

«ETHOS», DEMEURE POUR LA VIE MORTELLE

Eric Volant¹

Notre propos est de remonter jusqu'à la source de l'éthique. La question à laquelle nous tenterons de répondre dans ces pages est la suivante: d'où émerge chez les humains ce «souci pour la moralité»², ce besoin de prendre en considération les intérêts d'autrui?

Ce «souci pour la moralité» n'est pas à confondre avec le souci «pour les bonnes moeurs», tel que pratiqué par les anciennes et les nouvelles «ligues de la moralité» qui cherchent à imposer leur morale à l'ensemble de la société. Par contre, il est très proche de «l'intention éthique primordiale» qui, selon Paul Ricoeur, «précède, dans l'ordre du fondement, la notion de loi

1 **Éric Volant, ancien professeur au Département des sciences religieuses à l'Université du Québec à Montréal et directeur de la revue *Frontières*.**

2 **J. Couture reconnaît l'importance cruciale de cette question dans une théorie de la moralité et la formule ainsi: «comment émerge un souci pour la moralité ou comment on en arrive, dans son propre intérêt, à prendre en considération les intérêts d'autrui.» («Les fondements de quoi?» dans *Bioéthique, méthodes et fondements*, sous la direction de Marie-Hélène Parizeau, Québec, ACFAS-Université Laval, 1989, p. 167. Elle trouve, par ailleurs, la question non pertinente en bioéthique, car, écrit-elle, «les agents bio-médicaux ont déjà franchi ces étapes» (*ibid.*) des questionnements.**

morale»³. Cette «intention éthique» est la volonté de situer sa liberté par rapport à la liberté de l'autre (individu) et du tiers (règle de la société). Dans son argumentation, Ricoeur semble suivre le chemin du formalisme de Kant. L'«intention éthique» n'est pas autre chose que la «volonté bonne» qui est animée par le souci d'examiner la capacité d'universalisation des choix que l'on fait: «Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle»⁴. Malgré des parentés évidentes, nous optons pour le terme «souci pour la moralité».

Pour mieux spécifier l'objet de nos investigations, précisons d'abord ce que nous ne voulons pas faire dans le cadre de cet exposé. Premièrement, nous ne sommes pas à la recherche : 1. de critères de justification rationnelle d'un discours moral ou d'une pratique, de raisons qui rendent un savoir éthique ou une règle morale «acceptables» pour l'esprit, c'est-à-dire justes et légitimes; 2. de règles ultimes ou de principes moraux que la raison pratique invoque implicitement ou explicitement dans toute argumentation morale; 3. des droits fondamentaux que l'on présente dans l'ordre culturel contemporain et que l'on reconnaît dans les Constitutions comme étant des prérogatives inaliénables des individus, fondées dans l'inviolabilité et la dignité de la personne humaine; 4. d'un ordre «naturel» donné et découvert dans la nature ou d'un ordre «rationnel» construit par la pensée ou l'action humaine, constituant un système totalisant et unifié qui fonde les critères, les principes moraux, les règles ultimes et les droits fondamentaux dont il a été question ci-dessus⁵.

Deuxièmement, il est vrai que Kant et Rousseau désignent comme source de la morale la volonté d'un être libre et

³ P. Ricoeur, «Avant la loi morale: l'éthique». *Encyclopaedia Universalis*, Supplément II, «Les enjeux», pp. 42-45.

⁴ E. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Paris, Delagrave, 1969.

⁵ O. Höffe, *Dictionnaire de Morale*, Paris, Cerf/Fribourg, Éditions Universitaires, 1983, p. 139.

autonome. Apel et Habermas trouvent la source de la morale dans la «communauté communicationnelle», fondée sur «la reconnaissance réciproque des personnes en tant que sujets de l'argumentation»⁶, tandis que Durkheim la situe dans la société, «conçue en tant qu'elle nous commande (...) et comme une chose bonne et désirée, comme une fin qui nous attire, comme un idéal à réaliser»⁷ et Maffesoli dans le «vouloir-vivre ensemble»⁸. Cependant, dans ces pages, nous n'entendons pas le terme «source» au sens du «lieu» d'où émane la décision morale de l'individu ou du «lieu» où l'éthique est socialement produite, à savoir le «lieu» de la fabrication sociale du bien et du mal.

Troisièmement, nous ne considérerons, dans le cadre du présent travail, ni les significations ultimes, inspirées par la religion ou la philosophie, ni les configurations symboliques, créées par l'imaginaire collectif, qui sous-tendent les règles et les pratiques morales. Il est évident, par exemple, que le concept de «personne humaine», très commode dans la concertation des bioéthiciens avec les juristes, défini et représenté fort différemment par diverses instances juridiques ou compétences éthiques, a des liens avec le «sacré» (le caractère sacré de la personne) et mériterait être étudié dans le contexte des sciences

-
- ⁶ **K.-O. Apel, *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*. Lille, Presses Universitaires, 1987 [1973]; J. Habermas, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, 1986; J.-M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987.**
- ⁷ **É. Durkheim, *L'éducation morale*, Paris, PUF, 1974 [1902-1903]; F.-A. Isambert, «Durkheim: une science de la morale pour une morale laïque». *Archives des Sciences sociales des religions*, 69, 1990, pp. 129-146; le chapitre IV de notre volume *Jeux de la mort et enjeux éthiques*, à paraître à l'automne 1991 dans la collection «Éthiques actuelles», est consacré aux valeurs par opposition aux normes.**
- ⁸ **M. Maffesoli, «Vie publique, vie privée», *Encyclopaedia Universalis*, Supplément II, «Les enjeux», pp. 692-695.**

des religions⁹. Mais tel n'est pas l'objet direct de la présente étude, même si nous ne faisons abstraction, dans notre texte, ni de ces représentations religieuses, présentes même dans des éthiques dites «séculières» ou «laïques» ni des principes ou des critères auxquels on a recours dans la justification des actes.

Le projet de cette étude est plutôt de s'enquérir non pas de l'origine de l'obligation morale qui est toujours une construction sociale produite par une collectivité ou par un groupe, mais de l'origine du «souci pour la moralité». Ce «souci pour la moralité» ne signifie pas nécessairement «conformité à la norme morale» ou «conscience de l'obligation morale». Ceci mériterait un autre débat. En outre, les modèles sociaux du «bien» et du «mal» peuvent être compris différemment selon les personnes et les cultures. Le «souci pour la moralité» suppose précisément que l'on cultive le «soupçon» à l'égard des représentations courantes du «bien» et du «mal». En effet, si le contraire était vrai: si Caïn, Esaü et Judas étaient les «bons» et Abel, Jacob et Pierre, les «méchants»?

Nietzsche, ce grand «soucieux pour la moralité» qui avait fait de la morale «un problème et de ce problème sa misère personnelle, son supplice, sa volupté et sa passion»¹⁰ se demande s'il existe un «bien» qui n'est que «bien». Jusqu'à présent, on a attribué au «bon» une valeur supérieure à celle du «méchant». Que serait-ce si le contraire était vrai et si dans l'homme «bon» il y avait un symptôme de régression et de décadence? Non sans sarcasme, il écrit: «Le neuf, de toute façon, c'est le "mal", puisque c'est ce qui veut conquérir, renverser les bornes-frontières, abattre les anciennes piétés; seul l'ancien est le bien!»¹¹

⁹ J.-C. Filloux, «Personne et sacré chez Durkheim» *Archives des Sciences sociales des religions*, 69, 1990, pp. 41-53.

¹⁰ F. Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard (collection «Idées»), 1967, p. 280.

¹¹ F. Nietzsche, *op.cit.*, p. 35-39.

Notre «généalogie de la morale» n'ira pas à la recherche de la genèse des notions de «bien» et de «mal», mais de la genèse du «souci» moral. D'où vient chez les humains ce besoin - ce désir profond - de connaître et de faire le bien (à autrui) et d'éviter le mal (à autrui), peu importe comment ils le définissent? La réponse, que nous donnons à cette question et que nous expliciterons ci-dessous, est la suivante: la source de ce besoin se trouve dans la condition humaine. Plus précisément, elle plonge ses racines dans le caractère «mortel» des vivants humains. Soucieux de mettre leur être à l'abri de la mort et de protéger l'espèce, ceux-ci inventent la morale. Selon la parole de Nietzsche, «tout naturalisme dans la morale est dominé par l'instinct de vie»¹².

L'approche, que nous privilégions pour acquérir ce «gai savoir» sur le «souci pour la moralité» des humains, pourrait être considérée «ontologique», «existentielle» et «phénoménologique» dans la mesure où elle concerne les traits fondamentaux de l'être et de l'existence humaine et s'inspire plus particulièrement de la pensée de Martin Heidegger et de son disciple Hans Jonas.

Le champ particulier de l'éthique dans lequel nous entreprenons nos investigations sur la source de l'éthique, est celui de la bioéthique. Celle-ci se prête d'ailleurs fort bien au but de notre démarche, car elle se préoccupe directement des questions qui touchent la vie et la mort des humains (des animaux!). On a parfois tendance à définir la «bioéthique» (*Bios-éthos*) un peu trop paresseusement par «éthique de la vie» ou «éthique du vivant». Or, ce nouveau champ d'étude a été créé «dans le cadre des progrès rapides et complexes du savoir et des technologies biomédicales»¹³. On y examine les problèmes

¹² **F. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, 1974.**

¹³ **D. Roy, «Promesses et dangers d'un nouveau pouvoir», *La Bioéthique I*, 1979, p. 85. Le terme «bioéthique» - parallèle à celui de «biomédecine» ou de «biotechnologie» semble avoir été créé par Potter-van Renselaer, biologiste américain**

d'ordre éthique liés au développement des technologies et à leur utilisation croissante dans les domaines de la vie et de la santé¹⁴.

d'origine néerlandaise. Celui-ci publia en 1971 un livre intitulé: *Bioethics, Bridge to the Future*, Prentice Hall, Biological Science Series, Englewood Cliffs, New Jersey, 1971. «L'auteur y expose l'urgence pour les biologistes à garantir la survie et à se préoccuper des conditions de la qualité de la vie.» (F. Abel) Il définit la bioéthique comme «une science du survivre et du mieux vivre prescrivant les règles pour une vie plus heureuse et plus productive.» (G. Hottois)

- 14** En ce qui concerne la littérature sur la bioéthique, son objet et sa nature, outre le collectif *Bioéthique, méthodes et fondements*, cité ci-dessus dans la note 1, voir F. Abel, «Introduction. La bioéthique, origine et développement», dans *Débuts biologiques de la vie humaine*, Paris, Louvain-la-Neuve, 1988, pp. 13-34;
E. Boné, «Bioéthique, un nouveau chapitre pour une morale du XXI^e siècle», *La foi et le temps*, XIV (3), 1984, pp. 246-270;
G. Bourgeault, «La bioéthique: son objet, sa méthode, ses questions, ses enjeux», *Ethica*, janvier 1989, no 1, pp. 63-93;
D. Cahallan, «Bioethics as a discipline», *Hastings Center Studies*, 1, 1973, pp. 66-73; K. Clouser, «Bioethics» dans W. Reich, éd. *Encyclopedia of Bioethics*, New York, The Free Press, vol. I, 1978, pp. 115-127; M. de Wachter, «Le point de départ d'une bioéthique interdisciplinaire», dans *Cahiers de Bioéthique I*, 1979, pp. 103-116; H. Doucet, «Le discours éthique en quête de validité: l'exemple de la bioéthique», dans *L'éthique à venir: une question de sagesse? une question d'expertise?*, Rimouski, Ethos, 1987, pp. 343-353; G. Durand, *La bioéthique*, Paris, Cerf/Montréal, Fides, 1989; T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, 1986; J.-L. Funck-Brentano, «La bioéthique, science de la morale médicale», *Le Débat*, 25, 1983, 25, pp. 59-82; G. Hottois, «La bioéthique: définitions, problèmes et méthodologie», *Réseaux*, 1988, pp. 11-25; F.

Non sans hésitation, nous nommerions l'ensemble de notre démarche «un essai pour une symbioéthique». Par ce néologisme, composé du verbe «symbiôn» (vivre avec, avoir en partage) et «éthos» (demeure habituelle)¹⁵, nous entendrions un savoir-faire - et la science de ce savoir-faire - concernant la bonne manière d'habiter la terre et de partager, en convivialité avec les autres vivants, le destin d'être mortel.

Afin d'étayer cette hypothèse, voici cinq énoncés qui sont, pour une bonne part, redevables à Heidegger et Jonas¹⁶:

-
- Isambert, «De la bioéthique aux comités d'éthique», *Etudes*, 358, 1983, 5, pp. 671-683, «Aux sources de la bioéthique», *Le Débat*, 1983, 25, pp. 83-99 et «La bioéthique à travers ses écrits», *Métaphysique et Morale*, 92, 1987, 3, pp. 401-421; L. Mc Cullough, «Methodologic Concerns in Bioethics», *The Journal of Medicine and Philosophy*, II, 1986, pp. 17-36; D. Roy, «La biomédecine aujourd'hui et l'homme de demain. Point de départ et directions de la bioéthique». *Le supplément* 128, mars 1979, pp. 59-75 et «Promesses et dangers d'un pouvoir nouveau», *Les Cahiers de Bioéthique*, no 1, 1979, pp. 81-102; M.-H. Parizeau, «Clarification progressive du champ de la bioéthique et de ses méthodes», *Réseaux*, 1988, pp. 51-65.**
- 15** Le terme «symbioéthique» nous fut suggéré par un des étudiants du Ph. D. (sciences des religions) de l'UQAM, lorsque nous proposons une éthique qui tient compte de l'équilibre symbiotique de la nature en utilisant le terme «éthique symbiotique». Rappelons que le terme «éthique» plonge ses racines dans deux mots grecs, à savoir: «éthos» (habitude, coutume, usage) et «êthos» (demeure habituelle, domicile).
- 16** M. Heidegger, «Bâtir, habiter, penser» dans *Essais et Conférences*. Paris, Gallimard, 1988 [1954], pp. 170-193; «La question de la technique», *ibid.*, pp. 9-48 et «Pourquoi des poètes?» dans *Chemins qui mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1987 [1944],

1. Le trait fondamental de l'existence humaine, c'est l'habitation.
2. La science est une construction humaine qui peut offrir aux humains la possibilité d'habiter la terre avec compétence et mesure.
3. La technique est pour les humains un mode spécifique d'habitation contemporaine.
4. L'éthique est l'art - ou la discipline - d'habiter la terre d'une façon appropriée (une «bonne» manière).
5. Les habiletés premières requises par le souci éthique de «bien habiter la terre» sont la déférence (*tisis*) et la prudence (*phronésis*).

Dans les pages qui suivent, nous expliciterons ces énoncés et les éclairerons par des exemples empruntés aux questionnements éthiques suscités par les nouvelles possibilités offertes par le génie génétique¹⁷.

pp. 323-385. H. Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1990 [1979].

- 17 En ce qui concerne la littérature de la bioéthique en regard des questions posées par la génétique: *Génétique, procréation et droit*, Actes de la Conférence de Paris 1985, Paris, Actes Sud, 1985; J. Cohen et R. Lepoutre, *Tous des mutants*, Paris, Seuil, 1987; F. Gros, *La civilisation du gène*, Paris, Hachette, 1989; J. Hamburger, *La puissance et la fragilité. Vingt ans après*, Paris, Flammarion, 1990; P. Kourilsky, *Des artisans de l'hérédité*, Paris, Odile Jacob, 1987; A. Mendel, *Les manipulations génétiques*, Paris, Seuil, 1980; J.M. Moretti et O. de Dinechin, *Le défi génétique*, Paris, Le Centurion,**

Le trait fondamental de l'existence, c'est l'habitation.

«La façon dont tu es et dont je suis, la manière dont nous autres hommes *sommes* sur terre est le *buan*, l'habitation. Etre homme veut dire: être sur terre comme mortel, c'est-à-dire habiter.»¹⁸ De ce propos de Heidegger nous retenons surtout deux idées:

1. L'être humain est mortel, déterminé et limité par la mort. Il ne faudrait comprendre ici la mort ni comme le «terme» ou la «fin» de la vie, ni comme une «finalité» ou l'«accomplissement» définitif de notre être. Elle n'est pas le point d'aboutissement de la vie, mais une «limite» qui enveloppe l'être dès le premier moment de son existence. L'horizon dans lequel l'être humain s'inscrit est marqué par la finitude et l'inachèvement. Comme tous les vivants, les humains sont des êtres qui naissent et meurent inachevés. C'est précisément la corporéité, mode d'être spécifique des vivants sur la terre, qui réclame des limites de temps et d'espace pour déployer ses potentialités. Comme tout autre activité ludique, le jeu de l'existence s'accomplit à l'intérieur de certaines bornes¹⁹. C'est d'ailleurs parce qu'il y a un départ et une fin, parce qu'il y a des lignes et des bandes, délimitant le terrain, que le jeu peut avoir lieu. Le caractère mortel de l'être humain, c'est aussi sa chance: l'existence peut avoir lieu. A partir de la mort, le temps est institué, l'histoire est construite, la culture est instaurée, les humains développent leur liberté de connaître et de produire.

1982; E. Nichols, *Human Gene Therapy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988;

D. Suzuki et F. Knudson, *Genethics: The Ethics of Engineering Life*, Toronto, Stoddard, 1988.

18 Heidegger, «Bâtir, habiter, penser», p. 173.

19 E. Volant, *Les jeux de la mort et enjeux éthiques* à paraître à Chicoutimi dans la nouvelle collection «Ethiques actuelles» à l'automne 1991.

2. Pour donner une place et un lieu à leur être mortel, il importe que les humains «habitent» la terre, se construisent des abris, s'entourent de clôtures et aménagent leur espace pour mener une vie décente et satisfaisante. Les humains sont donc en crise permanente d'habitation, car afin de séjourner en paix sur la terre, ils doivent protéger et sauvegarder leur «être risqué» et s'ériger des frontières symboliques en dehors desquelles il n'y a ni jeu ni salut. Selon Debray, la culture «est d'abord affaire de *clôture*. Il faut à l'intelligence un mur, une palissade, une frontière symbolique ou matérielle pour créer en un point l'écart de température, fût-il minime, qui va contrer la dispersion des forces et des vies... un "foyer de culture" commence par un feu, et le feu veut un lieu, par nécessité. Clore un espace, c'est ouvrir le temps»²⁰.

Le droit et l'éthique, la science et la technique, la religion et l'esthétique, le politique et l'économie sont des sphères de la culture. Ce sont des constructions humaines qui offrent aux humains un gîte pour leur être mortel afin qu'ils puissent aménager leur existence et s'assurer d'un bien-être relatif. En dehors de ces «enclos» point de salut! Il ne faudrait pas pour autant prendre ce terme «enclos» d'une façon trop littérale. Ainsi, par exemple, depuis l'avènement du pluralisme, on observerait l'éclatement des enclos trop étroits, tels que certaines religions ou nationalismes. Or, le pluralisme, en tant que fait observable ou en tant qu'idéologie, est lui aussi une construction de la pensée ou de l'action, un «enclos» qui délimite, à sa façon, la manière de vivre des humains. Dans la mesure où elle devient «norme», elle devient «borne», elle inclut et elle exclut. Elle aura ses fidèles et ses détracteurs, ses délinquants et ses transgresseurs. Il en va ainsi de la mentalité écologique qui propose une nouvelle manière d'habiter la terre pour mettre les vivants mortels à l'abri des menaces mortifères associées à

²⁰ **R. Debray, *Le scribe. Genèse du politique*, Paris, Grasset, 1980, p. 19.**

l'industrialisation. Cette manière agressive d'habiter la terre qui, par son modèle construit du «progrès», a créé pour les humains des ouvertures insoupçonnées, a négligé, par ailleurs, de s'imposer des clôtures protégeant la survie ou la qualité de la vie. Voilà un exemple de la techno-science sans «souci pour la moralité». «Science sans conscience n'est que ruine de l'âme» (Rabelais).

Le diagnostic prénatal ou le dépistage génétique, par exemple, offrent des moyens nouveaux et révolutionnaires pour déceler les maladies héréditaires. Il faut saluer l'avènement de cette médecine prédictive, car elle promet à des individus et à des familles, à des régions et à des populations entières, de mettre leur défektivité héréditaire à l'abri de la mort, en leur conseillant, par exemple, «tel ou tel mode de vie, (...) tel régime alimentaire, tel type d'exercice physique, mais aussi telle carrière professionnelle, (...) telle résidence dans telle région avec tel climat...»²¹ Cependant, la reconnaissance médicale d'un «trait héréditaire à l'incidence morbide ou léthale» pourra conduire à l'exclusion sociale des porteurs de gènes défektivés «non conformes» à la norme sociale²². Or, l'imperfection génétique est le lot de tous les humains «mortels» et «inachevés». En effet, les scientifiques estiment que chaque être humain est porteur de cinq à dix gènes défektivés²³. On est pleinement justifié de mettre en doute la pertinence scientifique du rêve eugénique. Même s'il procédait de motifs humains très nobles, un vouloir scientifique qui chercherait à sauver la vie des générations futures et à déraciner définitivement les maladies héréditaires serait voué à l'échec. Ceci ne devrait pas empêcher les experts en génie génétique et les dépisteurs des maladies génétiques de poursuivre leur recherche pour mettre les humains à l'abri de l'arbitraire de toute vie, qui serait privée de bien-être physique et psychique ou qui serait incapable de relations interpersonnelles et d'activités créatrices. Et quand le contrôle de

²¹ Gros, *op.cit.*, p. 109.

²² Cohen et Lepoutre, *op.cit.*, p. 192.

²³ Suzuki et Knudtson, *op.cit.*, p. 205.

la douleur n'est plus possible ou quand aucun abri ne peut plus être offert pour séjourner parmi les êtres et les choses, on peut faire en sorte que la «bonne» mort soit²⁴. Nous écrivons: «bonne» mort et non pas mort «douce» ou mort «digne» - sans s'y opposer pour autant, mais pour demeurer sur un terrain plus spécifiquement éthique. Le «souci pour la moralité» l'emporte ici sur la «conformité à la norme», car l'euthanasie ou l'avortement sont encore considérés par la plupart des législations ou des religions comme des crimes.

La science est une construction humaine qui peut offrir aux humains la possibilité d'habiter la terre avec compétence et mesure

Parce qu'ils savent qu'ils sont mortels, les humains cherchent à développer leur savoir pour se soustraire à leur inachèvement ou à leur trop grande vulnérabilité. Le savoir est donc une façon rassurante d'habiter la terre. La science qui en résulte est une construction humaine qui leur offre un abri aménagé sous le signe de la rationalité. Elle crée des espaces de lumière et de clarté, mais elle apporte aussi avec elle ses taches d'ombre et d'obscurité. Au fur et à mesure que les humains parviennent à protéger leur être par un savoir toujours croissant et de plus en plus approprié, ils font aussi l'expérience des limites de leurs connaissances. Ce sont les scientifiques eux-mêmes qui s'en rendent compte les premiers. Il n'est pas nouveau que des experts en biologie génétique, tels que, par exemple, Suzuki et Knudtson, manifestent «leur ignorance des processus génétiques» ou fassent l'aveu de leur «vision limitée de la complexité de l'évolution»²⁵. La science, comme telle, n'a pas

²⁴ E. Volant, «Le diagnostic prénatal et les formes contemporaines du sacré». *Sciences Religieuses*, vol. 18, no 3, 1989, pp. 325-344.

²⁵ Suzuki et Knudtson, *op.cit.*, pp. 314-315. «(...) the costs of our ignorance of genetic processes would instantly become

de «souci pour la moralité». Elle obéit à ses propres règles et crée ses propres valeurs. Mais des scientifiques, animés par le «souci de la moralité», peuvent se poser des questions, révéler leurs inquiétudes, proposer des moratoires et faire de la «science avec conscience» (Morin).

L'obligation prioritaire des biologistes est d'étendre leur savoir sur la nature des gènes et sur les effets à long terme des interventions d'ordre génétique. Cependant, leur compétence et leur conscience professionnelles réclament d'eux qu'ils reconnaissent également leur ignorance. L'aveu du non-savoir est une partie intégrante de l'obligation de savoir: «Reconnaître l'ignorance devient ainsi l'autre versant de l'obligation de savoir et cette reconnaissance devient ainsi une partie de l'éthique»²⁶. Le savoir du futur est non seulement un nouveau paramètre du savoir, mais aussi un impératif éthique. Or, la limite du savoir scientifique se manifeste précisément au plan de la prévisibilité des effets: l'absence d'un savoir sur des futurs possibles ou connaissance d'une pluralité de futurs possibles entre lesquelles on ne parvient pas à faire des choix rationnels.

Se pose alors le problème éthique de ce que Jonas appelle la «décision agnostique». Peut-on, par exemple, prendre la décision de s'engager dans la thérapie génique de la lignée germinale, lorsque la nature des gènes et les effets ultimes d'une telle intervention ne sont pas suffisamment connus ou ne peuvent pas être suffisamment maîtrisés? Peut-on sacrifier un état inconnu, aussi inachevé et imparfait soit-il, à des conséquences encore ignorées? C'est essayer de mettre un certain nombre d'humains à l'abri que de développer des techniques de thérapie génique somatique, car celles-ci offrent des perspectives de guérison pour certaines maladies.

unacceptably high» (p. 207) - «But there are moments when we are painfully reminded of the dimensions of our ignorance» (p. 315) - «Our knowledge is a little island in a great ocean of nonknowledge» (p. 339).

²⁶ Jonas, *op.cit.*, p. 26.

Cependant, par le même souci moral de sauvegarder les humains et compte tenu de l'état actuel des connaissances, on refusera aujourd'hui la technique de thérapie génique qui consiste en la manipulation des lignées germinales, car il demeure extrêmement difficile d'en évaluer les bénéfices ou les dommages.

Sfez dépeint l'homme contemporain comme un «homo erraticus» se mouvant dans un «monde aléatoire» où plusieurs avenir apparaissent à l'horizon et parmi lesquels il faut choisir. Le chemin droit est impraticable parce que plusieurs voies différentes s'offrent aux chercheurs. L'idée même «qu'il peut exister une seule vérité, un seul centre, un seul avenir possible, un unique bloc de valeurs à défendre» est impensable. «La décision contemporaine est un récit toujours interprétable, multi-rationnel, dominé par la multifinalité, marqué par la reconnaissance de plusieurs buts possibles, simultanés, en rupture»²⁷. Devant un répertoire de divers futurs, des choix sont faits et des décisions doivent être prises, car on ne peut pas demeurer longtemps dans l'attente ou l'inaction. Celle-ci est d'ailleurs une forme de décision, comme, par exemple, un moratoire sur telle ou telle intervention génétique. Mais, tout en décidant, on est dans l'incertitude de savoir s'il s'agit du bon ou du meilleur choix, du choix le plus approprié à la situation et le plus efficace à long terme. De cet état de choses dans le monde scientifique découle la relativité de toute entreprise et de toute norme. Il n'y a pas de solution unique et le choix effectif qu'il soit dicté par les scientifiques, les législateurs, les tribunaux, les codes d'éthique ou les églises n'est pas nécessairement le seul plausible, le plus accordé à la situation et le moins nuisible. Parfois l'avenir le dira et parfois on ne le saura jamais. L'histoire s'empare des décisions sur lesquelles les humains perdent à long terme leur emprise. Le monde ou l'humanité auraient pu être «autres», si des choix différents - des meilleurs ou des pires - avaient été faits. C'est là le caractère contingent de l'histoire.

²⁷ Lucien Sfez, *La décision*, Paris, Presses Universitaires de France (collection «Que sais-je?», N° 2181), p. 121.

Cette incertitude est d'autant plus effarante lorsqu'on considère que, grâce au génie génétique, «l'homme veut prendre en main sa propre évolution, dans le but non seulement de conserver l'espèce en son intégrité, mais de son amélioration et de sa transformation conformément à son propre projet»²⁸. Avant de s'embarquer pour une destination inconnue, il est légitime d'avoir des craintes et de les exprimer, car il s'agit de l'avenir de la postérité. Sans souffrir d'aucune pathologie, nous sommes en droit de ressentir un certain «frémissement» devant la provocation technologique et devant une éventuelle dégradation de l'espèce humaine ou de celle des autres vivants. Ce «frémissement» peut être la source d'un désir de mieux connaître et donc de nouveaux savoirs. La peur est le commencement de la sagesse. Jonas utilise des formules très évocatrices lorsqu'il prétend qu'à partir de l'«heuristique de la peur» ou de la «représentation du négatif» - deux expressions que l'on pourrait associer à celle du «souci pour la moralité» -, la science peut emprunter le chemin d'un nouvel essor.

La science est un enclos ouvert aux humains mortels afin qu'ils habitent la terre en connaissance de cause et avec certaines garanties. Paradoxalement, elle est aussi marquée par l'inachèvement de ses édifices laborieusement construits. Protégeant les humains contre leurs risques d'exister, elle les expose en même temps aux dangers. La connaissance «négative» que les humains acquièrent ainsi peut à son tour engendrer des meilleures conditions pour le savoir et pour une meilleure maîtrise par les humains de leur destin mortel. Cette dynamique n'est jamais achevée, elle est toujours à reprendre, ce qui rend inconfortable et risquée toute habitation humaine sur cette terre.

La technique est pour les humains un mode spécifique d'habitation contemporaine

²⁸ Jonas, *op.cit.*, p. 42.

«Bâtir est, dans son être, faire habiter. Réaliser l'être du bâtir, c'est édifier des lieux par l'assemblage de leurs espaces. C'est seulement quand nous pouvons habiter que nous pouvons bâtir»²⁹. La technique fait partie de notre être-au-monde, elle est un habitat, construit par les humains pour répondre à leur besoin de s'abriter et de se sauvegarder, un lieu à la fois matériel et symbolique - avec ses valeurs et ses symboles. Les humains sont des «techniciens» par nécessité, car pour «habiter», ils doivent «bâtir» et se munir d'instruments appropriés. Grâce à la technique, le pouvoir créateur des humains est en mesure de «produire», de faire advenir, de «faire apparaître quelque chose comme ceci ou cela, de telle ou telle façon, au milieu des choses présentes»³⁰.

C'est sans doute avec l'invention du premier instrument - dans le domaine de la chasse ou de l'agriculture - que le «souci pour la moralité» a pu naître. Comment se servir de cette fronde ou de cette pelle selon les règles de l'art (technique) et comment s'en «bien» servir selon les règles de la sagesse (éthique)? C'est la technique qui engendre le souci moral et suscite les questions éthiques. Or, aujourd'hui, la technique n'est plus un instrument au service des humains et de leur accomplissement. On ne peut plus en évaluer la pertinence selon la «bonne» ou la «mauvaise» utilisation qu'on en fait³¹. Ellul a critiqué sévèrement cet instrumentalisme anthropocentrique: «La technique est le milieu complexe et complet dans lequel l'homme a à vivre, par rapport à quoi il doit se déterminer (...) la technique est vraiment le Milieu dans lequel l'homme moderne est situé»³². Hottois

²⁹ Heidegger, *Essais et Conférences*, p. 191.

³⁰ *Ibid.*, p. 190.

³¹ «Mais avant tout la technique moderne n'est pas un outil et elle n'a rien à faire avec des outils.» (M. Heidegger, *Nur ein Gott kann uns noch retten*).

³² J. Ellul, «Recherche pour une éthique dans un univers technicien» dans G. Hottois et J. Soljcher, *Éthique et technique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983.

développe la thèse d'Ellul et affirme que «la technique est déjà le milieu, le microcosme planétaire, en constante évolution, dans lequel nous fonctionnons du niveau le plus concret au plan le plus abstrait»³³.

L'ingénierie génétique est sans doute une des manifestations les plus récentes de cette capacité technicienne des humains de bâtir et de rassembler. L'univers technicien, devenu surpuissant, est capable de fabriquer l'humain et de modifier la nature humaine. Celle-ci devient un objet malléable de la technique qui peut aussi bien la détruire que la sauver. Devant le nouveau pouvoir d'intervenir sur les gènes, on est en droit de s'émouvoir et d'être troublé: «Sans doute la génétique parce qu'elle nous touche au plus profond de nous-mêmes possède-t-elle un pouvoir de suggestion particulier»³⁴. En effet, l'ingénierie génétique peut affecter l'hérédité elle-même et agir sur les générations futures. «Porter la main» aux gènes, c'est irréversible, car c'est le code de notre individualité et la structure de notre être qui est en cause, c'est un «sacrilège», car la personne humaine, estimée «sacrée», «inviolable» et revêtue d'une «dignité» fondamentale et inaliénable, entre «dans la catégorie du matériel», maniable et modifiable³⁵.

-
- ³³ **G. Hottois, *Pour une éthique dans un univers technicien*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, s.d., p. 23.**
F. Couturier dans son article «La technique comme destin et liberté», *Dialogue XXVI*, 1987, pp. 19-42, critique les positions de G. Hottois et de J. Ellul. Après la composition du présent texte paraît un livre de G. Hottois, *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, Erpi science (collection «Sciences, éthiques, sociétés»), 1990.
- ³⁴ **P. Kourilsky, *Les artisans de l'hérédité*, Paris, O. Jacob, 1987, p. 216.**
- ³⁵ **F. Gaill, «Le détail organique» dans *Ethique médicale et droit de l'homme*, Paris, Actes Sud et Inserm, 1988, pp. 117-122.**

L'ingénierie génétique démontre que la nature humaine est souple, docile et plastique. Cette flexibilité inspire chez les uns des sentiments d'inquiétude et d'incertitude, car il faut préserver et conserver la nature humaine dans son «essence», prédéfinie et, en quelque sorte, éternelle. D'autres pensent que la nature humaine est un «projet» et est, par conséquent, engagé dans un processus permanent de transformation. L'«homme» serait un «être-en train- de-se-faire», un être historique qui est le produit de sa propre action. La nature humaine ainsi conçue se définit au fur et à mesure qu'elle s'invente et se construit par ses interventions. La technologie contemporaine trouve dans cette conception «historique» - plus aristotélicienne que platonicienne - de l'homme une alliée très opportune. Une conscience humaine s'achève, une autre est en train d'émerger.

Le désarroi devant l'ingénierie génétique est un symptôme du malaise des sociétés contemporaines. Ce malaise n'est pas seulement économique ou social, mais il est aussi métaphysique ou symbolique. Ce qui est en cause, ce sont les représentations et les configurations de «l'homme» en tant que modèle construit par l'imaginaire collectif ou par les fantasmes des savants. A entendre certains scientifiques, on a l'impression que l'essence de l'homme se trouve cristallisée dans l'intimité des gènes: «tout est dans le gène». Mus par la nostalgie d'une unité originelle, on cherche l'Un derrière le multiple³⁶. Dans ce sens, il est très significatif d'entendre de la bouche de Francis Crick, compagnon scientifique de Watson, l'expression de «dogme central» au sujet de la structure de l'ADN. C'était comme si «au commencement était l'ADN» ! Or, quand on sait manipuler les molécules, les couper, les recoller, tient-on pour autant la réponse à toutes les questions scientifiques, médicales, sociales et politiques? Gros, le généticien français, fait une bonne mise en garde contre le biologisme: «Ce n'est pas parce que l'on comprend mieux aujourd'hui la biologie de l'homme que l'on doit pour autant

36 Cohen et Lepoutre, *op. cit.*, p. 53.

ramener celui-ci, de plus en plus, à sa dimension strictement biologique»³⁷.

L'environnement physique et social, les arts et la mode, l'éducation et la culture façonnent, autant que les gènes, le comportement de l'homme contemporain et exercent leur impact sur les générations futures. Non seulement le génotype ou le patrimoine génétique d'un individu, mais aussi l'écologie sociale ou son patrimoine culturel, de concert avec les conditions géographiques, orientent le développement du phénotype ou l'ensemble des caractéristiques individuelles de la personne humaine.

Le milieu technicien est un milieu révélateur, non seulement parce qu'il manifeste le génie et le pouvoir des humains sur les êtres et les choses, mais surtout parce qu'il dévoile la vérité sous le mode de l'interrogation. La technique est «dévoilement» dans le sens qu'elle est «question», posée aux humains³⁸. Ainsi, par exemple, le génie génétique pose aux humains des questions sur le fond de leur être: qui es-tu? quelle humanité veux-tu faire advenir? Quelle nature anticipes-tu par tes interventions? Quelle terre veux-tu habiter? Ces interrogations font appel chez les humains à leur «souci pour la moralité», à leur capacité éthique, à leur aptitude à discerner avec précision les enjeux de la techno-science et à faire des choix judicieux. La technique peut être un «habitat» approprié aux humains et aux vivants, comme il peut être aussi une instance provocatrice qui aura raison sur les humains en les privant de leur liberté d'apprécier le juste état des choses et de décider en conformité avec leur destin, en les privant de leur capacité éthique et de leur «souci pour la moralité».

³⁷ Gros, *ibid.*, p. 111.

³⁸ C'est ainsi qu'il faut comprendre l'article désormais classique de M. Heidegger: «La question de la technique».

**L'éthique est l'art - ou la discipline - d'habiter la terre
d'une façon appropriée (une «bonne» manière)**

«Éthos» signifie séjour, lieu d'habitation. Ce mot désigne la région ouverte où l'homme habite (...) conformément au sens fondamental du mot éthos, le terme d'éthique doit indiquer que cette discipline pense le séjour de l'homme»³⁹. «Penser le séjour des humains», voilà le projet fondamental de l'éthique. L'éthique est l'art - la science - de rechercher la bonne manière d'habiter la terre et de séjourner parmi les êtres et les choses. Savoir habiter la terre, c'est apprendre à cohabiter avec d'autres humains et d'autres vivants. La présence (*Dasein*) inclut un rapport à d'autres présences (*Mit-Dasein*). Nous sommes des «être-au-monde-parmi-les-autres», c'est-à-dire parmi d'autres étants, «qui comprennent le ciel (*Himmel*), les animaux (*Tiere*), la Terre (*Erde*), les hommes (*Menschen*)»⁴⁰.

L'éthique est l'ensemble des interrogations et des principes, des valeurs et des normes, qui permettent aux humains de se doter d'une demeure pour s'abriter et protéger les autres vivants. Le défi particulier de notre temps consisterait à préserver l'avenir de la biosphère et de mettre celle-ci à l'abri de la destruction et de la dégradation. Quels sont les grands principes moraux que l'on pourrait évoquer dans l'action pour aménager une demeure appropriée au grand habitat techno-scientifique qu'est devenu le milieu humain?

Le principe de la justice avec son respect des droits individuels et collectifs, la distribution égale des ressources humaines, financières et technologiques ainsi que la répartition équitable des charges et des bénéfices, garde toute sa valeur et toute sa pertinence. Toutefois, dans le contexte de la sollicitude de l'avenir en rapport avec l'ingénierie génétique, il faut surtout

³⁹ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier Montaigne, 1964, p. 151.

⁴⁰ J. Mascotto, «Le tragique de la technique», *Société*, 1989, 5, p. 45.

mettre en évidence le principe de la «bienfaisance» ou de la «non-malfaisance» (*do not harm*). La communauté scientifique elle-même a compris très tôt l'importance primordiale de ce principe. Ce qui démontre que l'éthique n'est pas le domaine exclusif des éthiciens, des philosophes ou des théologiens. Le «souci pour la moralité» est universel, bien que cette «moralité» peut être perçue fort différemment selon les professions et les statuts sociaux, les intérêts et les valeurs, les conceptions du monde et les consensus établis. Tout être humain a la capacité et la responsabilité de se soucier du bien-être d'autrui, de poser des problèmes éthiques, de former des jugements éthiques et de prendre des décisions éthiques.

Ce sont des scientifiques qui ont soulevé le problème des risques potentiels encourus par la biosphère si les laboratoires y relâchaient par inadvertance des micro-organismes artificiellement transformés. Ce débat qui a surtout eu lieu aux Etats-Unis, a d'ailleurs permis de passer de la peur de l'élimination de la vie sur la terre à quelques préceptes en matière de confinement physique des laboratoires et à quelques règles de déontologie. L'anxiété initiale qui s'est emparée du grand public, suite à la lettre de Paul Berg, signée par onze biologistes moléculaires, a conduit à une redéfinition du lien social par l'entremise d'une régulation plus adéquate⁴¹. Dans ce débat public, le «souci pour la moralité», lié sans doute à une lutte de pouvoir entre des équipes de recherche rivales, a fait son oeuvre sans oublier une «heuristique de la peur». S'inspirant de cette peur légitimement fondée, Jonas propose une «éthique de l'avenir» - qui est, en somme, un souci moral pour l'avenir - selon deux versions complémentaires.

⁴¹ **B. Latour, «La redéfinition du lien social» dans *Génétique, procréation et droit*, p. 356. Afin de mieux connaître l'histoire du débat aux Etats-Unis (les événements avant et après la Conférence d'Asilomar en Californie) et en France, voir A. Mendel, *Les manipulations génétiques*, Paris, Seuil, 1980.**

La première obligation éthique, c'est de se faire délibérément une juste représentation des effets néfastes («malum»), lointains et non encore éprouvés. Le danger n'est peut-être pas immédiat, mais il peut être imaginé et il est fondé. La deuxième obligation éthique, c'est la «disponibilité», c'est-à-dire la capacité de se laisser affecter par le salut ou le malheur des générations à venir: «La représentation du destin des hommes à venir, à plus forte raison celle du destin de la planète qui ne concerne ni moi ni quiconque encore lié à moi par les liens de l'amour ou du partage immédiat de la vie, n'a pas de soi cette influence sur notre âme; et pourtant elle «doit» l'avoir, c'est-à-dire que *nous* devons lui concéder cette influence»⁴². Autrement dit, ce sentiment n'est pas inné, il ne nous advient pas de façon automatique, il faut l'acquérir par la raison et la volonté. Il s'agit d'un «devoir» éthique à accomplir.

Un nouveau principe éthique semble émerger directement de la génétique et mûrir dans l'esprit de nombreux scientifiques, à savoir le respect de la diversité génétique. Notre souci, dit Jacquard, doit être non d'améliorer les individus par l'eugénique, mais de préserver la diversité. Le polymorphisme génétique est une source de richesse pour l'espèce: «Une saine gestion du patrimoine héréditaire de l'humanité ne passe pas par l'élimination des "mauvais gènes", comme le suggèrent régulièrement les eugénistes. Ni par l'éviction des êtres appartenant à quelque prétendue "race inférieure", comme le voudraient les racistes. Au contraire, il est essentiel de sauvegarder cette diversité, en respectant la présence de gènes nombreux et variés»⁴³.

Sélectionner nos «semblables», ceux qui répondent à des normes génétiques et idéologiques, et supprimer ainsi la riche diversité des êtres, c'est non seulement agir contre la nature, mais c'est aussi hypothéquer gravement l'avenir. Une éthique non-

⁴² Jonas, *op.cit.*, p. 52.

⁴³ A. Jacquard, *Eloge de la différence. La génétique et les hommes*, Paris, Seuil, 1978, p. 205.

élitiste de la convivialité devrait l'emporter sur une sélection artificielle. C'est l'opinion du généticien F. Bouvier: «Ceux qui veulent imposer un moule unique, un crible de sélection obligé, ignorent qu'ils se substituent ainsi à la nature, et imposent leur idée du futur biologique de l'homme. Alors que justement, ce futur nous échappe et qu'il nous faut être prêt à faire face en maintenant la multiplicité de propositions que représente notre richesse génétique»⁴⁴. Ce principe du respect de la diversité peut entrer en conflit avec d'autres principes. Il n'est ni absolu ni exclusif. Au nom du principe de la «bienfaisance», certaines modalités de dépistage génétique et d'avortement sélectif peuvent être éthiquement légitime, comme nous l'avons développé ailleurs⁴⁵.

Le principe du respect de la diversité génétique devrait s'étendre également aux rapports des humains avec les autres espèces des vivants: «La diversité génétique à la fois dans l'espèce humaine et les espèces non-humaines est une ressource planétaire précieuse et il est dans l'intérêt de tous de préserver cette diversité»⁴⁶. La terre n'appartient pas aux seuls humains. Nous appartenons à la terre et nous avons la terre en partage avec d'autres vivants. Il faudrait «chercher non seulement le bien humain, mais également le bien des choses extra-humaines, c'est-à-dire étendre la reconnaissance des "fins en soi" au-delà de la sphère de l'homme et intégrer cette sollicitude dans le concept du bien-être humain»⁴⁷. Jonas observe que «l'homme est devenu dangereux non seulement pour lui-même, mais pour la biosphère entière»⁴⁸. On peut reprocher à Jonas des relents d'anthropocentrisme, car ce qu'il vise c'est le «*bonum humanum*», c'est-à-dire: «l'existence d'une humanité au sein

⁴⁴ F. Bouvier, *L'information génétique. Les concepts de la biologie moderne*, Toulouse, Privat, 1980, p. 205.

⁴⁵ E. Volant, «Le diagnostic prénatal...»

⁴⁶ Suzuki et Knudtson, *op.cit.*, p. 346.

⁴⁷ Jonas, *op.cit.*, p. 26-27.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 187.

d'une nature satisfaite»⁴⁹. Il demeure, par ailleurs, fort difficile, étant donné notre culture gréco-romaine séculaire, de sortir de cet anthropocentrisme. Intégrer notre sollicitude pour la biosphère à l'intérieur du concept du bien-être humain, c'est encore privilégier l'intérêt de l'homme. Mais tout en cherchant leur intérêt, les humains peuvent avoir le souci moral pour les autres vivants.

La solidarité d'intérêts des humains entre eux et avec le monde organique, à cause de leur cohabitation dans la même patrie terrestre, ouvre sur le principe de respect des autres étants dans leur spécificité et dans leur diversité. Cette cohabitation ne supprime pas pour autant les conflits. L'harmonie n'est pas une donnée préalable, elle ne peut être réalisée pleinement en raison même de l'inachèvement de l'existence. Cohabiter veut dire aussi conquérir ou faire respecter son espace. Pour les humains, la négociation entre intérêts opposés demeure éventuellement possible. Comment les humains négocieront-ils leur espace avec les autres vivants?

La prétention morale de la nature ayant un droit autonome à l'égard des humains est supposée par Jonas⁵⁰, mais avait été déjà annoncée par Marcuse. Celui-ci regrette l'attitude instrumentaliste de la rationalité technologique qui traite la nature comme un objet (*Gegenstand*) et propose une nouvelle rationalité où l'on va à la rencontre de la nature «comme à celle d'un partenaire (*Gegen-spieler*)» avec qui on entre dans une «interaction possible». Habermas, qui fait la critique de Marcuse à ce sujet, trouve pourtant attrayante «l'idée qu'il y a dans la nature une subjectivité encore enchaînée qui ne pourra pas être délivrée avant que la communication des hommes entre eux ne soit libre de toute domination»⁵¹. C'est seulement quand les humains se reconnaîtront chacun en l'autre qu'ils pourront

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 190-191.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 26.

⁵¹ J. Habermas, *La technique et la science comme «idéologie»*. (collection «Médiations») Paris, Denoël, 1984, p. 14.

considérer la nature en tant que sujet. Cependant, de l'avis de Habermas, «une Nature sortant ainsi de son sommeil ne saurait remplacer les réalisations de la technique»⁵². Ce n'est pas la rationalité techno-scientifique qu'il faut transformer, mais ses valeurs directrices à l'aide des institutions sociales de la communication par le langage et le travail.

En lien avec le devoir éthique à l'égard des générations futures, Jonas énonce un axiome surprenant: «l'homme *doit* être, parce qu'il existe». L'auteur justifie ce devoir collectif à l'égard de la survie de l'humanité de demain en s'appuyant sur le fait qu'il a existé et qu'il existe une capacité éthique parmi les humains. Avec la disparition des humains en tant qu'humains, c'est-à-dire en tant qu'être libres, disparaîtrait de la terre la capacité de discernement et le «souci pour la moralité». Si l'on ne conserve pas la liberté de choisir et de refuser de façon éclairée, le monde sera abandonné à des forces aveugles. Pour Jonas, «l'homme doit être» est donc un impératif éthique qui concerne et assure la survie de toute la planète.

Malgré toutes les limites de cette liberté humaine, inachevée et soumise à des déterminismes biologiques, sociaux et psychologiques, ce pari éthique de Jonas nous paraît, pour une part, plausible. Il émane de l'esprit d'un philosophe humaniste qui professe un «anthropocentrisme ouvert»⁵³ et relativement critique. Par ailleurs, il faudrait pourtant compléter ou corriger cet anthropologisme par des conceptions plus «holistiques» de l'univers. Une éthique fondée sur l'«homme» et sur la «personne humaine», produit d'une «suffisance» orgueilleuse et naïve des humains, nous semble précisément insuffisante et non respectueuse des autres habitants de l'univers. Se fier trop sur la capacité éthique des humains peut d'ailleurs nous réserver des

⁵² *Ibid.*, p. 15.

⁵³ L'expression est empruntée aux travaux de l'équipe de recherche de l'éthique de l'environnement, dirigée par José Prades, professeur au Département de Sciences religieuses à l'Université du Québec à Montréal.

surprises, si l'on se souvient de tous les holocaustes dont l'histoire a été le douloureux témoin. Le refus d'oublier la souffrance passée doit atténuer notre confiance dans la bonté présente et future des humains.

Les deux habiletés premières requises par le souci éthique de «bien habiter la terre» sont le respect (*tisis*) et la prudence (*phronésis*)

Partageant leur habitat avec d'autres, les humains sont contraints de s'accorder s'ils veulent vivre en paix et s'épargner des blessures. Or, afin de s'accorder dans ce séjour commun, ils auront profit à développer certaines habiletés dans les domaines de la cohabitation, de la communication et de la négociation. Dans cette recherche d'une existence accordée à la présence d'autres occupants de l'espace vitale, il y a lieu de restituer l'ancienne vertu de la *tisis*, telle que présentée dans la sentence d'Anaximandre (VII^e - VI^e siècle avant notre ère), interprétée par Heidegger⁵⁴.

Nietzsche et Diels traduisent *tisis* par «expiation», mais ceci n'est pas le sens originel de ce mot. *Tisis* peut signifier «estime», «considération», «égard». Heidegger préfère traduire *tisis* par «déférence». Il consacre des pages sublimes à la signification de ce terme et à la vertu que celui-ci désigne. L'antonyme de «déférence»: «dain» - «daigner», n'est nul autre que «dédain» ou «absence de déférence». «Daigner» ou «estimer», c'est reconnaître une chose et porter attention à la nature propre de cette chose. La «déférence» est «l'ouverture de l'espace de l'altérité», c'est «ouvrir un espace dans lequel l'essence de l'autre peut se rapporter à soi»⁵⁵ et avoir (un) lieu. Par «déférence», on laisse «advenir» les êtres et les choses selon leurs traits fondamentaux.

⁵⁴ M. Heidegger, «La Parole d'Anaximandre» dans *Chemins qui mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 387-449.

⁵⁵ Mascotto, *op.cit.*, p. 45.

La «déférence» suppose, chez celui ou celle qui tend à l'acquérir, une qualité remarquable de réceptivité: laisser les êtres et les choses «avoir lieu», «advenir», «devenir présent». La «déférence» est la capacité d'être présent au présent d'autrui ou la sollicitude à ce que l'autre advienne et demeure dans son être, toujours en l'assomption de sa différence. La «déférence» à l'égard d'autrui rend compte de la «différence», car «autrui» est discordant par rapport à «soi».

La «déférence» inclut le respect des adversaires. Grâce à cette vertu, les «déférents» sont capables de reconnaître l'autre selon ses caractéristiques et donc aussi en tant qu'adversaire. Par conséquent, la «tisis» n'exclut pas les conflits et les luttes de pouvoir, les jugements et les condamnations (*tisis* signifie aussi «expiation»). Elle n'abolit pas le droit et la justice. Elle n'est pas synonyme d'«acceptation inconditionnelle d'autrui» selon la conception rogérianne. La *tisis* n'est pas non plus à confondre avec des sentiments psycho-sociaux, tels que l'«amour», la «charité», la «compassion» qui, selon nous, n'ont rien à voir avec l'éthique, aussi importants qu'ils puissent être à d'autres plans de l'existence humaine. La *tisis* reconnaît ce qui est «faible» et «fort» dans l'autre, mais sans mépris et sans vénération. Elle est d'ordre cognitif et non pas affectif, comme l'est d'ailleurs aussi l'éthique, qui consiste dans la «juste» observation, la «juste» perception des situations, la «juste» interprétation des données et le choix de la «juste» solution au problème rencontré. Le secret de l'éthique réside donc dans la «justesse» (justice) du regard porté sur les choses, regard qui ne tolère pas l'arbitraire.

Habiter la terre en tant qu'être mortel n'est pas de tout repos et est plein de risques, car le lieu où nous séjournons manque de fondement et ne peut se justifier par des explications rationnelles. Le monde est un jeu de forces et, projetée dans ce jeu, l'existence participe à ces risques et périls. Lancés au-dessus de l'abîme, les humains sont contraints à vivre dangereusement et à mesurer jusqu'où ils peuvent et veulent aller sur le chemin

de l'aventure. Dans la connaissance la plus précise de leurs potentialités actuelles et de leurs limites, guidés par leurs craintes et leurs attentes, il leur incombe de cultiver l'art de mesurer la portée de leur action, les retombées sociales et économiques de leurs décisions. Il leur importe de prendre toutes les dispositions nécessaires afin d'éviter des erreurs ou des malheurs, de prévenir les effets potentiellement néfastes de leurs interventions. En somme, il s'agit pour les humains de se soustraire le plus possible aux effets du hasard et de se «mettre à l'abri de l'arbitraire»⁵⁶.

C'est ici qu'il convient de restaurer la notion aristotélicienne de *phronésis* (prudence). L'auteur de l'*Ethique de Nicomaque* la définit comme suit: «La prudence est une disposition, accompagnée de raison juste, tournée vers l'action et concernant ce qui est bien et mal pour l'homme»⁵⁷. Les gens prudents, dit Aristote, sont capables de déterminer ce qui est avantageux, utile ou convenable pour eux-mêmes et pour les autres. Il ne leur suffit pas de posséder un savoir normatif des principes, mais «également une intelligence de situations et une capacité de conduire une action»⁵⁸. Selon M. Forscher: «La prudence est la raison pratique spécifique de l'action temporelle conduite à travers les risques et les *aléas* de circonstances souvent imprévisibles. Elle est donc bien la vertu de la vie humaine, faite de circonstances changeantes...»⁵⁹ La vertu de prudence est donc le contraire de l'indécision ou de la pusillanimité. Elle est l'aptitude à prendre les décisions les plus opportunes et les plus appropriées aux circonstances.

La *tisis* d'Anaximandre et la *phronésis* d'Aristote se complètent. La première est le coup d'oeil juste, la capacité de

⁵⁶ Ricoeur, *op.cit.*, p. 45.

⁵⁷ Aristote, *Ethique de Nicomaque*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 158.

⁵⁸ Höffe, *op. cit.*, p. 161.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 161.

percevoir avec justesse autrui dans sa différence, de l'estimer et de le «laisser avoir (un) lieu», tandis que la seconde est orientée vers le choix judicieux de l'action à entreprendre pour que les rapports avec autrui soient accordés à cette différence, reconnue par la *tisis*.

Les progrès de la techno-science et de la génétique acculent la communauté scientifique et humaine à des choix souvent déterminants et irréversibles. C'est là où réside la caractéristique dramatique de la liberté humaine. L'ignorance des effets ultimes ou la connaissance d'une pluralité d'options possibles exige de la capacité éthique des humains une suprême ou une impossible sagesse. La seule accumulation d'un savoir génétique ou d'une habileté technologique, aussi précieuse soit-elle dans toute la légitimité de la curiosité humaine, ne pourra jamais garantir à elle toute seule que les décisions en matière d'ingénierie génétique soient prises avec toute la déférence et tout le discernement prudentiel qui s'imposent.

Fait assez significatif, Suzuki et Knudtson citent en exergue de l'épilogue de leur oeuvre un texte de Jung: «Les problèmes sérieux de l'existence ne seront jamais pleinement résolus. Si jamais ils pouvaient l'être, ce serait un signe certain que quelque chose aurait été omis dans la problématique»⁶⁰. Et pourtant il faut faire des choix, continuer une recherche ou imposer un moratoire, élaborer, par exemple, des critères pour la thérapie génique des cellules somatiques et refuser, du moins dans l'état actuel des connaissances, toute manipulation des lignées germinales; établir les conditions pour le prélèvement de l'ADN dans les populations à risque et utiliser les tests pour une application déférente et prudente de la médecine prédictive. Si la technique peut être envisagée comme un des aménagements possibles de la terre et de l'existence humaine, la déférence est l'art de mener des interventions technologiques avec sollicitude pour les êtres qui sont en cause, tandis que la prudence est l'art de le faire avec précaution.

⁶⁰ Suzuki et Knudtson, *op.cit.*, p. 341.

* * *

Les humains sont des vivants mortels qui séjournent pour un temps parmi les êtres et les choses. La mort est la limite fondamentale à partir de laquelle ils peuvent aménager leur existence. Pour se mettre à l'abri des dangers qui menacent leur «être risqué», les humains se construisent des habitations, telles que la science et la technique. Dans ce processus de construction jamais achevée, le «souci pour la moralité» consiste dans la recherche de la «bonne» manière d'habiter et de bâtir. Il y a aussi une «belle» manière d'habiter et de bâtir, mais ce n'est pas le projet de l'éthique, mais bien celui de l'esthétique. Par ailleurs, l'éthique et l'esthétique ne sont pas forcément incompatibles.

Ce «souci pour la moralité» est universel dans le sens que tous les humains, tout en cherchant leurs intérêts, ont, à des degrés divers, une préoccupation pour le bien d'autrui. Il ne couvre pas pour autant entièrement tous les secteurs de l'activité humaine. On peut être heureux qu'il en soit ainsi. L'éthique ne doit pas exercer de monopole sur l'action humaine, elle a son rôle à jouer, mais celui-ci n'est pas exclusif. La religion, l'esthétique ou le politique offrent eux aussi des manières d'habiter. Si l'éthique est en droit de revendiquer une autonomie à l'égard de toutes les autres sphères importantes de la condition humaine afin d'exercer un contrôle à l'intérieur de ses propres limites (l'éthique participe elle aussi au caractère «mortel» de l'existence), elle ne doit pas s'immiscer dans les règles de jeu qui régissent chacune des autres sphères.

La «bonne» manière d'habiter le monde technicien contemporain est celle où, dans la déférence et avec prudence, on choisit des technologies qui, tout en modifiant éventuellement l'avenir de l'humanité et de l'écosystème, sont les plus appropriés pour sauvegarder les êtres et les choses dans leur

différence. Par «souci pour la moralité», il s'agit maintenant d'établir des règles pratiques.