

CHAPITRE IX

LA DOUBLE FACE DE LA VIE

FRANÇOISE MONNOYEUR

Si la biologie est la science de la vie, elle n'a cependant pas épuisé le sujet; c'est pourquoi nous nous engageons à rechercher comment la biologie définit actuellement la vie et les limites de ses approches. La biologie contemporaine a finalement opté pour le mécanisme pour étudier la vie. Emmanuel Kant avait déjà montré pourquoi une approche mécaniste de la vie est, d'un point de vue scientifique, la seule approche possible; en effet, Kant montre comment la connaissance d'une finalité ultime de la nature est illusoire et en conséquence ne peut être l'objectif de la recherche scientifique. Grâce à Kant, on s'aperçoit que toutes les finalités et pouvoirs secrets dont on a affublé la nature se trouvent d'abord en nous, et que seule une science mécaniste peut correspondre à une connaissance scientifique de la vie. De nos jours, les biologistes confirment la position kantienne en excluant progressivement les conceptions vitalistes et animistes de leur définition de la vie. La question est maintenant de savoir si l'approche mécaniste des biologistes est malgré tout à même de rendre compte du phénomène de la vie dans son intégralité. Darwin, au XIX^e siècle et les néo-darwiniens au XX^e siècle ont donné une interprétation mécaniste mêlée de finalité et semblent pouvoir comprendre toutes les phases de développement du vivant, y compris de l'homme, avec toutes les sophistications qui lui sont propres: la culture, le langage, la religion etc. L'approche néo-darwinienne de la vie a néanmoins laissé

de côté une caractéristique principale de la vie, à savoir celle d'être une manifestation de la conscience, c'est-à-dire une manifestation d'un individu. Bergson fut l'un des philosophes du XX^e siècle qui insista sur le lien essentiel qui lie la conscience à la vie. Quelques décennies plus tard, Husserl explora la conscience qu'il identifia au *monde de la vie* et qu'il resitua dans son rapport aux sciences en général. Le monde objectif de la science est, pour Husserl, sous-tendu par le monde subjectif de la vie. Il s'agit, pour Husserl, d'explorer ce *monde de la vie* et de comprendre comment il inter-agit avec l'univers du scientifique. Ainsi, après avoir montré comment, dans les sciences du vivant, les conceptions vitalistes ou téléologiques disparaissent pour laisser place au mécanisme, nous analyserons les limites de la réponse mécaniste à la question de savoir ce qu'est la vie. Afin de penser le phénomène de la vie dans son intégralité, nous devons faire intervenir la conscience, qui, seule, réussit à capter la véritable dimension de la vie.

I. ÉTUDE SCIENTIFIQUE DE LA VIE: LE MÉCANISME TRIOMPHE DU VITALISME

Les questions de l'origine, du pourquoi et du comment de la vie ont toujours été les questions fondamentales des sciences et de la philosophie. Par exemple, Aristote, pour rendre raison de ce qui existe, conçoit quatre causes; la cause finale est l'une de ces quatre causes et correspond à ce en vue de quoi quelque chose existe. Dans *De la Génération et de la Corruption*¹ (736a4 737b7), Aristote exprime ainsi le rôle de la cause finale:

« Chaque chose enfin existe en vue d'une cause finale, et toutes ces choses qui sont incluses dans la définition de chaque animal, ou qui sont soit des moyens en vue d'une fin ou des fins en elles-mêmes, viennent à être à la fois grâce à cette cause et aux autres. »

Aux XVI^e et XVII^e siècles, les sciences naturelles recherchaient aussi une cause finale dans la nature. Le mécanisme cartésien, en repoussant la théologie en dehors du domaine du savoir, substitua à la question du pourquoi celle du comment. Cependant, l'idée qu'il existe une finalité à l'œuvre dans la nature reste une idée profondément ancrée en nous parce que nous entrevoyons avec elle la possibilité de répondre à la question existentielle

et métaphysique du pourquoi de la vie. Les sciences naturelles, puis la biologie, ont dû peu à peu renoncer à expliquer le pourquoi de la vie biologique pour se contenter d'expliquer le comment, c'est-à-dire le fonctionnement de la nature. Ernst Mayr écrit dans son livre intitulé: *Ceci est la Biologie, la science du monde vivant*² p 115:

« Pour la biologie fonctionnelle, comme dans tous les aspects de la physiologie, du niveau moléculaire à la fonction de l'ensemble des organes, la recherche s'occupe principalement de la question du comment »

La question du pourquoi de la vie reste aujourd'hui la question des philosophes, des théologiens ou de quelques biologistes appelés vitalistes, mais a déserté l'univers scientifique.

1) Emmanuel Kant et la Critique de l'idée de finalité

La philosophie d'Emmanuel Kant, postérieure à celle de Descartes, marque un tournant décisif dans le rapport des sciences à la connaissance. Avec la *Critique de la Raison Pure*, Kant met fin au rôle de la Métaphysique dans le domaine scientifique. Il montre comment la métaphysique et les sciences correspondent à différentes fonctions de nos facultés cognitives et recouvrent ainsi des champs de savoir différents. Cela lui permit d'exprimer avec beaucoup de perspicacité l'inadéquation de la recherche de la cause finale dans les sciences de la nature. En analysant la manière dont fonctionne l'idée de finalité, Kant montre en quoi il est impossible de faire de sa recherche l'objectif des sciences naturelles. En effet, pour Kant, la finalité de la nature est une idée et non un fait. Pour découvrir cette finalité, savants et philosophes n'ont pas recours à l'expérience, mais attribuent une fin à la nature qui ne représente pas exactement la nature, mais l'idée qu'ils se font de la nature. Kant, dans la *Critique de la Faculté de juger*³, développe amplement cette distinction.

« Le principe de la finalité de la nature (dans la diversité de ses lois empiriques) est un principe transcendantal. En effet, le concept des objets, dans la mesure où ils sont conçus comme soumis à ce principe, n'est que le concept pur des objets d'une connaissance possible de l'expérience et il ne comprend rien d'empirique. »

Cela veut dire que la finalité de la nature n'est pas une expérience objectivable hors de nous, mais l'expérience interne d'une unité; cette finalité est dénommée par Kant un *principe transcendantal*. Autrement dit, cette finalité repose sur la manière dont fonctionne notre entendement plutôt qu'il ne trouve son origine dans la nature elle-même. Kant écrit :

« Or ce concept transcendantal d'une finalité de la nature n'est ni un concept de la nature, ni un concept de la liberté, parce qu'il n'attribue absolument rien à l'objet (à la nature), mais représente seulement l'unique manière suivant laquelle nous devons procéder dans la réflexion sur les objets de la nature en vue d'une expérience complètement cohérente, et par suite c'est un principe subjectif (maxime) de la faculté de juger. »

Cette capacité à saisir la vie dans son unité ne vient pas de la nature des choses, mais de nous et de l'appréhension que nous avons de la nature. C'est ainsi que ce principe de finalité de la vie est à rechercher dans notre faculté de connaître plutôt qu'en une réalité objectivable; cette faculté que Kant dénomme, la *faculté de juger*, d'autres philosophes, tels que Bergson ou Husserl, l'appelleront conscience. En d'autres termes, la finalité que l'on attribue à la nature est avant tout une représentation du sujet connaissant plutôt qu'une manifestation de la nature.

Il y a néanmoins, pour Kant, une fonction du principe de finalité; celle de formuler une unité de la nature, grâce à laquelle on puisse subsumer le divers de l'expérience acquise par l'observation des vivants. Utile pour aborder en tant qu'unité le divers de la nature, la recherche de la cause finale, déjà pour Kant, ne concerne cependant pas l'étude de la nature proprement dite. Kant écrit dans la deuxième partie de la *Critique de la Faculté de juger*⁴ § 68 :

« Pourquoi cependant la téléologie ne constitue-t-elle pas habituellement une partie propre de la science théorique de la nature, mais se trouve-t-elle rattachée à la théologie comme propédeutique ou passage à celle-ci? C'est pour que l'étude de la nature d'après son mécanisme soit fermement maintenue dans ce que nous pouvons soumettre à nos observations ou aux expériences, de telle sorte que nous puissions le produire nous-mêmes comme la nature ou du moins à la ressemblance de ses lois;... »

La finalité ne peut donc être pour Kant qu'un principe subjectif.

Critique de la faculté de juger téléologique: § 61

« On a, selon les principes transcendants, de bonnes raisons d'admettre une finalité subjective de la nature dans ses lois particulières, qui fonde sa compréhensibilité pour la faculté humaine de juger et la possibilité de la liaison des expériences particulières dans un système de la nature. »

Nombre de biologistes contemporains pensent que la philosophie kantienne de la vie est à l'origine de certains courants vitalistes. Ernst Mayr, par exemple, biologiste de l'évolution, considère que le dernier biologiste vitaliste, Hans Driesch, trouva appui dans la doctrine kantienne du principe d'organisation inhérent à toute vie. Ernst Mayr écrit :

« En Allemagne, Emmanuel Kant eut une grande influence sur le vitalisme, en particulier sur l'Ecole du téléomécanisme, une influence encore évidente. »

Si l'on se réfère au texte de Driesch: *La science et la philosophie de l'organisme*⁴, on constate que Driesch n'a cessé d'attaquer la philosophie kantienne de la connaissance, lui reprochant de mettre le sujet qui étudie le vivant au cœur de la recherche plutôt que le vivant lui-même :

Le problème d'une nouvelle catégorie de la Relation, p. 308

« Il est vrai que dans *La Critique du Jugement*, Kant discute beaucoup du concept de téléologie, mais il ne le considère pas comme une catégorie d'une importance constitutive, mais seulement comme ayant une certaine importance régulatrice. »

Et plus loin il écrit page 322, *La nature organique* :

« Si nous pouvons nous permettre de dire quelques mots à cet endroit sur le concept de moralité, nous trouvons à nouveau le concept kantien de la nature insoutenable.... »

La philosophie kantienne qui démontre l'inconnaissabilité d'une finalité ultime de la nature d'une part, et d'autre part l'importance du sujet qui étudie la nature, ne peut donc apporter un support solide au vitalisme. La

plupart des biologistes qui invoquent Kant comme source du vitalisme de Driesch se réfèrent au fait que Kant reconnaît qu'il y a un principe d'organisation à l'œuvre au cœur du vivant. Toutefois, Kant rappelle dans l'Appendice de sa *Critique du Jugement* § 82 p. 236 :

« Or si nous parcourons toute la nature, nous ne trouvons en elle, en tant que nature, aucun être qui pourrait prétendre au privilège d'être le but final de la création et l'on pourrait même démontrer a priori que ce qui à la rigueur pourrait être pour la nature un but dernier <ein letzter Zweck> ne pourrait jamais être une fin dernière <Endzweck> en dépit de toutes les déterminations et de toutes les propriétés concevables dont on pourrait le munir. »

Le message kantien consiste en fait à rappeler qu'il n'y a pas totale équation entre ce que nous pouvons connaître de la nature et la nature elle-même ; c'est pourquoi les vitalistes, à qui la nature se livre intégralement, se distancient de Kant. Au lieu de faire du vivant le seul acteur en cause, Kant pense d'abord le sujet connaissant et ceci constitue le principal grief adressé par Driesch au système kantien de la nature. Cependant, afin d'accéder à une connaissance de la vie en général, c'est-à-dire au delà les domaines de spécialisation des sciences de la vie, c'est-à-dire, par delà les segmentations de l'investigation scientifique, on doit supposer une unité à cette vie ; cela veut dire que l'unité de la vie n'est pas à rechercher dans l'expérimentation scientifique mais se présente plutôt comme une idée selon laquelle on pense la vie. Car l'unité de la vie est supposée et non démontrée pour la simple raison qu'elle n'appartient pas à la nature des choses, mais à notre manière de connaître. Cette unité de la vie représente ce que Kant appelle *finalité de la nature* ; cependant, d'un point de vue kantien, connaître la finalité réelle de la nature est impossible ; cette idée existe en nous et nous sert à appréhender le divers expérimental.

2) Mécanisme et finalisme dans les sciences de la vie, aujourd'hui

a) Le problème de la finalité de la vie n'est plus celui de la biologie

La biologie, née des sciences naturelles au XIX^e siècle, éclate au XX^e siècle en de multiples disciplines et le terme de sciences de la vie remplace désormais la dénomination de biologie. Les sciences de la vie se divisent en sections ou spécialités selon lesquelles elles divisent la nature ou vie : la génétique, la biologie moléculaire, la bio-chimie, la neuro-

biologie, la biologie de l'évolution, la bio-philosophie, bio-sociologie etc. Pour connaître la vie, on doit ainsi la couper en morceaux que l'on explore selon les principes du mécanisme ; la recherche des causes et des effets balise un domaine d'investigation et permet d'accéder à des conclusions tangibles et vérifiables expérimentalement. La question de l'origine de la vie trouve une réponse dans le mécanisme des gènes, du fonctionnement des protéines, de l'évolution, de la mémoire ou du langage etc... Les sciences biologiques ont ainsi abandonné la notion de finalité et plus encore de vitalisme pour développer une science principalement mécaniste. Hans Driesch représente peut-être le dernier soubressaut du vitalisme biologique. Francis Crick, dans *Des molécules et des hommes*⁵ définit ainsi le vitalisme :

« Le mot vitalisme... implique qu'il existe quelque force spéciale qui dirige la croissance ou le comportement des êtres vivants qui ne peut être compris par nos notions classiques de physiques et de chimie. La difficulté dans la définition est d'expliquer de quelle sorte de chose ce peut être, et presque tous ceux qui ont écrit ou parlé à ce sujet deviennent très confus. »

Crick rappelle aussi que :

« le but actuel du courant actuel en biologie est en fait d'expliquer toute biologie en termes de physique et de chimie. »

François Jacob écrit également dans *La logique du vivant*⁶ :

« La biologie moderne a l'ambition d'interpréter les propriétés de l'organisme par la structure des molécules qui le constituent. En ce sens, elle correspond à un nouvel âge du mécanisme. » *Le programme.*

Du point de vue des sciences biologiques et avec la disparition des courants vitalistes, l'idée de vie est pour ainsi dire devenue désuète. Ayant renoncé à dicter à la nature une finalité, les biologistes répondent à la question de savoir ce qu'est la vie, en concluant que c'est un ensemble de mécanismes orchestrés, des molécules aux cellules. Il y a cependant une partie de la biologie contemporaine qui n'a pas renoncé à la question du pourquoi de la vie. En effet, les biologistes de l'évolution et les néo-darwiniens ne semblent pas avoir totalement abandonné l'idée d'une sorte de finalité à l'œuvre dans la nature. Autrement dit, pour les néo-Darwiniens,

la finalité de la nature n'est pas une idée, mais une réalité que la biologie de l'évolution se doit d'expliquer.

b) *La vie d'après les biologistes de l'évolution*

La théorie de l'évolution de Darwin est considérée comme le grand système mécaniste qui permet d'expliquer la totalité de la nature. Darwin mit au point une théorie scientifique de l'évolution en observant la vie des différentes espèces au cours de son voyage aux îles Galapagos. La biologie de l'évolution occupe une place à part dans les sciences de la vie ; elle est différente des autres sciences biologiques en ce qu'elle s'occupe du vivant et de son milieu, et de son temps respectif d'évolution ; elle se présente aussi comme une science unificatrice car ses principes s'appliquent à toutes les branches de la biologie. Ainsi, aujourd'hui, l'évolution ne concerne pas seulement les espèces vivantes que Darwin avaient étudiées, mais les cellules, les gènes etc. Il est cependant remarquable que tout en étant une science mécaniste, la théorie de l'évolution n'a cependant pas renoncé à inclure une certaine finalité objectivable. Darwin, avec la théorie de l'évolution, a ouvert la possibilité de penser la finalité externe de la vie. Ernst Mayr écrit :

« Peu de gens réalisent que c'était Darwin qui fit de la question "Pourquoi?" une question scientifiquement légitime. »

Darwin a tenté de donner une définition de la vie dans sa totalité ; en effet, en faisant de la lutte des espèces pour la survie le moteur de l'évolution des vivants, Darwin a trouvé un principe applicable à tout vivant. L'évolution concerne tous les vivants, y compris l'homme qui, pour survivre, doit évoluer. Des gènes au cosmos en passant par l'homme et l'animal, l'évolution devient alors le dénominateur commun de tous les vivants.

Thomas Henry Huxley, biologiste de l'époque de Darwin, se devait de marquer la différence existant entre la téléologie et la théorie darwinienne de l'évolution ⁷ :

« Pour un téléologiste un organisme existe parce qu'il a été fait pour les conditions dans lequel il est trouvé ; pour un darwinien, un organisme existe parce que, parmi beaucoup de sa sorte, il est le seul qui a été capable de subsister dans les conditions dans lequel il est trouvé ».

Cependant, même si Darwin a porté un coup de grâce à la téléologie proprement dite, ceci ne veut pas dire que la théorie de l'évolution soit exempte de tout finalisme. Ernst Mayr écrit à ce sujet dans : *Qu'est-ce que la biologie ?* ² p. 67

« Chaque phénomène ou processus dans un organisme vivant est le résultat de deux types de causes, habituellement rapportées à des causes proches (fonctionnelles) et ultimes (évolutionnaires). »

L'idée que l'évolution puisse rendre raison à elle seule de la vie a fait de nombreux adeptes, y compris chez ceux qui ont refusé de considérer la lutte pour la survie comme moteur de cette évolution. Nietzsche et Bergson, par exemple, définissent eux aussi la vie par l'évolution, bien qu'ils la pensent en termes très différents de ceux de Darwin. De nos jours, les néo-darwiniens, à la lumière des progrès réalisés en génétique, approfondissent et étendent la théorie darwinienne de la vie. Herbert Spencer (1820-1903), avait déjà prolongé les travaux de Darwin sur l'évolution en introduisant l'idée d'un darwinisme social à l'œuvre dans la société. Il écrit en 1851 dans le second chapitre *Des statistiques sociales* ⁸ :

« Cette loi universelle du changement physique est également la loi de la transformation mentale. »

De ce point de vue, les darwiniens et néo-darwiniens ont tenté d'appliquer la théorie de l'évolution aux sociétés humaines pour montrer que ce même principe de l'évolution est aussi à l'œuvre dans nos sociétés, notre cerveau et nos gènes. Pour eux, c'est ce principe de l'évolution qui est à l'origine de la diversité de tout ce qui fait l'humain ; son langage, sa raison, ses croyances, ses mythes, etc. sont ainsi explicables par le phénomène de l'évolution, et le mécanisme de la sélection naturelle. Curieusement les biologistes de l'évolution s'appuient sur la philosophie kantienne pour justifier l'application de l'évolution, pour rendre compte de tous les phénomènes de l'humain.

Darwin, en conciliant mécanisme et finalisme, a réussi à produire une théorie scientifique de la vie qui embrasse la vie dans sa totalité, c'est-à-dire qui inclut le développement humain dans le développement de la nature. D'après les néo-darwiniens, rien ne résiste à la force du principe

de l'évolution et tout ce qui nous fait être ce que nous sommes en tant qu'humain en est le résultat. Afin de justifier l'application du principe de l'évolution à tous les niveaux de la compréhension du vivant, les néodarwiniens invoquent la philosophie de la nature d'Emmanuel Kant.

3) *Kant: Les lois de la nature ont toujours le dernier mot*

Il nous est, d'après Kant, impossible de décrypter la réelle finalité de la nature. Si nous étions en mesure de la connaître, nous serions alors vraiment maîtres de la nature et de nous-mêmes.

Le fait que la vie humaine fasse partie d'emblée de la vie de la nature et en ait toutes les caractéristiques est facilement reconnu par les philosophes ou biologistes. Kant, et cela bien avant la théorie de l'évolution de Darwin, ne s'y était pas trompé lorsque, dans une série de petits *Opuscules sur la Philosophie de l'histoire*⁹, il se réfère à l'unité du genre naturel : tous les vivants sont, pour Kant, unis par une même force, la force de la reproduction et l'homme n'en est pas exclu. Dans l'un de ses *Opuscules* intitulé : *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, il montre comment les actions humaines, quoi que nous en pensions, sont en fait l'expression de la force de la nature en nous.

a) *C'est la nature qui nous meut et non notre volonté.*

La définition de la vie donnée par Kant dans *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* concerne la vie naturelle et la vie humaine ; loin de Descartes, qui avait entériné une coupure radicale entre la nature et l'homme et plus spécifiquement entre ceux qui nous sont les plus proches, les mammifères et l'homme, Kant définit l'homme comme un être naturel. En effet, d'après Kant, l'homme n'est pas un vivant à part et sa volonté, comme le reste, se réalise selon les lois naturelles :

« Quel que soit le concept qu'on se fait, du point de vue métaphysique, de la liberté du vouloir, ses manifestations phénoménales, les actions humaines, n'en sont pas moins déterminées, exactement comme tout événement naturel, selon les lois universelles de la nature. »

Les actions humaines sont donc soumises aux mêmes lois que les autres mouvements naturels et il semble normal de comprendre l'homme et ses actions d'après les lois de la nature.

Indépendamment de la perception que nous avons de nos actions et de celles de nos concitoyens, c'est la nature qui agit en dernier lieu à travers elles et non pas nos volontés. Autrement dit, Kant, contrairement à Descartes, ne pose pas notre volonté au-dessus des phénomènes naturels, mais conçoit plutôt comment elle s'intègre à la nature. Plus loin, il écrit :

« Les hommes pris individuellement, et même des peuples entiers, ne songent guère qu'en poursuivant leurs fins particulières en conformité avec leurs désirs personnels, et souvent au préjudice d'autrui, ils conspirent à leur insu au dessein de la nature ; dessein qu'eux-mêmes ignorent, mais dont ils travaillent, comme s'ils suivaient ici un fil conducteur, à favoriser la réalisation ; le connaîtraient-ils d'ailleurs qu'ils ne s'en soucieraient guère. »

Kant reconnaît cependant que la manière dont agit la nature au travers nos actions n'est en général pas reconnue et que nous vivons le plus souvent avec l'idée que nos actions ne viennent que de nous-mêmes, alors qu'en fait elles participent au dessein de la nature. La bio-philosophie part du point de vue que tout dans la nature, y compris l'homme, évolue et que Darwin en décryptant les lois de l'évolution, nous a donné une nouvelle manière de comprendre l'homme. L'application des lois de l'évolution aux fonctions cognitives : cerveau, langage, mémoire, peut d'une certaine manière bouleverser les conceptions philosophiques qui font de l'homme un être à part dans la nature, parce qu'il pense. En examinant de plus près la position kantienne sur ce sujet, on s'aperçoit qu'en fait Kant pense les deux positions : à savoir qu'il pose la raison et ses œuvres comme une instance spécifique du genre humain, mais reconnaît aussi qu'elle est une marque de la sociabilité humaine et le signe d'une parfaite intégration au règne naturel. Il y a là une contradiction difficile à tenir, mais qui vaut la peine d'être explorée, afin de mieux comprendre comment les différentes disciplines de la biologie peuvent aider à une compréhension de la nature humaine.

b) *La raison se réalise au niveau de l'espèce et non dans l'individu*

Kant n'en reste pas à une définition de la nature humaine d'après les lois naturelles. Il va plus loin en posant que notre raison, elle-même, est en fait une manifestation de l'espèce et non de l'individu :

« Chez l'homme (en tant que seule créature raisonnable sur terre), les dispositions naturelles qui visent à l'usage de sa raison n'ont pas pu recevoir leur développement complet dans l'individu mais seulement dans l'espèce. »

Pour Kant, l'accomplissement de l'identité raisonnable de l'espèce humaine ne se réalise pas au niveau du sujet pensant, agissant, sentant mais au niveau plus général de l'espèce. Ici encore, Kant se démarque de la philosophie de Descartes pour qui l'homme avec ses attributs (langage) est le siège et le lieu de développement de la raison. Le fait de concevoir comme lieu d'épanouissement de la raison l'espèce, et non le sujet, a des conséquences considérables sur la manière de penser la nature humaine. Au lieu de concevoir la raison comme une entité échappant à la loi des espèces, Kant fait de la raison un caractère de l'espèce, c'est-à-dire un caractère naturel; alors qu'on oppose traditionnellement la raison à la nature et que, selon Descartes, chacun s'en croit également pourvu, d'après Kant, la raison est la caractéristique de l'espèce humaine et les hommes en sont, pour la plupart, individuellement dépourvus. Loin de nous opposer à la nature, notre raison nous définit comme espèce. L'état de raison, loin de nous être donné d'emblée, est le résultat d'un combat qui se joue entre les contradictions inhérentes à notre nature. Kant écrit :

« L'homme a un penchant à s'associer, car dans un tel état, il se sent plus qu'homme par le développement de ses dispositions naturelles. Mais il manifeste aussi une grande propension à se détacher, car il trouve en même temps en lui le caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens; et, de ce fait, il s'attend à rencontrer des résistances de tous côtés, de même qu'il se sait par lui-même enclin à résister aux autres. C'est cette résistance qui éveille toutes les forces de l'homme, le porte à surmonter son inclination à la paresse, et, sous l'impulsion de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité, à se frayer une place parmi ses compagnons qu'il supporte de mauvais gré, mais dont il ne peut se passer. »

Si l'état raisonnable est ce à quoi nous fait tendre notre nature et se trouve, par définition, toujours perfectible et, indissociablement lié à nos progrès, pourquoi ne pas établir une corrélation entre notre développement physique au cours des âges et l'état de raison que nous avons atteint. De fait, nous avons évolué physiquement et en conséquence l'état de notre raison doit avoir évolué. À ce stade, nous pourrions conclure que l'évolution physique et cognitive de notre nature humaine sont indissociablement liées. Puisque les sentiments, émotions et désirs sont en fait les moteurs inscrits dans notre corps qui font être la raison, les lois de la psychobiologie, socio-biologie, neuro-biologie doivent être à même de nous

expliquer l'homme dans sa totalité. Cependant, Kant définit l'homme par son *insociable sociabilité* et reconnaît que les lois de la nature en nous n'agissent pas de manière simple mais complexe, et que c'est justement cette complexité qui constitue la marque distinctive de l'espèce humaine. En conséquence de cette disposition commune à l'espèce humaine, on peut s'attendre à voir surgir le meilleur et le pire, l'attendu comme le plus incroyable. Là peut-être réside notre différence avec les autres vivants, non dans notre raison mais plutôt dans les pulsions individualistes qui la font être. C'est pourquoi biologistes, psychologues ou sociologues ne peuvent rendre compte qu'après coup de la créativité humaine qui les oblige à repenser en permanence l'ordre des choses. *L'insociable sociabilité humaine* assure aux sociétés humaines une capacité absolue de transformation au point de ne plus avoir grand-chose à voir avec le monde animal. Hans Jonas, dans son livre : *Le phénomène de la vie*¹⁰ a été sensible à cette différence fondamentale, il écrit :

« Une créature qui produit des images est une créature qui favorise la création d'objets inutiles, ou bien qui surajoute des fins aux fins biologiques. »

Conclusion

Selon Kant, la raison ne nous oppose pas à la nature, au contraire, elle nous y ancre. Quelle prétention ou arrogance voudrait alors que nous soyons une espèce à part, un genre de vivants à prendre avec des pincettes, à ne pas confondre avec les autres règnes. Bien sûr, la Bible expose la création du monde à partir de Dieu, mais la nature et les biologistes de l'évolution sont là, avec leurs preuves tangibles des développements de l'univers et du moment de notre apparition. À quoi bon alors isoler l'homme des autres vivants et lui construire un monde à part ? Pourquoi ne peut-on pas, lorsqu'il s'agit d'étudier l'homme, comprendre son essence à partir des phases de développement de ses facultés (mémoire, raisonnement, aptitudes aux langues, à l'éthique, à la politique ou religion . etc.) en fait réductibles au développement des cellules de son cerveau. C'est là l'un des objectifs des neuro-biologistes, des néo-Darwiniens ou des biosociologues et bio-philosophes. Il est pourtant évident que l'homme n'est pas qu'un *animal sociable* et que Kant, en définissant la sociabilité

humaine comme a-sociable, a mis l'accent sur la réalité paradoxale de cette sociabilité. Les néo-darwiniens utilisent la philosophie kantienne pour justifier l'extension du principe de l'évolution à tous les aspects de la réalité humaine. Cependant ils ne tiennent pas compte des nuances qui font la pensée de Kant sur ce sujet. Cette discussion montre qu'il est difficile de penser la vie de tout vivant uniquement en termes de biologie, qu'elle soit évolutionnaire ou génétique. En fait, les biologistes analysent le vivant et non la vie. L'intuition de Kant est que la vie en tant que telle est la représentation d'une totalité qui n'est pas en adéquation avec le projet mécaniste des scientifiques. Darwin, en dessinant une finalité externe pour toute vie, ne définit pas vraiment la vie, mais le vivant. Nous avons vu comment, avec Kant, la vie est une totalité expérimentée par le sujet; le problème est alors de savoir comment définir cette vie qui se présente avant tout comme une expérience subjective. Une telle expansion de la théorie darwinienne de l'évolution pour comprendre les sociétés humaines peut paraître réductrice et faire fi d'une autre dimension du vivant, encore peu explorée, celle de sa conscience. Les sciences cognitives ont bien entrepris de découvrir les mécanismes du conscient en élaborant des modèles informatiques pour représenter le fonctionnement du cerveau. Ces modèles ne rendent toutefois pas compte de ce que le vivant a de proprement vivant.

II. LA VIE SE PENSE D'ABORD À PARTIR DE LA CONSCIENCE

Les biologistes, nous l'avons vu précédemment, étudient la vie selon le mécanisme, c'est-à-dire comme un objet que l'on peut diviser et auquel on peut appliquer les lois de l'évolution darwinienne. Les néo-darwiniens ont trouvé une définition de la vie adaptable des gènes jusqu'aux valeurs qui animent les sociétés humaines et font ainsi de la théorie darwinienne de l'évolution l'explication ultime de tous les aspects du vivant et de l'humain. Kant analyse comment la finalité que l'on attribue à la nature est en quelque sorte illusoire, puisqu'elle exprime avant tout l'idée que nous nous faisons de la nature plutôt que la nature elle-même. Le sujet pensant en tant que *faculté de juger* est pour Kant la faculté à même de définir la vie. Les biologistes, les néo-darwiniens et Kant élaborent tous une définition de la vie à partir de notre intellect. Il s'avère nécessaire pour définir

la vie de comprendre maintenant, avec Bergson et Husserl, comment la nature de la vie est intrinsèquement liée à celle de la conscience.

1) Pour Bergson, la conscience précède l'évolution

Bergson reprend l'idée darwinienne d'une évolution de la nature et lui donne une autre signification. Alors que Kant définit la nature grâce à la *faculté de juger*, Bergson pense que c'est par la conscience que nous expérimentons et connaissons la nature et la vie. Dans une conférence de 1911 intitulée: *La conscience et la vie*¹¹, Bergson définit la conscience d'abord comme mémoire et anticipation, puis comme choix et se demande si seul l'homme en est doté:

« Il me paraît donc vraisemblable que la conscience, originellement immanente à tout ce qui vit, s'endort là où il n'y a plus de mouvement spontané, et s'exalte quand la vie appuie vers l'activité libre. »

À l'origine de l'évolution, il y a pour Bergson une matière vivante qui choisit le mouvement (monde animal) et donc l'accroissement de la conscience ou bien l'immobilité (les végétaux). L'évolution proprement dite est constituée par le mouvement de la matière vers des organismes de plus en plus complexes, vers des organismes de plus en plus conscients, c'est-à-dire, de plus en plus libres.

La théorie darwinienne de l'évolution ne rend ainsi pas compte du pourquoi de la complexité de la vie et des êtres vivants. Les sciences biologiques définissent le vivant par le mécanisme et le finalisme qui représentent deux manières opposées d'étudier la nature. En fait, ces deux courants sont des produits de notre intellect, qui est pour Bergson, second par rapport à la conscience; l'intellect vient après et n'est pas partie prenante de la vie ainsi que l'est la conscience. Dans l'*Evolution créatrice*¹², il écrit:

« Il faut donc dépasser l'un et l'autre point de vue, celui du mécanisme et celui du finalisme, lesquels ne sont, au fond, que des points de vue où l'esprit humain a été conduit par le spectacle du travail de l'homme. » Chap. I *Le finalisme radical*.

Pour Bergson, les sciences biologiques et la logique gouvernées par l'intellect manquent la vie; seule la conscience qui perçoit la durée du monde

peut capter la vie qui n'est pas une idée mais une réalité créatrice, car c'est elle qui fait être et provoque le vrai changement.

« Car la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan. Mais si l'évolution de la vie est autre chose qu'une série d'adaptations à des circonstances accidentelles, elle n'est pas davantage la réalisation d'un plan. » Chap II.

La durée solidaire de la conscience et de la vie est là où se réalise la véritable évolution. Cette durée est bien différente de la succession linéaire des secondes, minutes et heures que calculent nos horloges. Alors que l'intellect perçoit le temps comme une entité de nature mathématique et homogène, la conscience est faite de la durée qui se présente comme une infinité dissemblable. Bergson écrit :

« Au dedans de moi, un processus d'organisation ou de pénétration mutuelle des faits de conscience se poursuit, qui constitue la durée vraie. C'est parce que je dure de cette manière que je me représente ce que j'appelle les oscillations passées du pendule, en même temps que je perçois l'oscillation actuelle. »

La vie est pour Bergson une réalité naturelle grâce à laquelle tout existe au delà des répétitions identifiées par les sciences. Le sujet kantien soumis au temps et l'espace conçus en termes mathématiques n'accède pas à la durée ; seule la conscience qui s'élabore dans le vrai temps ou durée est à même de définir la vie. Bergson pense que la tradition scientifique et philosophique depuis Aristote jusqu'au ^{xx}e siècle, en passant par Descartes, ne rend compte ni de la nature de la vie ni de celle de la durée. Ceci a des conséquences pour la théorie darwinienne de l'évolution en ce qu'elle ne peut désormais être considérée comme raison d'être et explication de la diversité de la nature :

« De ce point de vue, non seulement la conscience apparaît comme le principe moteur de l'évolution, mais encore, parmi les êtres conscients eux-mêmes, l'homme vient occuper une place privilégiée. Entre les animaux et lui, il n'y a plus une différence de degrés, mais de nature. »

C'est la conscience qui est le lieu de l'évolution et qui permet de l'apprécier plutôt que l'intellect. Tout comme Nietzsche, Bergson refuse à l'in-

telligence le droit de s'emparer de l'évolution ou de la vie. Alors que Nietzsche fait de la volonté le moteur de la vie, Bergson fait de la conscience la cause de l'évolution. C'est la conscience qui provoque l'évolution animale ou humaine. Les humains et les animaux ont une conscience qui leur permet d'évoluer et diffèrent entre eux de par la nature de leur conscience.

« Pour ces diverses raisons, on aurait tort de considérer l'humanité, telle que nous l'avons sous les yeux, comme préformée dans le mouvement évolutif. On ne peut même pas dire qu'elle soit l'aboutissement de l'évolution entière, car l'évolution s'est accomplie sur plusieurs lignes divergentes, et, si l'espèce humaine est à l'extrémité de l'une d'elle, d'autres lignes ont été suivies avec d'autres espèces au bout. C'est dans un sens bien différent que nous tenons l'humanité pour la raison d'être de l'évolution. » Signification de l'évolution.

La théorie de l'évolution n'est donc pas, pour Bergson, ce dans quoi tout arrive, mais a été découverte par le fait même de notre conscience ; il ne faut donc pas, ainsi que le font les néo-darwiniens, renverser les priorités et faire de l'évolution la raison d'être de notre conscience. La théorie mécanique de l'évolution, faite de répétitions, ne tient pas compte des choix effectifs faits par la conscience. La théorie darwinienne de l'évolution ne respecte pas la nature car elle ne fait que plaquer sur elle les mécanismes de notre intellect.

« Justement parce qu'elle cherche toujours à reconstituer, et à reconstituer avec du donné, l'intelligence laisse échapper ce qu'il y a de nouveau à chaque moment d'une histoire. Elle n'admet pas l'imprévisible. Elle rejette toute création. » Fonction primordiale de l'Intelligence

Pour Bergson, la vie est cette créativité naturelle, perceptible dans la durée et dans la conscience. C'est ainsi que la conscience, par le mouvement qu'elle initie, provoque l'évolution plutôt qu'elle n'en est le résultat.

2) Husserl : La subjectivité du monde de la vie

L'approche biologique et scientifique de la vie est dite objective car elle n'est pas supposée dépendre de la subjectivité. Husserl entend de

ruiner cette croyance en l'objectivité absolue du savoir scientifique et montrer comment nos énoncés scientifiques sont en fait sous-tendus par l'univers de notre subjectivité. Husserl s'engage dans une description du sujet par les états de la conscience, remplaçant ainsi le sujet rationnel au sens cartésien ou kantien.

Alors que Bergson s'est principalement attaché à montrer que la conscience est au cœur de ce que nous appelons vie, Husserl développe une étude phénoménologique de la conscience. Husserl construit une théorie de la conscience en montrant quelles sont les relations d'une science de la conscience ou science de la vie, avec les sciences, qu'elles soient mathématiques, physiques ou biologiques.

Dans les *Méditations cartésiennes*¹³, Husserl cherche à analyser la conscience indépendamment des objets qui se présentent à elle. Husserl écrit dans la deuxième méditation § 18 :

« La vie psychique est un cogito universel, qui embrasse de manière synthétique tous les états individuels de la conscience pouvant émerger de cette vie...La forme fondamentale de cette synthèse universelle, qui rend possibles toutes les autres synthèses de la conscience, est la *conscience immanente du temps*. Corrélativement lui correspond la durée immanente elle-même, en vertu de laquelle tous les états du moi, accessibles à la réflexion, doivent se présenter comme ordonnés dans le temps – simultanés ou successifs – ayant un commencement et une fin dans un temps, au sein de l'horizon infini et permanent du temps immanent "lui-même" ».

Le temps représente la dimension fondamentale de la conscience et s'appréhende selon les états de la durée. C'est par la durée que la conscience participe au passé, présent et futur. La durée représente le vécu temporel de la conscience et c'est dans cette durée que s'exprime le monde de la vie. Le monde de la vie ou monde de la conscience est plein, selon Husserl, d'intentionnalité où les différentes phases du temps s'interpénètrent. Cette dynamique interne du monde de la vie représente une dynamique à part, qui est en fait le support caché de l'activité scientifique. Husserl, dans l'un de ses ouvrages intitulé *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*¹⁴, montre comment le monde de la vie consciente construit notre rapport au monde et fonde l'ensemble de nos activités. Bien sûr, une telle préoccupation ne saurait importuner le biologiste qui n'a que faire de prolonger ses recherches au

delà de l'investigation scientifique ; mais lorsqu'il s'agit de la vie ou plus exactement de la qualité et durée d'existence des êtres vivants et des humains en particulier, il est difficile de faire fi de l'activité de la conscience qui représente l'autre versant de l'activité vivante. Husserl, pour penser la vie, dépasse l'antagonisme du corps et de l'esprit ; il substitue à l'esprit une conscience qui opère selon certaines modalités. Le vivant dont s'occupent les biologistes est le corps ; le biologiste, dans son approche scientifique du vivant est néanmoins tributaire du monde de la vie qu'il ignore, comme s'il y avait une coupure radicale entre lui-même et le vivant qu'il étudie. La plupart des biologistes de l'évolution sont bien sûr sensibles à la dimension temporelle de leur objet d'étude, mais ne reconnaissent pas la conscience comme médiatrice du temps du vivant. La référence à un temps externe pour penser l'évolution est, comme l'a bien montré Bergson, arbitraire et artificielle et reste conforme aux principes du mécanisme. Husserl, dans son analyse phénoménologique, montre comment la conscience dévoile ses replis dans la durée et l'intentionnalité. Cette approche interne du temps vécu est la seule manière de rendre compte du phénomène de la vie.

Ainsi, contrairement à ce que nous pourrions croire naïvement, ce n'est pas la nature qui fonde la science, mais la conscience. Husserl comprend l'activité scientifique comme la relation d'un sujet avec un objet de science et s'interroge au préalable sur les modes de relation que ce sujet établit avec l'extérieur.

« Si nous nous sommes bien rendu cela présent, la validité objective de la science et de l'ensemble de sa tâche exige que l'on fasse d'abord porter les questions en retour sur le monde donné d'avance. Il est donc, comme nous l'avons abondamment exposé, le sol de validité constant, une source toujours prête d'évidences, que nous revendiquons tout simplement aussi bien en tant qu'hommes pratiques qu'en tant que savants. »

Autrement dit, avant même d'étudier le contenu des énoncés scientifiques, Husserl inventorie la vie de ce sujet conscient, sans lequel il n'est pas de science possible. Cet espace dans lequel se meut le sujet conscient Husserl le dénomme « le monde de la vie » qui représente le fondement de sens oublié des sciences de la nature. Ce monde de la vie représente toute l'expérience spontanée que nous avons du monde et dans lequel nous éprou-

vons les trois dimensions du temps : passé, présent et futur. Husserl écrit :

« Monde de la vie, présence immédiate ; tous les autres modes de l'intuition sont autant de présentifications de lui-même ; toute connaissance médiante relevant de cette sphère, ou, pour parler plus généralement, tout mode de l'induction a le sens d'une induction de quelque chose d'intuitible, de quelque chose d'éventuellement perceptible en tant que lui-même. »

Nous remarquons qu'Husserl fait référence à la vie comme à un monde, comme pour bien marquer que la vie renvoie à une totalité que seule la conscience peut appréhender. La nature de la vie telle qu'elle est déterminée par la science ne peut être que limitée ; de ce point de vue, Husserl est kantien car il sait que la définition scientifique de la vie sera toujours fonction de notre capacité de connaissance ; mais il se distingue de Kant dans la manière dont il décrit les conditions de la connaissance scientifique ; alors que Kant fait de nos perceptions du temps et de l'espace les conditions et formes de toute connaissance, Husserl se réfère au monde de la conscience comme point de départ de toute connaissance. La reconnaissance et l'identification des modes de la conscience fondent pour Husserl toute démarche scientifique et constituent à proprement parler le monde de la vie. Cette subjectivité se décrit comme immédiate.

« Au lieu de continuer nos recherches dans la sphère de nos propres intuitions, portons notre attention sur le fait que nous ne sommes pas isolés dans le flux continu et que nous avons en même temps une connexion avec les autres hommes. »

La vie décrite par la théorie de l'évolution a bien peu à voir avec la vie telle qu'elle se trouve appréhendée par Husserl et la phénoménologie. Selon Husserl, nous pourrions dire que le vivant a deux vies, une vie consciente faite de durée et d'intentionnalité, et la vie biologique du corps. Le problème est alors de savoir si ces deux types de vie interagissent ou bien si une vie est plus vie que l'autre. La phénoménologie, sans détruire l'explication donnée de l'évolution par le darwinisme, ouvre une tout autre perspective sur le sens du terme vie. Nous pourrions dire avec Henri Atlan que la vie pour les biologistes n'existe pas vraiment, et que seuls les phénoménologues apportent une définition substantielle du terme vie. Y a-

t-il complémentarité entre l'approche objective de la vie réalisée par la théorie de l'évolution et l'approche subjective de la phénoménologie ? Nicholas Rescher, dans un livre intitulé : *Un héritage utile : aspects évolutionnaires de la connaissance*¹⁵, nie qu'il y ait une opposition entre ces deux approches du vivant. Selon lui, les sciences humaines ne s'opposent pas à la théorie de l'évolution, mais viennent compléter une perspective purement mécaniste. Cette conclusion, bien qu'apparemment satisfaisante, ne tient pas compte du fait que bien souvent la biologie entend répondre à la totalité de la question de la vie et occulte sa dimension consciente. Il y a bien une opposition entre ces deux approches en ce que l'une traite la vie comme un objet et l'autre comme un sujet ; il s'ensuit que la première approche la vie de manière mécaniste, c'est-à-dire externe et objective, et l'autre de l'intérieur en partant de sa subjectivité même. Il faut bien admettre que les neurosciences ont adopté la tendance mécaniste et réduit l'exploration du conscient à des mécanismes. Si toute vie comporte un certain niveau de conscience, il s'ensuit alors que l'approche phénoménologique ne peut être occultée. Thomas Nagel, dans un livre intitulé : *Le Point de vue de nulle part*¹⁶, insère un essai devenu très célèbre : *Comment c'est d'être une chauve-souris*, qui montre que la vie est avant tout l'expression d'une subjectivité à percevoir de l'intérieur. Grâce à Husserl, nous parvenons à définir la conscience selon les phases de la durée et de l'intentionnalité. Bien sûr, il est toujours possible de considérer que les sciences cognitives sont capables d'expliquer scientifiquement la durée et l'intentionnalité. Selon les sciences cognitives, Husserl n'aurait pas seulement créé une science de la conscience proprement dite, mais montré comment on peut étendre la recherche scientifique à la conscience. Cette conclusion semble néanmoins faire fi du projet Husserlien qui est de marquer l'ancrage du vivant dans le vécu intentionnel et par conséquent de dégager la spécificité de chaque vivant.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Les sciences biologiques ne peuvent à elles seules rendre compte du phénomène de la vie ; Kant a insisté sur la difficulté d'attribuer une finalité à la vie ; les néo-darwiniens prétendent étendre la théorie de l'évolution à tous les aspects de l'humain car ils font de l'évolution la finalité de la

vie. Cette démarche comporte des limites en ce qu'elle n'explore pas le problème de la vie du point de vue du vivant. Les analyses de Bergson et Husserl font de la conscience le point d'ancrage de la vie et montrent comment un temps vécu par le sujet est différent du temps de la science. Autrement dit, pour penser la vie, on ne peut pas faire abstraction du point de vue du sujet qui vit. La biologie contemporaine n'inclut pas cette perspective, pas plus que ne l'incluent les sciences cognitives pour qui la vie consciente n'est qu'un objet. La vie est bien logée dans cette intériorité du vivant, humain ou non, et reste insaisissable par le mécanisme ; la vie résiste bien à la science contemporaine.

NOTES

- ¹ Aristote : *De la génération et de la corruption*, traduit par Jules Tricot, Vrin, Paris, 2002.
- ² Ernst Mayr : *This is Biology: the science of the living world*. The Belknap of Harvard University Press, Cambridge, 1997.
- ³ Emmanuel Kant : *Critique de la Faculté de juger*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1979.
- ⁴ Hans Driesch : *Science and philosophy of the organism*. Adam and Charles Black, London, 1908.
- ⁵ Francis Crick : *Of molecules and men*. Prometheus Books, NY, 2004.
- ⁶ François Jacob : *La logique du vivant*, Gallimard, Paris, 1970.
- ⁷ Thomas Henry Huxley : « Criticism on The Origin of Species » 1864 in Charles Darwin : *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, Broadview Press Inc, Ontario, 2003.
- ⁸ Herbert Spencer : « Theory of Evolution » in Charles Darwin : *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, Broadview Press Inc, Ontario, 2003.
- ⁹ Ernst Mayr : *Qu'est-ce que la biologie ?*, Fayard, Paris, 1998.
- ¹⁰ Emmanuel Kant : *La Philosophie de L'Histoire*, Editions Montaigne, Paris, 1947.
- ¹¹ Hans Jonas : *Le Phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*. De Boeck Wesmael, Bruxelles, 2000.
- ¹² Henri Bergson : *Œuvres*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970.
- ¹³ Henri Bergson : *L'Évolution créatrice*. Presses Universitaires de France, Paris, 1970.
- ¹⁴ Edmund Husserl : *Méditations Cartésiennes : Introduction à la Phénoménologie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1969.
- ¹⁵ Edmund Husserl : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Editions Gallimard, 1976.
- ¹⁶ Nicolas Rescher : *A useful Inheritance*, Rowman & Littlefield Publishers Inc, 1990.
- ¹⁷ Thomas Nagel : *Le point de vue de nulle part*. L'Éclat, Paris, 1993.

CHAPITRE X

« LA VIE » HUMAINE COMME DOUBLE INTERPRÉTATION

DANIEL SIBONY

1. Dire que la biologie va un jour nous révéler la vérité sur la vie, c'est être naïf sur les deux : sur la vie et la vérité. En fait, la biologie nous fournit du savoir sur le vivant, un savoir plus précis, complexe, ramifié, qui pose de nouveaux problèmes, et qui n'est pas près d'arriver au mot de la fin. La connaissance de la vie est infinie comme la vie, et sans cesse à revoir. C'est parce que cette connaissance est vivante, c'est parce que la biologie est vivante (et pas seulement science de la vie) qu'elle ne possède pas la vie, qu'elle ne l'inclut pas, et qu'en un sens, elle ne la « comprend » pas.

Lorsqu'elle décrit des traits spécifiques de la vie, comme la reproduction, sexuée ou non, la question lui est posée de la *première* reproduction, donc de l'apparition de la vie. Et là-dessus, on en est à des hypothèses, souvent intéressantes, surtout quand elles suggèrent une *unité* de la vie et même de tous les existants, mais on est loin de certitudes immuables.

2. Du reste, une fois qu'on a établi cette *unité* des existants, et qu'on a comme effacé certaines frontières, on cherche où mettre de nouvelles barrières pour mieux spécifier les vivants, et parmi eux les vivants humains. Et on ne cesse d'osciller entre les constats d'unité et ceux de la diversité.

Pour éviter que ce va-et-vient fasse dire une chose puis son contraire – affirmer l'unité puis la différence pour revenir à l'unité... – j'ai développé