

Article

« La coupure anthropologique »

Édouard Boné

Laval théologique et philosophique, vol. 50, n° 1, 1994, p. 61-69.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400817ar>

DOI: 10.7202/400817ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LA COUPURE ANTHROPOLOGIQUE

Edouard BONÉ

RÉSUMÉ : Largement réconciliée avec l'hypothèse transformiste, la rationalité scientifique reconnaît tout ensemble l'origine biologique de l'homme qui le situe organiquement au sein de l'ordre des primates, et la place exceptionnelle qu'il y occupe. Primate-pas-comme-les-autres, surgi au delà d'un seuil émergentiel, l'homme est passé du biologique au culturel. Redressement, sexualité, reproduction, maternage : une profonde rupture rend compte de l'homme au niveau de la biologie même. Lui correspond une originalité psycho-sociétale : personne, conscience, projet, question éthique, interrogation métaphysique : autant de paramètres nouveaux, inscrits déjà dans les gradients de la dérive hominisante repérés par l'anthropologie scientifique la plus rigoureuse. Ils requièrent une interprétation philosophique nouvelle de la complémentarité spécifique qui les sous-tend.

I

La « place de l'homme dans la nature » est un vieux problème qui, depuis toujours sans doute, occupe la réflexion. Traditions philosophiques et religieuses, mythologies, écritures sacrées ont tour à tour, à leur manière, selon les époques et les cultures, voulu proposer une réponse à la question. Essence divine provisoirement égarée dans la matière pour les uns, objet d'une création spéciale pour les autres, fruit de quelque monstrueux orgasme ? Le plus souvent l'homme occupe du moins un lieu spécifique, à part du reste du monde organique. Conscience réfléchie, maîtrise, capacité de transformation : l'expérience personnelle et l'observation du comportement de cette espèce invite comme spontanément à lui reconnaître, en dépit de sa fragilité, une originalité foncière au sein de l'univers visible : un *roseau pensant*. « Qu'est-il donc que tu penses à lui et t'en soucies ? interroge dans la tradition hébraïque le psaume 8. Qu'est-il donc que Tu le fasses ainsi régner sur les œuvres de tes mains ? » Cette toute petite chose, fragile comme un souffle, éphémère comme une herbe qui, verte le matin, pourrait être fanée le soir, ce presque-rien devient aux yeux du psalmiste un presque-dieu, poussière intelligente, douée d'une grande maîtrise et d'une fonction d'intendance : car l'univers créé, reçu à l'origine dans la gratitude, lui est confié pour qu'il le comprenne et le gère. Et il le fera tomber demain, à l'heure de la science et de la technologie, en son pouvoir.

La rationalité scientifique pourtant ne pouvait manquer de pousser plus outre la question : elle ne laissait pas de reconnaître une proximité certaine entre l'homme et l'animal : structures anatomiques, analogies de fonctionnement, les similitudes de tous ordres justifiaient d'inscrire l'espèce humaine dans la classification systématique de l'ensemble de la vie, et notamment du règne animal : avec Linné, l'animal raisonnable des philosophes devenait, au sein de l'ordre des Primates et plus précisément encore des Bimanes, un *Homo Sapiens*.

L'avènement de l'hypothèse transformiste et la théorie de l'évolution apportent de nouveaux et puissants arguments, scientifiques cette fois, en faveur d'une localisation franche de l'espèce humaine au sein de la nature. Paléontologie, anatomie comparée, embryologie, géographie animale, biochimie moléculaire ont progressivement étayé, et de manière décisive sans doute, l'idée d'une rigoureuse continuité dans l'origine des espèces entre l'animal et l'homme. La timide position de repli des anti-évolutionnistes et leur protestation de n'avoir pas repéré « le chaînon manquant » dans la série évolutive n'ont pu résister à l'évidence graduellement cristallisée d'une dérive d'ensemble de toute l'« étoffe de l'univers », et d'une indéniable homogénéité de la vie, depuis son apparition jusqu'en l'homme d'aujourd'hui.

À la recherche de l'ascendance animale de l'homme, et dans le climat réductionniste de la fin du XIX^e siècle, on s'est d'abord efforcé de situer aussi précisément que possible l'être humain parmi les primates. Il importait d'enregistrer surtout les continuités. La psychologie de la *Gestalt* se préoccupait de la frontière entre l'animal et l'humain : fallait-il la placer à tel niveau de complexité (Skinner) ou la simplement abolir (Pavlov) ? De toute manière, la transcendance était systématiquement compromise, et l'éventuelle spécificité humaine risquait de devenir affaire purement quantitative. L'enracinement de l'espèce humaine dans le terreau biologique et sa proximité organique avec le monde animal dont elle est issue au travers d'une matrice rigoureusement biologique, au cours de quelque trois milliards d'années d'évolution ne font plus de doute pour le monde scientifique d'aujourd'hui. Du point de vue des seules données de la biologie, le « mutant humain » s'écarte peu des grands primates les plus évolués, au niveau génétique et chromosomique en particulier. Ne partage-t-on pas 94% de son ADN avec ses cousins chimpanzés ? Proximité indéniable donc entre les deux groupes, même s'il nous faut reconnaître une plus grande complexité de certains appareils et de certains systèmes, et de manifestes spécialisations morphologiques, sur lesquelles on insistera plus loin, et qui justifient l'appartenance à des familles distinctes. On était donc tenté de parler d'« un primate parmi les autres ».

« On ne pouvait faire d'erreur plus tragique », réplique Ernst Mayr¹. Et l'anthropologie moderne connaît aujourd'hui une *rupture* franche d'avec la science du début du siècle, en ce qu'elle repère une discontinuité foncière au sein du processus évolutif de la vie en pression : l'apparition de l'homme correspond à un événement émergentiel. Pour reprendre le mot de G.G. Simpson, l'homme est bien un primate, mais un

1. « On ne pourrait faire d'erreur plus tragique que de considérer l'homme comme étant simplement un animal. L'homme est unique ; il diffère de tous les animaux par de nombreuses propriétés comme le langage, les traditions, la culture et une période excessivement longue de croissance et d'élevage par les parents » (*Population, espèces et évolution*, Paris, Hermann, 1974).

primate-pas-comme-les-autres. Relativement au reste du monde biologique, végétal et animal, la science contemporaine voit en lui « un règne nouveau » (J. Piveteau), une « nouvelle espèce de vie », un « être véritablement unique » (J. Huxley), une « originalité biologique ». Selon les mots de Teilhard de Chardin², l'homme occupe une position-clé, une position d'axe principal, une position polaire.

II

C'est qu'en effet, notre conviction fondamentale, relative à un transformisme généralisé, étendu à l'homme lui-même, se double désormais d'une aussi universelle reconnaissance de la situation exceptionnelle du primate humain — la *Sonderstellung des Menschen*, des auteurs allemands. On veut dire par là que l'étincelle de conscience, la capacité rationnelle surgie il y a trois ou quatre millions d'années au sein du pur biologique, constitue une nouveauté essentielle, radicale, fondamentalement hétérogène par rapport à tout ce qui l'a précédée dans le grand charriage de la vie. *De la biologie à la culture* : le titre de Jacques Ruffié marque très heureusement la manifestation de cette spécificité humaine. Car la culture est précisément, au-delà de l'inné, l'acquis, l'initiative toujours variable et contingente ; au-delà de l'hominisation désormais conquise, la progressive humanisation, c'est-à-dire l'épanouissement graduel des virtualités inscrites au départ, et leur patient acheminement jusqu'à la maturité de l'homme adulte et réussi (ceci au plan individuel) ; au plan de l'espèce, à travers l'espace et le temps du monde, jusqu'à la pleine dimension de conscience et de liberté d'une humanité solidaire. Saut, discontinuité, seuil, nouveauté radicale, mais pourtant inscrits dans l'organicité de l'évolution biologique : c'est proprement le « phénomène émergentiel » ou la « coupure anthropologique ».

Au rang des facteurs d'hominisation ou mieux : des *gradients de dérive hominisante*, on cite volontiers l'expansion cérébrale (ou céphalisation), la conquête de la station érigée, la libération corrélative des extrémités antérieures et, par voie de conséquence, celle de la face. Sans doute, ces trois gradients sont-ils occasionnellement repérables ailleurs dans l'évolution animale, celle des primates en particulier ; mais dans la lignée hominisante, ils connaissent une exceptionnelle intensité et une incomparable vitesse de développement. Aussi bien ne s'y manifestent-ils pas de manière rigoureusement synchrone : on observe une tendance au redressement de l'animal vers la station droite bien avant que d'enregistrer la spectaculaire explosion de la cavité endocrânienne. Ces divers facteurs hominisants sont étroitement liés entre eux : ils se conditionnent mutuellement et jouent en feedbacks réciproques, ainsi qu'on va tâcher de l'expliquer. Et c'est précisément de cette interaction complexe du postural, du cérébral, de l'instrumental et du langagier (car langage et symbolisation naissent de l'un et de l'autre), que surgit émergentiellement la nouveauté radicale du primate humain, et que s'inscrit la coupure anthropologique.

Le *redressement du primate* est sans doute le plus anciennement repérable des indices d'une hominisation en cours. Il est parfaitement reconnaissable dans la mor-

2. *La place de l'homme dans la nature*, Paris, Seuil, 1956, p. 19.

phologie du bassin, sacrum et aire iliaque en particulier, l'angulation du col du fémur et la structure du pied. La documentation paléontologique à ce propos est éloquente jusqu'à plus de trois millions d'années d'ici, dans l'Afar éthiopien. Ce redressement modifie fondamentalement les conditions d'existence. Il semble lié ou conditionné du moins par les circonstances écologiques et détermine un nouveau comportement. Affranchissement des extrémités antérieures, capacité de portage et donc de mobilité et de déplacement ; première libération du massif facial, chute du larynx : autant de lointaines conditions désormais réalisées de la fonction artisanale, d'une part, et des capacités langagières, de l'autre, pourvu qu'un cerveau adéquat vienne un jour les actuer.

Or précisément, en débloquent le verrou de l'expansion crânienne, le redressement postural joue en faveur d'une *céphalisation*, plus généralement repérée dans de nombreuses lignées évolutives. Ensemble les deux facteurs contribuent maintenant à une spectaculaire expansion cérébrale, en particulier dans la région frontale : au point de ne plus permettre l'expulsion du fœtus, à moins de ralentir la croissance intra-utérine et d'accepter le compromis d'une mise au monde « prématurée » d'un bébé humain proportionnellement beaucoup moins développé que chez les autres primates. Lors de la naissance en effet, le volume du cerveau ne représente ici que 25% du volume définitif, alors que le chimpanzé est mis au monde avec 60% de sa capacité adulte. C'est qu'il est sans doute impossible, sans catastrophe, de prolonger davantage une gestation dans l'espèce humaine. On constate même qu'il faut freiner la croissance utérine au cours des dernières semaines, afin de respecter les dimensions du canal obstétrical maternel : à partir de la 30^e semaine, le périmètre de l'encéphale n'augmente plus que comme la racine carrée de la longueur de l'embryon. Ce n'est qu'après la naissance que ce retard sera comblé.

Naissance systématiquement anticipée donc (on oserait dire : « *prématurité congénitale* ») dans l'espèce humaine, avec les conséquences que l'on sait : dépendance accrue et prolongée du petit d'homme, qui n'a aucune capacité d'agir par lui-même, même pas de s'accrocher au ventre de sa mère. Seul le réflexe de succion est déclenché. On aurait tort de voir dans cette fragilité et ces contraintes aucune forme de handicap : c'est une chance au contraire pour le primate hominisé d'être ainsi organiquement placé dans les conditions optimales pour bénéficier des apports de l'environnement culturel et d'une longue « *éducation* », constructrice de tout l'*acquis* qui le caractérise. Car dans le groupe humain, l'instinct régresse, les réflexes conditionnés sont moins sûrs, les déterminismes moins figés. En revanche, l'imitation, l'apprentissage, l'expérience occupent le terrain. Essais et erreurs sont plutôt enregistrés, appréciés, jaugés. Ils permettent l'*adaptation* des comportements, favorisent l'initiative et conditionnent un possible progrès. Dans le groupe humain, le *culturel relaie désormais le strict biologique* ; tradition, changement, mode et révolution s'imposent comme de nouveaux paradigmes, radicalement hétérogènes à tout le fonctionnement strictement animal, lequel garantit seulement la fidèle reproduction du génétiquement fixé.

Instruments de ce culturel, éminemment spécifique de l'humain, *l'outil, le langage et le symbole*. Ils n'ont pas tous laissé de témoins et de traces synchrones dans notre préhistoire. Les vestiges les plus anciens devaient être les *outils*, les outils de pierre

du moins, susceptibles de mieux résister à l'usure du temps. Et nous les repérons très tôt, il y a quelque trois millions d'années au moins. Les gorilles reconstruisent chaque nuit leur nid au sein de la forêt ; leur bande peut piétiner un arc de terrain et y détruire le branchage : quinze jours plus tard, la luxuriance de la végétation a effacé la dernière trace de leur passage. Mais le sol d'habitation des premiers *Homo habilis*, à trois millions d'années d'ici dans les Afars ou sur les pourtours du lac d'Olduvai, les ateliers de taille des *erectus* au caune de l'Arago, à Nice ou Torralba Ambrona, sont toujours repérables.

La *capacité langagière* n'a pas laissé les mêmes témoins. Nous ne pouvons aborder le problème de la parole qu'indirectement, à partir de sa possibilité théorique, par l'existence d'un appareil phonatoire adéquat et d'un suffisant développement des structures neurales qui y collaborent. La chute du larynx intervenue lors du redressement du primate, et garanties les modifications de la cavité buccale et de la voûte palatale, on peut conjecturer. En raison de la proximité cérébrale des aires du langage et de la technicité, il n'est pas interdit de penser — et Leroi-Gourhan s'y est risqué — qu'une certaine parole a pu accompagner les premiers balbutiements artisanaux, tels que nous les atteste le développement des industries lithiques. À certaine profondeur du temps, l'*Homo loquens* peut ne pas être formellement reconnaissable : il a dû exister. Qu'importe d'ailleurs la date de son apparition : le langage humain existe, spécifique, outil de communication et d'échange, mais surtout instrument de symbolisation et véhicule de la pensée. Et c'est une nouvelle et dramatique manifestation de la coupure anthropologique.

On a évoqué plus haut le caractère imbriqué des divers gradients de la dérive hominisante et les feedbacks réciproques selon lesquels ils ont dû fonctionner. L'orgueilleux *sapiens* a commencé par les pieds, aimait à répéter Leroi-Gourhan. Le redressement postural pourtant est bien autre chose qu'une simple modification de coordonnées. La verticalité de la station ou de la progression ne représente qu'une approche très physique de la nouveauté intervenue au bénéfice du primate hominidé. Elle lui confère surtout une face, et du même coup un visage : une *face*, c'est-à-dire ce plan supplémentaire et nouveau, accessible au regard d'autrui ; libéré de surcroît de son rôle instrumental, il est maintenant disponible pour la mimique et l'expression. Car des dizaines de muscles le mobilisent en permanence : leurs subtiles et mouvantes contractions disent tour à tour avec d'innombrables nuances, l'étonnement, l'interrogation, l'agrément, la douceur ou la haine, la tristesse, la déception, la tendresse ou la joie. Un *visage* : car cette face est animée désormais de la lumière du regard — de deux regards même, celui qu'on accorde et celui qu'on reçoit — ce double regard « alterné » qui confère à la face son statut de « *personne* ». Ne faut-il pas découvrir, enfouie dans ce visage, la racine anthropologique de la reconnaissance intuitive du quant-à-soi, de l'« épaisseur métaphysique » et de la dignité humaine appréhendée et reconnue spontanément au simple contact visuel d'un « semblable » ?

Toute la vie relationnelle est ainsi modifiée du fait du redressement postural dans le groupe humain : *sexualité, reproduction, maternage* sont fondamentalement transformés. On vient d'évoquer ce que la verticalité donne à la femme et à l'homme, de visage et d'expression. Par elle, la caresse du regard et celle de la main et la lumière

du sourire deviennent possibles. *L'intimité sexuelle* elle-même se charge d'une qualité radicalement nouvelle, depuis que, en s'approchant, les amants s'offrent leur visage et peuvent se dire des mots d'amour ; et que la co-adaptation et le mutuel désir des zones érogènes, largement situées dans un plan frontal, jouent entre des êtres qui se font face, capables d'échanger dans un même mouvement la chaleur de leur étreinte physique, le sourire de leur âme, la flamme de leurs yeux, la tendresse de leur expression verbale et la pointe de leur conscience.

Dans l'évolution de la vie et de la sexualité le brassage des gènes et le contact des individus en quête de permanence se font de nombreuses manières : depuis l'arrosage des œufs et la fraie des poissons, jusqu'aux diverses formes de rut et de coït. La coupure anthropologique à ce niveau du renouvellement de l'espèce, c'est, dans l'espèce humaine, que la *génération* s'élève à un autre plan : regards, paroles, baisers et caresses font désormais la reproduction se réaliser dans la communion de deux personnes.

Coupure anthropologique encore, dans la *relation de la mère à l'enfant*, exceptionnellement longue et profonde, en raison de la prématurité constitutive à laquelle il a été fait allusion plus haut : l'élevage devient *éducation*. Ici encore l'architecture nouvelle et les plans qui définissent la spécificité humaine sont hautement signifiants : en faisant remonter les mamelles de la femelle, pour en faire des seins portés sur la poitrine de la femme, la verticalité amène le nourrisson à téter sous les yeux de sa mère, rapproche leurs joues et allume la personnalité. L'éducation prolongée commence avec l'allaitement. Hominisation et verticalité : un changement d'axes qui a déterminé une révolution copernicienne dans le monde biologique en évolution, pour en faire surgir et permettre de se développer l'humain au cœur de l'animalité.

Conscient et faber, l'animal humain *transforme* son milieu. Mobile et prévoyant, il le distend à la dimension de l'*univers*. Il constitue sans doute la seule espèce ubiquiste, adaptée à tous les climats, écologiquement compatible avec tous les environnements, éventuellement susceptible de quitter la planète qui l'a vu naître. L'homme développe un *projet* : il construit, il crée. Depuis toujours il rêve, il invente. Sa nature, c'est précisément l'artifice, la recherche du sens et la prétention de l'infléchir et de le maîtriser. Il ignore le premier mot de la circulation sanguine ou de la contraction musculaire que déjà il scrute le ciel, imagine ses cosmogonies, développe ses mythologies, échafaude ses systèmes philosophiques. Il se bâtit un univers mental de significations et de symboles. Il décode progressivement les secrets de la matière et de la vie et les lois de l'univers. Il met la main sur les ressorts du monde. Ce « manuel » prend en main aujourd'hui l'évolution de la planète et de sa propre espèce -- auto-poiétique. Cet animal humain, germé dans les interactions biologiques, est habité d'immenses projets, tissant autour de la planète ce qu'on a appelé une « *noosphère* », une sphère de pensée.

Et c'est une nouvelle manifestation de la coupure anthropologique. Le monde animal connaît le phénomène de société : on a décrit la fourmilière, la ruche, le banc, la horde, la nichée. Rigoureux, organisés, infiniment vastes et complexes parfois, ces groupements demeurent pourtant toujours géographiquement limités. La *société humaine* tend à des dimensions planétaires. Dépassant les particularismes culturels,

communications et échanges prétendent impliquer graduellement l'entièreté de l'espèce et mettre en œuvre une solidarité universelle. Nations Unies, Unesco, Banque mondiale, Convention universelle des droits de l'homme ou de l'enfant, Cour internationale de justice... : les lenteurs et les frustrations elles-mêmes éprouvées dans l'œuvre de construction d'une société mondialisée ne peuvent en dissimuler l'urgence et l'organicité. Notre génération développe depuis quelques années, à vitesse exponentielle, un projet de maîtrise et d'organisation à l'échelle de la planète ; elle se sent responsable de l'avenir même d'une terre qu'elle prend en location aux générations à venir.

À cet effet, science et technologie apparaissent comme d'admirables instruments de connaissance et de maîtrise. Ils ne sont pourtant pas programmés pour garantir la réussite et promouvoir le bien intégral ni le bonheur de l'homme. L'excès même de leur performance et les abîmes qu'elles creusent devant nous, contraignent à poser la *question éthique* : dès lors qu'un projet existe, l'être humain conscient, responsable et solidaire ne peut faire l'impasse sur sa cohérence. Il a conquis une indéniable maîtrise ; il n'en éprouve désormais que plus intensément l'urgence d'une maîtrise de sa maîtrise — l'indispensable contrepoids d'une « *sagesse* ».

Peut-on enfin suggérer encore deux caractères tout à fait originaux et spécifiques de l'étrange primate humain : et d'abord la *nouveauté anthropologique de la mort*. La science moderne nous a appris avec quelle profondeur et avec quel réalisme, que nous étions conaturaux à tout le règne biologique. Composés des mêmes matériaux, acides nucléiques, bases, protéines, résultat d'une longue évolution biologique, « petit-fils de limace ou de sangsue » eût dit Jean Rostand, « bactérie manquée » pour Jacques Monod, appartenant du moins au même ordre des primates avec les ouistitis, les rhésus et les babouins, partageant avec les chimpanzés une surprenante identité biochimique, constituée de la même pâte, nous sommes comme eux tous mortels. La grande nouveauté — essentielle, pour tout dire — c'est que l'homme sait qu'il doit mourir : il est même, selon toute vraisemblance, le seul animal qui le sache. Seul, au sein de toute la création, il doit donc « exister avec la mort », dans la perspective de la mort, et il la lui faut de quelque manière assumer pour vivre.

Serait-ce cette conscience nouvelle et dramatique qui fait de lui, depuis toujours, semble-t-il, et dans toutes cultures, un *homo religiosus* ? Dans un article récent, France Quéré nous convie à Stonehenge en Grande Bretagne, Barnenez dans le Finistère, contempler ces temples, mégalithes, monuments énormes, ces « œuvres inutiles », sans signification pour la survie, érigées il y a des millénaires. Trente et cinquante siècles déjà avant de dresser des cathédrales, harcelé par tant de menaces cosmiques et de forces extérieures, le primitif ne se laisse pas envahir par la seule réalité toute proche du pain et du vêtement, de la maladie et de la santé. Il se construit des huttes misérables dont nous ne gardons au mieux que de pauvres vestiges. Mais c'est à ses dieux qu'il destine, en déployant des énergies incompréhensibles, les monuments durables de la pierre et du granit. Loin de vaquer d'abord au nécessaire, le primitif déboîte du réel et se fait théologien. « En tirant l'homme vers plus que soi, les dieux qu'il imaginait ont tiré de l'homme bien plus que lui-même. Ils ont décuplé ses ressources, tant la force de ses mains que les idées de sa tête, et à ce primate, ils ont

donné stature d'architecte, d'ingénieur et de philosophe. Ainsi est fait l'esprit : d'un grand mécontentement de soi, allié à une grande espérance en un autre que soi. »

III

Voici donc esquissé à grands traits le caractère émergentiel et paradoxal de l'individu humain, et située sa place dans la nature, aux confins du biologique et du culturel, en continuité étroite avec le monde organique avant et autour de lui, mais en rupture partielle aussi avec le terreau animal dont il est issu. Rupture, coupure anthropologique, seuil de la conscience, pas de la réflexion, saut qualitatif en tous les cas, à la faveur duquel nous pénétrons dans un règne nouveau, que représente (phénomène tout à fait exceptionnel en biologie) une espèce unique, fondamentalement originale, occupant une position polaire face au reste de la Vie.

Puisqu'il est devenu « philosophe », cet animal désormais raisonnable ne peut s'interdire d'interroger sa propre essence et de suggérer de possibles modèles susceptibles de comprendre l'étrange complexité qu'il est à ses propres yeux. Il ne s'en est pas fait faute, ainsi qu'en témoigne la longue histoire de la pensée au sein des différentes cultures. Les concepts de corps et d'âme, ou de matière et d'esprit ont été fréquemment utilisés, dans les diverses traditions. Pourtant, même compte tenu des innombrables nuances qu'elles appellent, l'unanimité est loin d'avoir été réalisée et laisse souvent perplexe.

Il est prudent de reconnaître d'abord l'utilité et la validité de la complémentarité des concepts âme-corps pour décrire phénoménologiquement la réalité de l'homme, telle que la perçoit l'intuition empirique élémentaire. L'être humain est plus que l'individu matériel, physique, étendu, accessible à la biochimie ou à la cosmologie. Le vocable *âme* est un terme-clé presque irremplaçable pour désigner la vie, le psychisme, l'ouverture, la relation caractéristique du vivant et de l'homme en particulier. On parle de l'âme d'un groupe, de l'âme d'un projet, d'un pays, d'une réunion. Nous disons « en âme et conscience ». Aucune langue, aucune anthropologie, aucune culture ne peut se dispenser d'une certaine complémentarité pour parler de l'homme. Mais une rigoureuse sémantique serait indispensable pour préciser les ruptures et les continuités propres à l'homme, que traduisent les vocables utilisés.

Pour interpréter *métaphysiquement* cette complémentarité spécifique de l'homme, divers systèmes philosophiques ont été suggérés : monisme de la matière ou de l'esprit, dualisme radical ou dualisme mitigé. Les scientifiques de leur côté marquent sans doute un accord généralisé sur le caractère original des propriétés manifestées en l'homme par la conscience réfléchie et la pensée. Mais tous s'accordent aussi à voir ces propriétés comme nécessairement liées à une structure matérielle hautement complexe, au point que toute conception de l'âme inspirée d'un dualisme cartésien leur paraît inacceptable, ou mieux : vide d'intelligibilité. L'anthropologie biblique est fondamentalement unitariste : elle ignore sereinement notre division de corps et d'âme. Au demeurant, elle ne se préoccupe pas de métaphysique ; elle se veut tout simplement existentielle et propose donc une approche infiniment plus perméable à une pensée scientifique moderne que nos conceptions classiques occidentales, vigoureusement

marquées par le platonisme et le cartésianisme, même si l'hylémorphisme d'Aristote ou de Saint-Thomas en ont mitigé la perspective.

Confronté à cette situation, le Dominicain français Dominique Dubarle, excellent philosophe, parfaitement orthodoxe, mais sensible à l'interrogation scientifique, risquait prudemment une définition complémentaire du corps et de l'âme, par laquelle il s'efforçait de mieux garantir les observations de la biologie et de la neurophysiologie modernes, notamment les continuités qu'elles suggèrent : car il est certain que le corps est le soutien et le moyen d'expression, solidaire de l'énergie intime de vie mentale et psychique dont l'être humain fait l'expérience, et qui le situe « à part » dans le monde des vivants. « Le corps, écrivait-il, serait chez le vivant humain, ce complexe étendu, tangible, palpable, qui, avant la mort, apparaît habité par une énergie intime solidaire : rien n'empêche *a priori*, ajoutait-il, de dire qu'il en est le producteur. L'âme, de son côté, est ce par quoi, solidairement du corps, l'homme s'éprouve individuellement vivant de vie mentale et psychique. » Teilhard de Chardin refusait lui aussi d'opposer la matière à l'esprit. Pour lui, une seule réalité, le *Weltstoff* ou l'« étoffe du monde », était entraînée par la montée évolutive, en un processus de graduelle complexification, au cours duquel le dedans des choses s'expliquerait de plus en plus en ce que nous appelons l'esprit. Il refusait la dualité de la matière et de l'esprit, mais parlait de l'esprit-matière.

Cette manière de voir les choses respecte les évidences scientifiques, et c'est un immense mérite. Elle accepterait même de voir la conscience, la pensée, la réflexion explicitement produites par le corps, qui serait donc beaucoup plus qu'un simple instrument ou véhicule. Ceci ferait justice aux observations d'évolution psychique et comportementale dans la série animale, à la graduelle réalisation de l'homme au cours du processus d'homínisation, à l'observation de la neurophysiologie et de la clinique aussi, tout en respectant par ailleurs intégralement le caractère de discontinuité et la rupture anthropologique repérée au seuil émergentiel de l'homme.

Nous serions dispensés, du même coup, de cette étrange « infusion » de l'âme créée à part, comme en réserve, et de ce jeu de scène un peu puéril et trop anthropomorphique vraiment : Dieu surveillant dans la coulisse l'évolution du primate en pression d'humanité, pour intervenir au moment adéquat et le doter d'une âme sans histoire, sans passé, sans expérience — réalité presque monstrueuse dans un monde de devenir et de croissance. Pour parler de l'homme, un autre philosophe dominicain, le père Sertillanges, avait déjà, dans les années quarante, parlé de « discontinuité métaphysique alliée à une continuité phénoménale ». Quel que soit le caractère encore balbutiant de cette piste, il semble qu'elle soit féconde et de nature à mieux réconcilier les légitimes exigences d'une pensée philosophique avec les données inéluctables de l'observation scientifique ; susceptible aussi de rendre homogénéité de l'évolution organique et coupure anthropologique inter-compatibles.