, donc dans la concrétion, fait appel à l'expérimentation et à la mathématisation, mais c'est là une conséquence, non une décision originaire.

Cette trop brève ébauche d'une distinction épistémologique de la philosophie et des sciences permet de comprendre trois choses essentielles à une bonne articulation des perspectives rationnelles: 1. les limites intrinsèques du discours philosophique: par nature, celui-ci est borné à ce qui est universel et se fonde sur la certitude immédiate des sens externes; or, la structure des gènes, le fonctionnement d'une cellule sont particuliers et échappent à notre sensorialité; 2. les limites intrinsèques des discours scientifiques: par nature, ceux-ci sont bornés à ce qui est particulier et matériel; or, des notions comme l'individu ou l'être humain sont très universelles et des notions comme l'âme ou l'acte sont spirituelles (détachées de toute matière)⁸⁵; 3. la nécessaire interdisciplinarité pour les questions concernant la nature en général, et la vie humaine en particulier.

b) Analyse des données scientifiques:

Je décrirai succinctement le processus de fécondation (avant, pendant et après), présupposant connu des faits biologiques qui sont appris dès le lycée et exposées clairement dans n'importe quel ouvrage de vulgarisation ou plus technique⁸⁶. M'aidant notamment des travaux et des référé-

compris ce chapitre peut se risquer à faire les premiers pas sur le chemin de la pensée." (Martin HEIDEGGER, *Le principe de raison*, trad. André Préau, coll. "TEL" n° 79, Paris, Gallimard, 1962, p. 153).

84. La connaissance systématique renvoie donc au registre de ce qu'ARISTOTE appelle l'*épistémè* et qu'on ne peut plus traduire par science (*Seconds Analytiques*, L. I, ch. 2, 71 b 9-13).

85. "aucune donnée expérimentale ne peut être de soi suffisante pour faire reconnaître une âme spirituelle." (*Donum Vitæ*, I, 5). Et déjà le pape PIE XII: "La génétique comme telle ne peut rien dire sur le fait qu'une âme spirituelle s'unit, dans l'unité d'une nature humaine; à un substrat organique qui jouit d'une autonomie relative. La psychologie et la métaphysique ou ontologie doivent intervenir ici non pour s'opposer à la génétique, mais en accord avec elle, en reprenant, mais aussi en complétant substantiellement ses données." (*Documentation catholique*, 1953, col. 1223). Cf. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Gaudium et spes*, n° 61.

86. Outre les ouvrages de BEN PANSKY et de LANGMAN déjà cités, cf. J. POIRIER, I. POIRIER et J. BAUDET, *Embryologie humaine*, Paris, Maloine, 1993; J. C. BEETSCHEN, *L'embryologie*, Paris, PUF, 1990.

rences fournies par Angelo Serra ⁸⁷, j'insisterai davantage sur les acquis plus récents intéressant notre sujet. Distinguons les données embryologiques (le phénotype) et génétiques (le génotype).

- *La gamétogenèse:*

C'est la maturation des gamètes conduisant aux deux cellules vivantes incomplètes dites haploïdes (c'est-à-dire qu'elles ne portent que la moitié du stock chromosomique), masculine et féminine, qui seront aptes à fusionner pour donner un nouveau vivant complet: le gamète mâle ou spermatozoïde et le gamète femelle ou oocyte II ou ovule.

- *La fécondation:* ⁸⁸

Chez l'homme comme chez tous les mammifères, l'apparition d'un nouvel être de l'espèce se fait par fécondation. Celle-ci consiste en la rencontre, au sein de l'appareil génital féminin, des deux gamètes donnant naissance à un zygote ou embryon monocléculaire. On distingue trois phases: fusion membranaire spermatozoïde-oocyte II; réactions cytoplasmiques ovulaires; réactions nucléaires du spermatozoïde et de l'oocyte II, tout processus conduisant à l'amphimixie ou fusion des noyaux.

Spermatozoïde et ovocyte se reconnaissent. Un lien spécifique entre les protéines réceptrices de la zone pellucide péri-ovulaire – constituée de trois glycoprotéines principales, ZP1, ZP2 et ZP3 ⁸⁹ – et les protéines de la tête du spermatozoïde stabilise les gamètes et permet leur reconnaissance mutuelle. Après cette phase de reconnaissance, les enzymes glycolytiques et protéolytiques (principalement de l'acrosine) contenues dans cette structure spéciale de la tête du spermatozoïde qu'est l'acro-

87. Outre les articles déjà cités, cf. Angelo SERRA et Roberto COLOMBO, "Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia", COLL., *Identità e statuto dell'embrione umano*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1998, p. 106-158. Il en existe une traduction anglaise, ainsi que de tout le collectif, d'ailleurs augmenté de toute une série d'autres articles dont l'intérêt est d'ordre seulement scientifique (*Identity and Statute of Embryo*, chez le même éditeur).

88. Cf. M. PETITMANGIN, *A quel moment l'embryon humain reçoit-il son âme?*, Ed. Petitmangin, Strasbourg, 1979, p. 152. C. GROBSTEIN, "External Human Fertilization", *Scientific American*, 240 (1979), p. 33-43. Plus complète quoiqu'encore brève, la mise au point dans B. ALBERTS, D. BRAY, J. LEWIS, N. RAFF, K. ROBERTS et J. D. WATSON, *Molecular Biology of the Cell*, New York, Garland Publishing, 1983, p. 769-811. B. ALBERTA e.a., *Molecular Biology of the Cell*, New York, Garland, 1983, p. 769-811. P. M. WASSARMAN, "The Biology and Chemistry of Fertilization", *Science*, 235 (1987), p. 553-560. F.-J. LONGO, "Reorganization of the Egg et the Fertilization", *International Review of Cytology*, 113 (1988), p. 233-269. P. M. WASSARMAN, "La fécondation des œufs de mammifères", *Pour la science*, 136 (1989), p. 52-59. J. TESARIK et J. TESTARD, "La fécondation", *La Recherche*, 213 (1989), p. 1008-1019. D. L. GARBERS, "Molecular Basis of Fertilization", *Annual Review of Biochemistry*, 58 (1989), p. 719-747. R. YAGANIMACHI, "Mammalian Fertilization", E. KNOBIL, J. D. NEILL (éd.), *The Physiology of Reproduction*, New York, Raven Press, 1984, vol. 2, p. 189-317. R. J. AITKEN, "The Complexities of Conception", *Science*, 269 (1995), p. 39-40.

89. ZP3 est la mieux connue des glycoprotéines car elle joue un rôle déterminant dans la reconnaissance du spermatozoïde et l'induction de la réaction acrosomiale. Cf. P. M. WASSARMAN, "Zona Pellucida Glycoproteins", *Annual Review of Biochemistry*, 57 (1988), p. 415-442. J. DEAN, "Biology of Mammalian Fertilization: Role of the Zona Pellucida", *Journal of Clinical Investigation*, 89 (1992), p. 1055-1059.

some sont libérées et digèrent la zone pellucide. La glycoprotéine ZP2, interagissant avec la tête du gamète mâle, l'aide à traverser la zone à une rapidité d'environ un micron par minute. Enfin la membrane de l'ovocyte fusionne avec la membrane postacrosomiale résiduelle du spermatozoïde (par le milieu et non par le sommet) ⁹⁰.

L'union de la membrane acrosomiale du spermatozoïde avec celle de l'ovocyte II déclenche deux séries de réactions successives qui vont rendre l'ovule réfractaire à la pénétration de tout autre spermatozoïde ⁹¹. En premier lieu, se produit une inversion de la polarité électrique de la membrane ovulaire: elle passe de -60 mV à ± 10 mV, sous l'action d'une sortie d'ions H^+ , d'une entrée d'ions Na^+ et d'une libération mitochondriale d'ions Ca^{++} . Or, la brusque modification du taux intracellulaire de Ca^{++} , qui constitue comme une "onde" ionique dite "onde du calcium" ⁹², semble imperméabiliser la membrane ovocytaire. En second lieu, les granulations cytoplasmiques sous-corticales libèrent leur contenu enzymatique environ quinze minutes après la fusion des deux gamètes. Or, ces protéines à activité trypsinasique et peroxydasique modifient la membrane, inactivent les récepteurs spermatiques présents dans la zone pellucide dont nous avons parlé et verrouillent l'ovule fécondé. Ces deux processus empêchent donc une polyspermie et, en positif, préparent le "microincubateur", pour parler comme B. M. Shapiro, où se développera la nouvelle individualité morphogénétique qui vient d'apparaître ⁹³.

Le zygote est dès lors semblable à toute cellule douée d'un génome complet. De plus, d'emblée en activité, précisément mitotique, il va rapidement aboutir à la formation de deux cellules par une cascade de processus de mieux en mieux connus ⁹⁴. En effet, la pénétration du spermatozoïde dans le cytoplasme agit sur le fuseau bloqué en métaphase de la seconde mitose réductionnelle. L'anaphase et la métaphase se déclenchent conduisant, par l'allongement et le pivotement du fuseau, à l'ex-

90. Cf. Stanley SHOSTAK, *Embryology: an Introduction to Developmental Biology*, New York, Harper Collins Publishers, 1991, p. 239, figure 8.9, renvoyant à P. TALBOT, *American Journal of Anatomy*, 174 (1985), p. 331.

91. Cf. B. I. BALINSKI, *An Introduction to Embryology*, Philadelphia, Holt-Saunders, 1981, p. 103-114.

92. P. M. WASSARMAN, "The Biology and Chemistry of Fertilization", art. cité, p. 554. Cf. M. WITHAKER, K. SWANN, "Lighting the Fuse at Fertilization", *Development*, 117 (1993), p. 1-12. J. PARRINGTON, K. SWANN, V. I. SCHEVCHENKO, A. K. SESAY, F. A. LAI, "Calcium Oscillation in Mammalian Eggs Triggered by a Soluble Sperm Protein", *Nature*, 32 (1996), p. 364-368.

93. B. M. SHAPIRO, "Control of Oxidant Stress and Fertilization", *Science*, 252 (1991), p. 533-536, ici p. 536.

94. Cf. G. PALERMO, S. MUNNÉ, J. COHEN, "The Human Zygote Inherits its Mitotic Potential from Male Gamete", *Human Reproduction*, 9 (1994), p. 1220-1225. R. ASCH, C. SIMERLY, T. ORD, V. A. ORD, G. SCHATTE, "The Stages at which Human Fertilization arrests: Microtubule and Chromosome Configurations in Inseminated Oocytes which failed to Complete Fertilization and Development in Humans", *Human Reproduction*, 10 (1995), p. 1897-1906. C. SIMERLY, G.-J. WU, S. ZORANS *et al.*, "The Paternal Inheritance of the Centrosome, the Cell's Microtubule-Organizing Center, in Humans, and Implication of Infertility", *Nature Medecine*, 1 (1995), p. 47-52 (cf. notamment la figure 3, p. 50, qui résume le processus).

pulsion du second globule polaire. Alors le pronucleus de l'ovule se reconstitue et entame une phase S au cours de laquelle la quantité d'ADN double. Des phénomènes identiques se déroulent dans le pronucleus du spermatozoïde. Les deux gamètes, bien que présents dans la même cellule, sont donc encore toujours séparés au moment où ils doublent leur stock chromosomique.

Trois à six heures et demi après la pénétration du spermatozoïde, à partir de la structure du centrosome, le spermaster (qui se développe autour du pronucleus, à la base de la tête dudit gamète masculin), commencent à se former des microtubules qui entourent le pronucleus mâle. Ces microtubules à la fois poussent le pronucleus mâle vers le centre et y attirent le pronucleus ovulaire. En eux deux le processus mitotique forme des chromosomes paternels et maternels. Autour de la seizième heure après la pénétration, le spermaster se dédouble en deux centrioles qui migrent aux deux pôles opposés de la cellule et organisent un appareil fusorial classique. Le fuseau bipolaire de microtubules entre en contact étroit avec les $4n$ chromosomes paternels et maternels. Ceux-ci, toujours séparés, se disposent sur la plaque équatoriale. Les enveloppes nucléaires disparaissent et les deux génomes des deux noyaux fusionnent (ce que l'on appelle l'amphimixie). Enfin, la cytodièrese donne naissance aux deux premiers blastomères descendant de l'unique zygote primitif.

Tout ce processus de fécondation, très complexe, qui va de la pénétration du spermatozoïde à la formation du syncaryon zygotique donnant les deux noyaux diploïdes des deux premiers blastomères a duré de vingt-quatre à trente heures. Contrairement à ce que l'on attendrait de manière spontanée, les pronuclei de l'ovule et du spermatozoïde ne fusionnent pas d'emblée; il faut attendre le stade deux cellules pour que les chromosomes mâles et femelles se rejoignent. Pour autant, le zygote est constitué en son irréductible nouveauté par la rencontre des deux gamètes qui a lieu dès la fécondation, non par la jonction – différée – de leurs noyaux.

– *L'embryogenèse:*

Faisant suite à la fécondation, les divisions se succèdent rapidement, environ toutes les douze à quinze heures, produisant des cellules que l'on appelle blastomères. Il y a une vingtaine d'années, on affirmait que le nouveau génome ne s'exprimait qu'à partir du stade huit cellules. Nous savons désormais que, dès l'œuf fécondé, commence la synthèse des protéines structurales et fonctionnelles comme les histones et l'actine dont le rôle est d'une importance cruciale pour, respectivement, la division et les mouvements cellulaires⁹⁵; de même, le centrosome mas-

95. Cf. par exemple T. MAGNUSON, C. J. EPSTEIN, "Genetic Control of very Early Mammalian Development", *Biological Review*, 56 (1981), p. 369-408. K. B. CLEGG, L. PIKO, "RNA Synthesis and

culin développe la première mitose et active l'expression du gène *SRY* qui est le premier de la chaîne des gènes conduisant à la différenciation gonadique présente sur le chromosome Y ⁹⁶.

Au stade deux blastomères, on observe des ponts cytoplasmiques et microvillaires. Le contact se noue encore davantage au stade de la morula (huit / trente-deux blastomères): il se forme ce que l'on appelle des complexes jonctionnels dont l'interruption peut provoquer l'altération du développement.

La multiplication cellulaire est régulière et continue: quatre cellules à quarante heures, puis huit, seize, trente-deux et soixante quatre vers le quatrième jour, où l'embryon prend le nom de morula car il a la forme d'une (petite) mûre. Pendant toute cette période, une partie des cellules, tout en se différenciant, garde sa totipotentialité: à ce stade, la séparation d'une partie des cellules donne naissance à un jumeau, comme on le reverra. Progressivement, l'œuf migre dans l'ampoule tubaire en direction de la cavité utérine, où il s'implantera pendant la deuxième semaine, précisément durant une "fenêtre" entre le sixième et le quatorzième jour après la conception. Cette implantation constitue un dialogue actif entre les cellules maternelles et les blastomères de l'embryon ⁹⁷.

Malgré cette totipotentialité partielle, l'embryon est d'une **organisation** différenciée très précoce. Trois mécanismes assurent cette organisation. Le premier est le processus de **compaction** qui apparaît entre le troisième et le quatrième cycle cellulaire. Selon la définition de H. Vögler, elle constitue la "phase de la réorganisation des cellules singulières et de leur interaction ⁹⁸"; en aplatissant l'embryon, par la formation des complexes de jonction, appelés *tight junctions* et *gap junctions* ⁹⁹, la compaction a pour effet d'augmenter les surfaces de contact et donc d'accroître les possibilités d'échange intercellulaires d'ions et de molécules. Le second est le processus de **polarisation** qui, apparaissant après

Cytoplasmic Polyadenilation in the One-celi Mouse Embryo", *Nature*, 295 (1982), p. 342-345. L. M. CROSBY, F. GANDOLFI, R. M. MOOR, "Control of Protein Synthesis during Early Cleavage of Sheep Embryos", *Journal of Reproduction and Fertility*, 82 (1988), p. 769-775.

96. Cf. E. PERGAMENT, M. FIDDLER, N. CHO, D. JOHNSON, W. J. HOLMGREN, "Sexual Differentiation and Preimplantation Growth", *Human Reproduction*, 9 (1994), p. 1730-1732. M. FIDDLER, B. ABDEL-RAHMAN, D. A. RAPPOLEE, E. PERGAMENT, "Expression of *SRY* Transcripts in Preimplantation Human Embryos", *American of Medical Genetics*, 55 (1995), p. 80-84. A. AO, R.P. ERICKSON, R. M. L. WINSTON, A. H. HANDYSIDE, "Transcription of Paternal Y-Linked Genes in the Human Zygote as early as the Pronucleate Stage", *Zygote*, 2 (1994), p. 281-287.

97. Cf. J. C. CROSS, Z. WERB, S. J. FISHER, "Implantation and Placenta: Key Pieces of the Developmental Process", *Science*, 266 (1994), p. 1508-1518. C. THIBAUT, M. C. LEVASSEUR, "L'implantation: le rôle de l'embryon", *L'actualité gynécologique*, Paris, Masson, 1987.

98. *Human Blastogenesis*. Formation of the Extraembryonic Cavities, Basel, Karger, 1987, p. 13.

99. Cf. S. CAENEY, "The Role of Gap Junctions in Development", *Annual Review of Physiology*, 47 (1985), p. 319-335. S. LEE, L. B. GILULA, A. E. WARNER, "Gap Junctional Communication and Compaction during Preimplantation Stages of Mouse Development", *Cell*, 51 (1987), p. 851-860. G. FISHMAN, L. E. ROGERS et al., "The Human Connexion Family of Gap Junction Proteins: Distinct Chromosomal Locations but Similar Structures", *Genomics*, 10 (1991), p. 250-256.

trois ou quatre cycles cellulaires, implique, par un processus de redistribution des structures endocellulaires comme le noyau, les mitochondries, les microtubules, de grosses molécules comme l'actine et l'enzyme adénosine triphosphatase, une répartition nouvelle des blastomères en deux types de cellules, polaires et apolaires¹⁰⁰. Troisième mécanisme: l'apparition d'une **hétérogénéité morphologique** de l'embryon. En effet, des mouvements spontanés au sein de celui-ci entraînent une répartition locale: les cellules apolaires migrent à l'intérieur et les cellules polaires à la périphérie. Cette différenciation est à la naissance de deux lignées cellulaires de destinée propre: la lignée embryoblastique pour les cellules apolaires et la lignée trophoblastique pour les cellules polaires. La première lignée, à l'origine du disque embryonnaire, se développe en embryoblaste. La seconde lignée, à l'origine des annexes, chorion, amnios, se subdivise après six ou sept cycles cellulaires, autour de cinq jours, en deux lignées trophoblastiques aux deux pôles de la blastula de soixante-quatre / cent vingt-huit cellules: les trophoblastes muraux et les trophoblastes polaires.

– Les données génétiques:

Venons-en enfin aux acquis de la génétique et faisons encore appel, par commodité, aux trois mêmes phases.

Avant la fécondation, chaque gamète de l'espèce humaine hérite d'un stock haploïde de chromosomes. La réduction conduisant à la moitié du patrimoine génétique est soumise à une double variation aléatoire inter- et intra-chromosomique: par distribution au hasard des chromosomes homologues et par *crossing-over* ou recombinaison génétique de bras de chromosomes homologues. Ce brassage est favorisé par la structure en chromosome.

Par la fécondation, la fusion des deux gamètes haploïdes constituent une cellule, le zygote, dont le stock génétique est complet. Porteur de toutes les informations nécessaires pour s'exprimer en déployant un être vivant, dans sa structure et ses fonctions, ce génome est opérationnel. Plus encore, l'originalité des chromosomes composant les gamètes fait émerger un être vivant nouveau non seulement quant à son existence, mais quant au programme inscrit de façon stable dans son génome.

Après la fécondation, le génome va pleinement déployer ses activités, produisant un être vivant qui gardera jusqu'à sa mort, ses caractéristiques individuelles et spécifiques. La formation d'une structure donnée,

100. Cf. A. PEDERSEN, "Potency, Lineage and Allocation in Preimplantation Mouse Embryo", J. ROSSANT, A. PEDERSEN (ed.), *Experimental Approach to Mammalian Embryonic Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 3-33. G. L. MOTTILA, M. R. ADELMAN et al., "Lineage tracing demonstrates that Blastomeres of Early Cleavage Stage Human Pre-embryos Contribute to both Trophoctoderm and Inner Cell Mass", *Human Reproduction*, 10 (1995), p. 384-391.

par exemple un membre, requiert une haute quantité de gènes ¹⁰¹. Ces activités génétiques doivent elles-mêmes être coordonnées et hiérarchisées par des gènes dits régulateurs. L'apparition d'un système requiert en effet à la fois une prolifération quantitative de cellules, une grande différenciation qualitatives de tissus et une localisation précise de ceux-ci selon une synchronisation elle-même bien déterminée. Par exemple le gène Pax-6, récemment découvert chez l'homme, est "le gène principal qui contrôle le développement de l'œil, orchestrant une séquence d'approximativement 2.500 gènes ¹⁰²." On distingue trois principales classes de gènes régulateurs: les gènes de position ("coordinate genes"), les gènes sélecteurs et les gènes réalisateurs, à quoi il faut ajouter de nouvelles classes de gènes, dont notamment les gènes régulant la morphogénèse (produisant les molécules assurant l'adhésion) ¹⁰³.

c) Synthèse des données scientifiques:

Ayant succinctement décrit ce que les sciences de la vie nous apprennent de l'apparition de la cellule fécondée et du début de son développement en embryon, il convient maintenant de ramasser ces acquis de manière transversale, synchronique. Pour autant, nous ne dépasserons pas le plan des compétences scientifiques et ne ferons pas appel à des concepts métabiologiques. Ne seront abordées que les caractéristiques en relation avec la question de l'animation de l'être humain en son commencement, notamment du zygote. Les sciences nous enseignent sa spécificité, son unicité, son unité (intérieure), sa continuité et son activité.

– Spécificité du zygote:

La première fonction du génome présent dans le zygote est d'assurer l'identité **spécifique**, c'est-à-dire l'appartenance à l'espèce humaine. Le zygote est porteurs des caractères qui font participer son individualité à une communauté qu'est la nature humaine. Autre l'*an est*, autre le *quid est*. Peu importe la manière dont on détermine l'espèce (interfécondité, critères morphologiques): son existence est un fait peu discutable que l'on repère à un certain nombre de caractéristiques moléculaires, anatomiques, physiologiques et bientôt culturelles, comportementales. Or, celles-ci trouvent avant tout leur source dans le génome. Sa structure est donc porteuse d'une identité spécifique. C'est ce que confirme l'étude comparative des chromosomes humains et de ceux des autres espèces

101. Par exemple, L. WOLPERT a calculé que cinq mille gènes sont intéressés dans le développement des cinquante structures différentes constituant la Drosophile ("Do we Understand Development?", *Science*, 266 (1994), p. 571-572).

102. T. STRACHAN, A. P. READ, "PAX Genes", *Current Opinion in Genetics and Development*, 4 (1994), p. 427-438.

103. Pour le détail et la bibliographie, cf. Angelo SERRA, "Lo stato biologico dell'embrione umano. Quando inizia l'"essere umano"?", art. cité, p. 586-588. ID., "Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia", art. cité, p. 141-143.

vivantes: la différence, faible au regard de la seule quantité, est pourtant significative, comme le révèle le phénotype ¹⁰⁴.

- *Unicité du zygote*:

L'identité spécifique ne nie nullement l'originalité de l'individualité dont le génome est tout autant responsable. L'œuf fécondé est distinct de tout autre, c'est-à-dire unique, pour une triple raison.

Il n'est pas ou plutôt, il n'est plus ce qu'il était auparavant. C'est ce que montrent la nouveauté absolue du génome ¹⁰⁵, de la morphologie et de la physiologie du zygote. Sur ce dernier point, par exemple, le zygote peut exercer une opération vitale (au double sens du terme) comme la division cellulaire que les gamètes étaient incapables d'exercer. En ce sens, on ne saurait accepter l'affirmation de J. Godfrey dans la très sérieuse revue *Nature*, assertion selon laquelle il n'existe aucune discontinuité dans l'évolution de la vie, notamment lors de l'apparition d'un nouvel être: "Il n'existe pas un moment où commence la vie. Il est clair que soit l'ovule soit le spermatozoïde sont vivants et que leur vie est humaine et que la vie se continue d'une génération à la suivante ¹⁰⁶."

Le zygote n'est pas non plus la mère qui le porte pour les trois mêmes raisons, génétique, morphologique et physiologique, comme l'atteste la bien nommée barrière hémio-placentaire qui distingue sans séparer l'enfant de l'organisme maternel – à quoi il faut ajouter, notamment les différences immunologiques, fondatrices de l'identité biologique.

L'œuf fécondé n'est pas, enfin, les autres individus de son espèce. Non seulement car il occupe un autre lieu et exerce une autre existence, mais parce qu'il est porteur d'un génome absolument original. On peut aisément calculer la probabilité de trouver deux individus dont les génomes seraient identiques. En effet, les chromosomes sont composés de trois milliards de nucléotides se répartissant en environ cent mille gènes codant pour autant de protéines. Diverses études biochimiques ont montré que le nombre de différences entre protéines appartenant à deux indi-

104. Si l'on compare l'homme aux chimpanzés, on trouve 1,5 % de différences génétiques mais 60 % de différences morphologiques. Or, pourquoi privilégier exclusivement le point de vue génétique pour évaluer la différence entre deux vivants? (cf. Pascal IDE, *Le corps à cœur. Essai sur le corps humain*, Versailles, Ed. Saint-Paul, 1996, p. 120-122) Voilà pourquoi je récusé un autre argument, dialectique et évoqué en passant, de Bénédicte MATHONAT, en faveur d'une animation différée: "Si nous restons dans la logique du discours scientifique pour laquelle tout est donné au point de départ de la conception, la spécificité de l'homme par rapport aux autres animaux est singulièrement limitée." ("Le début de la vie humaine chez saint Thomas", art. cité, p. 101) D'ailleurs, cette affirmation nie singulièrement tout l'apport de la génétique, singulièrement absente de l'article.

105. Dès la fécondation, par exemple, l'ARNm est celui du nouvel être (cf. E. H. DAVIDSON, *Gene Activity in Early Development*, New York, Academic Press, 1976, p. 85).

106. "The Pope and the Ontogeny of Persons", *Nature*, 273 (1995), p. 100. Cf. la lettre, en réponse au commentaire de Godfrey, de G. HERRANZ, "Misinterpreting Aquinas", *Nature*, 373 (1995), p. 652. Il va de soi que le sophisme tient au caractère analogique de la notion de "vie": les gamètes sont vivants, mais d'une vie participée, alors que le zygote est vivant d'une vie autonome. Les premiers ne peuvent exercer les opérations vitales par eux-mêmes, ce qui est le cas de l'œuf fécondé.

vidus de même espèce vertébrée, et ici humaine, s'élève à 6.700. La diversité génétique est donc identique. Par conséquent, chaque cellule souche au cours de la méiose peut produire $2^{6.700}$ gamètes différents, soit $10^{2.017}$, c'est-à-dire 1 suivi de 2.017 zéros! Or, il n'y que 6 milliards (6×10^9) d'individus vivants et on estime à 80 milliards ceux qui ont existé sur la planète depuis que l'*homo sapiens* est apparu. Plus encore, les astrophysiciens estiment à environ 10^{80} le nombre de particules stables composant l'univers existant. Par conséquent, non seulement la probabilité qu'existe un jour deux individus humains génétiquement identiques est à ce point faible qu'elle est pratiquement impossible, mais il n'y a même pas assez de matière dans le cosmos pour fabriquer le nombre total de cellules sexuelles différentes possibles¹⁰⁷.

Et cette unicité se vérifie même pour les jumeaux homozygotes. L'originalité de chaque être a en effet deux sources: originaire (le génome présent au point de départ) et acquise. Or, si les chromosomes sont identiques au point de départ en cas de véritable gémellité, non seulement le phénotype (morphologie, physiologie) va entrer en interaction avec l'environnement qui est unique pour chaque être, mais le génome lui-même n'est pas immuable: pendant les premières mitoses, des phénomènes de méthylation engendrent des mutations épigénétiques qui modifient son expressivité; de même des *crossing-overs* mitotiques, sources d'hétérogénéité génétique, se produisent dès avant l'implantation utérine¹⁰⁸. Nous verrons plus bas des cas de vrais jumeaux porteurs d'ADN différents.

– Unité du zygote:

Distinct de tout autre, le zygote est aussi véritablement **indivis**, c'est-à-dire unifié en lui-même. Pour le sens commun, le critère le plus immédiat d'unité est la séparation spatiale; or, de fait, le zygote est une entité isolable, spatialement repérable. Ensuite, "au niveau biologique, on peut repérer deux mécanismes d'individuation, la méiose (par les réarrangements inter- et intrachromosomiques) et l'histoire moléculaire (par les mutations et l'émergence d'une mémoire immunitaire). La fusion des membranes des deux gamètes constitue l'individualité initiale du zygote qui, dès lors, existe par soi, signe qu'il est un individu biologique¹⁰⁹." A quoi s'ajoute le double processus de verrouillage décrit ci-dessus. Or, la

107. Cf. Fr. AYALA, "The Mechanisms of Evolution", *Scientific American*, n° 279 (1978), p. 53. Cf. Christian de DUVE, *Une visite guidée de la cellule*, trad. A. Amar-Costesec, Bruxelles, De Boeck Université, 1987, p. 377-381. Sur ces calculs, cf. Philippe CASPAR, "La problématique de l'animation de l'embryon", art. cité, p. 403.

108. Cf. E. THERMAN, E. M. KUHN, "Mitotic Crossing-over and Segregation in Man", *Human Genetics*, 59 (1981), p. 93-100. G. B. CÔTÉ, J. GYFTODIMOU, "Twinning and Mitotic Crossing-over: some Possibilities and their Implications", *American Journal of Human Genetics*, 49 (1991), p. 120-130.

109. Philippe CASPAR, *La saisie du zygote humain par l'esprit*, Paris, Lethielleux, Namur, Culture et vérité, 1987, p. 430.

limite extérieure, le contenant est un signe de l'individualité: l'individualité se signale par la bénédiction d'une limite externe qui est beaucoup plus qu'une surface géométrique ¹¹⁰.

Ce qui est vrai du zygote l'est plus encore de l'embryon humain dès les premiers stades de développement: il "n'est pas qu'une collection de cellules", comme le dit M. Warnock, ni un simple agrégat de cellules ontologiquement distinctes, chacune prenant pour elle "ses propres nutriments" et unies par "simple contact", grâce aux desmosomes, comme l'affirme Norman Ford ¹¹¹. Le montrent, au plan génotypique, l'extraordinaire coordination du développement et, au plan phénotypique, les relations réciproques intimes très précoces entre les blastomères, ainsi que les phénomènes de compaction, de polarisation et d'hétérogénéité morphologique. La nidation, tout en introduisant une communication profonde et intime avec la mère, ne nie pas cette belle individualité, ainsi qu'on l'a dit plus haut. Et, de fait, la plupart des embryologistes considèrent l'embryon comme un organisme multicellulaire singulier et non pas comme une colonie d'organismes monocellulaires.

– *Continuité de développement du zygote:*

A l'unité synchronique correspond la continuité diachronique. Au plan **génotypique** d'abord. Autant, des gamètes au zygote, la rupture est totale, autant, dès la survenue du zygote, la continuité est massive. A partir de la fécondation, il existe un constant et graduel développement de l'embryon ¹¹² jusqu'à l'âge adulte et même jusqu'à la mort. La différenciation cellulaire par laquelle on passe du tissu encore homogène des cellules embryonnaires à la structure histologique incroyablement variée et fonctionnelle de l'adulte s'opère, sous le contrôle très élaboré des batteries de gènes et dans la conservation de l'identité génétique. En effet, les chromosomes sont stables et permanents: non pas dans leurs éléments matériels (leurs constituants atomiques sont en perpétuel change-

110. Il faudrait retrouver ici le sens original de la définition aristotélicienne du lieu (cf. ARISTOTE, *Physique*, L. IV, ch. 5, 212 a 20).

111. Norman FORD, *When did I begin?*, op. cit., p. 125 et 137. Il en conclut que l'embryon, à ce stade, "n'est qu'un amas de cellules", "chacune de celles-ci est un individu ontologiquement distinct" (p. 145). On rencontre la même thèse chez M. J. COUGHLAN, pour qui, "avant le stade huit ou seize cellules, chacune d'entre elles constitue un individu indépendant" (*The Vatican, the Law and the Human Embryon*, Basingstoke, MacMillan, 1990, p. 69-70).

112. R. G. EDWARDS, "The Scientific Basic of Ethics", M. SEPPÄLÄ et R. G. EDWARDS, *In Vitro Fertilization and Embryo Transfer. Annal of the New York Academy of Sciences*, 442 (1985), p. 565. E. SGRECCIA, *Bioetica*. Manuale per medici e biologi, Milano, Vita e Pensiero, 1987, p. 187-188. "Avant que la ligne primitive apparaisse à la fin des deux premières semaines, l'embryon humain est vivant et se développe déjà selon son orientation génétiquement déterminé. Nous ne sommes pas en présence d'un *pool* amorphe de vie humaine dont émergerait un individu au moment de la formation de la ligne primitive. Il y a une unique vie humaine se développant depuis le début." (J. MARSHALL, "Unique from the Start", *Tablet*, 24-3-1990, p. 378-379, ici p. 379)

ment), mais dans leur structure, leur ordonnancement (ce qui n'exclut pas des mutations).

Au plan **phénotypique**, il n'y a pas plus de solution de continuité dans le développement: depuis les stades les plus primitifs, les plus originaires aux stades les plus adultes. L'épigenèse peut se décrire comme "l'émergence continue d'une forme à partir du stade précédent ¹¹³." Certes, il existe des phases, comme dans tout cycle vital. Mais, si on admet que le parasite évoluant par différentes phases (parfois accompagnées de métamorphoses spectaculaires), demeure un même être, pourquoi ne pas l'admettre pour l'homme chez qui la différenciation est bien moindre? "Considéré du strict point de vue biologique, l'être humain vient à l'existence à partir de la conception. Tout le développement qui suivra est seulement le processus par lequel l'organisme humain qui existe déjà réalise graduellement le potentiel qui lui est inhérent. [...] Tout cela doit être au-dessus de toute discussion, une fois que l'on connaît les faits biologiques ¹¹⁴." En ce sens, on peut dire qu'après la fécondation, au plan entitatif de la structure corps-âme, "rien d'essentiel n'est rajouté ¹¹⁵".

- *Activité du zygote:*

Enfin, le zygote déploie d'emblée une activité intense toute orientée vers l'apparition de l'être humain adulte. "L'activation des gènes zygotiques est absolument essentielle au bon déroulement du développement ¹¹⁶." Nous avons vu ci-dessus que le gène SRY est activé dès le stade unicellulaire

Le génome contient le plan de développement qui conduit du zygote à l'homme achevé en sa morphologie et en pleine possession de ses fonctions. Ce plan ne comporte pas seulement les informations, mais l'ordre rigoureux d'accomplissement intrinsèquement orienté vers la construction de ce nouvel être. Après avoir détaillé les activités génétiques morphogénétiques commandant l'épigenèse, c'est-à-dire l'apparition du phénotype, Angelo Serra conclut: "De l'ensemble de ces données, dérivées d'une observation attentive et minutieuse et d'une expérimentation précise", on doit dire: "*le secret de la morphogenèse et de l'émergence d'un être avec la forme et la figure vient de son génome qui fut stabilisé à la fécondation. C'est lui qui, avec l'activité qu'implique la collaboration de milliers de gènes, soutient et maintient l'unité morphologique et,*

113. C. H. WADDINGTON, *Principles of Embryology*, Londres, G. Allen and Unwin, 1956, p. 10.

114. J. FOSTER, "Personhood and the Ethics of Abortion", H. CHANNER (ed.), *Abortion and the Sanctity of Human Life*, Exeter, Paternoster Press, 1985, p. 31-53, ici p. 35.

115. Jean-Michel LE GAC, *L'homme, un embryon permanent*, Paris, Téqui, 1995, p. 57.

116. R. M. SCHULTZ, D. M. WORRAD, "Role of Chromatine Structure in Zygotic Gene Activation in the Mammalian Embryo", *Seminars in Cell Biology*, 6 (1995), p. 201.

par dessus tout, *fonctionnelle*, de l'embryon depuis le moment de son apparition lors de la fusion des gamètes ¹¹⁷.”

Nous avons aussi vu que, au plan phénotypique, des protéines de structure et de fonction sont élaborées dès le début, par le zygote et non pas seulement au stade morula, contrairement à une idée longtemps reçue.

Enfin, qui dit activité dit un dynamisme enraciné dans le génome, ainsi qu'on vient de le voir: “Les preuves disponibles suggèrent que les événements dans l'oocyte en maturation et dans l'embryon précoce suivent une séquence dirigée par un programme intrinsèque. L'autonomie évidente de ce programme indique une interdépendance et une coordination aux niveaux moléculaires et cellulaires d'où résulte l'expression d'une cascade d'événements morphogénétiques ¹¹⁸.” Mais l'activité renvoie aussi à une téléonomie, pour parler comme Jacques Monod. Or, le zygote déploie une activité précisément orientée, ce qui n'exclut pas la contingence, donc la défaillance, mais l'inclut, puisque celle-ci ne se comprend qu'à l'égard de la finalité. Pour Angelo Serra, deux propriétés caractérisent le zygote, l'unité et l'ouverture dynamique: d'une part, depuis la syngamie, il “*existe et agit*” “comme un être *ontologiquement unitaire*, doué d'une *identité précise*”; d'autre part, il “*est intrinsèquement orienté et déterminé à un développement bien défini*” ¹¹⁹.” Pour ce second point, en effet, le programme génétique se réalise de manière autonome et graduelle vers une fin rigoureusement déterminée du point de vue épigénétique: l'apparition phénotypique d'un être humain.

d) Approche philosophique:

Nous sommes arrivés au seuil d'une autre approche. Les sciences de la vie peuvent parler de continuité ou d'activité. En revanche, elles sont impuissantes à définir le concept de personne, de sujet, d'individu ¹²⁰, donc à déterminer si on peut attribuer ces notions à un zygote humain ¹²¹.

117. Angelo SERRA, “Lo stato biologico dell'embrione umano. Quando inizia l'“essere umano”?”, art. cité, p. 588. Souligné dans le texte.

118. J. VAN BLERKOM, “Extragenomic Regulation and Autonomous Expression of a Developmental Program in the Early Mammalian Embryo”, M. SEPPÄLÄ et R. G. EDWARDS, *In Vitro Fertilization and Embryo Transfer. Annals of the New York Academy of Sciences*, 442 (1985), p. 61.

119. “Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia”, art. cité, p. 133. Souligné dans le texte.

120. Philippe CASPAR explique l'impuissance du discours biologique à démontrer ce qu'est un individu et donc d'affirmer l'individualité du zygote humain, par un argument suggestif, lié à la méthode analytique: “la description exhaustive de l'individuation du zygote est refusée par la nature à la biologie moléculaire, en raison même de la pertinence de sa méthode, qui fragmente pour comprendre, et, par là, perd irrémédiablement l'unité concrète de l'individu.” (*La saisie du zygote humain par l'esprit*, op. cit., p. 431) Mais cette incapacité me semble plus relever d'une limite du **chercheur** (c'est un scotome de l'intelligence dû à un habitus trop envahissant voire compulsif qui lui voile un autre aspect du réel, ici synthétique, unifié) que de la **science** elle-même (cf. Thomas de KONINCK, *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995, chap. 2: “La crise de la connaissance et le défi du concret”, p. 57-79; Id., *La nouvelle ignorance et le problème de la culture*, coll. “Intervention philosophique”, Paris, PUF, 2000).

121. J'ai tenté une approche phénoménologique plus haut. Cette perspective me semble riche de promesse, mais elle demanderait largement à être développée pour accéder à une plus grande certitude et à

– *La personne comme individu:*

Parler de **personne**, c'est parler d'un **être individuel** dont la dignité requiert que l'on ne puisse pas le confondre avec un autre. Ce n'est pas le lieu de retracer ici l'étymologie et l'histoire de ce terme. L'usage courant du terme suffit.

Or, le zygote est un individu, ainsi que nous l'avons vu plus haut ¹²². Il est à la fois indivis et original, en son génome et en son expression phénotypique. Cela est encore plus vrai de l'embryon qui, dans son développement, d'une part manifeste davantage son indivision (lorsque la possibilité de gémellité vraie disparaît) et d'autre part gagne en originalité (en nouant des relations uniques avec l'environnement qui façonne sa morphologie voire retentit sur le génome).

On doit donc fermement affirmer que le zygote humain est un individu. Et il faut qualifier cette individualité d'humaine puisque, ainsi que nous l'avons vu, les caractéristiques génétiques, avant d'être individuelles, sont spécifiques. Tout être humain porte dans ses chromosomes des traits qui ne se retrouvent chez aucune autre espèce animale et vivante.

Pour autant, suffit-il de montrer que le zygote est un individu humain pour conclure qu'il est une personne humaine? A rebours d'un certain nombre de partisans de l'animation immédiate de l'âme, je ne le pense pas ¹²³. Il ne suffit pas d'affirmer que, dès la fécondation et jusqu'à la mort, sans interruption, l'embryon est pleinement doué d'individualité, pour conclure à sa nature spirituelle. Là dessus, les néothomistes favorables à une personnalisation différée tout en affirmant très fermement l'individualité humaine de l'embryon ont raison. Ils nous obligent à affiner notre approche de la personne. Et c'est à leur écoute (plus qu'à leur école) que je vais maintenant avancer.

– *La personne comme être spirituel:*

Que faut-il de "plus" pour affirmer la personnalité de l'embryon? La personne humaine est non seulement un individu, mais **un individu de nature spirituelle**, un esprit incarné. C'est ce qu'affirme Boèce, dans

intégrer pleinement les données de la science. Si je fais appel aux ressources des philosophies d'Aristote de saint Thomas, cela tient notamment à leur grande capacité à prendre en compte les apports des sciences ici biologiques.

122. Cf. aussi R. BERNIER, "L'ontogenèse de l'individu: ses aspects scientifiques et philosophiques", *Archives de philosophie*, 51/1 (1991), p. 33 et 38. J. HUARTE, "L'individualité de l'embryon humain", *Bioéthique*, II/5, octobre 1991, p. 248.

123. Aussi à la question interro-négative (donc *a priori* fermée) posée par l'exhortation apostolique *Donum Vitæ*: "cet individu humain, comment peut-il ne pas être une personne humaine?" (I, 5), la réponse n'est pas aussi évidemment affirmative qu'il pourrait y paraître. Mais on ne peut séparer cette question de son contexte qui montre à l'évidence la prise en compte de l'approche spirituelle dont il va maintenant être question.

une définition qui a marqué profondément l'Occident: "la personne, dit-il, est la substance individuelle de nature rationnelle ¹²⁴". Nous trouvons aujourd'hui une approche très similaire dans un manuel classique: "Forme que prend la vie psychique chez l'homme normal et qui suppose: 1. l'individualité; 2. la conscience; 3. une fonction de synthèse qui établit une unité et une continuité dans la vie mentale ¹²⁵."

Ce n'est pas le lieu d'entrer dans le détail des conceptions actuelles de la personne qui ont privilégié l'ouverture à l'autre. Je soulignerai seulement la situation paradoxale de notre époque: d'un côté, les philosophies personnalistes insistent sur la dimension relationnelle de la personne, donc sur sa raison et sa liberté; de l'autre, les sciences de la vie soulignent son individualité, donc sa substantialité. La définition de Boèce réconcilie ces deux pôles (ouverture de la raison, clôture de la substance) qui ne sont antagonistes que pour une anthropologie dualiste doublée d'une épistémologie schizoïde.

La question qui se pose désormais est donc: le zygote est-il de nature raisonnable? Un être de nature raisonnable est un être apte à poser des opérations spirituelles. Or, l'âme est le sujet des facultés intellectives. Voilà pourquoi on ne peut parler de personne humaine sans faire appel à l'existence d'un principe spirituel, une âme intellectuelle ¹²⁶. Aussi, commentant l'Instruction *Donum Vitæ*, Albert Chapelle dit-il: "l'apparition de la personne humaine, donc de l'âme spirituelle ¹²⁷." S'interroger sur la

124. *De duabus naturis*, PL 64, 1343. Cf. la toute récente traduction: BOËCE, *Contre Eutychès et Nestorius*, III, 1, in *Traité théologiques*, trad. Axel Tisserand, coll. "GF", Paris, Garnier-Flammarion, 1999, p. 75. Maurice NÉDONCELLE, "Les variations de Boèce sur la personne", *Intersubjectivité et ontologie*. Le défi personnaliste, Louvain, Nauwelaerts, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1974, p. 235 à 271 (cf. notamment le tableau synthétique des p. 267 à 270). Cf. *Somme de théologie*, Ia, q. 29, a. 1. On sait que RICHARD DE SAINT-VICTOR opta pour une autre définition de la personne (*De Trinitate*, IV, 22-23).

125. Armand CUVILLIER, Art. "Personnalité, Personne", *Nouveau vocabulaire philosophique*, Paris, Armand Collin, ¹⁸1956, p. 138.

126. En ce sens, je ne peux être d'accord avec l'approche de Vincent BOURGUET qui dissocie la personne de la présence de l'âme pour récuser à celle-ci toute validité et toute existence (*L'être en gestation*, op. cit., p. 135-166). Parler d'animation, selon lui, entraîne le dualisme. L'argumentation est très faible. D'abord, elle ne distingue pas le cas de l'âme en général et de l'esprit; ensuite, à aucun moment n'est critiquée la conception aristotélicienne de l'âme comme acte et cause formelle qui est justement la réponse au dualisme platonicien pour qui l'âme est seulement cause efficiente; enfin, l'auteur commet une erreur méthodologique en remontant du refus de l'infusion médiate au déni de l'âme, ce qui est argumenter par les effets: d'ailleurs, nous concluons à l'animation immédiate à partir de la même prémisse. La faiblesse de la réfutation tient, au fond, à l'absence de philosophie de la nature et du vivant qui est encore plus manifeste dans la partie constructive de l'ouvrage (3ème partie): cette carence oblige l'auteur à tenir, de manière très kantienne, d'un côté, l'inévidence de la personnalité du zygote et de l'autre son absolu respect "comme s'il était un homme." (p. 369) Sur les limites des fondements kantien de l'approche proposée par Vincent Bourguet, cf. Michel COLLIN, "La morale à l'heure du clonage", *Cahiers de la Faculté Libre de Philosophie Comparée*, op. cit., p. 115-133, notamment p. 119-127.

127. Albert CHAPPELLE, "Pour lire *Donum vitae*", *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987), p. 481-508, ici p. 489. Voilà pourquoi, si l'Instruction *Donum Vitæ* déplace la problématique du questionnement sur l'âme spirituelle à la totalité spirituelle de la personne (Albert CHAPPELLE, "Continuité et progrès dans les enseignements de *Humanae Vitæ* et de *Donum Vitæ*", Actes du Congrès de Rome, 1988, p. 300-301), elle ne nie en rien la légitimité ni même la nécessité d'une argumentation en termes d'âme spirituelle.

personnalité de l'embryon ou du zygote, c'est s'interroger sur la présence en lui d'une âme spirituelle.

– *La personne comme corps animé par un esprit:*

Il faudra considérer connue la nature de l'âme. Aristote en a donné une définition célèbre: "l'âme est l'acte (entéléchie) premier d'un corps naturel ayant la vie en puissance" qu'il précise: "c'est-à-dire d'un corps organisé ¹²⁸." La notion de l'âme comme forme ou acte d'un corps proportionné dépasse la double erreur, moniste (matérialiste) et dualiste (spiritualiste) ¹²⁹. Appliquée à l'homme, cette approche de l'âme définit la personne humaine ¹³⁰ comme un **être corporel informé par une âme spirituelle**.

Le zygote humain est-il le sujet adéquat d'une âme spirituelle? Le corps est à l'âme ce que la puissance est à l'acte. Le zygote ne pourra être dit personne que s'il est en puissance à recevoir une âme spirituelle. Mais Aristote identifie, dans ses deux définitions de l'âme, corps ayant la vie en puissance avec corps organisé. C'est donc que le sujet d'une âme est un corps organisé. Voilà pourquoi l'usage courant et même scientifique (ne parle-t-on pas de chimie organique?) en est venu à identifier vivant, animé et organique (et inversement inerte, inanimé et inorganique).

Comme l'ont montré certaines objections, c'est ici que se séparent les néothomistes partisans de l'information médiate et immédiate de l'âme. Pour les premiers, le zygote n'est pas (assez) organisé pour être le sujet adéquat d'une âme spirituelle (en effet, un zygote est dépourvu d'organes), alors qu'il l'est suffisamment pour les seconds.

La seule manière de dirimer le débat est donc de préciser ce qu'il faut entendre par corps organisé ¹³¹. Je vais m'appuyer sur la lettre de saint Thomas. J'en proposerai donc une *lectio difficilior*, puisque, partant de la même prémisse que les sectateurs de l'animation médiate, mes conclusions relatives au statut de l'embryon seront contraires. Mais qu'il soit d'emblée entendu que l'enjeu dépasse largement la question exégétique.

Pour préciser le sens du terme organe, le mieux est de se reporter à l'explication détaillée que donne Thomas du terme "organisé", lorsqu'il commente la définition aristotélicienne de l'âme dans son *Peri psychès*. Ce commentaire est d'ailleurs un *happax* chez le Docteur Angélique:

128. *De l'âme*, L. II, ch. 1, 412 à 26-28, trad. Jean Tricot, coll. "Bibliothèque des textes philosophiques", Paris, Vrin, ²1972, p. 68.

129. Cf. Pascal IDE, *Le corps à cœur*, op. cit., p. 157-197. Bibliographie *in situ*.

130. Selon les distinctions de la logique classique, la définition de Boèce est logique, celle-ci est physique.

131. "A l'intérieur même des principes posés, la discussion, pour beaucoup de ceux qui étudient s. Thomas, va porter sur le sens à donner au mot «organisé» qualifiant le corps sujet de l'âme." (Bénédicte MATHONAT, "Le début de la vie humaine chez saint Thomas", art. cité, note 23, p. 85)

“Aristote en vient, ensuite, à cette partie de la définition qui porte sur le sujet de l’âme. Comme il disait que l’âme est l’acte d’un corps physique ayant la vie en puissance, il dit encore, que cela qualifie tout corps organisé. Il appelle corps organisé, le corps qui a une diversité d’organes. Cette diversité d’organes est nécessaire au corps, sujet de la vie, à cause de la diversité des opérations de l’âme (*Diversitas autem organorum necessaria est in corpore suscipiente vitam propter diversas operationes animæ*). En effet, l’âme, étant la forme la plus parfaite parmi les formes des êtres corporels, est principe d’opérations diverses; elle requiert donc une diversité d’organes pour sa perfectibilité. En revanche, les formes des choses inanimées sont, à cause de leur imperfection, principes de peu d’opérations, d’où elles n’exigent pas cette diversité d’organes conforme à leur perfection¹³².”

L’organe se définit donc comme le principe matériel d’opération. Organe évoque souvent d’abord une structure; cependant le terme n’a pas un sens seulement statique mais dynamique. L’étymologie grecque, *organon*, signifie instrument. L’organe, pour Aristote, est l’instrument matériel mû par la cause principale qu’est l’âme en vue de sa finalité qu’est l’opération vitale, ce que la biologie actuelle appelle la fonction. Et si un corps vivant est nécessairement un corps organisé, cela tient à ce que, contrairement à l’être inerte, il doit effectuer un grand nombre d’opérations, à commencer par les opérations fondamentales de la vie (assimilation, reproduction, etc.). Or, on vient de le dire, l’organe est l’instrument matériel principe de l’opération. Mais être organisé, c’est être doué de plusieurs organes. Voilà pourquoi un corps animé est un corps organisé.

132. In *Aristotelis Librum De Anima Commentarium*, L. 2, l. 1, n. 230, éd. Angeli M. PIROTTA, Turin, Marietti, 1959, p. 61 (cf. la traduction légèrement différente donnée par Jean-Marie VERNIER, *Commentaire du traité De l’âme d’Aristote*, coll. “Bibliothèque des textes philosophiques”, Paris, Vrin, 1999, p. 131). Commente ARISTOTE, *De l’âme*, L. II, ch. 1, 412 a 28-30, *Op. cit.*, p. 68. La suite du commentaire du même passage n’est pas inintéressante, car elle illustre les principes posés au n. 230, en commentant la lettre elliptique d’Aristote (b1-b3, *Ibid.*, p. 68): “Cependant, parmi les âmes, les âmes des plantes sont les plus imparfaites; voilà pourquoi, dans les plantes, la diversité des organes est plus rudimentaire que chez les animaux. Donc, pour montrer que tout corps recevant la vie est un corps organisé, il prend comme argument, les plantes chez qui on trouve une moins grande diversité d’organes. C’est ce qu’il dit par ces mots: les parties des plantes elles-mêmes sont divers organes. Mais «les parties des plantes sont d’une extrême simplicité» [ARISTOTE, *Parties des animaux*, L. II, ch. 10, 655 b 32s], c’est-à-dire sont très semblables; il n’y a pas en elles cette diversité que l’on trouve dans les parties des animaux. Le pied de l’animal, par exemple, est composé en parties diverses, comme la chair, les nerfs, les os, et autres choses. Mais les parties organiques des plantes ne sont pas composées d’une telle diversité de parties.

Que les parties des plantes soient organiques Aristote le manifeste en montrant que diverses parties sont ordonnées à diverses opérations. Ainsi la feuille protège le péricarpe, cette partie dans laquelle naît le fruit. Mais le péricarpe, à son tour, protège le fruit. Les racines sont pour les plantes ce qu’est la bouche pour les animaux, parce que les unes comme l’autre attrapent l’aliment, comme les racines chez les plantes et la bouche chez les animaux.” (n. 231-232, *Ibid.*) Sur cette différence entre plantes et animaux, cf. la suggestive convergence avec ce que dit HEGEL dans sa *Philosophie de la nature* de l’*Encyclopédie des Sciences philosophiques* (notamment aux § 343-345).

Par ailleurs, Aristote distingue trois degrés de vie: végétatif, sensible et rationnel ou intellectif. Les principes qui précèdent permettent de préciser la nature du corps organisé nécessaire selon le type de vivant. Un corps vivant ne sera informé par une âme végétative (autrement dit sera un végétal) que s'il est apte aux opérations végétatives, donc que s'il est doué des organes exerçant ces actes, à savoir, pour Aristote, la nutrition, la croissance et la génération. De même, un corps animé ne pourra être actualisé par une âme sensitive (caractéristique de l'animal) que s'il possède le degré d'organisation suffisant pour effectuer les opérations propres à la vie animale, c'est-à-dire, au minimum, la sensation et la sensation première et fondamentale qu'est le toucher. Enfin, l'âme spirituelle exerçant des opérations qui ne dépendent pas de la matière, ne possède pas d'organe propre; en revanche, elle demande une perfection de la vie sensible et de ses organes pour préparer adéquatement les actes de l'intelligence et de la volonté: voilà pourquoi il est impossible de penser sans la présence d'un cerveau, même si celui-ci n'est pas l'organe de la pensée.

On le voit, le réalisme de l'hylémorphisme aristotélicien exige donc davantage que l'individuation pour parler d'un être vivant. Cette individualité du corps vivant est une condition nécessaire mais non suffisante pour parler d'un être animé. L'âme est principe d'être mais aussi d'opération. Le corps qui lui est uni est aussi, selon son mode propre de cause matérielle informé par l'âme et d'instrument dirigé par elle, et uni à l'âme, principe d'être et d'opération, donc outillé, instrumentalisé à cette fin, bref organisé.

La question posée s'est donc précisée: **la cellule fécondée présente-t-elle la perfection organique**, c'est-à-dire l'organisation lui permettant d'être principe (matériel) d'opération d'une âme spirituelle? Non, répondent les disciples de saint Thomas favorables à l'animation médiate (et, avec eux, bon nombre de partisans d'autres tendances philosophiques ou implicitement aristotéliciens): en effet, ces opérations ne peuvent se déployer sans la présence d'organes précis, notamment le système nerveux central et surtout le cerveau. Voilà pourquoi, dénué de ces organes, le zygote n'est pas encore assez disposé pour être informé par une âme humaine.

Pour ma part, je crois qu'il faut fermement répondre oui au vu des acquis des sciences biologiques philosophiquement interprétés. Cela, pour deux raisons, l'une structurelle (touchant l'être), l'autre fonctionnelle (concernant l'agir).

D'abord, qui dit organisation dit complexité structurelle. Edgar Morin, le systémisme l'ont montré. Or, le zygote présente une structure d'une complexité inouïe, défiant toute tentative actuelle de modélisation. Cette structuration différenciée, spécialisée vaut tant pour le génome présent dans le noyau que pour le cytoplasme trop souvent négligé. Cette

complexité structurée ne répond-elle pas à l'exigence d'organisation du sujet de l'âme humaine? Plus encore, notre connaissance morphologique de la cellule prise isolément nous montre aujourd'hui une organisation autrement plus achevée et complexe que ce que les Anciens connaissaient du corps humain dans sa totalité. Or, ils ne refusaient pas de faire de celui-ci la matière de l'âme rationnelle. Plus encore, Thomas vit dans cette complexité harmonieuse la spécificité du corps humain et la raison pour laquelle il est le sujet proportionné de l'âme spirituelle: "il fallait que le corps auquel est unie l'âme intellectuelle soit un corps mixte et, parmi tous les autres, celui qui a reçu la composition la plus équilibrée (*æqualitatem complexionis*)¹³³." Donc, l'argumentation vaut encore pour aujourd'hui et le zygote peut recevoir cette âme spirituelle. Surtout si l'on se rappelle qu'Aristote, suivi par Thomas, estimait que la saisie par l'esprit survenait à quarante jours pour l'embryon masculin (et le double pour l'embryon féminin); or, la structuration organique d'un embryon de quarante ou quatre-vingt jours, telle qu'elle était connue à l'époque, était extrêmement rudimentaire et bien plus ébauchée que ce que montre la moindre de nos cellules; pourtant, elle suffisait aux Anciens.

Cependant, l'organe se définit par sa structure, mais aussi par sa **fonction**, sa finalité, à savoir être principe d'action. Les opérations qu'autorisent la structure de l'œuf fécondé sont-elles propres à l'homme? Le zygote humain peut-il être principe des opérations propres au vivant rationnel?

On pourrait faire valoir que la structure (la morphologie) est au fonctionnement (la physiologie) ce que l'acte premier est à l'acte second. Or, tel on est, tel on agit, selon l'axiome scolastique: *agere sequitur esse*. En réalité, un tel argument est trop universel pour conclure: emprunté à la métaphysique il n'est pas adapté à notre question qui, elle, relève de la philosophie de la nature. Il n'est pourtant pas à écarter: si Aristote et Thomas pensaient que la structure peu différenciée d'un embryon de quarante jours était un principe suffisant d'opération pour être sujet de l'âme humaine, que diraient-ils aujourd'hui au vu des structures extraordinairement complexes de la cellule? De fait, les opérations du zygote sont d'une complexité à la mesure de leur structure. Au génome le plus complexe du monde vivant qu'est l'ADN humain correspondra l'activité la plus élaborée dudit univers biologique.

D'abord, les sciences biologiques nous apprennent que le zygote est intensément actif, depuis l'origine. Il exerce les fonctions métaboliques caractéristiques de tout vivant. Il est donc au minimum sujet d'une âme végétative.

133. *Somme de théologie*, Ia, q. 76, a. 5. Du même: "plus la diversité est grande, plus l'âme est parfaite." (*De Spiritualibus creaturis*, q. un., a. 4) Cf. Pascal IDE, *Le corps à cœur*, op. cit., p. 134-138.

Ensuite, nous ne sommes malheureusement pas, à ce que je sache, en possession d'études sur les opérations sensibles du zygote (humain ou animal). La seule constatation par exemple d'une sensation tactile élémentaire obligerait à conclure, de manière définitive, que ce vivant est informé par au minimum une âme sensitive ou, pour reprendre la formulation de la *Contra Gentiles* qui est plus précise, qu'il "vit d'une vie animale". Il demeure toutefois que le zygote a tout de l'eucaryote protozoaire et rien du protophyte¹³⁴. Or, les protozoaires font preuve de sensibilité.

Mais faut-il franchir le pas décisif et dire que, même sans posséder de neurones et de cerveau, l'union de l'ovule et du spermatozoïde humains est apte à accueillir un principe spirituel? Il est bien clair que le zygote ne pose pas d'actes spirituels d'intelligence et de volonté. Or, cela n'est exigé ni par Thomas, ni par ses disciples partisans de l'animation médiate (sinon l'enfant à la naissance ne serait pas encore un être humain!). On pourrait répondre que les opérations sensibles sont acte du mixte, corps et âme, alors que les opérations de l'esprit exigent d'être dégagées de toute causalité matérielle, de toute corporéité. Mais on peut aller plus loin. Voire, on le doit, au nom de ce que l'âme humaine, bien que spirituelle, demeure l'acte du corps. L'unité de la personne exige que le corps humain soit disposé à être informé par une âme spirituelle; il doit donc différer de l'organisme seulement animal dont l'acte est une âme seulement sensible. Or, de fait, l'organisation du zygote est principe d'opérations sensibles préparant les actes spirituels. En effet, le génome de l'œuf fécondé, dès la fusion des gamètes, porte en lui toute l'information pour construire les organes, notamment le cortex préfrontal, qui préparent les opérations de l'intelligence et de la volonté. Plus encore, cette information, loin d'être passivement engrangée, est déployée dans une activité immédiate, incessante, dès la fécondation, activité qui n'a de cesse de construire le corps humain. "Chaque œuf contient donc, écrivait François Jacob, il y a déjà trente ans, dans les chromosomes reçus de ses parents, tout son propre avenir, les étapes de son développement, la forme et les propriétés de l'être qui en émergera. L'organisme devient ainsi la réalisation d'un programme prescrit par l'hérédité. A l'intention d'une Psychè s'est substituée la traduction d'un message¹³⁵." Ce n'est pas un hasard si le grand livre du Prix Nobel de médecine peut décrire

134. Il est par exemple hétérotrophe, dénué de paroi squelettique, etc. Cf. le tableau de six différences dans Robert GORENFLOT et Monique GUERN, *Organisation et biologie des Thallobytes*, Paris, Doin éd., 1989, p. 2. On peut en ajouter une septième: la croissance indéfinie chez le végétal par opposition à une période donnée de maturation, au début de l'existence, chez l'animal. Cf. aussi Louis GENEVÈS, *Biologie végétale*. Thallobytes et microorganismes, coll. "Biosciences", Paris, Dunod, 1990, p. 1 et 2.

135. François JACOB, *La logique du vivant*. Une histoire de l'hérédité, Paris, Gallimard, 1970, p. 10. Encore faut-il comprendre la relation entre les chromosomes et l'avenir du sujet (y compris dans son corps) dans un sens non-déterministe.

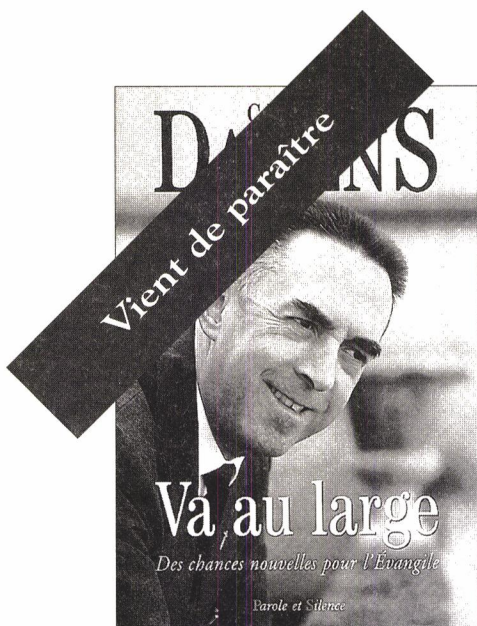
l'histoire de la biologie comme une plongée émerveillée dans les structures de plus en plus microscopiques du vivant: il y a sans doute là une conséquence de la méthode réductionniste, mais cette histoire peut aussi se lire comme un hommage à la détermination miniaturisée du vivant, et plus exactement à la hiérarchie différenciée des degrés de détermination présents au sein de l'être animé.

J'ai bien conscience que j'ai dit: "l'organisation du zygote" et non pas "les organes du zygote". Mais la définition d'Aristote demande-t-elle cette distinction? Nous sommes ici à l'un des nœuds de la dissension entre les divers disciples de Thomas sur la question de l'information médiate ou immédiate. Je complèterai ma réponse en répondant aux objections d'Aline Lizotte et de Jacques Maritain.

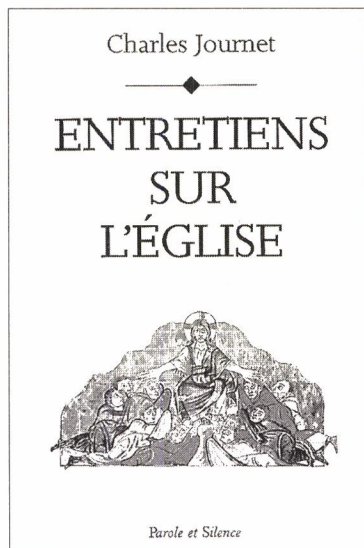
Les données qui précèdent permettent en tout cas d'affirmer nettement: **dès la fécondation, l'embryon est une personne**. Non pas une personne potentielle, comme le dit le Comité Consultatif d'Éthique, mais une personne *avec* un potentiel. Et cette assertion se fonde sur le caractère pleinement humain du corps. Le zygote humain est le corps organisé idoine pour recevoir comme son acte premier une âme spirituelle et immortelle.

Pascal IDE
via Santa Giovanna d'Arco, 5
00186 ROMA

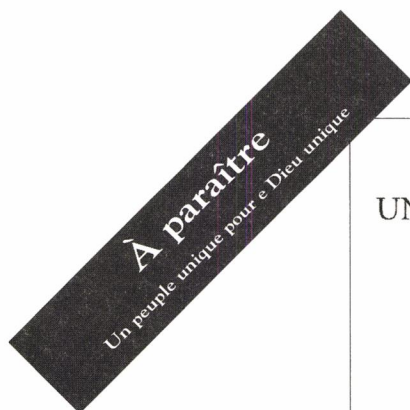
(La deuxième et dernière partie de cet article – 4. Solution des difficultés et 5. Conclusions – paraîtra dans le prochain numéro de NOVA ET VETERA.)



Va au Large
Editions Parole et Silence
139 pages – 92 FF



Entretiens sur l'Eglise
Editions Parole et Silence
136 pages – 79 FF



Un peuple unique pour le Dieu unique
Editions Parole et Silence
136 pages – 79 FF

Notes et lectures

L'expérience d'un malade du cœur

Il est profitable de méditer sur une expérience importante que l'on a faite, comme une opération cardiaque avec sa préparation et les soins de réadaptation qui la suivent. Une telle réflexion peut aussi être utile à d'autres et les aider.

Une opération cardiaque procure, en fait, une expérience globale, nous engageant tout entier, corps et âme, car elle porte sur une maladie qui entraîne une menace de mort. Le cœur est un organe vital; on le sait, on le sent surtout quand on en souffre. Même si on n'a pas éprouvé de grandes douleurs, ni ressenti une forte peur, on ne peut éviter de penser à la souffrance et à la mort et il est bon d'y réfléchir sérieusement dans la circonstance. Il y va du sens même de la vie et de la valeur de ce que l'on fait.

La maladie physique

Dans l'expérience de la maladie on peut distinguer différents niveaux. physiologique, affectif et spirituel. Notre intention se fixe d'abord spontanément sur l'aspect physiologique de la maladie, sur la douleur ressentie et sur l'aide que nous apporte la médecine avec ses examens, ses médicaments, ses opérations. C'est l'aspect le plus apparent qui s'impose à notre sensibilité ainsi qu'à notre raison, au nom de la science et de l'efficacité. Effectivement les réussites de la médecine sont assez extraordinaires, notamment sur le plan cardiaque, et donnent l'impression d'une puissance que rien n'arrête, même si elle comporte encore des limites et laisse subsister bien des inconnues. Que pouvons-nous connaître avec précision sur la maladie et faire pour la guérir, sinon par la science médicale?

Il en résulte, pour nous la tentation, lorsque nous sommes malades, de concentrer toute notre pensée, nos préoccupations, notre action sur l'aspect corporel, physique que traite, la médecine avec ses médicaments et ses instruments. On en arrive à mettre, sa foi et sa confiance dans la seule médecine et on devient pratiquement matérialiste. La question est rendue plus aiguë par le caractère matériel des théories et des techniques médicales qui laissent de côté tout ce qui n'est pas réductible à la mesure de l'espace et du temps, dans une constatation objective parée de l'auréole de la science et de ses succès croissants. La science semble confirmer et entretenir notre matérialisme spontané, au risque de nous conduire à l'incroyance religieuse et un athéisme pratique. La science pourtant et la technique ne font que découvrir et exploiter des lois physiques existantes, qui les précèdent, qu'elles ne peuvent modifier et qui leur posent toujours de nouveaux points d'interrogation, des lois qui se révèlent si intelligemment agencées et efficaces qu'elles forment comme un doigt pointé vers la science supérieure et la puissance du Créateur. Encore faut-il avoir le regard assez large pour le voir.

Un choix nécessaire

Un choix personnel est nécessaire, au cœur de l'expérience de la maladie. Il détermine l'importance des données affectives, morales et spirituelles. Les données affectives sont de l'ordre des "passions" ou des sentiments. Ne pas se laisser envahir et abattre par les "passions" qui font mal: la douleur la tristesse

tesse, la peur, ni oublier les “passions” qui font du bien: le plaisir, la joie, l’assurance, et les maintenir comme des facteurs de santé.

Les données morales se rattachent aux vertus comme des capacités de réaction personnelle positive et constructive face aux difficultés et aux épreuves: le courage, la patience, la persévérance, le discernement et le sens de la mesure, l’esprit de décision. Ces vertus forment la personnalité et procurent une force intérieure qui garantit le calme et la sérénité sous l’agitation des sentiments.

Le plan que nous nommons spirituel est le plus profond et pose la question de la foi en Dieu d’une façon très réaliste, à partir de notre corps même affecté par la maladie. On peut ainsi exprimer l’interrogation qui se forme en nous: est-ce que, dans l’épreuve de la maladie, avec ses douleurs, ses soucis, ses craintes, nous osons croire que les événements que nous vivons sont dans la main de la Providence divine qui les dirige de haut et reste maîtresse de la vie et de la mort pour notre bien? Est-ce que nous osons continuer à faire confiance à la Providence – à la grâce du Christ et à son Esprit, – et acceptons calmement de sa main, si voilée soit-elle, jour après jour, heure après heure, les événements de santé qui se présentent, corporels, extérieurs et intérieurs?

Ainsi la dimension spirituelle surgit-elle au cœur de la maladie physique, en liaison avec les dimensions morales et affectives qu’elle assume et qu’elle renforce en bien. A la différence de la maladie que nous n’avons pas choisie, elle réclame de nous un oui très personnel, émanant du fond de notre cœur et de notre intelligence. En outre, alors que la maladie nous isole et nous fait nous recroqueviller sur nous-même, le oui de la foi nous ouvre à une présence supérieure, capable de nous aider de l’intérieur, non seulement par une espérance de guérison, mais dans le présent

que nous vivons, par un soutien intime, si profond qu’on ne l’aperçoit souvent qu’après-coup, et si puissant qu’il peut nous faire accepter la maladie et la mort elle-même.

Ce oui de la foi n’est pas une acceptation passive de ce que Dieu est censé nous envoyer ou permettre, mais il réclame de nous une contribution intelligente et courageuse à l’effort de guérison qui est à notre portée, comme une participation à l’action de la Providence. La médecine et la Providence ne s’opposent pas, en fait; il nous appartient de les faire collaborer dans notre cas par une attitude adéquate de soumission confiante à l’une et d’utilisation judicieuse de l’autre.

Cette acceptation de foi et de confiance ouvre la porte de notre cœur à la présence de Dieu et amorce le dialogue de la prière qui nous met en communion avec le Christ et avec les saints, et avec nos frères et sœurs dans l’Eglise. Elle établit un lien vivant entre notre souffrance et celle de tous les chrétiens, de tous les hommes même. Un malade peut voir et constater intérieurement, dans la grâce de force reçue d’un jour à l’autre, l’effet des prières fraternelles faites en sa faveur.

La confiance en Dieu dans la maladie nous conduit à une réalisation spéciale du culte spirituel recommandé par saint Paul: “Offrez vos corps en hostie sainte, vivante, agréable à Dieu.” La traduction littérale du terme “*sôma*” par “vos corps” (et non par “vos personnes”, comme dans la Bible de Jérusalem, ou “vous-même”, comme dans la TOB prend ici tout son sens du fait que la maladie affecte le corps et que l’offrande peut en faire à Dieu un sacrifice bien concret, engageant très réalistement toute notre personne et notre vie. L’offrande ne consiste plus seulement en des mots, des paroles ou des sentiments; elle devient physique avec le corps et, en même temps, profondément spirituelle et personnelle.

Cette offrande prend toute sa force et sa portée par son rapport avec l'Eucharistie, où le Christ nous donne son *corps* sous la forme du pain, comme notre nourriture spirituelle. Notre offrande devient ainsi la mise en œuvre et le prolongement en nous de l'offrande eucharistique. Cela explique que la communion et la prière eucharistiques soient pour nous le soutien le plus ferme et le plus profond dans la maladie et la souffrance. Notre offrande peut aussi s'exprimer dans la réception du sacrement des malades dont le Seigneur peut se servir ou pour nous mener à la guérison ou pour nous préparer et nous purifier, s'il veut nous appeler à lui selon les desseins de sa providence paternelle.

Une conversion

La foi et la confiance opèrent une véritable conversion en nous à l'égard de la maladie et de la souffrance qui l'accompagne. En les donnant à Dieu en offrande, elles leur attribuent une valeur positive, comme deviennent bonnes l'épreuve et la peine qu'on accepte pour qui l'on aime. Il en résulte un changement de l'attitude personnelle à l'égard de la souffrance. Celle-ci n'est plus l'inacceptable, un pur mal directement contraire à l'amour de soi. La souffrance reçoit du prix par l'amour qui l'assume dans la confiance en Dieu, non par un goût quelconque qui la ferait rechercher en elle-même, mais parce qu'elle est comme mise au service de la foi et de l'amour dans une expérience particulièrement instructive et formatrice.

Le changement d'optique produit par cette acceptation nous fait considérer et apprécier, à côté des peines qu'apporte la maladie, les bienfaits que nous offre la Providence: les circonstances heureuses qui interviennent au moment opportun et qui sont comme des clins d'œil de Dieu au milieu des soucis, l'aide des autres hommes, médecins et

infirmières, qui mettent leur compétence à notre service, le soutien des amis et des connaissances, les médications perfectionnées dont nous sommes les bénéficiaires, la beauté de la nature qui nous entoure, la prière qui s'approfondit, l'agrément du repos et des temps libres. Un temps de convalescence peut ainsi apparaître comme une période de vacances. C'est une bonne surprise de constater que l'acceptation de la peine peut nous réapprendre la jouissance de son contraire, le plaisir que nous procurent les choses, l'agrément de regarder et d'entendre, de sentir, de marcher ou de se reposer. Ces bienfaits naturels et ces grâces intérieures nous font du bien comme des sourires de Dieu. Ils nous font voir la vie d'une façon plus détendue, plus sereine et plus vraie. Ils nous conduisent à la louange et la forment en nous.

On peut également constater que l'acceptation et l'offrande font pénétrer le spirituel dans notre corps. Elles sont bénéfiques pour la santé; elles donnent aux soins et aux actions du corps une signification et une portée pleinement humaine et chrétienne. En même temps, en prenant pied, si l'on peut dire, dans le corps, le spirituel acquiert toute sa réalité et sa densité.

La foi en la résurrection du Christ

L'expérience que nous rapportons s'est déroulée pendant le temps pascal, dont la liturgie se propose à notre méditation et lui procure toute sa spécificité chrétienne. A la question de la foi en l'action providentielle se conjugue alors celle de la foi en la résurrection du Christ, comme un événement passé extraordinaire, la victoire du Christ sur la mort, et comme une grâce présente suscitant en nous une vie nouvelle, porteuse d'avenir dans l'actualité. Mais pour le matérialiste qui se cache en nous, la résurrection n'est-elle pas invraisemblable, irréelle, relevant de l'ordre du mythe et d'une conception du

monde préscientifique, contraire aussi à l'expérience commune de la mort qui frappe continuellement autour de nous, ne laissant échapper personne? Comment croire à une autre vie, lorsqu'on expérimente en soi l'acheminement inéluctable vers la mort à travers la maladie? Ici encore la question prend toute sa force avec l'engagement du corps qui vieillit et faiblit.

Par ailleurs, nous avons reçu le témoignage clair de la Parole de Dieu dans les Evangiles, de la prédication apostolique basée toute entière sur la résurrection et la vie nouvelle qu'elle engendre en nous. La résurrection du Christ est la pierre angulaire sur laquelle repose l'existence même de l'Eglise et, en particulier, dans la liturgie qui a organisé le temps et l'année des chrétiens autour de la célébration de la Passion et de Pâques, comme autour du Christ ressuscité. Le fait de la vie et de l'expansion de l'Eglise depuis deux mille ans, avec toutes les œuvres réalisées à partir de la foi en la résurrection de Jésus, constitue un extraordinaire témoignage en faveur de celle-ci et une démonstration de sa puissance de rayonnement spirituel et culturel.

Nous pouvons nous aider, dans notre foi en la Résurrection, du souvenir d'événements spirituels que nous avons vécus et qui furent décisifs pour nous. Leur force résidait moins dans leur teneur matérielle et extérieure que dans leur efficience intérieure et spirituelle, laquelle, en ce cas, méritait le nom de "fait" plus que les circonstances visibles, comme, par exemple, dans une conversion ou une vocation, sacerdotale ou religieuse. Ce noyau spirituel est bien un fait puisqu'il devient créateur d'événements et fécond en faits, déterminant une vie dans son ensemble. Comme illustration, citons le témoignage du Père Rzewuski: Tout parais-

sait obscur et sans issue, lorsque, subitement, sans que rien ne le préparât, tout changea. Nous approchions du col Hamsikey... C'était toujours le brouillard. Les flocons de neige tourbillonnaient dans ce paysage devenu impénétrable, dans cette nuit qui n'en finissait plus, et c'est alors que se produisit quelque chose d'extraordinaire, d'indicible. Tout fut instantanément transfiguré. C'était le même paysage, la même neige, le vent frappant le visage. Mais tout fut illuminé par une présence, une lumière non pas sensible, mais purement spirituelle. Et mon âme, un instant, fut transformée aussi. En présence de ce phénomène indescriptible auquel je me sentais participer de tout mon être, j'étais envahi par la paix et dans une immense joie... Une idée s'était inscrite en moi, il faut que je devienne catholique."¹

Ici se pose donc à nous avec une acuité particulière, lorsque nous sommes sérieusement malades et menacés par la mort, la question du oui ou du non à l'égard de la résurrection physique du Christ. Il faut de l'audace pour croire, d'intelligence et de cœur, qu'une vie nouvelle a surgi du tombeau et qu'elle est pour nous, comme le fut la Passion, qu'elle vient à nous par la grâce du Saint-Esprit. La résurrection, en effet, n'est pas un fait isolé dans le passé de Jésus, que l'on reconnaîtrait ou non comme réel à la suite d'une recherche d'historien. Elle est un fait qui nous atteint par son efficience aujourd'hui même, comme il touche toute l'Eglise qui en constitue, par son existence et son histoire, comme la démonstration spirituelle.. Encore faut-il que, par le oui de notre engagement de foi, nous ouvrons la porte de notre esprit à ce fait unique, fondateur d'une immense histoire et source de vie pour beaucoup.

1. RZEWUSKI A.C., O.P., *A travers l'invisible cristal*, Paris, 1976, pp. 13-14 et 97-99.

La difficulté provient pour nous de ce que notre conscience reste habituellement à la superficie des choses, au niveau des perceptions sensibles, des imaginations qui les accompagnent et des idées usuelles qui circulent dans notre milieu. Nous avons besoin d'un effort de réflexion pour pénétrer dans l'épaisseur du réel jusqu'au niveau des engagements de foi et d'amour qui nous rendent mieux conscients du réel profond et des faits spirituels. L'expérience de la maladie est comme un aiguillon qui nous y pousse. La douleur physique et la proximité de la mort sont un révélateur qui nous rapproche de la Passion et de la Résurrection du Christ, qui nous ouvre la porte de ce mystère, si nous le voulons bien. Dans l'épreuve de la souffrance que les hommes rejettent et échouent à expliquer avec leurs théories, nous touchons malgré nous le réel de notre existence en son dénuement, en dessous des idées et des imaginations. C'est là même qu'est plantée dans nos vies la Croix du Christ, comme dans une blessure destinée à recevoir une vie nouvelle qui nous unit au Seigneur.

Foi et incroyance

Face à la souffrance, on fait aussi l'expérience que mieux on croit et mieux on perçoit qu'on pourrait ne pas croire. La véritable foi n'aveugle pas sur l'incroyance, mais la fait mieux comprendre. Le croyant et l'incroyant, le spirituel et le matérialiste voisinent en nous. La lucidité du spirituel lui montre, lui fait éprouver, mieux que quiconque, le caractère extraordinaire de ce qu'enseigne la foi. Elle lui fait comprendre que, laissé à lui-même, sans une lumière supérieure, il ne pourrait accéder à la vérité évangélique, telle l'annonce de la Résurrection et qu'il aurait tout lieu de ne pas croire, ne pouvant dépasser ce que lui persuadent un réalisme matériel et une logique rationnelle d'allure scientifique. Le réalisme de la foi manifeste le réalisme de l'in-

croyance et, en même temps, le surpasse, étant d'un niveau plus profond, spirituel. Nous sommes ainsi comme ballottés en notre conscience et soumis à une certaine oscillation entre la foi et l'incroyance, entre l'affirmation de la réalité, de la richesse du spirituel et l'impression de son irréalité, entre l'assurance du réel matériel sans besoin de foi et la perception du vide intérieur qui rend le matérialisme creux, pauvre et fragile.

Mais le spirituel et le matériel ne s'opposent pas nécessairement. Par la persévérance dans la foi, la confiance et l'amour, s'accomplit la pénétration du spirituel jusque dans le matériel, de l'esprit dans le corps, réalisant progressivement leur jonction et leur harmonie. Telle sera l'œuvre des vertus comme capacités d'actions de qualité, vertus théologiques d'abord, vertus morales ensuite, comme le courage avec la patience, la tempérance qui apaise la sensibilité, la justice envers autrui, sans oublier la sagesse et le discernement prudentiel qui sont leur guide. Par la foi ces vertus font passer en nous la lumière et l'énergie de la Parole de Dieu et elles continuent. l'œuvre de l'Incarnation avec la grâce de l'Esprit se glissant jusqu'en notre chair. Par son "incorporation" en nous, le spirituel devient pleinement réel pour nous.

Dans le Corps du Christ

Tout cela nous concerne personnellement; mais nous ne devons jamais oublier que le spirituel chrétien embrasse le monde, qu'il a une portée universelle et. s'adresse à tous les peuples, et qu'en même temps, il a son point de jaillissement et de concentration dans la personne du Christ Jésus, en lequel se réalise initialement et s'accomplit pleinement l'œuvre de l'incarnation et de la Rédemption que l'Esprit poursuit en nous. Il nous faut donc maintenir ensemble ces dimensions extrêmes: une œuvre si personnelle

qu'elle est historiquement datée et géographiquement située, ici et aujourd'hui, dans le Christ et en nous; une œuvre universelle aussi, dépassant les temps et les lieux, comme tous les particularismes, pour former continûment et développer partout le Corps du Christ qu'est l'Église, dont nous sommes les membres actifs par notre foi personnelle. Il est bon d'y penser lorsque l'épreuve nous visite: grâce à la foi nous ne sommes plus seuls, La souffrance offerte à Dieu nous associe à la Passion du Christ; comme celle-ci, elle devient rédemptrice et purificatrice du péché. Elle nous met aussi en communion avec tous les croyants qui souffrent dans le monde. Avec eux, elle nous unit d'une façon toute spéciale au sacrifice eucharistique où le Christ offre, chaque jour, le sacrifice de son corps et de son sang "pour vous et pour la multitude". La souffrance devient comme un privilège nous assurant une participation directe à l'œuvre du salut et à la générosité de l'amour du Christ. Mais de cela, seul l'Esprit Saint peut en parler à notre cœur convenablement, d'une façon convaincante.

L'expérience de la maladie est instructive pour qui sait l'accepter et écou-

ter ce qu'elle nous dit dans le silence intérieur. Nous pouvons en parler, mais avec modestie et discrétion, en sachant que son enseignement nous dépassera toujours, qu'il est inépuisable et varie avec chacun. Comme toute souffrance, la maladie recèle un mystère dont Dieu se sert pour nous conduire en sa présence à la suite du Christ. Tant qu'elle persiste, elle nous pose une dure question et nous place dans un équilibre fragile entre la foi et la révolte, entre la confiance et la crainte, entre le courage ferme et la fuite peureuse. Elle nous fait éprouver jusqu'au bout notre faiblesse et notre besoin d'une aide intérieure. Elle nous invite à prier avec le psalmiste: "Garde-moi, mon Dieu; j'ai fait de toi mon refuge... Seigneur, mon partage et ma coupe, de toi dépend mon sort... Je garde le Seigneur devant moi sans relâche; il est à ma droite, je suis inébranlable. Mon cœur exulte, mon âme est en fête, ma chair elle-même repose en confiance: tu ne peux m'abandonner à la mort... Tu m'apprends le chemin de la vie..." (Ps. 15)

Fr. S.-Th. PINCKAERS, O.P.
Juillet 2000

Jean-Pierre TORRELL o.p., *Le Christ en ses mystères*, La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin, 2 tomes, coll. "Jésus et Jésus-Christ" 78 et 79, Desclée, Paris, 1999, 718 + LVIII pages.

Lorsqu'on interroge la christologie de S. Thomas, c'est le plus souvent vers sa réflexion spéculative sur le mystère de l'Incarnation qu'on se tourne, c'est-à-dire vers l'ontologie du Christ que présentent les 26 premières questions de la *Tertia Pars* de la *Somme de théologie*. Pourtant, ce n'est là que la première partie de la christologie. En effet, S. Thomas a consacré les 33 questions suivantes aux mystères de l'humanité du Christ: ce traité, que l'on a pris coutume d'appeler un peu improprement «*Vie de Jésus*», considère «ce que le Christ a accompli et reçu dans sa chair», suivant une expression répétée par S. Thomas (*acta et passa Christi in carne*). Bon nombre de manuels et d'études n'accordent pas à cette seconde partie la même attention qu'à la première, ou la négligent. Cette omission est regrettable car, suivant un principe fondamental de la métaphysique thomiste, «l'être est en vue de l'opération». Dans la *Somme de théologie*, en effet, l'étude de l'ontologie du Christ (*Tertia Pars*, q. 1-26) fournit les bases spéculatives requises pour l'intelligence de sa mission de salut (*Tertia Pars*, q. 27-59), c'est-à-dire de l'œuvre que le Christ exerce en tant qu'il est pour nous «la voie qui mène à Dieu» (cf. *Prima pars*, q. 2, *Prologue*). Chez S. Thomas, l'exposé spéculatif du mystère de l'incarnation prépare ainsi l'étude de ce que le Christ a accompli et reçu dans sa chair, de sa conception dans le sein de la Vierge jusqu'à sa session à la droite du Père, en attendant le jour de son retour glorieux pour le jugement.

L'ouvrage du P. Torrell ne se contente pas d'attirer l'attention sur cette seconde partie de la christologie, trop souvent négligée. Il en propose un commentaire théologique et historique complet. Suivant la structure indiquée par S. Thomas, l'exposé comprend quatre parties: l'entrée de Jésus dans le monde, sa vie publique, sa passion et sa mort, puis

sa résurrection et son exaltation. L'ouvrage du P. Torrell suit pas à pas les questions et les articles de S. Thomas, de la question 27 jusqu'à la question 59, sans oublier d'apporter au lecteur les indications qui permettent de saisir l'agencement ainsi que les motifs théologiques d'une telle ordonnance.

L'exposé de S. Thomas par le P. Torrell présente tous les traits d'une synthèse achevée. On n'y trouve pas seulement les nécessaires clarifications de vocabulaire et la présentation de l'enseignement de S. Thomas. Le P. Torrell expose également les textes scripturaires dont la théologie de S. Thomas rend compte, en faisant souvent appel aux études exégétiques récentes; il explique également les sources patristiques et médiévales dont se sert S. Thomas, en situant son enseignement face à celui de ses contemporains; l'étude de la *Somme de théologie* est généralement précisée ou poursuivie par la présentation d'autres œuvres de S. Thomas; enfin, le P. Torrell signale à plus d'un endroit les explications des commentateurs de S. Thomas, Cajetan en particulier, en discutant parfois brièvement l'accueil que reçoit, aujourd'hui, la christologie thomiste. On trouve une bonne illustration de ce remarquable travail de synthèse, pour n'en signaler qu'un exemple, dans la question de la descente du Christ aux enfers, où tous ces aspects reçoivent une attention détaillée (p. 493-534). Il faut ajouter encore que, dans ce travail d'exégèse historique et doctrinale, le P. Torrell parvient à éviter toute paraphrase de S. Thomas: le lecteur n'y trouve jamais une simple reproduction de la pensée de la *Somme*, mais bien les explications qui offrent l'intelligence des textes de S. Thomas. Le propos de cet ouvrage, parfaitement atteint, est d'introduire à la lecture même de la *Somme*: c'est le meilleur «compagnon de lecture» que l'on puisse recommander. Le lecteur gagnera donc, suivant la suggestion de l'A. (p. 37), à prendre sous les yeux le texte de S. Thomas.

Cette étude de mystères de l'humanité du Christ chez S. Thomas présente de multiples bénéfices qui s'étendent bien

au-delà de la christologie, car elle met en relief des aspects essentiels de la théologie thomasiennne. Le premier d'entre eux réside certainement dans la place que la pensée de S. Thomas accorde à l'Écriture. Les Questions 27-59 de la *Tertia Pars*, en effet, constituent un vaste traité de théologie biblique; le cas n'est pas isolé dans la *Somme*: on le rencontre également dans le traité de la création (*Prima Pars*) ou dans celui de la Loi (*Prima Secundae*). La christologie de S. Thomas se présente de la sorte comme une réflexion dont l'Écriture est l'âme: *sacra doctrina*. De façon tout aussi frappante, ces questions de christologie sont constamment guidées par l'enseignement des Pères de l'Église, qui occupent ici une place matériellement plus importante que dans d'autres traités. Ce propos patristique illustre le caractère ecclésial de la théologie de S. Thomas, dans le sillage de la foi elle-même: le motif d'adhésion de la foi est la «Vérité première qui nous est proposée dans les Écritures sainement comprises selon l'enseignement de l'Église» (*Illa Ilae*, q. 5, a. 3, ad 2, texte cité à la p. 29).

Corrélativement, quant à la méthode, ces questions de christologie sont le plus souvent régies par l'argument de convenance: rendant compte du libre agir de Dieu dans les mystères du Christ, S. Thomas n'impose aucune nécessité à l'action de Dieu, mais il invite plutôt à percevoir, avec rigueur, la sagesse et l'amour divins qui sont à l'œuvre dans l'humanité du Christ (cf. p. 34-37). Ce recours à l'argument de convenance apparaît omniprésent, tant chez S. Thomas que dans les explications du P. Torrell. Cet ouvrage contribue ainsi de façon profonde à la redécouverte de la place des harmoniques de la convenance qui, sans rien céder à l'arbitraire, respectent le mystère de l'économie divine.

De façon voisine encore, le propos sotériologique se trouve ici au premier plan: tout ce que Jésus a fait et souffert dans son humanité, répète S. Thomas, nous instruit et procure le salut. Ce principe christologique ne porte pas atteinte à la place spéciale qui revient à la Passion du Christ, mais il invite bien à considérer l'ensemble des mystères de l'humanité

du Christ, sans omettre la valeur salvifique de la résurrection et de l'ascension. L'efficacité instrumentale de l'humanité du Christ fournit sans doute ici la lumière décisive, que le P. Torrell explique à de nombreux endroits (voir en particulier p. 420-425, 477-480, 625-629, 664-669, 715). À cette hauteur, la préoccupation sotériologique est inséparable de la veine trinitaire qui anime la christologie de S. Thomas.

L'ouvrage du P. Torrell invite ainsi à resaisir, dans leurs fondements et toutes leurs conséquences, les liens qui rattachent l'agir salvifique du Christ à son être divino-humain. S'il est vrai que «c'est l'attention à la dimension salvifique de l'agir du Christ qui est le véritable moteur de la réflexion [de S. Thomas] sur le Christ» (p. 715), cette attention jette une nouvelle lumière sur l'étude spéculative de l'ontologie du Christ. Elle fait percevoir en toute clarté que le traité de l'incarnation (Questions 1-27) a bien pour but de fournir, en étudiant l'être de Jésus, le fondement de son activité salvifique que détaille la seconde partie de la christologie. Le livre du P. Torrell devrait ainsi permettre une approche renouvelée des premières questions de la *Tertia Pars*. Enfin, on l'aura remarqué, le bénéfice de cet ouvrage ne se limite pas à la christologie, car il éclaire de façon exemplaire la pratique de la théologie par S. Thomas, ses ressources, sa méthode et son propos. Le P. Torrell nous livre ici bien plus qu'un commentaire: c'est une magnifique introduction à la théologie avec S. Thomas qui nous est offerte.

Fr. Gilles EMERY O.P.

THOMAS D'AQUIN, *Question disputée: L'union du Verbe incarné* (De unione Verbi incarnati), Texte latin de l'édition Marietti, Introduction, traduction et notes par Marie-Hélène DELOFFRE, «Bibliothèque des textes philosophiques», Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2000, 256 p.

La question disputée de S. Thomas sur l'union du Verbe incarné suscite depuis longtemps un important débat au sein du

thomisme, et elle ne cesse d'attirer l'attention des études de christologie. Dans cette question, effet, S. Thomas n'affirme pas seulement l'unité de l'être hypostatique et propre du Christ, comme il le fait partout ailleurs, mais il pose également un «être secondaire» (*esse secundarium*) qui revient au Christ en vertu de sa nature humaine. On sait que les commentateurs, Cajetan en particulier, ont fermement écarté ce qui, dans cet enseignement, pouvait se présenter comme une concession à la thèse scotiste d'un double être du Christ, divin et humain. C'est sans doute, dans l'histoire des interprétations, la plus disputée des questions de S. Thomas! Nous ne manquons pas de travaux sur ce sujet (il faut mentionner en particulier l'étude du P. A. Patfoort, *L'unité d'être dans le Christ d'après saint Thomas*, Paris 1964), mais l'édition bilingue de cette question par M.-H. Deloffre, moniale de l'Abbaye de Kergonan, est fort bienvenue. Cette édition ne se limite pas au quatrième article qui concerne l'unité d'être du Christ, mais elle présente les cinq articles de la question disputée. L'ouvrage comporte une introduction historique et doctrinale développée (p. 13-78), le texte bilingue des cinq articles (p. 79-149), un important dossier de notes historiques et doctrinales (p. 151-217), une annexe sur la thèse de l'extase d'être (p. 219-229), puis plusieurs tables qui comptent notamment un index thématique et une courte liste bibliographique.

Dans son introduction, M.-H. Deloffre présente brièvement l'histoire de l'interprétation de ce texte chez les thomistes, de Cajetan jusqu'aux débats récents, en signalant les principales positions: l'élimination d'un *esse* créé dans le Christ et la suppléance exercée par l'*esse* divin, la thèse cajétanienne de la subsistance comme mode qui termine la nature substantielle individualisée, l'intégration de l'existence créée dans l'*esse* divin de la personne du Verbe, et l'acceptation littérale d'un *esse* secondaire distinct dans le Christ, tel que l'enseigne l'art. 4 du *De unione*. La datation tardive de cette question dans l'œuvre de S. Thomas (1272) et son importance pour la christologie tho-

miste ne font guère de doute: il ne s'agit ni de l'essai malhabile d'un jeune théologien ni d'un «accident» de parcours. L'A. recense encore les sources de cette question, puis présente une analyse de la structure et du contenu des cinq articles (p. 33-77), éclairés par les lieux parallèles chez S. Thomas et chez ses contemporains.

Concernant l'être du Christ, M.-H. Deloffre souligne tout d'abord l'accord substantiel du *De unione* et des autres œuvres de S. Thomas. Ici, comme ailleurs, S. Thomas cherche surtout à établir fermement l'unité de l'*esse* hypostatique du Christ, afin de garantir «l'unité du Christ purement et simplement» (p. 63): le Christ possède un seul *esse* personnel complet (p. 61). Ce n'est qu'après avoir établi cette thèse centrale que S. Thomas, au terme de ses explications, mentionne «un autre être de ce supposé». Pour expliquer cet *esse* secondaire, l'A. recourt aux précurseurs de S. Thomas et au genre littéraire de la question disputée. Sur le premier point, elle souligne l'expression «*esse humanum*» qu'emploie la christologie franciscaine, ainsi que la thèse de l'accidentalité modale déjà présente chez S. Bonaventure (la nature humaine du Christ revêt en quelque sorte la propriété d'un accident, étant substantifiée dans un supposé d'une autre nature, p. 45-47). S. Albert rejette ce recours à l'accidentalité, comme le fera S. Thomas, mais il distingue l'*esse* de la nature d'une part et l'*esse* du supposé d'autre part, pour affirmer l'unité d'être de l'hypostase du Christ: les deux natures sont unies dans le Christ de telle sorte que l'être de l'une se termine à l'être que produit l'autre (p. 47-50).

Dans le sillage de S. Albert, S. Thomas conçoit le mode d'être de l'humanité du Christ non pas comme une subsistance par soi, un être propre, mais comme une «inexistence» dans le supposé de nature divine, c'est-à-dire un «exister dans» (p. 63-64). A la différence de S. Bonaventure et du premier enseignement de S. Thomas, la question disputée *De unione* n'enseigne pas que la nature humaine du Christ soit substantifiée dans sa personne divine, mais elle affirme à l'inverse que la personne est substantifiée

(dotée d'un être substantiel) par la nature humaine, sans aucun changement dans la divinité et sans que les deux *esse* fassent nombre. Suivant l'interprétation de M.-H. Deloffre, c'est à l'application remarquable de la notion dionysienne de *substantification*, reprise de Bonaventure avec une importante modification, que la réponse de S. Thomas doit son originalité: le Verbe lui-même est «substantifié» à deux plans, ceux de ses deux natures (p. 69-70 et surtout p. 197-202). Cette expression, qui met en relief le caractère substantiel de l'union de la nature humaine, écarte expressément l'accidentalité modale. Mais, parler de substantification, c'est parler de substance et donc d'être substantiel, au moins par réduction, à titre secondaire car c'est par la nature divine que la personne du Christ est substantifiée de façon pure et simple: «Le suppôt éternel est substantifié (*substantificatur*) par la nature humaine, en tant qu'il est cet homme» (S. Thomas, *De unione*, art. 4). L'*esse secundarium* s'inscrit dans le prolongement immédiat de ce rapport de substantification.

Si l'attention aux sources permet d'éclairer les expressions de S. Thomas, M.-H. Deloffre formule également une hypothèse tirée du genre de la question disputée (p. 26-27, 72-73, 202-203). On observe en effet que, dans les questions disputées, S. Thomas emploie davantage qu'ailleurs le vocabulaire des différentes écoles théologiques que les auditeurs et les intervenants pouvaient utiliser spontanément (cela, ajoutons-le, peut être établi dans d'autres domaines que celui de la christologie). Ainsi, S. Thomas aurait pu être amené à employer, en le modifiant, le vocabulaire de la théologie franciscaine (*esse primum*, *esse humanum*, *substantificare*) pour perfectionner son intuition fondamentale. Cette suggestion paraît éclairante.

L'annexe consacrée à la thèse de l'«extase de l'être» (l'humanité du Christ trouve son être dans l'*esse* divin de la personne incréée) constitue en réalité une critique serrée des principales difficultés de cette solution: nous serions alors en présence d'une forme (la nature humaine) qui ne donne pas d'être, contrairement

aux principes fondamentaux de la métaphysique thomiste, et l'humanité serait actée par un principe incréé. M.-H. Deloffre juge peu vraisemblable ce «panthéisme réduit à un cas» (A.-D. Sertillanges). Cependant, elle s'applique à montrer les difficultés de cette solution plutôt qu'à relever l'apport positif qu'elle procure; on aurait souhaité une présentation plus équilibrée de la pensée du P. Garrigou-Lagrange. De même, les explications de l'A. soulèvent la question du constitutif formel de la personne, mais laissent cette question tout à fait irrésolue. Si l'on n'accepte pas que ce constitutif soit l'*esse*, quelle solution faut-il alors adopter? La thèse de l'unité par intégration possède une profonde valeur d'explication et revêt de nombreux avantages qu'il aurait été utile de mieux présenter.

Quant à la traduction, qu'il faut lire avec son annotation érudite, elle est de bonne qualité. La phrase française est souple, sans ces rudesses qu'engendre parfois un langage hautement technique. La traductrice a effectué certains choix dont le lecteur est averti: «*esse*» se trouve partout traduit par «être», «exister» par «exister», «ens» par «étant», etc. L'usage systématique du mot «réalité» pour rendre plusieurs termes latins concrets (*res*, *aliquid*, *quod*, *hoc*, etc.) nous paraît peu heureux: pourquoi signifier la chose concrète par un terme dont le mode de signification est abstrait? La traduction emploie fréquemment l'expression «se réaliser» qui présente une connotation discutable. S. Thomas emploie plusieurs fois les expressions «*filius dei*» et «*filius hominis*» lorsqu'il distingue les deux natures de la personne du Fils incarné. L'usage des majuscules, dans la traduction, est délicat. Si, dans l'expression «Fils de l'homme», on écrit le mot «Fils» avec une majuscule, cela ne conduit-il pas à signifier la personne de nature humaine plutôt que la nature de la personne? Dans ce cas, la traduction suivante est ambiguë: «Quant au Fils de l'homme, il n'a en commun avec Dieu le Père ni l'hypostase ni la nature» (p. 115); il nous semblerait préférable de conserver alors la minuscule (fils de l'homme), pour suggérer que la distinction concerne ici la nature

humaine et non pas la personne ou l'hypostase de cette nature.

En conclusion, la traduction commentée du *De unione Verbi incarnati* par M.-H. Deloffre constitue un précieux instrument de travail historique et doctrinal qui enrichit notre accès à la christologie de

S. Thomas. Sans remplacer une étude approfondie sur les questions traitées par S. Thomas, ce livre constitue un très bon guide de lecture du texte dont il offre la traduction.

Fr. Gilles EMERY OP

Jean-Paul II

AU DÉBUT DU NOUVEAU MILLÉNAIRE



Lettre apostolique
au terme du Grand Jubilé
de l'an 2000

ÉCOLE CATHÉDRALE
Parole et Silence

Au début du nouveau millénaire
Editions Parole et Silence
94 pages – 35 FF

UN CHARTREUX



ÉCOLES DE SILENCE

Parole et Silence

Ecoles de silence
Editions Parole et Silence
148 pages – 85 FF

Achevé d'imprimer le 14 février 2001
sur les presses de



Imprimerie Dominique Guéniot
Langres - Saints-Geosmes
Dépôt légal : février 2001 - N° d'imp. : 4235

NOVA & VETERA

1

Fondateur	Charles, Cardinal Journet (†)
Direction	Georges Cottier, O.P.
Rédaction	Charles Morerod, O.P.
Secrétariat de rédaction	Guy Boissard
Adresse pour la correspondance rédactionnelle	76, chemin de la Montagne CH-1224 Chêne-Bougeries Fax: 022/349 43 25 E-mail: nova.vetera@worldcom.ch
Edition et administration (Abonnements)	Editions Saint-Augustin CH-1890 Saint-Maurice Tél.: 024/486 05 11 E-mail: staugustin@bluewin.ch

* * *

Conditions d'abonnement:

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.

Abonnement annuel ordinaire

Suisse	CHF 50.— (+ 8.— frais d'envoi)
France et autres pays	FF 200.— (+ 48.— frais d'envoi)
Abonnement de soutien	dès CHF 55.— (dès FF 220.—)
Prix au numéro	CHF 15.— (FF 60.—)

Modes de paiement:

- *pour la Suisse:*
par virement postal (CCP 19-1936-9, Editions Saint-Augustin SA)
- *pour la France:*
par chèque libellé en FF à l'adresse des Editions Saint-Augustin,
CH-1890 Saint-Maurice ou par virement bancaire au Crédit Agricole des
Savoie, Saint-Gingolph/Evian (France), compte 47 70 336 9 066, Editions
Saint-Augustin.
- *pour les autres pays:*
par cartes Visa ou American Express, par virement postal au CCP indiqué
ci-dessus.