NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

116 N° 2 1994

L'embryon, personne humaine dès la conception? À propos d'un débat éthique

Paul FAVRAUX (s.j.)

p. 201 - 217

https://www.nrt.be/it/articoli/l-embryon-personne-humaine-des-la-conception-a-propos-d-un-debat-ethique-160

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'embryon, personne humaine dès la conception ?

À PROPOS D'UN DÉBAT ÉTHIQUE

À partir de quel moment l'embryon humain est-il une personne ? Et de quelles ressources rationnelles disposons-nous pour répondre à cette question ? Quelle attitude éthique adopter, en tout cas, devant l'embryon ? L'Église catholique a pris une série de positions. En ses affirmations, elle s'appuie d'abord sur la Révélation : tout homme naît d'un vouloir créateur et personnel de Dieu. Mais ces prises de positions théologiques s'aident (sans s'y identifier) ou s'emmembrent de philosophies particulières. Parmi celles-ci, le thomisme reste une référence importante. Dans quelle mesure celui-ci éclaire-t-il une anthropologie et une éthique de la rencontre sexuelle? Et ses intuitions sont-elles confirmées par des philosophies contemporaines, certains courants phénoménologiques par exemple? C'est ce débat philosophique que nous voudrions éclairer.

I. - La question de l'embryon

Les différentes thèses

L'embryon, fruit de l'agir humain, est-il une personne dès sa conception ? On sait la diversité des thèses en présence : celle de l'« animation » initiale — pour user d'un concept que nous éclaircirons plus tard — et celle de l'animation tardive, lors des phases ultérieures de son développement. De ces théories, il convient de distinguer radicalement celle qui affirme : l'embryon ou le fœtus est une personne à partir du moment où il est porté par un projet parental.

Ces thèses nous semblent en défaut : les premières parce que, par une confusion de méthode, elles subordonnent la reconnaissance de la personne à un critère exclusivement scientifique, biologique en l'occurrence[1]; la dernière, plus nettement philosophique, parce que,

1. Nous soutiendrons finalement la thèse de l'animation dès le premier commencement du corps. Mais en raison de la mémoire réflexive de nous-mêmes, non sur base d'un donné scientifique pris comme critère suffisant. En tout cas, toute reconnaissance de personne est une affirmation morale, s'agissant de l'autre mais sans doute aussi de nous-mêmes : l'affirmation de soi est-elle autre chose qu'une foi en soi ?

tout en se situant au niveau approprié, elle traduit une philosophie qui nous semble erronée.

L'expérience fondamentale

Pour légitimer nos affirmations précédentes, il convient de remonter d'emblée à ce que nous appellerons l'expérience initiale (que rapporte Bruaire à différents moments de son œuvre[2]). Désignons-la comme l'expérience des parents devant le berceau de l'enfant. Qu'il s'agisse du premier sourire du bébé ou d'un geste spontané, les parents ont l'évidence de se trouver devant une vie autonome, qui s'appartient à elle-même, dont ils ne sont ni la cause ni la mesure ; c'est une personne, une fin en soi, un absolu à respecter comme tel. Les parents (et avec eux la société) et la « nature » (biologique) sont bien cause des particularités (génétiques, psychologiques, etc.) de cet enfant, mais non du fait que cet individu de l'espèce humaine puisse être et soit une personne. Dira-t-on que nul n'advient au langage (et à la conscience) s'il n'y est éveillé par l'autre (parents ou société), à travers la parole qu'on lui adresse ? Force sera de reconnaître cependant que ni le langage ni quelque projet parental ne constituent la personne en son caractère d'absolu. Jamais la parole adressée à un animal ne l'éveillera à la conscience et au langage ; mais les parents parlent à l'enfant parce qu'ils présupposent en lui une réalité d'esprit, indépendante de leur projet ou de leur décret, qu'il leur revient d'éveiller. Cet esprit, ils ont à lui faire crédit et à s'y soumettre. Ils participent bien évidemment à la venue de cet enfant et à la *manifestation* de son esprit ; mais de cet esprit et de son *être*, ils ne sont ni la mesure ni la cause (en ce sens précis). En d'autres termes, les parents ne sont pas créateurs mais simplement procréateurs.

Objectera-t-on qu'il en va de même en toute génération, même simplement animale, qu'il n'est pas au pouvoir de l'animal de « décider » (si ce mot a quelque sens) si le produit de la génération sera ou non de son espèce ? Mais il s'agit ici de bien plus et de tout autre chose : la venue au monde d'un esprit, en son autonomie radicale, absolue. Devant le berceau, les parents s'en rendent compte et s'y soumettent dans le respect et l'émerveillement. Précisons que cette expérience, bien qu'elle s'accomplisse à un moment précis du devenir de l'enfant, reflue sur tous les moments de ce devenir (peu importe où s'en situe le commencement). Cet enfant est une personne,

---

2. Cf. C. BRUAIRE, *Une éthique pour la médecine*, Paris, Fayard, 1978 ; *La Force de l'esprit*, Paris, DDB, 1986.

indépendamment d'eux, bien qu'à travers le concours de leur volonté et de leur action.

Position éthique

Cette expérience humaine engage déjà une position morale, pratique. Elle invite aussi à une question spéculative, que certains ne poseront pas, mais qui nous concerne ici.

Décider (au sens fort : de sa propre autorité) qui est un homme et qui ne l'est pas, qui mérite ou non d'être reconnu comme tel, équivaut à s'arroger un pouvoir prométhéen. Nous récusons donc la thèse selon laquelle l'embryon n'est une personne qu'à partir du moment où il est investi d'un projet parental. L'homme doit reconnaître ce qui, venant de lui, le dépasse et donc consentir à une règle prudentielle, *in dubio abstine* : dans le doute, ne prends pas le risque d'éliminer ce qui est peut-être une personne.

En dépit des meilleures intentions, celui qui met en œuvre une telle décision se réserve *le droit d'éliminer* le produit de la conception. Or la personne est une réalité métaphysique que, par une regrettable confusion de méthode, aucun critère scientifique n'a autorité de manifester et encore moins de récuser : confusion épistémologique. Nous rejetons donc le premier groupe de thèses ; le savoir scientifique, objectivant par méthode (Kant nous l'a appris à suffisance), n'atteint pas la réalité profonde, l'être — la réalité nouménale.

Remarquons au passage avec quelle prudence s'exprime *Donum vitae* : nulle part le document ne tranche la question théorique de la réalité personnelle de l'embryon ; il se borne à dire qu'il faut le considérer et le traiter *comme* une personne humaine. La réalité de la personne et son origine restent scellées dans un mystère, qu'il ne convient pas de forcer par nos regards indiscrets. Radicalement, il n'est de reconnaissance de la personne que dans une visée morale ; on ne constate pas une personne, on la reconnaît dans un engagement ; l'acte moral ne lui confère pas l'existence : il se soumet à la réalité, antérieure à sa reconnaissance.

Première confusion, redoublée peut-être par une autre, qui ne reconnaît la personne que dans son agir. Se réserver le droit de supprimer l'embryon tant qu'il ne satisfait pas à certains critères scientifiques, revient à attendre qu'il se manifeste pour admettre sa réalité personnelle : on subordonne alors l'être profond à son agir manifeste. De surcroît on renverse le principe de droit communément acquis : tout prévenu est présumé innocent tant qu'il n'est pas prouvé coupable.

Dira-t-on que ce principe ne s'applique qu'à la personne ? Mais nous en proposons un usage analogique : dans le doute, la prudence interdit de trancher par la négative. Présupposition indue de la personne, par préjugé spéculatif ? Un détour par *L'Action* de Blondel et son introduction s'avère ici éclairant. Pour répondre à la question initiale : « Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée ? », Blondel évoque deux méthodes : la science *pratique* et la science *de* la pratique. La science *pratique* s'obtient en se soumettant intégralement aux appels de la conscience ; celle-ci nous propose une expérimentation toute préparée ; qui s'y risque et lui obéit, recevra réponse : la science pratique constitue en elle-même une méthode complète. Vient ensuite la science *de* la pratique, qui procède d'une critique intégrale de la vie; ici rien ne sera admis qui ne soit prouvé. Mais la science de la pratique ne peut se passer du concours de la science pratique, à savoir de la fidélité aux appels de la conscience. Fidélité pratique entière et doute spéculatif radical vont de pair. «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... Toute dérogation aux dictées de la conscience est fondée sur un préjugé spéculatif, et toute critique de la vie qui s'appuie sur une expérience incomplète est d'une radicale incompétence[3].»

La règle prudentielle, évoquée à propos de l'embryon : « dans le doute abstiens-toi », nous semble fondée sur la prééminence de la morale et de la science pratique.

Quelques considérations méthodologiques encore. Trancher *négativement* (cet embryon n'est pas encore une personne) sur base d'une observation scientifique partielle (tel stade, pris isolément, du développement de l'embryon), c'est faire abstraction du devenir, de la temporalité fondamentale du vivant, dont ne peut rendre raison une section instantanée, une phase arrêtée. Autre est l'usage *positif* d'un critère scientifique, lorsque cet usage est soutenu par la confiance, accordée à l'embryon, dont nous avons rappelé qu'elle était le seul mode de reconnaissance de la personne. Étant entendu, en raison de notre principe prudentiel, qu'il faut traiter l'embryon comme une personne humaine, à partir de quel moment devons-nous appliquer ce principe ? Au moins à partir du premier repérage possible de l'embryon, soit, semble-t-il, dès la fusion des gamètes[4].

---

3. M. BLONDEL, *L'Action* (1893), Paris, P.U.F., p. XIV.

4. On se rappellera le fait biologique que rapporte J.-F. MALHERBE dans son ouvrage en collaboration avec É. BONÉ, *Engendrés par la science*, Paris, Cerf, 1985. À un stade primitif de son développement, l'embryon est capable de se diviser pour donner lieu à deux jumeaux véritables, et l'embryon divisé peut refusionner en un

Ici l'usage d'un critère scientifique n'a pas valeur de position spéculative et ne tranche pas abusivement ; il aide à préciser l'application de la prudence morale sans préjuger aucune affirmation spéculative.

La distinction de ces deux usages de la science pourrait s'éclairer à nouveau par une référence blondélienne. Dans *Histoire et Dogme*, Blondel dénonce l'erreur de l'historicisme : prétention de la science historique à rendre compte par elle-même du passage des faits historiques au dogme : comme si la science pouvait épuiser l'intelligibilité de la réalité, de l'histoire réelle. Autre est l'usage d'une science historique qui, sans prétendre conclure, ouvre des questions préparant la reconnaissance de la richesse du réel par la médiation de l'acte de foi. D'un côté la science tient lieu de métaphysique (dans le débat blondélien, de théologie) ; de l'autre, le regard métaphysique, toujours animé par une confiance, un *thaumazein*, une ouverture (morale) au mystère de l'être, cherche seulement à préciser l'objet de cette confiance[5].

La création immédiate de l'âme par Dieu

Mais l'expérience initiale ouvre une question d'ordre spéculatif. Si ce n'est pas l'homme qui fait l'homme, en l'absolu de sa personne, quelle est donc son origine ? Certains négligeront cette question, professant éventuellement un agnosticisme qui, au niveau pratique, reconnaît pourtant dans la personne un mystère à respecter. La philosophie chrétienne de saint Thomas répond, pour sa part, que Dieu seul est cause créatrice de la personne : c'est la thèse de « la création

---

seul. Jusqu'où faut-il étendre l'exigence de « convocation à la parole », c'est-à-dire la reconnaissance de la personne ? Au moins, répond l'auteur, jusqu'au stade de l'individualité irréversible, sans exclure de devoir même remonter plus haut (stade de la fusion des gamètes). De toute façon, il nous semble que se réclamer de cette donnée biologique pour s'autoriser à supprimer l'embryon blesse le principe moral de la prudence et de la confiance en laquelle seule peut être reconnue la personne. Au contraire, étendre la reconnaissance morale jusqu'au stade la plus primitif, celui de la fusion des gamètes, où est attestée l'ébauche d'une individualité dans un processus qui ne fera que s'accentuer, c'est préciser par une donnée scientifique l'objet, la matière à laquelle s'applique l'acte de confiance. La donnée scientifique est d'ailleurs susceptible de deux interprétations opposées : si l'embryon peut se diviser, c'est qu'il n'y a pas encore individualité ; dans l'autre sens : s'il y a division et poursuite du processus en direction de deux individus, ou même fusion ultérieure de deux embryons un moment séparés, c'est que l'embryon primitif porte déjà en lui une orientation étonnante vers l'individualité. Ambiguïté des données scientifiques, qu'il faut toujours dépasser dans un acte moral. La reconnaissance de la personne est toujours crédit anticipant et portant plus loin que ses manifestations évidentes.

5. Sur ce double usage de la science (historique), cf. M. BLONDEL, *Histoire et Dogme*, Paris, PUF, 1956, p. 188, n. 1.

immédiate » de l'âme par Dieu. « Immédiate » ne comporte ici aucune connotation chronologique ; simplement, à travers le jeu des causalités humaine et naturelle (*homo et sol generant hominem*) intervient directement la causalité divine spécifique. Seul l'Être absolu peut *créer*, « faire exister » — au sens propre que revêt le terme de création — et donner à l'homme, comme à une « personne voulue pour elle-même » (*Gaudium et spes*) ou « fin en soi » (Kant) de participer à son absoluité divine : il est son image et destiné à lui ressembler. Aucun « créationnisme » ou « interventionnisme » divin, sauf pour qui aurait d'abord absolutisé, en les séparant de Dieu, la nature ou l'homme, pour leur plaquer ensuite, comme à des « choses », un schème temporel. La création ne doit pas être considérée comme un fait du passé, mais comme une réalité actuelle, « contemporaine », à tous les temps. L'expérience des parents devant le berceau est l'un des lieux où s'éprouve, en sa réalité la plus vive, cette causalité divine créatrice, à l'égard de l'enfant comme envers eux-mêmes et la totalité du monde. Loin de tout schème imaginatif, le concept *philosophique* de création dit simplement l'œuvre propre de Dieu : libre donation à la créature, éminemment à l'homme, d'un être propre, insubstituable, qui lui confère une participation à l'absoluité divine ; tout à la fois autonomie et dépendance[6]. C'est en vertu de cet être propre, donné sans retour, que l'homme agira, trouvant en son être, selon son actualité propre, la matière, l'énergie, la forme et la fin de ses actes ; mais cet être est et continue d'être reçu et, venant de Dieu, est voué à Dieu. Le concept *théologique* de création comprend de plus l'idée d'un commencement du monde, mais il n'est pas nécessaire de recourir à ce concept théologique pour savoir que toute créature particulière (l'homme par exemple) a un commencement. Précisons qu'il n'y a pas concurrence entre causalité divine (créatrice) et humaine (procréatrice), mais concours, la première soutenant et reprenant en sous-œuvre la seconde, pour présider en une œuvre indivise[7], dans le cas de la génération humaine, à la production d'un être un.

---

6. Philosophiquement, création implique autonomie et dépendance. Théologiquement, cette double polarité est indiquée, dans la Genèse, par la bonté de la créature et de l'homme en particulier, par la maîtrise sur le monde donnée par Dieu à celui-ci ; par le commandement assorti d'une défense d'autre part. La liberté de l'homme est une liberté orientée, vouée, destinée à Dieu.

7. Cf. le texte de saint Bernard souvent cité par Blondel. Le rapport de la causalité créatrice et de la causalité seconde peut se comprendre par analogie avec celui de la grâce et de la liberté humaine : « Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt. Totum quidem hoc, et totum illa ; sed ut totum in illo, sic totum ex illa » (*L'Action* [1983], cité n. 3, p. 404).

II. - L'anthropologie thomiste de *Donum vitae* [8]

Nous avons fait référence à la métaphysique et à l'anthropologie thomistes. Celles-ci forment, nous semble-t-il, la toile de fond de *Donum vitae*. Le thomisme ne constitue pas le dernier mot de la philosophie, ni de la philosophie chrétienne assumée dans la théologie. Il n'en fournit pas moins une référence majeure — et pertinente —, comme nous espérons le montrer.

Le lecteur familier du thomisme nous pardonnera l'exposé rapide qui suit ; dans le foisonnement actuel des philosophies, ce rappel ne nous semble pas inutile.

Saint Thomas reprend (assume et transforme) les catégories aristotéliciennes d'acte et de puissance, de matière et de forme. Il les perfectionne en deux points majeurs : affirmation de l'âme humaine comme forme substantielle *et subsistante* ; affirmation de l'existence (*esse*), distinction dans la créature de l'essence et de l'existence en rapport de puissance et d'acte.

L'âme humaine : forme substantielle

Saint Thomas prend parti pour Aristote (pour son « réalisme ») contre l'« idéalisme » platonicien. Pour Aristote, n'existent à proprement parler (au niveau de la *physis*) que les individus concrets, doués d'une essence spécifique. Les « Idées » de Platon, revues par Aristote, n'existent qu'incarnées dans une matière, comme forme qui définit leur essence. Tout individu (de la *physis*) est un composé de matière et de forme (hylémorphisme). Existe-t-il en dehors de la *physis* des formes « séparées » ? C'est une des questions que traite la métaphysique. Dans l'étant de la *physis* la forme organise, informe la matière, pour produire les substances (individus d'une espèce) : elle est forme substantielle. Forme et matière sont dans un rapport d'acte et de puissance : la matière est attente, virtualité de forme ; la forme actualise la matière. Dans la constitution de la substance individuelle, ce rapport demeure comme une tension constitutive et dynamique : c'est en vertu de la forme et de son actualité que la substance agit, pour se maintenir et se reproduire, et pour produire son œuvre propre. La forme ou essence, en tant que source de l'agir, sera dite nature (*natura*) : chaque substance agit en tant qu'elle est et selon ce qu'elle est, selon sa nature. La forme jouit d'une transcen-

8. L'anthropologie de saint Thomas est présentée dans toute sa précision par le petit livre de J. RASSAM, *La Métaphysique de Saint Thomas*, Paris, PUF, 1968 ; ch. III, **« L'Exister humain »**.

dance par rapport à la matière, qui pour sa part l'individualise, mais aussi la limite, la contracte[9].

L'âme humaine : forme subsistante

Mais au niveau humain se pose la question de la spécificité et des propriétés de la forme substantielle ou de l'âme. L'homme est le vivant doué de raison-langage. Dans l'acte de connaissance, l'intelligence abstrait les formes de la matière et devient en quelque façon toutes choses (*anima est quodammodo omnia*). Cette capacité d'universalité est un trait en quelque sorte divin. D'où la controverse, au Moyen Âge, entre les commentateurs arabes d'Aristote sur le statut de l'intellect, et particulièrement de l'intellect agent : est-il seulement prêté à l'homme ou l'homme (individuel) le possède-t-il en propre ?

Saint Thomas répond dans le sens d'une donation personnelle. Écho de la doctrine chrétienne de la création, qui fait de chaque homme une personne, un absolu, pour lui-même, pour les autres, pour Dieu même. Mais la révélation suscite une philosophie — métaphysique et anthropologie — authentique et autonome, reposant sur une argumentation rationnelle. *Operari sequitur esse* : l'agir traduit l'être. Or l'intelligence humaine est capacité d'identification intentionnelle à toutes choses (universalité) ; de surcroît, elle est capable de saisir l'être en tant qu'être ; elle est encore capacité réflexive, *reditio completa ad seipsum*, capacité de retour, de récollection, de mémoire de soi en sa totalité (par-delà la particularité limitée des connaissances en lesquelles elle s'investit). Universalité, réflexion, capacité de l'être : ces caractéristiques de la connaissance (*agir*) traduisent l'*être* humain. Au niveau de la substance (l'individu concret qui seul existe), l'âme, forme substantielle qui organise la matière pour former le corps, sera dès lors déclarée aussi *subsistante* : incarnée dans la matière, n'exprimant sa réalité que dans son rapport avec celle-ci, elle la dépasse cependant — absolument : *habet esse ratione sui*, elle reçoit l'être en raison d'elle-même et non en raison de son rapport à la matière. N'existant que *dans* sa relation à la matière (relation qu'elle garde même au-delà de la mort), elle ne reçoit pas son existence *de* cette matière : bien plutôt communique-

9. N'existe, comme étant doué de subsistance, que l'individu (au niveau de l'étant humain, la personne singulière), composé de matière et de forme (et premièrement d'*esse*). En rigueur, ce n'est pas la matière qui individualise la forme, mais l'*esse* singulier qui, pour constituer le subsistant, a besoin d'être uni à une forme et à une matière auxquelles il se communique et dans lesquelles il se réalise.

t-elle au corps, à la matière qu'elle informe, cette existence qui est sienne[10].

Aucun dualisme dans cette position : l'âme humaine ne préexiste pas au corps humain, pas plus que le corps à l'âme ; si celle-ci survit à la dissolution du corps (immortalité), c'est en gardant une relation avec lui, sous la forme d'une attente de la résurrection des corps.

La primauté de l'exister. Essence et existence

La première thèse thomiste rappelée (âme forme substantielle et subsistante du corps) se conjoint à la deuxième : introduction de l'*esse*, de l'acte d'exister, comme acte des actes ou perfection des perfections ; et corrélativement distinction de l'essence et de l'existence en un rapport de puissance et d'acte.

Pour les Grecs, y compris Aristote, la perfection suprême est de l'ordre de la forme. Ainsi le Dieu d'Aristote est-il défini comme la Pensée de la pensée, la pensée qui se possède parfaitement (à la différence de la pensée humaine partiellement limitée par la matérialité). Pour saint Thomas, la perfection suprême est l'exister. Écho de la révélation du Dieu de l'Exode : « Je suis Celui qui est ». La première dignité de tous les étants sera leur acte d'être. Écho, ici encore, de la doctrine révélée de la création, qui affirme la consistance et la bonté intrinsèque des créatures. Mais cette affirmation de la dignité de l'exister s'autorise aussi de motifs rationnels : les étants affirment leur consistance d'être, plus particulièrement encore l'individu humain comme personne singulière. L'existence ne doit pas être pensée comme un accident de l'essence, encore moins comme une matière

10. Pour rendre compte de la structure et de l'avènement de l'individu humain, d'aucuns invoquent une « émergence » : à un certain niveau d'organisation se produisent des propriétés nouvelles par rapport à celles des composants. L'âme intellective et la personne raisonnable apparaîtraient ainsi à un stade du devenir « humain ». Mais selon nous, la thèse de l'émergence n'implique pas encore (sans l'exclure) l'affirmation de la transcendance de l'âme humaine comme forme subsistante. Elle peut ne pas dépasser un matérialisme strict, bien que présentant une figure plus élaborée. Elle correspond seulement à l'hylémorphisme aristotélicien, qui s'accorde au matérialisme, comme en témoignent maintes interprétations d'Aristote antérieures à celle de saint Thomas. Nous en trouvons confirmation dans le *Vocabulaire* de LALANDE à l'article concernant le matérialisme dialectique : « Vue générale des choses dont le *matérialisme historique* est un cas particulier. Elle consiste à considérer l'univers comme un tout, formé de matière en mouvement, engagée dans une évolution ascendante atteignant des niveaux successifs où un plus haut degré de complication quantitative fait apparaître nécessairement, par une transformation brusque, des changements **qualitatifs entièrement nouveaux » (p. 593). C'est encore et toujours du matérialisme !**

commune que viendraient investir les essences. Chaque étant existe en lui-même, à son propre compte.

Il nous est sans doute difficile à nous, modernes, habitués à une vision purement instrumentale des choses, de rejoindre cette vision profondément réaliste, qui invite à respecter tout étant pour lui-même (encore qu'un certain courant écologiste nous y reconduise peut-être). On s'accordera en tous cas à reconnaître la pertinence de cette vision, s'agissant de la personne humaine ; elle se fonde sur les trois traits de la pensée mentionnés plus haut : l'universalité, la réflexion, la capacité de l'être.

Or l'existence est une perfection absolue. Si la perfection de la forme comporte des degrés (la forme de l'animal est supérieure à celle du végétal), l'existence exclut cet étagement en degrés hiérarchisés. On est ou on n'est pas, absolument. Il y a certes une différence entre l'existence de Dieu et celle de la créature, librement nécessaire d'un côté, contingente et reçue de l'autre. Dans la créature, l'existence s'adjoint à l'essence comme l'acte à la puissance. De soi universelle et illimitée, l'existence se limite, se contracte à telle essence, tout en gardant quelque chose de son universalité et de son infinité intrinsèques. Et puisque l'existence est la détermination qui caractérise le mieux la divinité, toute créature, et l'homme éminemment, porte en elle quelque chose de l'infinité et de l'absoluité divines. Ceci fondera l'ouverture de l'étant humain à tout ce qui existe, sa communion à tout le créé, humain et non humain, ainsi que sa destination divine (*homo capax Dei*). La doctrine de l'existence vient ainsi corroborer celle de l'âme humaine forme subsistante. Et si l'agir suit l'être, l'homme sera capable de désintéressement (*amor benevolentiae*). Nous en verrons quelques conséquences dans l'éthique sexuelle proposée plus loin.

Être et agir. Unité-unicité de l'âme humaine

Deux affirmations viennent achever cette doctrine : éminence de l'être sur l'agir, unité et unicité de l'âme humaine.

Éminence de l'être sur l'agir (sans préjudice de la traduction de l'être dans l'agir) : en raison de cette thèse, l'homme ne se réduit pas à ce qu'il fait, à son agir manifeste : bien plutôt agit-il en fonction de ce qu'il est : « deviens ce que tu es » ; l'*être* de l'homme fournit le matériau, l'énergie, la forme et la fin de ses actions. Ici se trouve récusé le premier groupe de thèses concernant l'embryon humain, qui réduisaient l'être de l'embryon à ses manifestations en son agir.

Mais cet être de l'homme, sa personne, comprend tout ce qui la compose *in uno* : acte d'exister, forme, matière. Pour la question qui

nous occupe, si l'être humain n'est pas sans sa matière et sa forme et si le composé de matière et de forme ne concourt pas à la substance sans la présence de l'acte personnel d'exister, alors doit être récusée l'autre thèse selon laquelle l'embryon n'est « personne » que s'il est investi d'un projet parental. Selon cette thèse, l'être de l'enfant doit tout au projet de l'homme (à l'action de l'autre homme). L'embryon n'est alors, selon l'expression de Bruaire, que le support d'une inoculation sociale de l'esprit, sans rien devoir à la « nature », à la matière dont il est issu[11].

En outre nous dénonçons dans cette thèse un dualisme radical: tout se passe comme si l'esprit advenait après coup à une matière, à un corps (humain — ou non humain?) préalablement constitué. Elle s'allie de surcroît à celle du privilège contestable de l'adulte sur l'enfant.

Unité et unicité de l'âme humaine : il n'y a qu'une âme et elle n'est pas composée de parties ou d'étages. Dans cette ligne, la distinction de l'âme forme substantielle et forme subsistante ne signifie pas une affirmation de deux âmes (douées d'opérations distinctes ou poursuivant des destinées séparées). Aucun dualisme : une seule âme, à la fois forme substantielle et subsistante du corps, dans l'unité de la substance, de la personne concrète seule existante ; une seule personne humaine, à la « production » de laquelle concourent les causalités humaine (et naturelle) et divine, *in uno*. Par cette thèse de l'unité et de l'unicité de l'âme humaine, saint Thomas prend parti contre la doctrine de la multiplicité étagée d'âmes différentes pour former l'homme (âme végétative, sensitive, intellective)[12].

Cette unité-unicité de l'âme humaine rejoint la conscience commune et, plus précisément, la mémoire de chacun de nous en son origine. Je suis ou ne suis pas. La personne est ou n'est pas. Il n'y a pas à proprement parler de personne en puissance (la thèse de la réalité de la puissance, que nous avons rappelée plus haut, signifie la réalité, déjà présente mais non encore manifestée en acte et par son agir, de cette puissance fondée dans l'être de la substance). La personne humaine est tout uniment âme et corps, dès son premier commencement. Je n'ai donc pas été successivement plante ou poisson ou quelque autre animal avant d'être homme. Dès le premier investissement de la matière par la forme humaine, j'étais déjà homme, même si toutes mes virtualités n'étaient pas encore manifestées en

11. Cf. C. BRUAIRE, *Une éthique pour la médecine*, cité n. 2, p. 72.

12. Saint Thomas soutenait, à la suite d'Aristote, la thèse de l'animation tardive de l'embryon. Mais selon lui, la forme substantielle humaine *se substituait* à toutes les formes antérieures ; la thèse de l'unité de la forme est donc maintenue ; pour son **unicité, voir la discussion à la note suivante.**

acte. Se réclamer ici de l'affirmation, trouvée chez saint Thomas, de l'animation tardive (animation médiate) de l'embryon humain, c'est suivre un saint Thomas encore insuffisamment dégagé d'Aristote[13]. Thèse que la mémoire réflexive de nous-mêmes et l'unité-unicité de l'âme humaine nous semblent devoir corriger. Invoquera-t-on l'existence d'un corps qui n'aurait pas été mon corps ? Cette thèse nous semble introduire un dualisme qui blesse la cohérence de la doctrine de la priorité de l'acte sur la puissance : c'est d'un *esse* propre et personnel que la personne reçoit sa substantialité subsistante, dans sa forme comme dans sa matière.

Ici nous dépassons notre position prudentielle : *in dubio abstine*, pour prononcer une affirmation métaphysique : dès son premier commencement, la personne semble bien toute constituée, en l'unité de ses composants : matière, forme, acte d'être.

L'anthropologie sexuelle et la doctrine de « Donum vitae »

Le primat de l'être sur l'agir nous semble commander l'anthropologie sexuelle du document romain. L'être est la norme de l'agir : celui-ci, en l'occurrence l'acte de la rencontre sexuelle, obéit à une norme que ne mesurent pas les projets des subjectivités humaines[14].

---

13. Pour toute cette question, on lira avec profit les deux ouvrages de Ph. CASPAR, *L'individuation des êtres*, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1985, et *La saisie du zygote humain par l'esprit*, *ibid.*, 1987. Saint Thomas était partisan de la thèse de l'animation médiate, infusion tardive de l'esprit à l'embryon qui n'est pas encore personne humaine. L'auteur signale l'intention positive de cette thèse : accorder la philosophie aux données de la science (de l'époque), selon la profonde intuition de l'unité finale du savoir en ses diverses disciplines. Mais il signale ensuite toutes les difficultés de cette thèse : théologiques d'abord, pour accorder cette doctrine avec la condamnation sans faille de l'avortement par la tradition ecclésiale, même dans le cas de l'embryon dès avant le moment supposé de l'animation ; philosophiques ensuite dans l'incohérence introduite par là dans la doctrine des transcendantaux (*ens et unum et bonum et intelligibile convertuntur*), comme dans la blessure infligée à l'unité, par ailleurs si vigoureusement affirmée, de l'être humain. Selon l'auteur, Thomas fait remonter la création de l'esprit humain au moment de l'individuation de l'embryon, moment qu'il situe pour sa part, selon son interprétation des données de la science actuelle, à celui de la fusion des gamètes. Selon les principes thomistes, nous sommes donc reconduits par l'auteur à l'affirmation d'une animation immédiate (au sens temporel). C'est à cette même thèse que nous aboutissons au nom de la mémoire réflexive de nous-mêmes. On notera par ailleurs comment l'auteur fait justice de l'objection de la division ou de la fusion embryonnaires en un stade très précoce (cf. *La saisie...*, ch. XIV, p. 422-452). Cf. notre n. 4.

14. Le document romain se situe entièrement dans la perspective de la valeur objective de la personne humaine et de ses actes. Il faut toujours tenir compte, par ailleurs, de l'élément subjectif de la conscience pour évaluer l'acte concret en sa totalité.

Qu'une telle norme ne soit pas facile à interpréter dans le tissu et le détail des actes humains, en leur intrication de biologie, de significations et de vie spirituelle, selon l'unité foncière de l'être humain, nous en conviendrons volontiers. Mais la cohérence de la doctrine rappelée plus haut ne nous permet pas de mettre en doute la présence d'une telle norme. La phénoménologie, tiraillée en sens contraires entre la détermination d'*eidè* objectives, d'une part, et la subjectivité transcendantale donatrice de sens, de l'autre, éprouvera souvent quelque difficulté à reconnaître l'objectivité de cette norme ; à moins qu'elle ne tende à se dépasser en phénoménologie ontologique ou métaphysique, comme chez Heidegger ou Levinas (et Merleau-Ponty ?) et à reconnaître ainsi la transcendance de l'Être ou de l'Autre.

C'est en ce sens que nous proposerions comme norme de l'agir un laisser-être de l'Autre. Loin d'un laisser faire irresponsable, il convient, par une décision volontaire, de laisser être le désir en ses dimensions ontologiques ou métaphysiques. La nécessité de ce « laisser-être » est un des lieux les plus assurés de la philosophie heideggérienne, au-delà des légitimes critiques, levinassiennes ou autres, adressées à cette philosophie. Sur une autre voie, cette orientation vers une « démaîtrise » se trouve confirmée par la phénoménologie de l'Éros selon Levinas.

En un sens, toute la philosophie de cet auteur plaide en faveur d'une intentionnalité de démaîtrise. Levinas, dès ses premières œuvres (cf. sa thèse, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*) relève et dénonce la présence, à la base de toute intentionnalité chez Husserl, d'une intentionnalité de lumière ou de vision, dans le primat accordé aux « actes objectivants ». *Le Temps et l'Autre* signale, à côté de l'intentionnalité de lumière ou de prise, celle de la réserve ou du retrait féminins. En d'autres endroits, c'est dans l'intentionnalité de la sensation que se manifeste un mouvement contestant la maîtrise. La phénoménologie du Visage et de l'Éros, dans *Totalité et Infini*, en est une autre manifestation.

L'Épiphanie du Visage marque, par rapport à l'univers du Même, la fin de la prise, où le sujet est origine. Le Visage, c'est l'idée de l'Infini, par laquelle le sujet est en relation avec ce qui le dépasse, ce qu'il ne peut contenir, ce qui tout à la fois lui assigne un commencement et le déborde. Le besoin et sa jouissance se transforment en Désir que rien ne peut assouvir. Le Visage de l'Autre suscite la responsabilité éthique et éveille la Bonté. Cette infinité de l'Autre dans le Visage se redouble en quelque façon dans l'Éros. L'Aimée s'efface et se retire comme en un en deçà du Visage ; elle suscite l'infini de la ten-

dresse, en même temps que son corps revêt une sorte d'« ultramatérialité » : infini projeté dans la lumière, révélation de ce qui se présente sans avoir jamais été présent. L'Éros est relation à cet en deçà et à cet au-delà qui, de toujours et pour jamais, échappe à la prise. Dans sa vérité, il est consentement sacrificiel à ce dépassement. Cette structure de dépassement se « produit » dans l'enfant, dont le désir ou la virtualité sont ainsi congénitalement présents à l'intentionnalité érotique.

Sans doute la judéïté de Levinas le rend-elle unilatéralement sensible à cet aspect de *dépassement* en vue d'un infini inaccessible et lui fait-elle négliger, nous semble-t-il, l'aspect de *communion* présent dans la rencontre. Sans doute encore est-il question, dans cette phénoménologie, de l'Aimée en général, de la Femme voire du Féminin, sans tenir peut-être un compte suffisant de la singularité de la personne : toi, pareille à nulle Autre, en ta singularité irréductible en même temps que dans ta contingence hors toute raison. Mais les compléments que nous proposons ici n'infirment en rien la valeur des affirmations levinassiennes. À tout le moins ses analyses ont-elles le mérite de manifester fortement l'aspect de démaîtrise intérieur à l'intentionnalité érotique et l'inscription en elle de l'ouverture à l'enfant.

L'Éros marque la fin de tout projet où la subjectivité (et l'intersubjectivité) marque sa maîtrise. Revenant à *Donum vitae* et même à *Humanae vitae*, c'est cette intention de maîtrise que nous interprétons[15] dans la dissociation *volontaire* entre la rencontre amoureuse et la virtualité procréatrice, opérée par la contraception, comme dans la *volonté* procréatrice séparée de la rencontre dans la pratique de la fivete. Au contraire, la démaîtrise est vécue, et partant l'intentionnalité amoureuse respectée en sa vérité, lorsque la rencontre est vécue dans le plein consentement à l'autre, à la virtualité, tour à tour féconde et stérile, de son corps. Rappelons ici la vieille expression allemande selon laquelle la femme enceinte «a des espérances» (*Sie ist in Hoffnung*). L'espérance, selon Gabriel Marcel, est précisément ce qui nous met en relation avec ce qui échappe à nos prises.

Ici nous prétendons bien quitter Levinas (le prolonger ?) après l'avoir pris pour guide. En accord avec l'anthropologie thomiste et

15. Nous parlons d'interprétation. À cela s'emploie ce que d'aucuns nomment une interprétation métaphysique du sensible, tâche philosophique nécessaire et délicate. Par ailleurs, la doctrine romaine sur la contraception comme sur la fivete est toujours à comprendre étant sauves, à côté de l'« objet », les autres déterminations de l'acte moral : intention, circonstances...

l'unité foncière de l'être humain incarné, l'amour de l'Autre atteint sa plus haute spiritualité dans le respect de son corps en sa plus extrême contingence : tantôt malade, tantôt sain, virtuellement fécond ou stérile. Dira-t-on que la fivete homologue dissocie à peine la rencontre amoureuse et la volonté procréatrice lorsque les autres rencontres sont animées par ce vœu procréateur ? Cette affirmation efface à nouveau la contingence du corps, l'extrême contingence de la venue au monde d'un enfant par telle rencontre plutôt que telle autre. Cette contingence, limite extrême de la raison, un certain rationalisme ou idéalisme aura toujours tendance à la récuser comme insignifiante : elle indique au contraire, dans une philosophie comme celle de Bruaire, la gratuité foncière de l'être donné, de l'être de don[16]. Cette gratuité de l'être est sans doute déjà présente chez saint Thomas : la créature n'est pas nécessaire, et pourtant elle *est* : signe que le premier et dernier mot de l'être n'est pas nécessité mais bonté.

Nous avons employé plus haut l'expression de laisser-être. L'éthique de la rencontre sexuelle respectera l'être : le mien, le tien, le nôtre, et celui de l'enfant ; il le laissera être dans sa transcendance par rapport à tout projet ou agir ; cette transcendance se trouvera honorée dans le respect de la contingence, la spiritualité la plus haute se vivant toujours dans l'extrême de l'incarnation, selon l'unité foncière de l'être humain.

L'homme est-il appelé à un tel respect ? Nous le pensons, en vertu de la transcendance de son acte d'être sur son essence limitée. Selon cette transcendance, l'homme est appelé à transformer le besoin en désir, quand l'amour de bienveillance dépasse, en l'intégrant, l'amour de concupiscence. Se découvrant lui-même comme être donné, l'homme est convié à donner et à éprouver la joie et le bonheur et la jouissance de ce don.

En est-il toujours capable ? C'est une autre histoire..., l'*histoire sainte* précisément de la liberté alliée à la grâce, en ses luttes, en ses fautes, en ses pardons et ses exaucements. Mais de cette histoire, la norme inscrite en l'être de l'homme fournit l'orientation et annonce la réussite, grâce à Dieu, de par l'homme et pour sa joie.

Conclusion

Avec Bruaire nous avons été amenés à reconnaître que l'homme ne fait pas l'homme. De cette assertion, fondée sur une expérience philosophique, nous avons tiré une conclusion pratique, morale : ce

16. Cf. C. BRUAIRE, ***Philosophie du corps***, Paris, Seuil, 1968, p. 260.

n'est pas à l'homme de décider qui est homme ou ne l'est pas, ni par décret volontaire, ni en s'appuyant imprudemment sur les conclusions toujours partielles et les abstractions d'une science objectivante. Une question spéculative prolongeait l'assertion initiale : quelle est l'origine de la personne en son absoluité ? Seul l'Absolu peut *créer* un être absolu. Se posait alors la question du rapport des causalités seconde et première, humaine (et naturelle) et divine : nous avons parlé de concours et non de concurrence dans la production de l'être humain en son unité.

L'anthropologie thomiste marque l'inscription philosophique, dans le cadre assumé et transformé de l'aristotélisme, de cette absoluité de la personne en son unité infrangible. Ses thèses principales s'énoncent : transcendance de l'existence (*esse*) sur l'essence, enracinement de l'agir dans l'être, unité de l'être humain dans le rejet de tout dualisme : unité substantielle de la personne humaine, unité et unicité de l'âme, à la fois forme substantielle et subsistante (spirituelle) du corps. Suggérées par l'affirmation chrétienne de la création, ces thèses philosophiques peuvent paraître relever d'un réalisme naïf : elles sont fondées dans l'expérience de l'esprit, de son universalité, de sa réflexion, de sa vigueur réaliste (capacité de connaître sous la formalité de l'être).

Du primat de l'être sur l'agir (en même temps que de leur analogie) découle une anthropologie des actes humains et, pour notre propos, de la sexualité humaine. Les actes humains contiennent une norme intrinsèque, correspondant à l'être substantiel, profondément un en sa structure incarnée.

La phénoménologie peine à rejoindre ces intuitions, sauf lorsqu'elle tend, comme chez Heidegger et plus décidément chez Levinas, à dépasser l'idéalisme de la subjectivité constituante en direction d'une fondation ontologique ou métaphysique de la subjectivité existentielle. Nous n'avons qu'évoqué l'approche heideggérienne, qui mériterait sans doute un plus long développement ; celle de Levinas a retenu davantage notre attention : valable en ses apports positifs, elle pèche par son unilatéralité et appellerait sans doute le complément de la dialectique homme-femme utilisée par Fessard, reprise et commentée par Pousset[17].

Dans le détail des actes humains et de leur contexture incarnée, nous avons parlé d'interprétation : celle-ci donne lieu à des prises de position personnelles... et fournit matière à discussion. Du moins, en évoquant toute une tradition philosophique (Thomas d'Aquin,

17. E. POUSSET, *Union conjugale et liberté*, Paris, Cerf, 1970.

M. Blondel, G. Fessard, C. Bruaire), avons-nous l'espoir d'en avoir manifesté la cohérence, dans l'affirmation de l'unité de la personne humaine intégrée en l'absolu de son esprit.

B-5000 Namur Paul FAVRAUX, S.J.
Rue Bayar, 34

Sommaire. — L'embryon est-il une personne humaine dès la conception ? Quelle attitude éthique, à tout le moins, adopter à son égard ? Si l'Église catholique ne se prononce pas au nom de la philosophie, celle-ci aide cependant à expliciter ses positions. Dans quelle mesure le thomisme, référence implicite de nombre de documents, peut-il nous aider à éclairer ce débat ? Un thomisme éventuellement prolongé par certaines philosophies contemporaines.