

BIOLOGIE ET MORALE

«... Cette maladie que vous voulez guérir est une feinte maladie. Les médecins ont raisonné là-dessus comme il faut; et ils n'ont pas manqué de dire que cela procédait, qui du cerveau, qui des entrailles, qui de la rate, qui du foie : mais il est certain que l'amour en est la véritable cause».

Molière, *Le Médecin malgré lui*, 11,4.

« De quel Dieu est venu le levain qui a transformé le suc initial en émulsion de sang, la boue en chair délicate, sinon du seul et suprême ouvrier, qui élabore l'icône raisonnable et animée que nous en sommes, nous, les hommes ? »

Méthode d'Olympe, *Banquet*, II,6,§44.

Jean-Robert ARMOGATHE et Jean-Luc ARCHAMBAULT
page 4 *La décision de l'homme*

Problématique

Cardinal Joseph RATZINGER
page 21 *Les sources de la morale.*
Evêques et théologiens face aux problèmes éthiques
Antonio SICARI
page 41 *La place de l'homme dans l'histoire des vivants*

Intégration

Hans JONAS
page 46 *Technique, morale et génie génétique*
Juan L. RUIZ de la PENA
page 66 *Anthropologie et tentation biologiste*
Philippe CASPAR
page 80 *Les fondements de l'individualité biologique*

Attestations

Frédéric COMBY
page 91 *Ces vieillards qui ne peuvent plus mourir*
Marie-Hélène CONGOURDEAU
page 103 *L'embryon est-il une personne ?*

Signet

Gérard CHOLVY
page 117 *Eglise et monde ouvrier en France*
page 125 *Tables du tome IX (1984)*

Jean-Robert ARMOGATHE
Jean-Luc ARCHAMBAULT

La décision de l'homme

Les progrès du génie génétique rendent actuelle et urgente la réponse à la question : qu'est-ce que l'homme ? si souvent occultée par les idéologies contemporaines. En proposant une anthropologie à fondement christologique, l'Église apporte la seule réponse satisfaisante.

L'ACTUALITE n'entre pour rien dans la rédaction de cet article, mais seulement la conviction d'un discours chrétien nécessaire, qui ne peut pas faire l'économie d'une réflexion sur ce qui constitue l'homme biologique, et tout particulièrement sur cet aspect de la biologie qui touche aux éléments matériels premiers de cette constitution la génétique. Le vivant répugne à la mesure ; et Aristote expliquait que seuls les êtres immatériels étaient susceptibles de supporter l'outil mathématique. Les sciences naturelles, portant sur la matière, y échappaient complètement (1).

Cette idée dominante, l'irréductibilité du vivant au numérique et au mécanique, va être combattue par Descartes et par les partisans d'une vision mécanique du vivant, mais cette opinion restera minoritaire, à défaut de disposer de l'outil mathématique le plus adapté au vivant : la combinatoire, les statistiques, l'aléatoire. Les tâtonnements se multiplièrent aux XVIII^e et XIX^e siècles autour des méthodes d'hybridation animale et végétale.

(1) Aristote, *Métaphysique*, Petit A, 3,995 a 15.

On avait mis au point des moyens, mais il manquait une méthode, une organisation systématique, rationnelle, de ces techniques d'éleveurs.

On sait que le pas fondamental a été franchi par un religieux augustin, Gregor Mendel, au couvent Saint-Thomas de Brunn, en Moravie (aujourd'hui Brno, en Tchécoslovaquie). Ses études et ses goûts, ses origines paysannes et sa formation de religieux, avaient préparé Mendel : il connaissait les meilleures méthodes de la combinatoire et avait lu des manuels de logique. La *philosophie de la Nature ambiante*, ses relations les plus proches (dans le couvent de Br'no même, pépinière de savants philosophes et mathématiciens), tout lui a servi pour discerner, dans son expérimentation sur les pois, l'émergence de séries susceptibles d'être interprétées en termes de combinatoires numériques. Ce qu'il fit, dans son mémoire : *Recherches sur des hybrides végétaux*, en 1866 (2). La naissance de la génétique moderne a donc correspondu à l'acceptation (ou a consisté dans l'acceptation) d'une mathématisation du vivant (3).

A partir des techniques d'hybridation, la génétique est devenue une science ; elle a rendu possible un rapport technique au vivant qui ne soit plus seulement laissé à lui-même, mais dont les aléas sont désormais repérés, codifiés et, très vite, prédits ou provoqués. L'application des «lois mendéliennes» à l'élevage et à l'agriculture fut, on le sait, doublement mesurée : par son succès dans l'accroissement de la productivité des céréales, par l'échec aussi des agricultures qui, sous l'influence de l'*Agro-culture* de Lyssenko, refusèrent d'en tenir compte. Mais l'affinement des recherches cytologiques conduisit à déplacer le travail du généticien depuis les céréales et les animaux d'élevage vers l'homme, par une généralisation de la catégorie du vivant. L'homme devint un cas particulier du vivant, auquel s'appliquent les techniques qui ont donné des résultats intéressants pour d'autres sujets.

Ces applications se présentent surtout comme devant contribuer

(2) Traduction du *Mémoire*, avec diverses études historiques, dans J.-R. Armogathe (éditeur) *Le cas Mendel*, Centre interdisciplinaire de Paris-Sud (Orsay), Bât. 336, 91405 Orsay Cedex.

(3) Pour la France, deux études intéressantes : Philippe Sentis, « La naissance de la génétique au début du XX^e siècle », dans *Cahiers d'études biologiques*, 18-19, Paris, Lethielleux, 1970, p. 73-86 ; Denis Buican, *Histoire de la génétique et de l'évolutionnisme en France*, Paris, P.U.F., 1984.

à améliorer les conditions de l'humain, par une meilleure connaissance des processus, des mécanismes et des défenses biologiques.

Progrès et problèmes du génie génétique

Les développements de la recherche, et le passage à la génétique moléculaire, ont confirmé que le travail de manipulation se faisait sur des objets réels, des composants élémentaires du vivant susceptibles d'être atteints par des techniques instrumentales et biochimiques. C'est l'étape de la génétique moléculaire, qui occupe, en biologie, le même rôle que la physique nucléaire occupe en physique (4). Des biotechnologies se sont développées à un rythme rapide dans les années 1978-1982 : production industrielle de substances biologiques telles que les hormones et les interférons (l'insuline humaine est désormais produite par une opération industrielle, depuis un an en Grande-Bretagne et depuis quelques mois en France), injection de gènes directement dans le noyau des cellules (Capecchi, aux États-Unis, 1980 ; Graessman, à Berlin, 1981), techniques de greffes génétiques (avec adjonction préalable d'un « vecteur » qui stimule son expression : T. Wagner, aux États-Unis, 1981 ; Brins et Palmiter, aux États-Unis, 1982).

Pour l'instant, les applications semblent se limiter aux divers modes entourant la formation de l'embryon : aux techniques de fécondation artificielle s'ajoutent désormais celles de nidation (en partie) artificielle. De surcroît, une meilleure connaissance de la cryobiologie permet de conserver, dans la longue durée, du sperme et même des ovules fécondés.

Le génie génétique paraît se limiter aujourd'hui à ces seuls « déplacements » (du moins, pour l'expérimentation humaine (5)) qui permettent à des couples stériles, par déficience de l'un des conjoints ou par incompatibilité génétique ou immunologique, d'avoir un enfant. Il reste que la formation de l'embryon continue à se faire au moyen de la fécondation d'un ovule par

(5) E. Mayr, *The Growth of Biological Thought*, Harvard U.P., Cambridge, États-Unis, 1982 ; Antoine Danchin, *L'œuf et la poule*, Fayard, Paris, 1983.

(6) Le contrôle des laboratoires pose de délicats problèmes, et il semble bien que diverses expériences à la déontologie hasardeuse ont eu lieu et ont encore lieu, en particulier sur des sujets humains.

un spermatozoïde. La grossesse elle-même, d'ailleurs, paraît actuellement irréductible ; il semble difficile (et coûteux) de parvenir à reproduire artificiellement les fonctions de l'utérus et du placenta : les bébés « éprouvettes » continuent de naître du ventre d'une femme... qui n'est pas nécessairement leur mère biologique.

On voit qu'ici le problème est d'abord juridique et psychologique ; il ne porte pas atteinte, de façon immédiate, à *l'humanité* de l'enfant. On peut s'inquiéter de ces déplacements, qui pourraient provoquer des situations incestueuses ou juridiquement insolubles, dans l'état actuel du droit : l'inceste ou la bâtardise n'ont pas attendu la génétique moderne pour se produire, et Œdipe, époux de sa mère, fut un mythe grec avant d'entrer dans la mythologie freudienne. Il appartiendra aux psychiatres de demain de constater si Amandine, Louise ou Zoé (si elles font appel à eux) ont des comportements gravement atteints par leurs translations embryonnaires. Les seules règles en la matière, en termes de morale chrétienne, ont été rappelées de façon sereine et mesurée, par Jean-Paul II, dans son allocution à l'Association médicale mondiale, en octobre 1983 (6) : « *Ce genre d'intervention ne doit pas porter atteinte à l'origine de la vie humaine, à savoir la procréation liée à l'union non seulement biologique mais aussi spirituelle des parents, unis dans le lien du mariage ; elle doit par conséquent respecter la dignité fondamentale des hommes et la nature biologique commune qui est à la base de la liberté, en évitant des manipulations tendant à modifier le patrimoine génétique et à créer des groupes d'hommes différents, au risque de provoquer dans la société de nouvelles marginalisations.* »

Les problèmes juridiques sont aussi des problèmes humains, puisqu'ils ne se bornent pas à régir des relations entre les personnes, mais, dans le cas présent, statuent sur l'identité de l'enfant : de qui est-il fils ou fille ? La justice a accordé à Corinne X, de Marseille, de pouvoir être fécondée par le sperme de son mari

(4) *Documentation catholique* 1983, n° 1863, p. 1067-1069. Par ailleurs, Michèle-Laure Rassat professeur des Facultés de Droit et vice-présidente des Juristes catholiques français fait remarquer qu'il y a plus souvent, en la matière, non-application du droit que vacance juridique. Il reste que les pressions de société entretiennent un dangereux état de « maquis » juridique. La récente aventure d'un projet de loi rédigé, puis retiré, sur l'utilisation expérimentale et thérapeutique de tissus fœtaux illustre bien ce danger.

décédé (7). Dans un document de travail, Michèle-Laure Rassat, professeur de droit, souligne l'incertitude sur la *décision de paternité* du défunt. Est-ce qu'un mort peut engendrer ? Quel est le statut juridique du sperme ? Le Centre d'étude et de congélation du sperme estime qu'il s'agit d'un «don biologique non transmissible», comparable au don du sang, tandis que les avocats ont soutenu qu'il y avait eu un dépôt, restituable à l'héritière. A qui appartient-il ? au donneur (et à ses héritiers), au CECOS qui le reçoit, ou même à l'État, qui doit donner l'autorisation ?

On a remarqué qu'une question n'est pas posée, qui pourrait l'être : peut-on mettre au monde un orphelin ? Mais les droits de l'enfant à naître, dans cette affaire comme dans la législation sur l'avortement, ne semblent guère avoir été pris en considération. Le cas des embryons australiens, héritiers possibles d'une grande fortune, repose la question du fondement juridique de l'avortement : si des embryons peuvent hériter, ils sont donc des personnes juridiques, et l'avortement est bien un crime (8). Mais par ailleurs, l'ensemble des déplacements embryonnaires revient à traiter l'embryon comme une chose, un bien que l'on se procure, que l'on achète, que l'on place ou que l'on déplace pour la satisfaction d'adultes : c'est l'exacte réplique de l'avortement, l'enfant que l'on tue pour répondre au refus de l'adulte. Il y a une symétrie frappante, qui indique peut-être un chemin de réflexion.

Les manipulations génétiques ne sont nullement limitées à ces déplacements qui ne portent pas atteinte à l'intégrité du processus biologique. Autrement plus graves et guère moins actuelles sont les manipulations portant sur l'embryon lui-même, la duplication et le clonage, qui atteignent le matériel génétique lui-même.

On parvient aujourd'hui, par des techniques de microchirurgie, à diviser un embryon *in vitro* dès le début de la multipli-

(7) Le Président de la Commission des Lois à l'Assemblée nationale, Raymond Formi (député socialiste) a manifesté l'opposition de la Commission à l'insémination *post mortem* : dans un texte aux motivations ambiguës, il demandait quel serait le statut juridique de cet enfant sans père, conçu néanmoins grâce au père (*Le Monde*, 3 août 1984).

(8) Carl Wood, directeur du service (Queen Victoria Medical Center, Melbourne) pense que les embryons, congelés de façon rudimentaire en 1981, ne sont «probablement» pas viables (*arme*. 2 juillet 1984).

tion cellulaire. De la sorte, chacune des deux moitiés peut connaître un développement normal, aboutissant à des jumeaux identiques. Appliquée à des veaux, cette technique devrait pouvoir réussir sur des humains. On envisage de conserver au froid un embryon jumeau, dont on pourrait activer le développement en cas d'avortement de l'autre. De la sorte, les risques de fausse couche (ou d'avortement provoqué, en cas de malformation par exemple) connaîtraient la parade d'un recours au vrai jumeau congelé.

Le clonage n'est pas un rêve futuriste : il s'agit, on le sait, d'une manipulation sur les gènes eux-mêmes, qui revient à « éliminer » génétiquement, par exemple, un des parents, fabriquant de la sorte, avec les gènes d'un seul des deux parents, un individu qui est une réplique parfaite de celui-ci. Un médecin américain, Shettles, aurait fait vivre de la sorte pendant sept mois un embryon humain cloné, avant de le détruire. Le transfert technologique est possible du clonage à la production programmée, puisque le génie génétique (la « chirurgie génétique ») permet d'intervenir sur la carte génétique. Avec ses 510 mutations parfaitement localisées sur ses vingt paires de chromosomes, la souris possède la carte génétique la plus élaborée de tous les mammifères, homme compris ; il s'agit d'un incomparable instrument de recherche (9). L'introduction de gènes dans des lignées de souris est une pratique désormais maîtrisée : on arrive à « fabriquer » des souris qui sont capables de transmettre à leurs descendants un gène d'une espèce étrangère, les souris transgéniques. On a pu manipuler de la sorte la croissance des souris et obtenir des souris géantes en greffant sur des œufs juste fécondés le gène de l'hormone de croissance du rat ou de l'homme ; R.L. Brinster et R.E. Hammer ont obtenu de la sorte, dans leur laboratoire de Pennsylvanie, des souris deux fois plus grosses que les souris normales. La maîtrise n'est pas parfaite, et on a récemment montré que l'intégration du gène de l'hormone de croissance entraînait l'apparition à haute fréquence de mutations létales récessives (B. Mintz, Philadelphie).

Les progrès se font jour néanmoins pour un meilleur contrôle de l'intervention, qui devrait permettre de corriger certaines maladies héréditaires. L'application à l'homme reste encore

(9) Voyez le numéro de *La Recherche*, 1983, 143 et 1984, 155 (en particulier l'article de Jean-Louis Guénet, responsable de l'unité de génétique des mammifères à l'Institut Pasteur, Paris).

incertaine : on ne peut pas s'exposer à des mutations, risque acceptable sur des animaux, mais inadmissible sur l'homme. De plus cela signifierait un diagnostic prénatal assuré, qui justifierait l'injection de gènes dans un embryon humain.

C'est probablement autour du diagnostic génétique prénatal que vont se dérouler, dans les prochains mois, les plus grands affrontements éthiques : peut-on juger ceux qui ne sont pas encore nés (*judging the unborn*) (10) ? Un test de dépistage efficace a permis de sauver bien des enfants atteints de phénylcétonurie (absence d'une certaine enzyme, que l'on peut compenser artificiellement) ; on pense l'étendre à d'autres maladies, en particulier les maladies héréditaires du sang. N'importe quelle anomalie génétique pourra bientôt être repérée par la carte génétique des parents ou par analyse du liquide amniotique de l'embryon ou par analyse du nouveau-né. La chirurgie génétique, qui dans les manipulations des souris a permis d'accroître la connaissance des maladies et de multiplier le matériel expérimental, peut, en étant appliquée à l'homme, sauver bien des enfants qui seraient autrement handicapés plus ou moins gravement (11).

Qu'est-ce que l'homme ?

Les problèmes n'apparaissent donc plus seulement de l'ordre du choix scientifique, de l'intervention juridique ou de l'indignation morale. Et ceux qui, de plus en plus nombreux, s'inquiètent du « pouvoir des biologistes », n'osent guère proposer de solution pour s'en défendre.

L'homme semble, en effet, pour la première fois dans l'histoire du vivant, être parvenu à maîtriser et dominer sa propre évolution. Le flux du vivant, les forces obscures du hasard et de la nécessité ont été ramenés au « jeu des possibles », pour reprendre l'expression de François Jacob (12). Il ne s'agit même plus, désormais, du jeu des possibles, mais de la détermination par

(10) Sous ce titre, une communication de John Edwards, professeur de génétique à Oxford et patron de la gynécologie à Birmingham, au colloque d'Orsay en mai 1984.

(11) Ce qui fait dire au professeur Josué Feingold que la génétique clinique est plus « dysgénétique » qu'« eugénique » (même colloque que la note précédente).

(12) François Jacob, *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*, Paris, Fayard, 1981.

l'homme lui-même de ce qui est bon pour l'homme. L'homme passe sous le contrôle du désir de l'homme ; il va probablement estimer qu'il y a lieu de contrôler l'évolution, dans une perspective eugénique (13).

Qu'est-ce que l'homme ? Et que peut-il dire sur lui-même ? La question est d'importance, pour y voir plus clair dans ces problèmes ; la biologie peut-elle (au moins, partiellement) nous apporter le chemin vers le salut, la vérité sur l'homme et la vie pour l'homme ? En apparence, l'homme va enfin pouvoir agir sur lui-même. D'ailleurs, si l'homme n'a pas d'esprit, comme le prétend J.-P. Changeux (14), tous ses problèmes (la haine, par exemple) sont en dernière analyse des dysfonctionnements cellulaires (neuronaux) et sont donc *a priori* susceptibles d'une thérapie qui les fera disparaître, puisqu'il s'agit de maladies (15). Voilà pour le chemin. Quant à la vérité, elle émerge peu à peu des sciences humaines. La biologie en valide la découverte : c'est dans son domaine que se situe la source de tous les comportements, de toutes les créations humaines (16). Pour la vie, enfin, il semble difficile d'espérer que des techniques puissent empêcher la dégénérescence des cellules cérébrales, qui ne se renouvellent pas. Il demeure que nous avons là, semble-t-il, notre plus sûre espérance : le salut est en vue, et la boucle est bouclée, les mécanismes biologiques ont peu à peu façonné les capacités étonnantes de l'homme, capacités qui lui permettent enfin d'aller jusqu'à agir sur son conditionnement biologique. Comme le dit Antoine Danchin, « *le miroir permet d'agir et de corriger, le retour sur soi permet d'affiner la réflexion et de la rendre plus*

(13) Les législations sur l'avortement et celles sur le diagnostic prénatal vont clairement dans ce sens.

(14) « *L'homme n'a plus rien à faire de l'Esprit. Il lui suffit d'être un Homme Neuronal* » (*L'homme neuronal*, Fayard 1983, p. 227). Il est clair, le vocabulaire de Changeux le montre, qu'il ne s'agit pas là d'une démonstration, mais d'un choix, d'une borne posée à la connaissance de l'homme : « il lui suffit ».

(15) Il faut rappeler ici les réflexions de François Jacob sur le bricolage de l'évolution : « *formation d'un néocortex dominant, maintien d'un antique système nerveux et hormonal, en partie resté autonome, en partie placé sous la tutelle du néocortex, tout ce processus évolutif ressemble fort à du bricolage. C'est un peu comme l'installation d'un moteur à réaction sur une vieille charrette à cheval. Rien d'étonnant s'!! arrive des accidents* » (*Le jeu des possibles*, Fayard, 1981, p. 75).

(16) « *C'est (la recherche fondamentale) qui innove et qui crée et qui, apportant de nouveaux schémas, assure la marche ascendante des sociétés humaines* », J. Ruffié, *De la biologie à la culture*, Flammarion. 1981, t. 2, p.203.

productive. On trouve ainsi partout l'image du serpent qui se mord la queue » (17).

Mais J.-P. Changeux, citant Spinoza, dit aussi, et non moins justement : « Encore faut-il construire dans notre encéphale une image de l'homme, une idée qui soit comme un modèle que nous puissions contempler, et qui convienne à son avenir ! » (18) ; il faut donc une anthropologie. Quelle image nous est proposée ? Analysons brièvement un discours sur l'homme tenu par un biologiste et à partir de la biologie : il s'agit de Jacques Ruffié parlant du racisme et de la place que les faibles et les handicapés peuvent occuper dans l'humanité et dans son évolution (19). Ruffié explique que le racisme est un non-sens dépourvu de tout fondement scientifique et affirme qu'au contraire la présence des « races » constitue une diversité, donc une richesse pour l'humanité, dans laquelle elle pourra puiser pour répondre aux problèmes qu'elle rencontre. En résumé, l'existence d'hommes de « races » différentes est un facteur évolutif pour l'humanité, présente un bilan positif pour son avenir. Quant à la place des personnes âgées et des handicapés dans la société, elle fait l'objet d'une analyse de même style, montrant qu'elles peuvent être utiles (20). A-t-on là une défense solide des droits de chaque homme, défense d'autant plus solide qu'elle a pour socle une « science expérimentale » ? Malgré les apparences, sûrement pas ! Lorsque les nazis voulurent supprimer les handicapés, ou du moins leur interdire la reproduction, ils justifiaient leur démarche en présentant un bilan de leur présence dans la société, établi selon les critères de leur vision évolutive de l'humanité et reposant sur la meilleure génétique de l'époque, la génétique allemande (21). Ce précédent doit nous rendre méfiants devant

(17) *L'œuf et la poule. Histoires du code génétique*, Fayard, 1983, p. 255. Le « miroir » est ici la possibilité d'agir sur le code génétique.

(18) *L'homme neuronal*, p. 375.

(19) *De la biologie à la culture*, t. 2, p. 204-226.

(20) « Cette mise au rebut de l'infirme et sa ségrégation en milieu hospitalier ou autre est aussi intolérable et injustifiée que celle du vieillard. Le handicapé doit rester dans la société comme un membre à part entière, autant pour lui que pour les autres. Il t' joue un rôle utile » (nous soulignons). Quel être humain acceptera d'être considéré, aimé par les autres pour la valeur de son utilité sociale ? La maladresse de vocabulaire révèle le fondement utilitaire du raisonnement, qui refuse tout principe moral.

(21) En dernier lieu, l'ouvrage de Benno Müller-Hill, *Tddliche Wissenschaft. Die Aussonderung von Juden, Zigeunern und Geisteskranken (1933-1945)*, Rowohlt, Hambourg, 1984, étude historique sans complaisance d'un grand généticien allemand. Voir aussi, dans ce cahier, l'article de Hans Jonas, p. 47 sq.

toute démarche probatoire s'appuyant exclusivement sur l'expérience scientifique. Sans doute, Jacques Ruffié, par des méthodes d'évaluation différentes, avec une autre vision de l'humanité, arrive à un bilan positif ; mais cela reste un bilan : « tout bien pesé... ». Il critique et rejette les résultats racistes, sans pour autant en critiquer la méthode, il reste sur le même terrain. C'est là que rien ne va plus : à partir du moment où l'on accepte d'entrer sur le terrain des bilans, l'anthropologie tourne à l'éco-logie ou l'éco-nomie et le droit de chaque être humain à vivre est suspendu, en principe, sinon en pratique (22) à des décisions de gestion de stocks avec tous les problèmes habituels d'inventus, de surproduction, de rentabilité. Il semble donc moins que certain que la biologie puisse jamais fournir une base inébranlable aux droits des hommes, ni en donner à coup sûr « une image qui convienne à leur avenir ».

On observerait plutôt une mort de l'homme, après la trop célèbre mort de Dieu ; mort qui n'est pas une surprise puisque, comme l'analyse Claude Bruaire, on assiste à « l'accouplement apparemment monstrueux du naturalisme et du théomorphisme » (23), par lequel on prétend à la fois réduire chaque être humain à ses conditionnements biologiques et sociaux tout en réclamant sans cesse la création de soi par soi individuellement (24) et collectivement (25) et l'auto-transcendance de l'humain. Ainsi écartelé, l'homme ne peut que disparaître (26). Ici encore, on assiste et on assistera à l'échec de toutes les tentatives

(22) « En pratique » : ici encore, l'application à l'avortement est évidente.

(23) *L'être et l'esprit*, P.U.F., 1983, p. 44-49. L'ouvrage de Claude Bruaire est la réponse la plus sensée à J.-P. Changeux, précisément parce qu'il ne lui répond pas, mais montre le besoin métaphysique d'un esprit impérissable.

(24) A. Jacquard, *Moi et les autres. Initiation à la génétique*, Seuil, 1983, chapitre 6 : « A moi de me créer ».

(25) Jacques Ruffié, *Traité du vivant*, Fayard, 1982 : « Construisons une surhumanité » (chapitre 26 : « Le futur du possible »). L'auteur explique en prime qu'il ne s'agit pas seulement d'un rêve de philosophe, mais d'une probabilité biologique puisqu'en regardant le passé de l'évolution, nous observons que les paliers d'intégration toujours plus complexes ont été franchis à chaque fois que c'était nécessaire. Ce qui est évident, puisque nous existons, et ne prouve rien du tout, puisque l'auteur explique en même temps que « le futur de l'humanité ne passe plus par les voies de l'évolution biologique, mais par celles de l'évolution socio-culturelle » ; on ne voit plus du tout ce qui justifie l'extrapolation du passé au futur pour fonder une espérance. Ces fautes de raisonnement sont fréquentes dans les récents ouvrages de biologistes et généticiens...

(26) Michel Foucault (*Les mots et les choses*, Gallimard, 1966) arrive à la même conclusion (p. 396), quoiqu'il en tire des conséquences différentes.

humaines d'auto-définition, non qu'il soit impossible à l'homme de se donner une définition de lui-même et d'essayer de s'y conformer, mais parce qu'à chaque fois il en sort mutilé (27).

Du reste, l'exemple est là, des législations biologiques successives, qu'elles fussent racistes, eugénistes ou tout « bonnement » permissives et libérales : elles ont toujours démontré l'impuissance du législateur en la matière. Benno Müller-Hill, directeur de l'Institut de Génétique de Cologne, déclarait récemment qu'en dernière instance, la décision personnelle est nécessaire dans un domaine où l'expression collective a si souvent erré (« je refuse de faire établir ma carte génétique et celle de mes enfants, car accepter cela est accepter un processus collectif que je ne pourrai plus contrôler »). Le terrain ne doit pas pour autant être abandonné au seul pouvoir des biologistes : un autre type d'intervention est certainement nécessaire.

La décision de l'homme

C'est ici que nous voyons que ces manipulations permettent le retour à la question de l'homme (celle qu'il pose sur lui-même), à *la décision de l'homme*. Le développement buissonnant de la génétique réintroduit le besoin fondateur d'une anthropologie, trop longtemps négligé dans une vision scientifique du monde, où l'homme n'était qu'une partie de la nature. L'étonnant pouvoir que l'homme a désormais acquis sur l'humain le démarque des autres productions de la nature. Et le discours philosophique revient au premier plan, qui propose de définir l'homme par la conscience réflexive. L'homme n'est pas seulement neuronal : comme le faisait remarquer Herbert Marcovitch (Institut Pasteur), il est au moins également *axonal* (et synaptique). C'est dans les axones, et plus précisément dans les «échangeurs» synaptiques, aux points de contact et d'échange entre neurones, que se situent les processus cérébraux. Le mental n'est pas réductible au cérébral, il contrôle et supporte des valeurs qui échappent au

discours reproductif des échanges biologiques et chimiques. L'explosion génétique rend possible et urgent le discours anthropologique.

Remarquons d'abord que la téléologie refait irruption dans le discours biologique, l'idée de tendre vers quelque chose. Aristote, déjà, réfléchit sur ce qui permet le devenir de l'embryon ; la notion moderne de «programme» revient à réintroduire la finalité, subtilement, dans le monde biologique (28). S'il y a un programme, il y a une *idée* de ce vers quoi l'on tend, une silhouette de l'homme à venir. Que l'on parle de *code* au lieu de *programme* déplace le problème sans pour autant le supprimer. « *Ce qui a entraîné la diversification et la spécialisation des mammifères* », écrit François Jacob après Stephen Gould, « *c'est moins l'apparition de constituants nouveaux qu'une utilisation différente des mêmes constituants. De petits changements dans les circuits régulateurs qui coordonnent le développement de l'embryon suffisent à modifier le taux de croissance de certaines protéines, accélérant ici, retardant là* » (29). Il y a donc des gènes de régulation ou plutôt des éléments régulateurs dans les gènes : il reste encore beaucoup à apprendre sur les « introns », dont les travaux de Piotr Slonimski (Gif-sur-Yvette, 1980) et Thomas Cech (Boulder University, Colorado, 1982) commencent à explorer l'importance chez les organismes eucaryotes (c'est-à-dire, dont les cellules sont dotées d'un noyau, ce qui n'est pas le cas des bactéries) (30). L'unique certitude en ce domaine est qu'il est faux d'affirmer, comme le faisait Jacques Monod, que «ce qui est vrai pour la bactérie est vrai pour l'éléphant » : les organismes multicellulaires possèdent des propriétés originales, comme, pour certains de leurs acides nucléiques, de disposer d'une certaine «vie autonome» (se joindre à d'autres molécules ou s'en dissocier), sans le concours des enzymes protéiques. La recherche elle-même conduit le philosophe à s'interroger sur ce vers quoi tend cette intense activité de construction, de multiplication, de « génération et corruption », pour reprendre le grand thème biologique d'Aristote.

(27) On retrouve ici le paradoxe de la culture contemporaine, souligné par le cardinal Lustiger: tout comme les questions ne sont pas nouvelles (qu'est-ce que l'homme, comment peut-il être sauvé?), les réponses de la biologie ne le sont guère plus (« L'homme sans fin, ou le redoutable paradoxe de la culture contemporaine », *Études*, oct. 1983, p. 293-301).

(28) A. Gotthelf et J. Lennox, *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (à paraître, 1985).

(29) *Op. cit.*, p. 87.

(30) Antoine Danchin, dans Marcel Blanc (éd.), *L'état des sciences et des techniques*, Maspéro, 1984, p. 210-211.

Une réflexion globale sur « le vivant » ne saurait suffire : c'est bien de l'homme qu'il s'agit ici. Ce pouvoir que le génie génétique confère à l'homme sur sa propre évolution en fait, bien clairement, un être à part dans la « biosphère ». C'est à lui que se pose la question de l'usage d'un savoir et de techniques aptes à modifier de façon durable les structures essentielles de tout organisme vivant. A partir du moment où un savoir permet un savoir-faire, l'intervention sur le vivant doit conduire à s'interroger sur l'intervenant. On ne peut pas se contenter d'un discours biologique qui ne saurait pas rendre compte de la condition du biologiste ; autrement dit, quel métalangage peut être associé à la biologie ? Une anthropologie en constitue la réponse. La *biologie* doit recourir à une *anthropologie*, la science du vivant à une science de l'homme.

On a pu tenter de se passer de l'anthropologie, et lui opposer le « rire philosophique » (31) : « *On ne peut plus penser* », écrivait Michel Foucault il y a presque vingt ans de cela, « *que dans le vide de l'homme disparu* ». Or voici que le discours que l'homme est appelé à tenir sur lui-même réapparaît avec une urgente nécessité : les sciences humaines peuvent bien se dissoudre et se contredire. C'est une science de l'homme qui devient le recours nécessaire des sciences de la vie. Mais le même Foucault a bien montré ce qu'avait de dérisoire et de contradictoire le projet métaphysique de « *penser l'homme* », « *puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance* » (p. 329). Cette contradiction éclate dans l'« humanisme athée », et c'est de cet humanisme-là que Foucault a pu tracer l'acte de décès. Kirilov, dans *Les Possédés* de Dostoïevski, doit passer par le suicide pour « *transformer physiquement* » l'homme. Il ouvrira de la sorte, pense-t-il, la seconde phase de l'humanité (32). L'échec du dieu-homme conduit à redécouvrir l'Homme-Dieu.

Il n'en avait pas été autrement lors de la constitution des concepts chrétiens, chez les Pères de l'Église. Ils refusèrent de réduire l'homme dans la définition de sa nature, mais lui assignèrent comme « nature propre » son désir du surnaturel (33) :

(31) Michel Foucault, *op. cit.*, p. 354.

(32) Rappelons l'analyse par le P. de Lubac de cette « faillite de l'athéisme » dans *Le drame de l'humanisme athée*, 3^e partie, chap. 2 (écrit en 1941 et 1943), rééd. « Traditions chrétiennes », Paris, Cerf 1983.

(33) Ce « renversement » du concept de *nature* chez les Pères est décrit par Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique*, Paris, 1953, p. 58-59.

la grâce, don de Dieu, vient alors parfaire la nature (34). Il faudrait relire toute l'anthropologie de Grégoire de Nysse pour donner les exemples et les preuves accumulés : pour l'essentiel, Grégoire insiste sur l'« image et ressemblance »... et sur les dissemblances causées par le péché, qui ne suppriment en rien l'effort originel du Créateur, tout en l'entravant : « *A la nature humaine qu'il a créée, Dieu donne part à tout bien* » (35). L'homme perçoit de la sorte son désir de perfection et l'impossible achèvement que lui impose sa condition. La mort en est la manifestation la plus flagrante, puisque « *l'écroulement de l'homme dans la dé-composition met fin à l'espérance d'une possibilité d'achèvement qui aurait pu rester vaguement ouverte* » (36).

H.-U. von Balthasar a montré (*De l'intégration*) que l'on peut ramener à deux voies les tentatives humaines pour lever la contradiction : la voie de l'apparence et celle du combat tragique. Les mythes antiques ou les idéologies modernes peuvent se retrouver dans chacune des deux, souvent complémentaires d'ailleurs. La voie chrétienne n'a pas, comme les deux autres, l'homme pour origine ; elle est donnée à l'homme par Dieu, elle est Révélation. C'est Dieu, en Jésus Christ, qui révèle l'homme à lui-même en tant que personne (37).

Cette voie chrétienne emprunte à celle de l'apparence comme à celle du combat, mais elle les inclut et les dépasse l'une et l'autre par la résurrection des morts (38). Ce noyau vif de la foi chrétienne, autour duquel est articulée toute la Bonne Nouvelle, est exprimé par saint Paul dans une formule bien balancée : « le corps de l'homme est pour le Seigneur, et le Seigneur est pour le corps » (1 Corinthiens 6, 13). On ne saurait mieux signifier le

(35) « *Afin que la grâce permit à l'homme de parvenir un jour à ce vers quoi il tend par la nature, il y a une union mystérieuse, celle du Verbe et de la chair, du Christ et de l'Église* », Isaac de l'Étoile, *Sermon 9* (Sources chrétiennes 130, p. 213).

(36) Voir les deux textes de Grégoire de Nysse. *La création de l'homme et la Catéchèse de la foi*, parus tous les deux dans la collection « Pères dans la foi », DDB, Paris.

(37) H.-U. von Balthasar, *De l'intégration.*, Paris, DDB, 1970, p.61.

(38) Constitution *Lumen Gentium*.

(39) « *Le christianisme, en proclamant la Résurrection dans la mort, prétend pouvoir fournir la seule solution complète, la seule satisfaisante, du problème anthropologique, et se déclare par là supérieur à toutes les religions et à toutes les philosophies du monde mais seulement, il est vrai, à condition qu'on ne le comprenne ni ne l'admette lui-même comme une super-religion et une super-philosophie, mais bien comme un don purement gratuit de Dieu* » (H.-U. von Balthasar, *De l'intégration*, p. 76).

statut épigénétique de la Passion, dans cette lente conformation du corps d'homme à travers la souffrance et la mort, au corps glorieux du Ressuscité (39).

Il est admirable (mais pas très étonnant) de constater que la seule instance qui tienne depuis quelques années, avant tous les comités nationaux d'éthique médicale, un discours anthropologique cohérent, est l'Église catholique. Tout d'abord ce discours fut perçu comme dépassé et réactionnaire ; il se révèle aujourd'hui d'une surprenante actualité. Or l'Église ne tient pas ce discours pour jouer un rôle de Cassandre dans nos sociétés, une sorte de conscience morale obligée dans un monde matérialiste. Sa fonction n'entre en rien dans ce discours (même si elle importe à la réception du message). Elle tient ce discours parce que ce qui la constitue fondamentalement, c'est le type d'anthropologie qu'a rendu-possible l'Incarnation de Dieu. Il n'y a rien d'étonnant à constater combien le discours anthropologique, dans les sciences humaines, l'a trouvé, depuis dix ans, en écho, d'étourdissants débats christologiques en théologie: l'enjeu est identique, *nous parlons de la même Personne*. Le destin de l'humain est marqué dans la chair de Dieu, et la conscience de l'homme porte de son côté les marques de la conscience du Fils. L'Église peut parler de l'homme parce qu'elle a reçu le ministère d'une Parole venue dans la chair, et qu'elle est comme un sacrement pour le monde. Et le monde a besoin, aujourd'hui, de retrouver l'homme.

La question de savoir si la biologie peut donner le chemin, la vérité et la vie reçoit finalement une triple réponse négative puisque, même si on peut dire qu'elle offre des moyens pour avancer sur le chemin, elle ne peut pas indiquer d'elle-même la direction à prendre, sauf à risquer une erreur fatale ; affirmer que toute personne humaine peut s'analyser en principe en termes biologiques est un choix, non une nécessité, supprimer la mort serait supprimer la possibilité d'en finir avec la finitude de notre vie ici-bas (40).

(39) Voir l'article de Rémi Brague, « Le corps est pour le Seigneur » *Communio* V, 6 (1980), p. 4-19 ; d'autres contributions seraient à rappeler ici, dans ce même cahier V, 6 (« Le corps ») et dans IX, 5 (1984) (« Le sacrement des malades »).

(40) Voyez l'article de Philippe Cormier, *Communio* IX, 5 (1984), p. 49-70: « Cette maladie n'est pas mortelle ».

Le problème christologique

Mais si la juxtaposition du naturalisme et de l'anthropomorphisme ne convient pas pour l'homme, que nous faut-il ? C'est bien sûr l'homme qui doit être mis au centre ; mais cet anthropocentrisme doit rester humain, doit proposer au centre un modèle à contempler ; nous retrouvons Changeux et Spinoza. Si, comme les résultats de la génétique peuvent lui donner envie de le faire, l'homme veut décider de son image, celle-ci ne sera pas digne de contemplation. Elle sera son produit, et donc inférieure à lui (puisque rien de ce que nous pouvons imaginer ne peut épuiser ce que nous sommes). En revanche, si nous disposons d'une image digne de contemplation, c'est par rapport à elle qu'il appartiendrait à chacun de nous de se décider.

Cette image existe, qui permet à l'Église d'affirmer que l'homme est une personne, c'est-à-dire une unité individuelle irréductible, une *unité* physique, psychologique et spirituelle et un *individu* inassimilable à tout autre, à tout groupe, y compris à ses parents. Le dire n'est pas tenir un quelconque discours humaniste, mais traduire à l'usage de tout homme la conviction intime du croyant : le Christ a révélé l'homme à lui-même en tant que personne. *C'est parce que, dans le processus de filiation adoptive que Jésus, par son abaissement et sa mort, a entraîné pour tout homme, la personne prend toute valeur individuelle que nous pouvons affirmer les droits que chaque homme tient désormais de Dieu*. Du même coup, les limites de l'humain se trouvent définies, car il n'y a d'humain que ce qui est une personne, mais l'inverse n'est pas vrai, et la catégorie de la personne déborde l'humain au sens strict : le handicapé profond, l'embryon, l'agonisant sont autant de *personnes*.

Ce que nous avons à dire, pour répondre à la décision de l'homme, procède de ce que nous avons appris de Dieu, dans l'histoire même de ses rapports avec la créature. Dire que l'humain n'épuise pas tout l'homme, qui est aussi une personne, revient à prendre en compte, dans la décision, des facteurs qui ne sont pas réductibles au chimique, au biologique.

Pour prendre cette décision, une morale est nécessaire. Au terme de sa réflexion dans *Une éthique pour la médecine* (1978), Claude Bruaire le constatait : « *Nous avons retrouvé l'alternative initiale et fondamentale : ou bien tout individu de notre espèce est habité par un être d'esprit en peine d'une destinée propre et irréductible à son corps naturel, ou bien il n'est*

qu'un ensemble de phénomènes objectifs analysables en termes de biologie. Si bien que l'opposition se réduit à celle d'une restauration nécessaire de l'éthique face au non-sens, non-lieu de toute question morale » (p. 144). Nous atteignons l'homme dans son identité, par le génie génétique, sans que cette identité soit strictement établie ; l'inhumain (ou le non-humain) est peut-être plus facilement repérable que ne l'est l'humain. Il ne faut pas se contenter d'un illusoire moratoire du génie génétique ; une morale doit être constituée, équipée. Morale provisoire, morale par provision, qui n'est pas une morale factice, mais qui signifie que dans la foi, nous faisons *comme si le pas-encore était déjà-là*. En lisant la personne — image de Dieu, icône du Christ, figure de l'Homme sans visage — dans les cellules d'un embryon, nous affirmons que cet homme est nouveau, d'une irréversible nouveauté qui anticipe sur la fin de toute humanité. De cet homme-là relève la décision : alors que nous croyons être maîtres d'humanité, nous devons apprendre que nous ne pouvons rien décider, que cette décision sur l'homme doit devenir une décision qui relève du seul homme à venir, de l'homme avenir qui, pour notre espèce, a pris figure en Jésus de Nazareth. Le discours scientifique s'arrête au seuil de cette pratique de foi, révélant alors sa vanité de discours, qui s'est substitué à la seule valeur qui puisse être accordée à la science, celle qui se reconnaît dans la résolution de problèmes. La décision de l'homme n'est pas un problème et, à ce titre, ne relève pas de l'ordre scientifique, non plus que de l'ordre institutionnel des Etats et de leurs lois, mais bien de Celui pour qui et par qui tout a été créé (41).

Jean-Robert ARMOGATHE
Jean-Luc ARCHAMBAULT

(41) *Épître aux Colossiens* 1, 15-16.

J.-R. Armogathe, né en 1947 ; prêtre (Paris) en 1976. Universitaire et écrivain, il collabore depuis 1977 au Centre interdisciplinaire d'étude de l'évolution des idées, des sciences et techniques à l'Université de Paris-Sud (Orsay), où il a organisé un colloque européen sur « l'humain devant les finalités de la génétique » (16-17 mai 1984). Il appartient au bureau de rédaction de *Communio*. Dernière publication : *Le cas Mendel*, CIEEIST, 91405 Orsay, 1984.

J.-L. Archambault, né en 1960, ancien élève de l'E.N.S., agrégé de mathématiques, ingénieur-élève du corps des Télécommunications, appartient au comité de rédaction de *Communio*.

Cardinal Joseph RATZINGER

Les sources de la morale

Évêques et théologiens face aux problèmes éthiques*

Avant de réfléchir sur les problèmes moraux posés par la biologie contemporaine, il convient de s'interroger sur les sources où puiser les règles morales. Celles-ci, pour le chrétien, ne peuvent provenir ni de la société humaine, ni de la conscience laissée à elle-même, ni d'une révélation purement extérieure. Elles viennent des « mœurs de l'Église catholique », de la révélation attestée par l'Église et éduquant la conscience. L'évêque, témoin de ces « mœurs », devra recevoir l'aide du théologien qui saura les réfléchir, les formuler, les confronter aux problèmes actuels qui relèvent de sa compétence.

LE terme de morale semble revenir lentement en honneur. Car il est de plus en plus clair que tout ce qui nous est possible ne nous est pas permis. Il est de plus en plus manifeste aussi que le véritable mal du monde moderne, c'est son déficit en matière de morale. Un écrivain russe le disait

* Conférence donnée lors d'un atelier de travail pour des évêques à Dallas (Texas), 6-9 février 1984, sur des questions de théologie morale.

récemment : l'humanité d'aujourd'hui, avec sa peur des missiles, est comparable à un homme qui vit constamment dans la peur panique qu'on vienne mettre le feu à sa maison, et qui n'a plus qu'une idée fixe : la prévention de l'incendie. Il en oublie de remarquer qu'il est atteint d'un cancer ; il ne périra pas dans un incendie, mais mourra de la décomposition intérieure de son organisme, due au contre-organisme des cellules cancéreuses. L'humanité elle aussi, dit cet écrivain, court aujourd'hui le danger de se détruire de l'intérieur du fait de sa décomposition morale. Mais, au lieu de lutter contre cette mortelle maladie intérieure, elle se laisse hypnotiser par le danger extérieur qui ne fait pourtant que découler de son état de destruction morale. Toujours est-il qu'entre temps, on reconnaît à peu près partout que le déséquilibre entre la capacité technique et le développement moral représente la question-clé de notre temps et qu'en conséquence le renouvellement de la morale n'est pas l'affaire de quelques zéloteurs luttant à la remorque du développement, mais un devoir de tout premier plan pour l'humanité en général. Ainsi ne débattons-nous pas ces jours-ci de quelques questions touchant aux affaires intérieures de l'Église, mais nous atteignons le point où l'Église déborde d'elle-même. C'est bien dans la question de sa mission morale qu'elle montre qu'elle n'est pas un club privé destiné à satisfaire des besoins théoriques, collectifs ou personnels, mais qu'elle remplit, en tant que telle, dans l'équilibre des forces de l'humanité, une mission essentielle. Certes elle n'est pas d'abord une « institution morale », telle qu'on l'a décrite et justifiée au siècle des Lumières. Mais elle a pourtant quelque chose à voir avec les ressources morales de l'humanité qui constituent pour ainsi dire la matière première la plus importante pour la stabilité du présent et la réalisation d'un avenir dans lequel il vaille toujours la peine d'être un homme. On pourrait donc formuler ainsi la question : de quelle manière l'Église peut-elle contribuer à l'équilibre entre morale et progrès extérieur ? Que peut-elle faire, non seulement pour se conserver elle-même, mais pour remettre en exploitation les ressources morales de l'humanité ? On pourrait dire également : l'Église ne se conservera qu'en étant capable d'aider l'humanité à sortir victorieuse de ce temps d'épreuve. Dans ce but, elle doit se manifester en tant que force morale, dans un double sens : elle doit proposer des normes et aussi susciter le mouvement intérieur et les forces capables de correspondre à ces normes. La question de la collaboration entre les évêques, porteurs de la tradition de la foi, et les théologiens, porteurs dit dialogue avec

la philosophie de leur époque, reçoit de ce contexte son profil particulier.

Il serait trop facile de ne donner en réponse à cette question que des recettes tactiques devant permettre de s'entendre entre responsables, et experts, pour important qu'il soit d'élaborer et d'utiliser de telles règles du jeu. Mais on ne peut se contenter de reproduire mécaniquement un rapport général et structurel entre la compétence juridique du responsable et le savoir de l'expert. Car la forme de ce rapport varie selon les domaines. Il est donc indispensable, avant de rechercher les règles d'une bonne collaboration des évêques et des théologiens, de considérer d'abord, au moins dans ses grandes lignes, la question des sources et des modes de la connaissance morale. Comment la possibilité d'établir des normes morales nous est-elle donnée ? Comment en arrivons-nous à des jugements moraux justes ?

Les quatre sources de la connaissance morale et leurs difficultés

1. Réduction à l' « objectivité » ?

Quand on pose ainsi la question du mode de la connaissance morale, on laisse apparaître l'état critique du monde moderne, précédemment évoqué : sa perplexité face au problème moral, le sous-développement de la raison morale face à la raison technique. Sa spécialisation caractérise la société moderne, et ceci comprend la division du travail. Ainsi y aura-t-il des domaines de compétence dans l'acquisition de la connaissance : concernant les domaines particuliers du savoir et de l'agir humain, la compétence en reviendra à chacun des spécialistes qui, dans le processus où s'élargit et s'affine toujours plus notre savoir, domine et étudie un aspect particulier. Mais peut-il y avoir des spécialistes dans le domaine moral, qui ne se laisse pas mettre en oeuvre par la division du travail, mais dans un travail communautaire, même si évidemment chacun procède à sa façon ? La division du travail dans le domaine de la connaissance suppose une quantification de l'objet de cette connaissance. Ce qui est devenu une quantité, on peut le diviser et le répartir. Le succès de la science moderne repose sur la traduction de la réalité que nous rencontrons en grandeurs quantitatives, car c'est ainsi que le monde est devenu calculable et donc exploitable pour la technique. Mais la crise humaine de notre temps ne provient-elle pas de cette méthode et de sa souveraineté grandissante ? Le calcul, ordonné au quantitatif, est la méthode qui vaut pour ce

qui n'est pas libre. Elle fonctionne quand on a affaire à du calculable, conforme à une loi et déterminé. Si la morale est le domaine de la liberté, si ses normes sont les lois de la liberté, cette méthode ici nous abandonne nécessairement ; et elle nous laisse alors nécessairement perplexe devant ce qu'est en réalité l'humain.

Une réponse simple s'offre ici : peut-être la liberté n'est-elle qu'une illusion, reliquat d'un ancien espace d'humanité, dont nous devrions tant bien que mal prendre congé ? Tout ne confirme-t-il pas que l'homme lui aussi, pris dans le filet physique et biologique de la réalité, est tout entier nécessité ? Un esprit éclairé ne devrait-il pas conduire à remplacer, dans l'homme aussi, la morale par la technique, c'est-à-dire par l'agencement et la combinaison rigoureuse des éléments de nécessité, qui aboutiraient aux résultats souhaités ? Ainsi apparaît l'idée d'évaluer le comportement humain, d'approcher au plus près les nécessités qui le fondent et d'en tirer une technique du bonheur et de la survie. Statistique et planification s'unissent pour produire ensemble la nouvelle « morale », avec laquelle l'homme se construit le chemin vers l'avenir. Les règles morales que l'on pourrait ainsi évaluer, s'orienteraient selon des buts prévus pour l'humanité, de même que la construction d'instruments techniques vient des besoins et des souhaits de l'homme et finalise à cet effet les lois de la nature.

Reste encore ouverte une question décisive : qui détermine les buts ? Qui planifie l'avenir de l'homme ? Aucune instance n'est en vue qui en aurait le droit, même s'il y a suffisamment de forces dans le monde qui se l'attribuent. Qui pourrait donc, puisqu'une telle instance n'existe pas, avoir le droit d'astreindre tous les hommes à un quelconque but ? Nous devons donc admettre que de telles tentatives ne font que déplacer la question des sources de ce qui est moral, mais elles ne la résolvent pas ni ne la rendent superflue. Une question s'élève en effet : y a-t-il pour l'homme des buts auxquels il doit nécessairement obéir ? Si oui, comment les connaît-il ? Réduire la connaissance morale au modèle général de la connaissance, en tant qu'évaluation et combinaison de grandeurs connues, que la répétition rend analysable, est impossible, bien que l'on puisse certainement obtenir de cette manière une série d'informations importantes sur l'homme et le monde. Mais, étant donné que le comportement humain ne se laisse ni répéter, ni reproduire identiquement chez l'autre, cet essai se heurte à une frontière insurmontable, la frontière de la condition humaine elle-même,

qui est ici en jeu. C'est seulement au prix de la suppression du caractère proprement humain que la question morale pourrait réintégrer le cadre habituel de ces méthodes. On l'expérimente de différents côtés : et cela constitue la grande menace intérieure pesant sur l'homme. L'arbre de la connaissance dont on mange ici, ne donne pas la connaissance du bien et du mal, mais rend invisible leur différence. Avec une telle cécité, on ne retourne pas au paradis, car elle n'est pas fondée sur une condition humaine plus pure, mais sur le refus de la condition humaine (1).

2. La subjectivité et la conscience

Nous le voyons donc : en matière de morale, il ne peut y avoir de spécialiste comme il y en a pour la microélectronique ou l'informatique. Platon le savait déjà qui disait que l'on ne peut mettre en « formules » ce que signifie le mot « bon » (2). Mais comment l'expérimenter autrement ? Ici une série de conseils que nous allons examiner les uns après les autres, car c'est seulement dans la convergence des différentes voies que la voie proprement dite se laisse trouver. Si nous nous en tenons tout d'abord aux controverses actuelles, nous rencontrons une alternative largement acceptée à l'objectivation complète de la connaissance morale dont nous venons de constater l'échec. Une partie des mouvements d'idées contemporains a tenté, avec la distinction du sujet et de l'objet, de maîtriser l'étrange situation de l'homme face aux grandeurs et aux limites du mode de pensée quantitatif : nous pouvons évaluer le monde, parce que et dans la mesure où nous l'avons transformé en « objet » ; face à cet « objectif », objet de la science, reste ensuite le « subjectif », le monde de l'incalculable et de la liberté. La religion et la morale reçoivent en partage une retraite tranquille dans le « subjectif ». Elles représentent le « subjectif », c'est-à-dire qu'elles ne sont pas dignes du rang de science, car on ne peut les soumettre aux critères universellement valables de la connaissance. Mais ce subjectif, dans lequel seul décide, en dernier recours, le goût de chacun, existe bien. Il est évident qu'une telle réduction subjective de la morale ne permet pas de résoudre les grands problèmes

(1) Pour les problèmes évoqués ici, cf. F. Tenbruck, *Die unbewiigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen*, Graz, 1984.

(2) *Lettre VII*, 341, c, et cf. R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, Munich, 1982.

objectifs de notre temps, qui exigent une réponse morale (3). C'est ainsi que cette tentative de solution bat aujourd'hui en retraite. Cependant, elle joue toujours un grand rôle dans la vie pratique et précisément aussi dans les débats à l'intérieur de l'Église, dans la mesure où l'appartenance de la morale au domaine subjectif s'est jointe à la vieille tradition chrétienne de la conscience. La conscience est comprise par beaucoup comme une sorte d'apothéose de la subjectivité, comme le *rocher de bronze* où vient se briser même le magistère : contre la conscience il n'y a, dit-on, aucune instance ; la conscience, elle, paraît être finalement la subjectivité élevée au rang de critère dernier. Nous devons nous mesurer de plus près à cette question, qui concerne à présent très directement le thème principal de mon propos. Retenons pour l'instant que se trouve nommée la conscience comme source de la connaissance morale, c'est-à-dire une connaissance personnelle du bien et du mal, qui semble donnée, dans l'individu même, comme source de son jugement moral.

3. La volonté de Dieu et sa révélation

Si nous continuons à suivre la piste « conscience » à travers la tradition, nous rencontrons un autre élément fondamental du domaine moral. L'idée de conscience, dans l'histoire, est inséparable de l'idée de responsabilité de l'homme devant Dieu. Elle exprime largement l'idée d'un savoir commun à l'homme et à Dieu ; de là vient l'absolue exigence de la conscience face aux autres instances. L'histoire de la morale est inséparablement liée à l'histoire de l'idée de Dieu. Face au caractère de nécessité des lois naturelles, l'agir moral signifie alors le libre « oui » de volonté à volonté, l'accord de l'homme avec la volonté de Dieu, et ainsi la juste appréhension des choses de ce monde. Comme source dernière de la morale, on devrait alors uniquement considérer la révélation de la volonté divine sur l'homme, la connaissance des commandements divins, où se clarifient les fins propres de l'homme et du monde. Si on fonde ainsi objectivement la morale sur la révélation, la question suivante se pose tout de suite : comment connaître la révélation comme révélation ? Comment peut-elle se montrer comme telle ?

(3) Cette problématique est très bien exposée dans W. Heisenberg, *La partie et le tout. Le monde de la physique atomique, souvenirs 1920-1965*, Paris, 1972, p. 118-132 et 279-295.

4. La communauté comme source de la morale

Ici joue un nouveau facteur qui a joué et joue encore le plus grand rôle dans la formation des morales. Dans le terme latin *mores*, se trouve exprimé, de façon encore indifférenciée, ce qu'entretemps nous avons appris à soigneusement différencier : *mores*, ce sont d'une part les mœurs, les habitudes, le style de vie d'un peuple, comme nous parlerions aujourd'hui de *l'américain way of life*. En même temps, ce terme caractérise, avec l'ensemble des habitudes de vie, l'élément moral proprement dit. Lorsque Augustin, par exemple, écrit son *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, il ne s'agit pas de morale comparative dans le sens actuel, mais il oppose la forme de vie de l'Église catholique, tout son style de vie et ses habitudes, au type de vie des Manichéens, et traite en fait, dans ce contexte, de deux sortes de morale. Même dans l'usage du Concile de Trente, dans la formulation *fides et mores*, on ne pense pas seulement à foi et « morale » au sens actuel, mais à foi et mœurs, comprenant les habitudes de l'Église et son ordre moral. Dans cet usage apparaît quelque chose de très important : la « morale » n'est pas un code abstrait de normes de comportement, mais suppose un *way of life* communautaire, dont elle reçoit l'évidence et la possibilité de sa réalisation. Historiquement, la morale n'est justement pas le domaine de la subjectivité, mais elle est garantie par la communauté et se rapporte à la communauté. Dans le style de vie de celle-ci sont conservées les expériences de générations dans lesquelles a joué ce qui peut porter et ce qui peut détruire une société, ce qui peut équilibrer et maintenir dans l'équilibre le bonheur de l'individu et la solidarité de l'ensemble. Toute morale nécessite un « nous », avec ses expériences prérationnelles et suprationnelles, dans lesquelles non seulement parle l'évaluation du moment, mais où coule la sagesse des générations. Une crise de la morale apparaît lorsque pénètrent dans la communauté de nouveaux champs de connaissance qu'on ne peut maîtriser avec les formes de vie passées. De sorte que les valeurs porteuses et sûres ne suffisent plus ou même apparaissent contradictoires et gênantes face à une nouvelle connaissance et à une nouvelle réalité. Vient alors la question de savoir comment elle peut trouver un autre *way of life* qui permette' à nouveau la stabilité de la vie et du monde dans les mœurs communautaires. Il est vrai, ici, que la morale nécessite le « nous » et qu'elle a besoin du lien avec les expériences des générations passées, avec le savoir ancestral de l'humanité.

Nous en revenons ainsi à la question d'où nous étions partis, le problème de la révélation. Nous pouvons le constater à présent : les expériences qui se sont concentrées dans les formes de vie communautaires des différents peuples et races ont leur valeur en tant que jalon d'orientation pour l'agir humain, mais elles ne sauraient être à elles seules une source suffisante de la morale. Car il ne saurait exister de société qui, durablement, vive pour ainsi dire uniquement du négatif, du mal. Une communauté qui veut survivre doit, jusqu'à un certain point, toujours en revenir aux vertus ancestrales, aux formes normatives fondamentales de la condition humaine. Mais les zones vitales d'une société peuvent aussi bien être corrompues, de sorte que les mœurs en vigueur ne forment plus l'homme, mais le déforment. L'homme ne peut s'appuyer que de façon limitée sur sa propre expérience, ainsi que sur l'expérience historique commune. À cause de cela, la morale n'a jamais été dans l'histoire simplement ramenée à l'expérience et à l'habitude. Son caractère absolu n'a pu être compris autrement qu'à partir de l'absolu du vouloir divin : en dernier ressort, la morale a été fondée sur la révélation de la volonté divine, seule origine possible de la communauté et qui se trouvait donc garantie par la communauté en tant que telle.

Il nous faut à présent laisser de côté un certain nombre de questions qui devraient être posées à ce point du raisonnement, pour nous rapprocher de notre thème proprement dit. Malgré le caractère fragmentaire de ces réflexions, nous sommes maintenant en mesure de constater que la foi des chrétiens correspond, sur un certain nombre de points, aux traditions fondamentales de l'humanité. La foi chrétienne elle aussi est déterminée par la conviction que seul Dieu peut être la mesure de l'homme, et que seule une volonté divine peut se constituer en devoir absolu. La foi chrétienne elle aussi est persuadée que la révélation se fait nôtre sous la forme vécue d'un « nous », qui, dans son existence et dans la voie qu'elle choisit, ne peut s'expliquer uniquement à partir du caractère toujours individuel du vouloir humain. Certes le chrétien voit ce « nous », dont l'usage représente pour lui la source la plus proche de connaissance morale, non pas simplement dans les sociétés naturelles et particulières, mais dans une nouvelle société, qui ne se laisse justifier que par la révélation, qui dépasse les différentes sociétés naturelles (elle est « catholique »), et les soumet toutes à la norme générale d'une volonté divine qui les concerne toutes. Ce qu'est la morale, on l'expérimente donc en tout premier lieu en regardant les *mores*

Ecclesiae ; c'est pourquoi celui qui, par sa fonction, est responsable de cette forme vécue, l'évêque, est, pour le chrétien, selon la tradition catholique, le principal responsable de l'enseignement de la morale comme de la foi. Cela signifie également qu'en matière de morale, ceux qui conforment le plus leur vie à l'être profond de l'Église, les saints, sont ceux qui ont le plus droit à la parole.

Avec ces réflexions, nous avons pris de l'avance ; j'avais simplement l'intention de montrer que le regard reste tourné vers le thème même si celui-ci, dans certains raisonnements, semble parfois presque disparaître. Il s'agit maintenant de procéder à l'inventaire de ce que nous avons atteint jusqu'ici, afin d'en arriver si possible à des résultats concrets. Nous pouvons dire à présent que nous avons mis au jour quatre sources de la morale. Chacune d'elles laisse des questions en suspens si on la sépare des autres, mais, prises dans leur ensemble, elles permettent au chemin de la connaissance morale de s'ouvrir. Même si nous avons dû constater l'impossibilité d'édifier une morale sur la seule exploration du monde objectif, la morale a cependant quelque chose à voir avec l'objectivité, avec un agir qui rend justice à la réalité. En cela, la réalité, et la raison qui connaît et explique la réalité, est, pour la morale, une source à laquelle on ne peut renoncer. Nous avons nommé en second lieu la conscience, en troisième lieu la sagesse de la tradition, incarnée dans le « nous » vivant d'une communauté qui agit - réalisée concrètement, pour le chrétien, dans cette nouvelle communauté qu'est l'Église. Enfin nous avons dit que toutes ces sources ne peuvent conduire à la morale que s'il existe une volonté de Dieu avec l'homme et pour l'homme, qui seule peut en définitive tracer la frontière entre le bien et le mal, entre l'utile et l'inutile, entre réprouvé et l'inconnu. L'Église catholique voit son enseignement accrédité par le fait qu'en celui-ci ces éléments s'interpénètrent et s'éclairent mutuellement. Son enseignement fait intervenir la conscience ; mais la conscience se montre vraie en correspondant à la réalité, c'est-à-dire en accueillant la voix du Créateur, la vérité intérieure des choses ; cet accord à son tour renvoie au commandement divin, qui, d'une part fonde l'enseignement de l'Église, forme la conscience, rend compréhensible la réalité, et d'autre part se trouve confirmé, par cet accord même avec la vérité et par la voix de la conscience, comme étant vraiment divin.

Deux problèmes principaux : conscience et objectivité

Ce qui vient d'être dit sera certainement ressenti comme l'idéalisation d'une réalité moins harmonieuse : il faudrait en effet largement nuancer pour être parfaitement conforme aux faits. Deux objections principales se manifestent, concernant les deux premières sources de la morale : selon une opinion très répandue, l'Église n'est pas en mesure de réagir conformément à la réalité d'aujourd'hui. Au lieu d'écouter le langage de la réalité, elle semble irrémédiablement enchaînée à de vieilles représentations, et paraît vouloir y lier l'homme. Ici s'enflamme le conflit entre l'évêque et le spécialiste, qui semble bien souvent être un conflit entre une doctrine à l'écart de la réalité et une connaissance exacte de la réalité présente. La seconde objection vient du domaine de la conscience : la conscience de nombreux chrétiens ne s'harmonise absolument pas avec les affirmations du magistère ecclésial ; elle apparaît au contraire comme la seule véritable instance de légitimation en cas de dissension. Si donc nous voulons rendre plus claire la fonction de l'évêque en tant que maître de morale, ainsi que son rapport avec les spécialistes de théologie morale, nous devons, au moins à grands traits, aborder les deux questions suivantes : qu'est-ce que la conscience ? comment apprendre ce qu'est un comportement conforme à la réalité et donc moral ?

1. Qu'est-ce que la conscience ? Comment s'exprime-t-elle ?

En ce qui concerne la conscience, son interprétation va dans trois directions (4). Nous avons déjà évoqué la première. Elle voit s'exprimer dans la conscience le droit de la subjectivité, qui ne saurait être enregistré par aucune norme objective. S'élève alors tout de suite la question : qui fonde ce droit absolu de la subjectivité ? Sans doute, elle a un droit relatif, mais n'est-elle pas à sacrifier, dans des cas très graves, au bien commun objectif, qui est plus important ? Et de fait, on ne peut fonder un droit absolu de la subjectivité en tant que telle. Une seconde interprétation voit la conscience comme la voix de Dieu en nous. Ici, la

rigoureuse inviolabilité de la conscience est clairement fondée : en elle est donnée une instance plus haute que le droit humain ; la réalité d'une telle immédiateté entre l'homme et Dieu lui donne une dignité absolue. S'élève ici la question : Dieu dit-il donc à différents hommes des choses contradictoires ? Interdit-il à l'un, jusqu'au martyr, ce qu'il permet ou même ordonne à l'autre ? Il est clair qu'il est impossible d'identifier directement chaque jugement de la conscience avec le discours propre de Dieu : la conscience n'est pas un oracle, comme le constate très justement Robert Spaemann. D'où la troisième interprétation la conscience est le « surmoi », l'intériorisation de la volonté et des convictions de ceux qui nous ont formés et ont tellement imprimé en nous leur volonté, qu'elle ne nous parle plus seulement de l'extérieur, mais de notre propre intérieur. La conscience ne serait alors plus du tout une source propre de la morale, mais seulement un reflet de la volonté d'autrui, une gouverne étrangère en nous-mêmes. La conscience ne serait pas l'organe de la liberté, mais un esclavage intériorisé dont il faudrait se libérer pour découvrir enfin l'étendue de sa vraie liberté. Bien que l'on puisse expliquer ainsi nombre d'affirmations concrètes de la conscience, cette théorie ne tient pas non plus. Car d'une part il existe chez les enfants, avant tout enseignement, une réaction spontanée contre l'injustice, un « oui » spontané à la bonté et à la sincérité, qui précède les interventions éducatives qui, au lieu de soutenir cette réaction, ne font souvent que l'assombrir et l'écraser. Et il existe au contraire, chez des hommes bien mûrs, une liberté et un éveil de la conscience qui précisément s'oppose à ce qui s'enseigne et à ce qui se fait, en devenant un sens intérieur du bon qui rencontre des sources plus profondes que ne le pourrait être la télécommande par l'éducation passée.

Qu'en est-il donc de la conscience ? Je voudrais faire mienne l'interprétation de Robert Spaemann qui dit la chose suivante : « la conscience est un organe, pas un oracle » (5). Elle est un organe, c'est-à-dire : elle est quelque chose qui nous est donné, qui appartient à notre être, et non quelque chose qui serait fabriqué de l'extérieur. Mais elle nécessite, en tant qu'organe, une croissance, une formation, et de l'exercice. La comparaison avec le langage, faite dans ce contexte par Spaemann, me semble très pertinente : pourquoi parlons-nous ? Nous parlons parce

(4) Pour ce qui va suivre, cf. R. Spaemann, *op. cit.* (n. 2), p. 73-84, ainsi que A. Laun, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns*. Innsbruck, 1984.

(5) *Op. cit.* (n. 2), p. 81.

que nous l'avons appris de nos parents. Nous parlons la langue qu'ils nous ont enseignée. Comme nous le savons, il existe d'autres langues, que nous ne parlons ni ne comprenons. Celui qui n'a jamais appris à parler reste muet. Et pourtant le langage n'est pas une télécommande intériorisée, mais il nous est propre, il nous vient de l'intérieur. Il est formé de l'extérieur. Mais cette formation répond à cette donnée de notre être même, de pouvoir se dire dans le langage. L'homme est de lui-même un être qui parle, mais il ne le devient qu'en apprenant des autres à parler. Nous rencontrons ainsi la figure fondamentale de la condition humaine : l'homme est « *un être qui a besoin de l'aide d'autrui pour devenir ce qu'en fait il est de lui-même* » (6). C'est exactement cette figure anthropologique fondamentale que nous retrouvons dans la conscience. L'homme est de lui-même un être qui possède un organe de connaissance intérieure du bien et du mal. Mais pour devenir ce qu'il est ainsi de lui-même, il a besoin de l'aide d'autrui : la conscience nécessite la formation et l'éducation, elle peut s'étioler, elle peut être écrasée, elle peut être faussée, de telle sorte qu'elle ne parle plus que de façon étiolée et déformée. Le silence de la conscience peut se transformer en une maladie mortelle pour des civilisations entières. Dans le *Psaumes* renaît sans cesse la demande que Dieu purifie celui qui prie de ses fautes cachées. Il considère comme le plus grand des dangers pour lui de ne plus les reconnaître comme péchés, et ainsi de succomber objectivement en toute bonne conscience. C'est une maladie d'être incapable d'avoir mauvaise conscience, comme c'en est une d'être incapable de ressentir la douleur, dit à son tour Spaemann (7). C'est pourquoi on ne peut pas non plus diffuser la maxime selon laquelle chacun devrait toujours pouvoir faire tout ce que lui permet sa conscience : car alors celui qui n'a pas de conscience aurait tous les droits (8). Sa faute est en réalité d'avoir si bien brisé sa conscience qu'elle ne lui permet plus de voir ce qu'il doit voir, en tant qu'homme.

En d'autres termes : la conscience comprend pour l'homme une obligation, à savoir le devoir de l'entretenir, de la former. Elle n'a un droit au respect et à l'obéissance que si l'homme lui-même la respecte et lui apporte tout le soin dont elle est digne. Le droit de la conscience est aussi un devoir de la formation de la conscience. De même que nous formons notre langage en essayant de nous guider sur les grands écrivains, de même il s'agit d'être attentif aux vraies normes de la conscience,

(6) *Ibid.*, R. 79. (7) *Ibid.*, p. 80. (8) *Ibid.*, p. 83.

afin que, peu à peu, la voix intérieure de la conscience soit vraiment mise en valeur. Cela signifie pour nous que le magistère ecclésial porte la responsabilité d'une bonne formation de la conscience. Il fait pour ainsi dire appel à l'écho intérieur de sa parole dans le processus où mûrit la conscience. D'où il est trop facile d'opposer une affirmation du magistère à la conscience. Dans un tel cas, je dois bien plutôt me poser la question : qu'est-ce qui, en moi, contredit cette parole du magistère ? N'est-ce peut-être que mon confort ? ma volonté propre ? ou peut-être me laissé je gouverner par un *way of life* quelconque qui me permet ce que le magistère interdit et qui me semble plus fondé ou plus adéquat, uniquement parce qu'il a pour lui d'être rendu plausible par cette société ? Ce n'est que dans ce combat que peut se former la conscience, et le magistère peut attendre de la conscience qu'elle s'ouvre à lui avec ce sérieux. Si je crois que l'Église vient du Seigneur, alors le magistère de l'Église a un droit d'être considéré comme un facteur primordial dans la formation de la conscience, dans sa véritable formation à elle-même. À cela correspond inversement pour le magistère le devoir de s'exprimer de façon à être compris dans le conflit des valeurs et des orientations. Il doit se prononcer de façon à rendre possible la résonance à l'intérieur de la conscience en éveil. Cela suppose certainement plus qu'un simple communiqué officiel venu d'en-haut. Cela suppose ce que Platon exprime une fois en pensant qu'il ne suffit pas de formules pour connaître le bien, mais que seule une longue fréquentation permet à son idée de jaillir soudain de l'âme, comme de l'étincelle jaillit soudain la lumière (9). Cette constante fréquentation, dans l'Église, doit en même temps former la conscience de ceux qui tentent, par le magistère, d'en exprimer la voix, comme de ceux qui, avec ceux-ci, apprennent cette voix de l'intérieur.

2. La nature, la raison et l'objectivité

Nous voilà déjà à ce point que j'avais annoncé : la voix du magistère, pour beaucoup de chrétiens aujourd'hui, n'est pas crédible pour la bonne raison qu'elle ne paraît ni rationnelle, ni conforme à la réalité. On reproche au magistère de prendre comme point de départ un concept de réalité vieilli. Il argumenterait, comme les stoïciens de l'Antiquité, à partir de la

(9) *Lettre I II*, 341 c.

« nature » ; mais ce concept de nature serait irrémédiablement dépassé, avec l'ère métaphysique tout entière. Dans une première phase, on avait opposé à ce prétendu « naturalisme » la tradition doctrinale du personnalisme biblique ; l'opposition « nature »/ « personne » comme modèle d'argumentation fondamental était en même temps comprise comme opposition entre la tradition philosophique et la tradition biblique. Entretemps il est devenu clair qu'un biblicisme pur et simple n'est pas tenable et que, même dans le personnalisme, il y a de la philosophie. Aujourd'hui, on constate presque le mouvement inverse : la Bible a quasiment disparu des traités de morale actuels. A sa place domine à présent, avec l'idée de l'autonomie morale, l'orientation vers un calcul autant que possible rigoureusement rationnel qui ne mise ni sur la nature ni sur la personne, mais sur l'historicité et sur des modèles d'agir social tournés vers l'avenir : il faut découvrir ce qui est socialement supportable et ce qui sert à l'édification de la société humaine à venir. La «réalité» à laquelle se rapporte l'« objectivité », on ne la voit plus dans la nature précédant l'homme, mais dans le monde que lui-même construit, que l'on peut évaluer et à partir duquel on peut extrapoler ce qui est porteur d'avenir (10).

Ici, nous touchons à la vraie raison pour laquelle, aujourd'hui, le christianisme manque largement de crédibilité immédiate, et pas seulement dans le domaine moral. Comme nous l'avons déjà vu plus haut, il s'est imposé, à la suite du tournant philosophique amorcé par Kant, un partage de la réalité entre le domaine de l'objectif et celui du subjectif. L'objectif n'est pas simplement la réalité en soi, mais la réalité dans la mesure où, objet de notre pensée, elle est mesurable et calculable. Le subjectif à son tour se soustrait aux explications «objectives ». Mais cela signifie que la réalité que nous avons en face de nous ne parle plus que le langage du calcul, qu'elle n'a plus, en elle-même, d'expression morale. Les formes radicales de la théorie de l'évolution, qui s'étendent toujours plus, mènent, avec d'autres présupposés, à des résultats semblables. D'après elles, le monde n'est précédé par aucune raison ; ce qui, en lui, est rationnel, est né de par les combinaisons du hasard dont

l'accumulation croissante développe sa propre nécessité. Dans une telle perspective, il n'y a aucun sens dans le monde, mais uniquement des buts que l'évolution s'assigne à elle-même (11). Si donc le monde est un montage de probabilités statistiques, la seule directive morale qu'il puisse donner à l'homme, c'est de prendre lui-même part au montage de l'avenir et d'en prendre en charge la direction, conformément au calcul de l'utile. La norme ne peut pour ainsi dire se trouver que dans l'avenir ; optimiser au maximum l'état du monde, tel est, dans cette perspective, l'unique commandement moral.

À l'encontre de cela, l'Église croit qu'au commencement était le *Logos*, et qu'ainsi l'être lui-même porte en lui le langage du *logos* — pas uniquement une raison mathématique, mais également une raison esthétique et morale. Voilà ce que veut dire l'Église quand elle maintient que la « nature » comporte un message moral. Il ne s'agit pas de faire du caractère animal la nature de l'homme, comme le recommandent parfois les théoriciens du comportement. L'Église se fait ainsi l'avocate de la raison dans la création et met en pratique la signification de cette parole : «Je crois en Dieu, créateur du ciel et de la terre. » La raison de l'être existe, et si l'homme s'en sépare complètement, pour ne plus reconnaître que la raison de ce qu'il fabrique lui-même, alors il sacrifie très exactement la dimension morale au sens propre. D'une façon ou d'une autre, nous nous remettons aujourd'hui à reconnaître que la matière contient un message spirituel et ne se contente pas d'offrir matière à estimation et exploitation. D'une façon ou d'une autre, nous remarquons à nouveau que nous sommes précédés par une raison qui seule est capable de garder à notre propre raison son équilibre et de la protéger de la chute dans la plus extrême déraison. En dernier ressort, le langage de l'être, le langage de la «nature» est identique au langage de la conscience (12). Mais, pour entendre ce langage, il est besoin — comme dans tout langage — d'exercice ; l'organe qui y serait nécessaire s'est, dans le monde technique, considérablement rétréci. Voilà pourquoi la crédibilité manque ici. Mais l'Église trahirait non seulement son propre message,

(10) Pour ces questions, voir les développements minutieux de J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Georgetown University Press, 1983 ; très éclairant également F. Ricken, « Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem 'Ethischen' verzichten ? », dans *Theologie und Philosophie*, 59 (1984), p. 161-177.

(11) Pour une discussion dans ce domaine, cf. R. Spaemann — R. 16w, *Die Frage Wozu ? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Munich, 1981.

(12) Instructif en ce qui concerne le concept de nature dans son lien avec la morale : H. Ratner, «Nature, Mother and Teacher: Her Norms », dans *Listening*, Journal of Religion and Culture, 18 (1983), p. 185-219.

conscience qui voit et qui entend. Il doit, en vivant avec les *mores Ecclesiae catholicae*, s'efforcer de rendre sa propre conscience plus aiguë : il doit savoir la morale, non pas de seconde main, mais de première main ; non pas seulement transmettre un enseignement, mais témoigner de cette forme vitale qu'il a lui-même découverte comme quelque chose de crédible et d'assumé.

c) A partir d'une telle connaissance de la parole morale de l'Église, il doit rester en relation avec les spécialistes qui s'appliquent à une juste utilisation de la si simple parole de la foi dans la réalité complexe d'une époque donnée. Il doit par conséquent être prêt à devenir un partenaire du spécialiste, qui sache apprendre, tout en restant critique. Il doit apprendre, là où il s'agit de la connaissance d'une réalité nouvelle, de questions nouvelles, de nouvelles possibilités de compréhension et donc du mûrissement et de la purification de l'héritage moral. Il doit être critique, là où la science du spécialiste oublie ses limites et dissout la morale dans une spécialisation abusive.

2. Les devoirs du théologien

Voilà comment on pourrait définir, à partir de nos réflexions, les devoirs du théologien.

a) En tant que théologien, le spécialiste de théologie morale trouve lui aussi son point de départ dans les *mores Ecclesiae catholicae* qu'il examine et différencie selon leur nécessaire appartenance au caractère catholique. Il essaie de reconnaître dans les « mœurs » ce que celles-ci ont de vraiment « moral » et de permanent, afin de saisir cet élément moral de façon unifiée à partir du contexte d'ensemble de la foi. Il cherche la *ratio fidei*.

b) Cette « raison de la foi », il la confronte à la raison et à ce que son époque admet comme plausible. Il collabore à la compréhension de l'exigence morale de la foi dans les circonstances de son temps, et donc à la formation de la conscience. De cette manière, il coopère aussi au développement, à la purification et à l'approfondissement du message moral de l'Église.

c) Le spécialiste de théologie morale s'occupera surtout des questions que de nouvelles circonstances et des développements récents posent aux lois morales habituellement reçues. Il s'appliquera donc à reconnaître exactement les composantes objectives de telles questions (par exemple, les techniques d'armement, les problèmes économiques, les développements de la

médecine, etc.), pour élaborer la véritable question morale qu'elles posent et pour établir le rapport avec les constantes de la tradition morale de la foi. Il est ainsi confronté aux valeurs morales de sa société et aide en cela le magistère de l'Église à cibler correctement son message moral.

3. Le rapport de l'évêque et du théologien

On peut déduire de leurs missions respectives les règles fondamentales du rapport entre magistère et spécialistes.

a) Le magistère doit s'en remettre à la connaissance que le spécialiste a de son objet et doit, avant toute déclaration au sujet de problèmes nouveaux, s'informer auprès d'eux sur les faits concernés. Il ne doit pas prendre trop vite position sur des sujets encore non éclaircis et ne pas élargir les exigences de sa déclaration plus loin que ne le permettent les principes de la tradition. Inversement, il doit défendre l'homme contre lui-même et contre son auto-destruction, même s'il s'élève ainsi contre ce que toute une époque considère comme plausible. Ainsi, il n'a pas le droit, dans un temps qui ne reconnaît plus le monde que comme produit et fin en soi, de cesser de mettre en valeur le rôle moral de la création (la « nature »), de défendre le droit de l'être humain encore à naître, etc. Il y a donc un devoir de s'informer, un devoir de ne pas dépasser les limites d'une déclaration morale à caractère général, et un devoir de témoignage. La catéchèse morale devra dépasser ce qu'on peut constater universellement et avec certitude, pour proposer des modèles d'action dans des cas concrets (la « casuistique »). Mais il me semble important de différencier de tels modèles d'application et l'enseignement moral à caractère obligatoire. Je soupçonne l'inclusion bien souvent insouciant de modèles concrets dans les déclarations proprement dites du magistère, voire le manque de différenciation des deux, d'avoir en grande partie contribué à discréditer le message moral de l'Église en notre siècle.

b) Comme nous l'avons vu tout à l'heure, la mission du théologien ne s'épuise pas avec les services rendus au magistère. Il reste en même temps en contact avec les recherches éthiques de son temps et participe, en élaborant des modèles d'action, au processus de formation de la conscience. Par rapport au magistère, il a d'abord une mission de précurseur : il flaire les nouvelles questions, rassemble les éléments de leur contenu objectif et prépare les réponses. Il a ensuite pour mission d'accompagner et de suivre, dans la mesure où il accompagne la déclaration du

magistère, l'inclut dans la discussion de son époque et en fait converger les lignes vers les situations concrètes.

4. Critique du magistère : règles et limites

Aujourd'hui, l'intérêt pour le magistère épiscopal et la théologie scientifique se concentre surtout autour de la question : la théologie morale peut-elle critiquer le magistère ? Après tout ce que nous avons mis au jour sur la structure de l'affirmation morale et sur sa relation avec la science spécialisée, il nous faut ici différencier :

a) Tout d'abord, ce que Vatican II dit des degrés de l'accord, et de façon analogue des degrés de la critique selon les déclarations de l'enseignement de l'Église, s'applique ici. La forme de la critique dépendra donc du niveau et de l'objectif de la déclaration du magistère. Elle Lui sera d'autant plus utile qu'elle viendra combler une lacune dans l'information, éclaircir des insuffisances dans la forme ou la pensée, et en même temps approfondir la perspective, dans les limites et l'étendue de la déclaration concernée.

b) D'après nos réflexions, en revanche, il ne revient pas au spécialiste d'établir lui-même des normes, ou d'en supprimer, en se constituant en parti ou en agissant sur l'opinion, par exemple. Car ces normes, comme nous l'avons vu, c'est en témoignant qu'on les produit ou qu'on les abolit, et non par un calcul. Là où on essaie d'en ériger, on méconnaît l'essence propre de l'ordre moral. C'est pourquoi un désaccord public important ne pourra avoir lieu que dans le domaine de la casuistique, pas dans celui des normes proprement dites.

Le plus important pour le rapport entre l'évêque et la théologie morale se trouve, me semble-t-il, dans ce que Platon recommande comme la voie de toute connaissance morale : la « longue familiarité ». C'est dans cette longue fréquentation que nous devons tous apprendre à devenir ensemble de plus en plus attentifs au message biblique et à son appropriation vivante dans les *mores Ecclesiae catholicae*.

Cardinal Joseph RATZINGER

(traduit de l'allemand par Claire Segond)

(titre original : « Der Auftrag des Bischofs und des Theologen angesichts der Probleme der Moral in unserer Zeit »)

Joseph Ratzinger, né en 1927, prêtre en 1951. Cardinal-archevêque de Munich en 1977. Nommé préfet de la sacrée congrégation pour la doctrine de la foi en 1981. Dernière publication en français : *La mort et l'au-delà (Court traité d'espérance chrétienne)*. coll. « Communio ». Favard. Paris. 1979.

Antonio SICARI

La place de l'homme dans l'histoire des vivants

La place de l'homme dans le cosmos ne se définit pas tant par une suprématie que par un rôle de médiateur entre le monde créé et le Dieu créateur. Le corps, lieu privilégié de la ressemblance à Dieu et de cette médiation, c'est aussi le terrain de la perdition puis, par le Christ, du salut universel. Un salut qui concerne également la dimension biologique de l'humain et du monde.

LA place de l'homme — figurativement et symboliquement définie par la Bible — se trouve soit au sommet de la pyramide cosmologique (premier récit de la *Genèse*), soit au centre/cœur/origine du geste de Dieu (second récit de la *Genèse*).

De l'un ou de l'autre de ces deux points de vue, l'homme se trouve de toute façon placé comme médiateur entre Dieu et le monde. Mais, dans le premier cas, Dieu crée et dispose les êtres comme s'il les attirait et les rapprochait de sa propre majesté ; dans le second cas, au contraire, l'énergie créatrice s'écoule de Dieu vers le monde, passant à travers le cœur de l'homme, aussi bien dans le sens où ses mains se mettent à modeler la création entière à partir de l'humaine corporéité, que dans le sens où, autour de ce corps animé par lui et pour lui, toute la réalité terrestre se met à vivre, à respirer et à prendre un sens.

À l'homme-sommet de la création revient la royauté : la réalité terrestre lui est expressément donnée (*Genèse* I, 29) par le Créateur souverain comme un domaine à soumettre et à peupler (*Genèse* 1, 28). À l'homme-cœur de la création reviennent le sacerdoce et la prophétie : il lui appartient de cultiver et de garder le jardin créé, de jouir de sa beauté, d'écouter la Parole et d'attribuer des noms.

L'homme occupe donc la position dramatique du médiateur, à la fois image de Dieu et cœur du monde. Mais avant tout, il faut radicalement refuser de concevoir cette fonction médiatrice comme une lacération ou une dispersion de l'unité-homme. Ce serait en effet une erreur que d'entendre cette médiation de telle sorte que l'homme se trouverait contraint d'abriter en lui un *esprit* qui tend vers Dieu, un *corps* qui tend vers le monde et une *âme* (intelligence et volonté) préoccupée tantôt de l'un tantôt de l'autre, au gré de l'éprouvante succession des situations, tendances et choix auxquels elle se trouve confrontée.

Et c'est bien ce que l'on peut percevoir à l'origine de toutes les attirances violentes ou de tous les défis que les hommes ont tour à tour éprouvés et soutenus. De là les tentatives de trouver dans le monde réponse à l'homme ou dans l'homme au monde, à l'homme en Dieu ou à Dieu en l'homme. De là aussi, dans la mesure même où cela découle du triple lien que l'on vient d'évoquer, l'accusation, portée contre toutes les convictions religieuses (surtout contre la foi chrétienne), d'avoir retranché l'homme du monde, le rendant incapable d'exercer sa responsabilité à l'égard de celui-ci, ou bien au contraire l'accusation retournée vers le monde d'être la prison qui empêche l'homme d'avoir accès à la divinité.

Chacune de ces positions peut, par certains côtés, se justifier dans la mesure où l'unité-homme n'est finalement saisissable que par intuition et reconstituable que par ascèse, alors que sa lacération est un fait d'expérience. L'homme doit pourtant choisir entre considérer cette lacération comme sans origine ni explication ou bien comme issue d'une faute originelle.

En tout cas, la Révélation biblico-chrétienne correctement entendue — quelles que soient les lectures incomplètes qui se sont succédées dans l'histoire ou les déviations advenues dans les faits — est précisément fondée sur l'unité du médiateur-homme : l'homme tout entier appartient au monde et « se fait » dans le monde, l'homme tout entier appartient à Dieu. Et s'il plaît à Dieu de se donner tout entier à l'homme (et de le

posséder), alors Dieu tout entier appartient au monde et le possède. Dans son corps, dans son âme et son esprit, dans l'unité de chaque sujet singulier et personnel, l'homme — *chaque homme* — est image de Dieu. Certes, il nous est instinctivement plus aisé de saisir cette image en l'appliquant à l'esprit de l'homme plutôt qu'à son corps, et la raison profonde de cela tient dans le caractère statique que l'image revêt à nos yeux. L'homme biblique, au contraire, est image du Créateur parce qu'il se qualifie comme dépositaire d'un don et d'un projet, d'une grâce et d'une tâche, confiés par Dieu à sa création : est image ce qui se définit dans l'action, la pro-création et l'histoire. A telle enseigne que, pour pouvoir décrire l'homme comme image de Dieu, la Bible a dû *d'abord* présenter Dieu sous les traits de l'homme agissant, comme le potier modelant l'argile ou l'agriculteur ensemençant son champ. Seul un homme actif constructeur du monde (et par conséquent inséré dans la réalité terrestre) est à l'image de ce Dieu qui l'a créé avec le monde et l'a placé dans le monde. L'esprit de l'homme est à l'image de cet Esprit de Dieu qui planait sur les eaux (*Genèse* 1, 2) ; l'âme de l'homme est à l'image de Dieu qui nomme les créatures, les voit bonnes et les dit bonnes (les bénit) ; le corps de l'homme est à l'image de Dieu qui forge la réalité comme un éternel artisan (*Jean* 5, 17). L'homme tout entier est à l'image du Créateur tout entier.

Nous percevons plus facilement l'analogie entre notre esprit et l'Esprit de Dieu, mais — de façon déroutante pour nous — c'est dans notre corps qu'il a gravé la marque la plus essentielle de son Être. C'est le biologique de notre nature bipolairement sexuée qui est le signe visible du mystère de l'être, de l'être originellement un et trine. C'est par le corps que nous savons avec une évidence éclatante et indestructible qu'exister signifie exister-pour, exister dans la relation de personne à personne.

Il n'importe pas de décider ici si la thèse qui voit dans la sexualité humaine un témoin explicite de la Trinité et qui, par conséquent, considère la relation homme/ femme comme le lieu privilégié de l'image de Dieu, est ou n'est pas exégétiquement fondée, comme le prétend Karl Barth.

Dans la mesure où l'on peut, en toute tranquillité, affirmer que chaque homme (homme *ou* femme) est en soi totalement homme et l'est pourtant comme essentielle relation, essentielle tension à être homme *et* femme, unis *en* une seule chair et promis à une nouvelle chair, par analogie et par voie de conséquence, la question se trouve aisément résolue.

Ce qu'il convient de souligner, c'est que l'acte créateur de la vie se reflète immédiatement et surtout là où a lieu une procréation, c'est-à-dire là où l'homme tout entier, avec l'aide et la contribution à la fois substantielles et permanentes de sa nature biologique, *travaille*, acceptant activement la tâche d'être image de Dieu : par l'amour conjugal et fécond, et par la « création » aussi bien artistique que technique.

L'homme de (et dans) la famille, de même que l'homme du (et au) travail, permet au biologique tout entier de se transsubstantier en spirituel, et au spirituel de forger le biologique.

Ainsi, ce n'est pas divagation poétique que de dire que l'homme est la conscience de la nature ; mieux encore : de dire que l'homme est le niveau où la nature entière se sent aimée de son créateur et s'éprend à son tour de lui, en humble action de grâces.

Il est évident que l'homme (en famille ou au travail) est aussi l'effrayant terrain du risque : risque de la liberté de Dieu, qui a étroitement lié la nature entière à la liberté de la créature-homme ; risque de la trahison de l'homme, qui peut (et il l'a fait) transformer l'image en idole (se livrant à l'idolâtrie de soi-même) et entraîner la création dans la vanité, vers le néant. « Car la création a été livrée au pouvoir du néant non parce qu'elle l'a voulu, mais à cause de celui qui l'a livrée à ce pouvoir. » C'est pourquoi « elle aspire à être libérée de l'asservissement de la corruption », c'est pourquoi encore « elle aspire avec force à la révélation des enfants de Dieu, pour avoir part avec eux à la liberté de leur gloire » (*Romains* 8, 19-21).

La corruption des fils, commencée dans le secret de l'esprit et dans la décision de l'âme, trouve dans le domaine corporel, biologique et terrestre non seulement sa terrible et manifeste illustration, mais aussi parfois le plan incliné sur lequel l'esprit et l'âme glissent, dans un mouvement de dégénérescence accélérée.

C'est seulement quand le Verbe se fait chair que le cœur humain du monde redevient un véritable cœur de chair, pour ne plus être un cœur dur comme pierre. Aussi le miracle « biologique » de la Vierge qui devient Mère est-il un signe caractéristique de la décision re-créatrice par laquelle Dieu entend personnellement descendre dans la nature de l'homme. Ainsi, l'alliance entre Dieu et sa création redevient stable et indestructible. Ceci explique, à la racine même, pourquoi le salut apporté par le Christ — image véritable et unique du Créateur — n'exclut pas de soi mais, au contraire, accueille toute dimension biologique :

les corps qui le touchent sont guéris ; la matière, le cas échéant, devient transparente et se laisse intégralement modeler ; la mort et la corruption sont vaincues. Un corps ressuscité est placé au centre du cosmos, comme pôle d'accélération et d'attraction universelle. Enfin, ultime et glorieuse décision, Dieu fait son entrée triomphale dans la matière (le pain et le vin) transsubstantiée et amenée, comme nourriture, à communiquer sa propre substance : corps, âme et divinité.

De cet unique pain humanisé et divinisé vit le corps unifié des fidèles : l'Église, Corps et Épouse, constamment soutenue par la grâce épanchée du Christ, Tête et Époux. Et cette grâce passe significativement à travers les humbles instruments offerts par la matière terrestre et rendus sacrements.

IL n'est pas difficile de comprendre que tout ceci concerne aussi bien le monde de la biologie, de la science, de la technique et de l'écologie. Le lien existant entre la terre (dans toutes ses dimensions : matérielles, biologiques, historiques et d'environnement) et la corporéité de l'homme est d'une fascinante, douloureuse et toujours plus claire évidence, que ce soit dans l'harmonie ou la désagrégation.

Savoir si la terre est appelée à être le milieu porteur de vie et de fécondité du corps humain, ou si elle doit en être la tombe, c'est de toute évidence une question « *de sens et de finalité* » ; et « *sens et finalité ne peuvent se manifester qu'à travers l'homme spirituel* » (Olivier Clément).

Il revient à l'homme spirituel de défendre et de promouvoir la capacité de réelle transfiguration que le Christ lui a donnée en son corps ressuscité et son Eucharistie. Mais il devra la défendre aussi avec ses mains, en s'immergeant de tout son esprit dans le monde de la science, de la technique et de l'art.

Antonio SICARI, o.c.d.

(traduit de l'italien par Claude Brenot)
(titre original : « Il posto dell'uomo nella storia dei viventi »)

Antonio Sicari, né en 1943. Prêtre depuis 1967. Appartient à l'ordre des Carmes déchaux. Docteur en théologie, licencié en sciences bibliques. Directeur de la rédaction de *Communio en italien*. Actuellement au couvent des Carmes de Trente. Publications : *Matrimonio e verginità nella Rivelazione. L'uomo di fronte alla « Gelosia » di Dio*, Jaca Book, Milan, 1978 ; *Chiamati per nome : La vocazione nella Scrittura*, Jaca Book, 1979 ; *Contemplativi per la Chiesa : L'itinerario carme/itano di s. Teresa d'Avila*, OCD, 1981.

Hans JONAS

Technique, morale et génie génétique

La technique moderne pose au philosophe et au moraliste des questions toutes nouvelles. En particulier, le développement du génie génétique exige qu'on pose des limites-infranchissables là où l'homme, désirant devenir son propre créateur, prend le risque irréparable de se détruire.

LE fait que, d'une manière très générale, l'éthique ait quelque chose à dire devant ce qui est l'affaire de la technique, ou que la technique soit soumise à des jugements moraux, c'est ce que l'on peut déduire du fait très simple que la technique est le déploiement d'une *force* humaine, c'est-à-dire une forme de l'action, laquelle, en toutes ses formes, a à répondre devant le tribunal de la morale. On reste encore dans le domaine des lapalissades, quand on dit qu'une seule et même force peut être utilisée pour le bien comme pour le mal et que, quand on l'exerce, on peut respecter ou transgresser des normes morales. La technique, qui est une force humaine ayant pris des proportions énormes, est sans nul doute un cas auquel s'applique cette vérité générale. Mais constitue-t-elle un cas particulier, qui exige un effort de la pensée éthique différent de celui qui convient à toute action humaine, et qui, de par le passé, suffisait pour toutes les espèces de celle-ci ? La thèse que je veux soutenir ici est que la technique moderne constitue effectivement un cas nouveau et particulier, et je la justifierai en choisissant, parmi toutes les raisons qui vont en ce sens, cinq raisons qui me frappent particulièrement.

1. **L'ambivalence des effets produits.** D'une façon générale, toute capacité est bonne « en soi », et ne devient mauvaise que quand on en fait mauvais usage. Par exemple, il est indéniable que c'est un bien que de pouvoir parler ; mais il est mal de se servir de cette capacité pour tromper les autres et pour les mener à leur perte. Il est donc parfaitement sensé de recommander qu'on fasse usage de cette capacité, qu'on l'augmente même, mais qu'on n'en fasse pas mauvais usage. Dans un tel cas, on suppose que la morale peut distinguer clairement entre, d'une part, le bon, d'autre part, le mauvais usage d'une seule et même capacité. Mais que se passe-t-il lorsque nous trouvons pris dans un contexte d'action dans lequel tout usage d'une certaine capacité, même s'il s'accompagne des meilleures intentions du monde, comporte une direction (un vecteur) aux effets cumulatifs et en dernière analyse mauvais, qui sont inextricablement liés avec les « bons » effets immédiats que l'on visait, et qui, en fin de compte, dépassent peut-être ceux-ci de très loin ? Si ce devait être là le cas de la technique moderne — comme nous avons de bonnes raisons de le penser —, la question de l'usage moral ou immoral des forces qu'elle met à notre disposition n'est plus l'affaire de jugements qualitatifs et allant de soi. Elle n'est même plus une question d'intention, mais elle se perd dans le labyrinthe des conjectures quantitatives sur les conséquences ultimes, et elle doit faire dépendre sa réponse de ce que celles-ci ont de vague et d'imprécis. La difficulté, la voici : ce n'est pas seulement quand la technique est l'objet d'un usage pervers, c'est-à-dire quand elle est utilisée à des fins mauvaises, c'est aussi quand on l'utilise à bon escient, pour des fins légitimes et qui sont vraiment les siennes, qu'elle comporte un aspect menaçant qui, à long terme, *pourrait avoir le dernier mot*. Et le long terme est partie intégrante de la structure de l'action technique. C'est sa dynamique interne, qui la pousse ainsi en avant, qui refuse à la technique cet espace de neutralité éthique dans lequel on n'a pas besoin de faire attention à autre chose qu'à l'efficacité. Le risque d'« en faire trop » est toujours là, du fait que c'est justement le progrès du « bien », c'est-à-dire de l'utile, qui alimente et fait mûrir le germe inné du « mal », c'est-à-dire du nuisible. Le danger est plus dans le succès que dans l'échec — et pourtant, le succès est rendu nécessaire par la pression des besoins humains. Une éthique de la technique qui serait à la mesure de son objet est obligée de tenir compte de cette ambiguïté interne de l'action technique.

2. **Le caractère contraignant de l'application.** En règle générale

rale, la possession d'une capacité ou d'une force (chez l'individu comme chez le groupe) ne signifie pas encore qu'on s'en serve. Celle-ci peut rester au repos aussi longtemps qu'on le veut, prête à servir, et entrer en action à l'occasion, selon que le sujet le désire et l'estime utile. Si l'on possède la capacité de parler, on n'est pas pour autant tenu à parler sans arrêt. On peut même être plutôt taciturne. De même, semble-t-il, tout savoir peut se réserver le droit de s'appliquer ou non. Or, ce rapport si évident entre pouvoir et faire, savoir et application, possession et usage d'une capacité ne vaut pas pour le fonds de puissance technique d'une société qui, comme la nôtre, a fondé toute la façon dont elle organise sa vie, dans le travail comme dans le loisir, sur l'actualisation permanente de son potentiel technique dans l'interaction de toutes ses parties. Il vaudrait mieux comparer la situation au rapport qui existe entre la capacité de respirer et la nécessité de respirer qu'à celui qui existe entre la capacité de parler et le fait de parler. Et ce qui vaut pour le fonds déjà disponible s'étend aussi à tout ce qui vient s'y ajouter. Une fois que telle ou telle possibilité nouvelle s'ouvre (la plupart du temps grâce à la science) et est activement développée à petite échelle, elle a tendance à imposer son application à une échelle toujours plus grande et à faire de cette application un besoin permanent de la vie. De la sorte, la technique, qui est la forme humaine élevée au niveau d'une *activité permanente*, ne se voit pas refuser seulement (comme on l'a vu plus haut) l'espace libre de la neutralité éthique, mais aussi la séparation bienfaisante de la possession et de l'exercice de la force. L'élaboration constamment réussie de nouvelles sortes de pouvoirs ne cesse de passer dans le circuit élargi de l'action collective, laquelle ne peut plus alors l'éliminer (si ce n'est en la remplaçant par un succédané plus perfectionné). Du fait de cette dynamique que l'on ne connaît que trop bien, c'est dès lors le simple fait que l'on fait siennes de nouvelles capacités, que l'on ajoute quelque chose à l'arsenal de nos moyens, qui nous met devant les yeux un fardeau éthique qui, autrement, ne pèserait que sur les cas particuliers de leur application.

3. **Les dimensions globales dans le temps et l'espace.** Outre cela, il y a un aspect qui prend une importance morale : la simple *grandeur* de l'action et de ses effets. La dimension et le domaine d'influence de la pratique technique moderne comme un tout et en chacune de ses entreprises particulières sont tels qu'ils introduisent dans le cadre des coordonnées éthiques une dimension toute nouvelle, qui était inconnue dans les types d'ac-

tion connus jusqu'alors. Nous avons parlé auparavant d'une situation dans laquelle tout usage d'une capacité comporte un vecteur d'effets cumulatifs et, en dernière instance, mauvais. Il nous faut maintenant ajouter qu'aujourd'hui *toute* application d'une capacité technique par la société (ici, l'individu ne compte plus) a tendance à croître et à atteindre le niveau du « grand ». La technique moderne est intimement orientée à l'usage « en grand », et par là, elle devient peut-être trop grande pour la grandeur de la scène sur laquelle elle joue — la terre — et pour le bien des acteurs eux-mêmes — les hommes. Une chose est sûre : elle-même et ses oeuvres s'étendent au-delà du globe terrestre ; leurs effets cumulatifs s'étendent, c'est possible, sur d'innombrables générations humaines. Avec ce que nous faisons ici et maintenant, et la plupart du temps en pensant à nous-mêmes, nous influençons de façon massive la vie de millions d'êtres qui vivent ailleurs ou qui vivront dans le futur, êtres qui n'ont pas voix au chapitre. Nous prenons des hypothèques sur la vie future pour des avantages et des besoins présents et à court terme — et, en l'occurrence, pour des besoins que nous nous sommes nous-mêmes créés. Peut-être ne pouvons-nous pas éviter totalement d'agir ainsi ou d'une façon analogue. Mais si c'est le cas, il nous faut, déployer des trésors d'attention pour le faire d'une façon qui soit correcte envers notre postérité — à savoir, de façon telle que leur chance de venir à bout de ladite hypothèque ne soit pas d'emblée compromise. Le point essentiel, ici, est que l'irruption de dimensions supplémentaires, celles de l'avenir et de la globalité, dans nos décisions quotidiennes et pratiques est une nouveauté éthique que la technique nous a mise sur les épaules ; et la catégorie éthique qui se trouve appelée à entrer en lice de par ce fait nouveau a pour nom : *responsabilité*. Le fait que cette catégorie gagne comme jamais le centre de la scène éthique ouvre dans l'histoire de la morale un nouveau chapitre, qui reflète de nouveaux ordres de grandeur dont l'éthique est désormais obligée de tenir compte. Ce qui est exigé de la responsabilité est en raison directe de ce que la *puissance* accomplit.

4. **Le dépassement de l'anthropocentrisme.** Dans la mesure où elle outrepassa l'horizon de la proximité spatio-temporelle, cette dimension élargie de la puissance humaine brise le monopole *anthropocentrique* de la plupart des systèmes éthiques du passé, que ceux-ci aient été religieux ou laïcs. C'était toujours le bien *de l'homme* qu'il fallait promouvoir, les intérêts et les droits des autres hommes qu'il fallait respecter, leurs torts qu'il fallait redresser, leurs souffrances qu'il fallait soulager.

L'objet du devoir de l'homme était les hommes, à la limite, l'humanité, et rien d'autre ici-bas. (D'habitude, l'horizon éthique était plus étroit, comme par exemple dans « aime ton prochain ».) Rien de tout cela ne perd sa force d'obligation. Mais aujourd'hui, c'est toute la biosphère de la planète, avec tout l'éventail de ses espèces, et dans leur fragilité récemment découverte face aux attaques excessives de l'homme, qui réclame sa part du respect qui revient à tout ce qui porte sa fin en soi-même — c'est-à-dire tout ce qui est vivant. C'est précisément parce qu'il a gagné une puissance presque monopolistique sur toute autre vie que le droit exclusif de l'homme à ce que l'homme le respecte et tienne compte de lui s'est trouvé brisé. Comme super-puissance planétaire, l'homme n'a plus le droit de faire de l'isolationnisme. Certes, le commandement qui nous interdit de laisser à notre postérité un héritage qui serait réduit à un désert n'exprime cet élargissement du regard éthique qu'au sens d'un devoir de l'homme envers *les hommes* — comme un approfondissement de la solidarité interhumaine dans la survie, le service, la curiosité, la jouissance, l'étonnement. Car une vie extra-humaine appauvrie, une nature appauvrie, signifie aussi une vie humaine appauvrie. Mais, si on la comprend bien, l'inclusion de l'existence de tout ce qui est dans le bien de l'homme, et par suite l'inclusion de sa conservation dans le devoir de l'homme dépasse la perspective utilisatrice, et toute perspective anthropocentrique. Cette vision élargie lie le bien de l'homme avec la cause de la vie en général, au lieu de les faire s'affronter comme des ennemis, et elle accorde à la vie extra-humaine le droit qui lui revient en propre. Sa reconnaissance signifie que l'élimination arbitraire et inutile d'espèces vivantes devient un crime en soi, abstraction faite des conseils de l'intérêt bien compris, qui vont d'ailleurs dans le même sens. Et cela devient un devoir transcendant de l'homme que de protéger la moins renouvelable et la plus irremplaçable de toutes les « ressources », le patrimoine génétique incroyablement riche qui a été déposé par l'Évolution, depuis des éternités. C'est l'excès de sa puissance qui impose ce devoir à l'homme ; et c'est justement contre cette puissance — donc contre lui-même — qu'il a besoin de protection. On en vient ainsi à ce que la technique, cette oeuvre froidement pragmatique de l'astuce humaine, donne à l'homme un rôle que la religion avait été seule à lui attribuer : celui d'un administrateur ou d'un gardien de la création. Dans la mesure où la technique augmente sa force efficace jusqu'au point où elle constitue un danger sensible pour l'économie d'ensemble des choses, la responsabilité de l'homme

s'étend à l'avenir de la vie sur terre, qui est désormais exposée sans défense à l'abus de cette force. Ainsi, la responsabilité de l'homme devient pour la première fois cosmique (car nous ne savons pas si l'Univers a produit quelque part quelque chose de semblable). L'éthique écologique, encore à ses débuts, est l'expression encore hésitante de cette extension sans précédent de notre responsabilité, laquelle, de son côté, correspond à l'extension du domaine de notre activité. Nous avons eu besoin de ce que devienne visible la menace qui pèse sur le Tout, et même les débuts effectifs de sa destruction, pour nous amener à découvrir (ou redécouvrir) la solidarité qui nous lie à celui-ci — ce qui devrait nous faire honte.

5. La question métaphysique. Enfin, le potentiel apocalyptique de la technique — sa capacité de mettre en danger la survie de l'espèce humaine ou d'en abîmer l'intégrité génétique, de la modifier arbitrairement, ou même de détruire les conditions de toute vie supérieure sur la terre — tout cela pose la question métaphysique avec laquelle l'éthique n'avait jamais été confrontée auparavant, à savoir, s'il faut et pourquoi il faut qu'il existe une humanité ; pourquoi, donc, l'homme devrait-il être maintenu en l'état où l'Évolution l'a produit, pourquoi son héritage génétique devrait-il être respecté ? et même : pourquoi faut-il, en général, qu'il y ait de la vie ? La question n'est pas si oiseuse qu'elle ne semble (en l'absence de qui que ce soit qui nie sérieusement tous ces impératifs), car la réponse décide de ce que nous avons le droit de risquer dans nos grands paris techniques et des risques que nous ne saurions en aucun cas courir. Si c'est pour l'humanité un impératif catégorique que d'exister, alors, tout jeu suicidaire avec cette existence est catégoriquement interdit, et il faut exclure par avance les risques techniques dans lesquels, même de très loin, c'est elle qui constitue la mise.

TELS sont donc quelques-uns des arguments qui permettent de considérer que la technique est un cas nouveau, un cas particulier pour le jugement éthique, et qui obligent même à descendre jusqu'aux fondements de l'éthique en général. Il faut tout particulièrement attirer l'attention sur l'interaction des raisons n. 1 et n. 3, celles de l'« ambivalence » et de la « grandeur » : A première vue, il semble facile de distinguer entre technique bienfaisante et technique nuisible. Il suffit de regarder à quelle fin sont employés les instruments. Les socs de charrue sont bons. Les épées sont mauvaises. Aux temps mesianiques, on fondra les épées pour en faire des socs de charrue. Traduisons dans le langage de la technologie moderne : les

bombes atomiques sont mauvaises, les engrais chimiques et les insecticides qui aident à nourrir l'humanité, sont bons. Mais c'est ici que le dilemme dirimant de la technique moderne nous saute aux yeux : ses « socs de charrue » peuvent à long terme être aussi nuisibles que ses « épées » ! (Et le « long terme » pendant lequel les effets croissent est, comme on l'a dit, étroitement lié à l'utilisation de la technique moderne). En l'occurrence, ce sont eux, les bienfaisants « socs », et tout ce qui leur ressemble, qui constituent le véritable problème. Car nous pouvons bien laisser l'épée dans son fourreau, mais nous ne pouvons pas laisser le soc dans sa grange. Une guerre atomique totale serait de fait apocalyptique d'un seul coup ; mais, bien qu'elle puisse se produire à chaque instant et que le cauchemar de cette possibilité puisse assombrir tous les jours de notre avenir, il n'est pas nécessaire qu'elle se produise, car, dans ce cas, on a encore la distance salvatrice qui sépare ce qui est potentiel et ce qui est réel, la possession de l'instrument et son utilisation — et c'est ce qui nous permet d'espérer que l'on évitera de s'en servir (ce qui, en l'occurrence, est de fait le but paradoxal de sa possession). Mais il existe mille autres choses, tout à fait inoffensives, qui contiennent leur propre menace d'apocalypse et que nous sommes tout simplement obligés de faire, maintenant et dans l'avenir, simplement pour pouvoir surnager. Tandis que le mauvais frère, Caïn, — la bombe — reste enchaîné dans sa caverne, le bon frère, Abel, — le pacifique réacteur — continue sans drame à accumuler son poison pour les millénaires à venir. Même dans ce domaine, il se peut que nous trouvions alors qu'il est encore temps des alternatives moins dangereuses pour étancher la soif croissante d'énergie d'une civilisation globale qui voit venir l'épuisement des sources conventionnelles — si nous nous donnons la peine et si nous avons de la chance. Nous pourrions même parvenir à réduire les dimensions de notre gourmandise et redevenir à même de nous satisfaire de moins, avant qu'un épuisement ou une pollution catastrophique de la planète nous oblige à des choses plus graves que la tempérance. Mais il est, par exemple, moralement impensable que la technique biologique et médicale renonce à faire baisser le taux de mortalité infantile dans les pays « sous-développés » à forte croissance démographique, même si la misère qui suit la surpopulation devait être encore plus terrible. On pourrait citer à volonté bien d'autres risques, bénéfiques à l'origine, de la technologie à grande échelle, pour illustrer la dialectique, le côté « double tranchant » de la plupart de ces risques. Le point princi-

pal est que ce sont justement les bienfaits de la technique qui, plus nous avons besoin d'eux, menacent de se changer en malédictions. Leur tendance héréditaire à la démesure rend cette menace aiguë. Et il est clair que l'humanité est devenue bien trop nombreuse — grâce à ces mêmes bienfaits de la technique — pour pouvoir être encore libre de revenir à une phase antérieure. Elle ne peut qu'avancer et elle est obligée de tirer de la technique elle-même, avec une dose de morale pour la tempérer, les remèdes à sa maladie. C'est autour de cela que tourne une morale de la technique.

Ces courtes réflexions devaient montrer à quel point l'« ambivalence » de la technique est étroitement liée avec sa « grandeur », c'est-à-dire avec les dimensions excessives de ses effets dans le temps et l'espace. Ce qui est « grand » et ce qui est « petit » se détermine par la finitude de notre séjour terrestre — un donné que nous n'avons pas le droit de perdre de vue. Dans aucune des nombreuses directions dans lesquelles l'expansionnisme humain perce, on ne connaît des limites précises de tolérance. Mais on en sait assez pour pouvoir affirmer que certaines des chaînes d'action de la technique — et parmi elles, il y en a qui sont vitales — ont au moins atteint l'ordre de grandeur dans lequel se trouvent ces valeurs limites, et que d'autres viendront s'associer à celles-ci si on admet une nouvelle croissance du temps actuel. Certains indicateurs nous avertissent que nous nous trouvons dans la zone dangereuse. Si une « masse critique » est atteinte dans une direction ou une autre, la chose peut nous échapper : un effet de feed-back pourrait s'engager et déclencher un processus exponentiel dans lequel les coûts engloieraient les profits dans un crescendo qui pourrait être irréversible. C'est bien cela que la responsabilité à long terme doit chercher à éviter. Mais comme le côté brillant des conquêtes techniques nous aveugle, comme les gains à court terme corrompent le jugement et que les besoins très réels du temps présent (sans parler de ses lubies) demandent à grands cris qu'on les fasse passer en premier, les exigences de la postérité, qui sont confiées à cette responsabilité, sont bien mal loties.

Dans ce qu'on vient de dire, on a vu apparaître, à côté de la grandeur et de l'ambivalence, encore un autre caractère du syndrome technologique, qui a une importance éthique propre : ce qu'il y a de quasiment *contraignant* dans son progrès, et qui, pour ainsi dire, hypostasie nos propres manières d'exercer la puissance pour en faire une sorte de force autonome à laquelle

nous, qui l'utilisons, sommes paradoxalement soumis. Certes, la liberté humaine a toujours été entravée par la réification de ses propres actions, dans une vie individuelle comme, avant tout, dans l'histoire collective. Depuis toujours, l'humanité a été déterminée partiellement par son propre passé, mais ce passé exerçait plus souvent son influence comme un frein que comme un moteur. La puissance du passé était plutôt une force d'inertie (la « tradition ») qu'une force de propulsion. Et pourtant, c'est exactement dans ce dernier sens qu'agissent les créations de la technique, et elles donnent par là à l'histoire tortueuse de la liberté et de la dépendance humaines un tournant nouveau et lourd de conséquences. Avec chaque nouveau pas en avant (le « progrès ») de la technique à grande échelle, nous nous plaçons déjà sous la contrainte de passer au pas suivant, et nous léguons cette même contrainte à la postérité, qui doit, en fin de compte, payer l'addition. Mais même sans regarder aussi loin, ce qu'il y a, comme tel, de *tyrannique* dans la technique d'aujourd'hui, ce qui change nos propres oeuvres en nos maîtres, et qui nous oblige même à les multiplier encore, constitue en soi une provocation éthique — par-delà la question de savoir si les oeuvres individuelles sont bonnes ou mauvaises. L'autonomie humaine et la dignité, qui demande que nous nous possédions nous-mêmes et que nous ne soyons pas la possession de nos machines, nous imposent de placer le galop de la technologie sous le contrôle d'instances non-technologiques.

POUR passer de ces considérations générales au problème particulier du *génie génétique* qui se trouve aujourd'hui au début de sa carrière, je partirai de ce que je viens de dire sur la tendance des créations techniques à acquérir une force propre et, pour ainsi dire, à se rendre indépendantes de leur créateur. Cela n'était encore dit que de façon imagée et hyperbolique. En rigueur, il ne s'agissait pas des créations elles-mêmes, des choses concrètes créées, mais du processus de leur création et de leur utilisation, de quelque chose d'abstrait, donc, qui agit à travers l'homme. Car aussi longtemps que les créations de la technique — qui sont des instruments, au sens large — sont des objets inanimés, comme c'était jusqu'à présent le cas, c'est toujours « l'homme » qui doit les mettre en marche, qui peut les déclencher et les arrêter à volonté, et qui provoque aussi leur développement postérieur, le progrès technique, donc, de façon volontaire, grâce à de nouvelles inventions — et ce, même si ladite volonté est, dans les faits, privée de son

alternative par les contraintes qu'on a dites, qui l'acculent vers la direction unique qui reste, à savoir l'avant. Certes, « l'homme » désigne ici des sujets aussi abstraits que « la société », « l'économie », « la politique », « l'état », etc. Mais *l'arche kinèseôs*, la cause première du mouvement, réside pourtant dans l'homme et, en dernière instance, dans l'individu concret. Même s'il est exact que l'apprenti sorcier collectif de la technologie ne peut plus se débarrasser des esprits qu'il a évoqués, il reste théoriquement possible que son vieux maître surgisse et, d'un mot, les renvoie dans leur coin, où ils se tiendraient tranquilles.

Mais même le vieux maître sorcier ne peut plus dire ce mot magique, si les créations de la technique ne sont plus des balais, mais bien de nouveaux êtres vivants. Ceux-ci possèdent, comme Aristote le disait déjà, en eux-mêmes le principe de leur mouvement, et ce mouvement n'inclut pas seulement leur fonctionnement continu — leur comportement de vivants —, mais aussi leur croissance et, à travers la chaîne de la reproduction, leur développement et leur prolongement en de nouvelles formes de vie. Dans de telles créations, qui sont désormais de véritables créatures, et avec lesquelles il dépasse qualitativement ce qu'il créait jusqu'alors dans le domaine de l'inanimé, *l'homo faber* se défait de son exclusivité comme cause. Ce n'est plus seulement de façon métaphorique, c'est littéralement que l'oeuvre de ses mains acquiert une vie propre et une force autonome. Sur ce seuil d'une technique nouvelle, source possible d'un avenir lointain, il convient de s'arrêter un instant pour une réflexion fondamentale.

Ce dont nous parlons est la création programmée de nouvelles espèces vivantes par intervention directe dans le plan de construction génétique d'espèces données, tel qu'il est contenu dans son codage moléculaire. Il faut bien distinguer cette création de la sélection d'espèces animales et végétales utiles, telle qu'elle est pratiquée depuis le début de l'agriculture. Celle-ci passe par les phénotypes et s'abandonne aux caprices du *germen*. La variabilité naturelle de la reproduction est utilisée pour obtenir au génotype originel, au moyen de la sélection des phénotypes, génération après génération, les propriétés qu'on souhaite y trouver. De la sorte, on ne fait que les augmenter en additionnant les petites variations, à chaque fois « spontanées », qui vont dans la bonne direction. On a là un cas d'évolution dirigée et accélérée artificiellement, dans laquelle le choix conscient de l'éleveur se substitue à la méca-

nique sélective de la nature, qui agit lentement et au niveau statistique, et aide à produire des formes toutes différentes de celles que la nature admettrait jamais, puisqu'elles ne prospèrent que cultivées (comme le maïs américain, qui, laissé à lui-même, aurait tôt fait de disparaître). C'est pourtant la nature qui livre le matériau à sélectionner : ce qui évolue ainsi sous la main de l'homme, c'est la variété elle-même, et elle le fait à travers ses propres mutants, tels que le sélectionneur les choisit, et le lien génétique avec la forme sauvage, l'interfécondité avec celle-ci, n'est en règle générale pas coupée. Ainsi, l'homme manœuvre avec ce qui lui est offert par l'éventail des espèces, avec la fourchette de mutations que chacune admet déjà ou qui restent possibles.

Il en va tout autrement dans ce que l'on appelle les « techniques de manipulation de l'ADN » qui, vieilles à peine de dix ans, ont déjà, avec leurs deux ou trois premiers coups au but, fait le pas qui mène de la recherche à la mise sur le marché et qui promet la même chose pour ses nouveaux succès, que l'on peut attendre sans risque d'être déçu. Aux États-Unis, ces succès, dont chacun représente une nouvelle forme de vie, capable de se reproduire — pas une forme « sélectionnée », mais une forme « fabriquée » — sont déjà l'objet de brevets. D'un seul coup, en introduisant du matériau génétique d'une autre espèce dans la chaîne chromosomique d'une cellule reproductrice, on introduit au pays de la vie toute une descendance d'organismes modifiés, enrichis d'une propriété nouvelle. On peut appeler ce procédé *chirurgie génétique* ou *manipulation génétique*, mais tous ces noms expriment ce qu'il y a de mécanique dans cette opération qui atteint le plus intime par une manipulation extérieure, le tout par une manipulation de la partie. En tout cas, on s'attaque, sans détour, en contournant le *sôma*, directement au « noyau » de la cellule qui contient, écrit en alphabet moléculaire, l'« information » causale qui aura pour effet les fonctions vitales de la cellule et la constitution de sa descendance. La modification d'une lettre, le remplacement d'un mot (un gène) ou l'addition d'un nouveau mot changent le texte et commencent une série héréditaire originale. Cette réorganisation de l'ADN, on peut aujourd'hui la réaliser à la source de la vie, à l'aide de la technique microscopique. On peut ainsi ajouter un « mot » à un organisme en le tirant du texte héréditaire d'un organisme tout différent. Nous avons ainsi affaire à la biologie moléculaire appliquée. Cette biologie, comme la physique, s'attaque désormais au noyau. Et, comme la physique nucléaire appliquée, elle mène à des terres nouvelles absolument imprévisibles. Des

trésors dont nous n'aurions jamais rêvé nous y sourient, mais en même temps, des dangers nous y attendent, dangers qui, à leur façon, ne pourraient guère être moindres que dans le cas de la physique nucléaire.

Jetons donc un coup d'œil sur ce qui existe déjà, mais, plus encore, sur ce qu'il pourrait y avoir — vers quelles possibilités les débuts encore innocents nous indiquent le chemin. Comme, dès ces débuts, le rythme du progrès a dépassé toute attente, et que les talents des jeunes biologistes les plus hardis accourent vers cette recherche nouvelle, il n'est pas trop tôt pour essayer de penser à l'avance ce à quoi personne n'avait pu penser.

N'est réelle, pour le moment, que la modification génétique des bactéries (si nous passons sous silence le travail sur les virus) : on y implante des gènes animaux ou humains responsables de la fabrication de certaines hormones, gènes qui confèrent à l'organisme récepteur la même capacité, devenue héréditaire. Comme les bactéries se reproduisent vite, on obtient vite des cultures importantes et qui se régénèrent, sur lesquelles on peut prélever régulièrement la substance requise par la médecine. L'insuline, dont on a grand besoin, l'hormone de la croissance humaine, l'agent de la coagulation du sang, l'interféron, si rare, deviennent ainsi disponibles de façon plus abondante, plus régulière, et meilleur marché, que ce ne serait possible si on les produisait à partir des organes qui les secrètent naturellement ou si on les reconstituait par synthèse. Le danger, dont on a beaucoup discuté au début, de voir ces microbes d'un nouveau genre échapper au laboratoire et se répandre au-dehors, avec des conséquences écologiques imprévisibles, semble inexistant, car les organismes ainsi traités ne pourraient survivre longtemps en liberté.

Nous ne pouvons nous rassurer ainsi dans le cas de néomicrobes de ce genre — qui restent encore à créer — qui doivent accomplir leur travail biochimique en pleine nature et qui doivent donc être équipés pour pouvoir y survivre. Parmi les objectifs prometteurs de la recherche se trouve le bacille qui ferait pour les céréales ce que la nature fait déjà pour les légumineuses, grâce à une espèce bactérienne qui vit en symbiose avec leur racine : leur livrer l'azote (à partir de l'air) pour laquelle il leur faut autrement des engrais artificiels. Ou, pour les répandre plus librement encore dans l'environnement : des bacilles capables de digérer le pétrole, grâce auxquels on pourrait venir à bout des marées noires qui suivent les naufrages de pétroliers.

Nous ne pouvons pas prévoir si ces serviteurs rêvés de l'homme ne pourraient pas s'émanciper du cadre étroit de la tâche à eux assignée, s'engager dans un cycle d'interaction avec le milieu et de mutations qui pourraient troubler de façon sensible un équilibre écologique qui n'était pas préparé pour eux. Peut-on jouer ainsi avec l'environnement un jeu de hasard ? Le premier cas, encore modeste, de ce genre de néomicrobes à *laisser en liberté* qui soit un succès au niveau des expériences de laboratoire est le bacille de la pomme de terre, modifié génétiquement, et qui doit empêcher la formation de cristaux de glace sur les feuilles de la plante — avec des avantages évidents pour l'agriculture. Un juge américain, sur la plainte d'écologistes, vient de prendre une mesure conservatoire contre la première expérimentation *in vivo*, ce qui ne signifie évidemment qu'un moratoire. En tout cas, on s'engage ici sur un terrain sur lequel nous ne pouvons nous déplacer qu'avec la plus grande prudence, et ce n'est pas seulement sur les utilisateurs, c'est d'abord sur les biologistes, sur les créateurs, que pèse une responsabilité tout à fait originale.

Pour retourner encore une fois aux bactéries productrices d'hormones, qui ne soulèvent aucun problème écologique, puisque seule la substance chimique produite arrive au monde extérieur, leur utilité médicale pour compenser les déficiences innées ou acquises est indéniable. Rien de tout ce qui peut être fait en ce domaine n'est d'autant de conséquence que l'insuline, qui est absolument vitale pour le diabétique. Et c'est justement parmi les produits moins indispensables que beaucoup ont leur mauvais côté, dans le jeu des désirs humains, qui ne sont pas toujours empreints de sagesse. L'hormone de la croissance peut empêcher le nanisme chez des enfants atteints du défaut génétique correspondant, ce qui, sans sauver une vie, est à coup sûr très souhaitable. Mais on peut aussi s'en servir pour faire des sottises, là où il n'y a aucune déficience, mais, par exemple, là où une famille ou une ethnie se sent petite par rapport à la majorité dominante, là où les parents, par vanité primitive, pensent que « *big is beautiful* », sans parler de tous les préjugés de race, de classe ou de milieu (souvenons-nous des « grands types » dont Frédéric II de Prusse composait sa garde). On ne pourrait guère éviter ce genre de sottises, si tout n'était qu'une question d'argent, et les effets néfastes sur l'organisme, au cas où il y en aurait, ne s'avèreraient que plus tard. On peut s'imaginer ce qui pourrait se produire dans le cas d'une production bactérienne de masse, et spécialement si l'on devait produire

ainsi des hormones *sexuelles* des deux sexes : l'extension des performances sexuelles et de la capacité reproductrice jusque dans un âge avancé — on pourrait s'attendre à une demande masculine assez forte. On peut se demander s'il est bon, s'il est sage, du point de vue du bien de l'individu ou de celui du groupe, de bricoler pour un plaisir éphémère avec la sagesse de la nature, qui a disposé les âges de la vie au cours d'une longue évolution. C'est devant ces questions de principe d'un nouveau genre (questions auxquelles je ne me risque pas à répondre maintenant) que nous place un pouvoir tout nouveau.

On peut dire devant tout cela que toute drogue, même le médicament le plus salubre, qu'elle soit prescrite ou non, peut être utilisée de façon perverse, et que la responsabilité n'incombe pas alors aux inventeurs ou aux fabricants, mais aux utilisateurs eux-mêmes ainsi qu'aux intermédiaires, à savoir les médecins. Laissons ici de côté le partage des responsabilités -il est vraisemblable qu'elle s'étend, avec des nuances, à tous ceux qui ont part à ce syndrome social ; ce qui m'importait était de montrer que, avec l'émergence du génie génétique, on foule une terre éthique nouvelle, dans laquelle nous attendent des questions pour lesquelles nous sommes encore totalement non-préparés.

Il est pourtant *une* question à laquelle échappent les formes qu'on a mentionnées, et qui sont pour l'instant les seules pratiquées, de cette technique qui s'attaque aux racines de la vie. C'est la question capitale et fondamentale de l'éthique : fait-on ou non tort à ses *objets* directs en les modifiant ainsi arbitrairement ? Car, envers les microbes, de telles questions nous laissent à l'aise. Et pourtant, ce qui est possible avec des unicellulaires est possible avec des multicellulaires, et, en principe, ils relèvent de la même technique, puisque tout multicellulaire commence par être un unicellulaire, et, pour la technique qui recombine l'ADN, la cellule germinale qui décide de tout avec ses chromosomes n'est pas différente d'un microbe. De la sorte, la porte qui ouvre sur les animaux supérieurs et jusqu'à l'homme est, en théorie du moins, déjà ouverte. Cette porte, nous voulons, anticipant sur la pratique — mais peut-être n'avons-nous qu'une courte avance — la franchir par la pensée, afin de jeter, à la fin de notre voyage, un coup d'œil sur ce qui nous guette comme apprentis sorciers, mais qui reste encore dépendant de notre décision.

Pour des raisons de temps, il me faut sauter tout de suite à l'homme, bien que, déjà chez l'animal proche par l'ordre de

grandeur et par le niveau d'évolution, la simple idée de « chimères » composées de matériaux génétiques empruntés à des espèces différentes nous fasse frissonner malgré que nous en ayons. On peut en discuter, car le respect devant l'ordre de la nature est devenu dans une large mesure quelque chose d'étranger à l'esprit occidental. Mais dans le cas de l'homme, c'est l'Absolu qui prend la parole et qui, dépassant tous les calculs de profits et pertes, fait entrer en jeu des perspectives ultimes d'ordre moral, existentiel, et même métaphysique — et, avec la catégorie de sainteté, tous les restes de la religion qui avait commencé pour l'Occident avec la phrase du sixième jour de la création : « et Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. »

Sur la façon dont l'art humain peut, là où il s'agit de créer l'homme, améliorer l'oeuvre du créateur, rien n'est plus parlant peut-être que cette scène du second *Faust* dans laquelle Wagner, devant Méphistophélès, crée grâce à l'alchimie un petit homme artificiel, Homonculus. J'en choisis un vers qui contient tout le thème sur lequel je terminerai. Wagner déclare vouloir abandonner la manière dont jusqu'à présent l'homme se reproduisait au profit d'un procédé plus pur, mais aussi plus planifiable. Il dit : « *Nous voulons désormais nous rire du hasard* ». Le hasard : c'est la source productrice de l'évolution des espèces. Le hasard : c'est, en chaque génération sexuelle, la garantie de ce que chaque individu est absolument unique et irremplaçable, et qu'il n'est identique à aucun autre. C'est le hasard qui veille à ce que puisse nous surprendre ce qui est toujours nouveau, ce qui n'a jamais été. Mais pourtant, il y a des surprises agréables et des surprises désagréables, et si nous mettons l'art à la place du hasard, nous pourrions, en évitant les surprises en général, nous éviter les surprises désagréables et nous réserver à volonté la grâce des surprises agréables. Nous pourrions même devenir les maîtres de l'évolution de notre espèce.

L'exclusion du hasard dans la fabrication d'Homonculus peut se faire par deux voies opposées : la technique de recombinaison de l'ADN sur des cellules *germinales*, ou la multiplication d'individus identiques par « clonage » (« bouturage ») de cellules *somatiques*. Les deux méthodes modèlent l'être à produire à partir de sa base chromosomique. La première *modifie* le résultat du hasard par des manipulations génétiques qui l'améliorent, ou même qui inventent. La seconde fixe des coups de chance génétique déjà avérés, ou ce qui est tenu pour tel, et ce

qui, autrement, serait à nouveau avalé par les flots du hasard dans la loterie de la reproduction sexuée se trouve répété en autant de copies conformes que l'on veut, par des moyens non-sexuels.

EXAMINONS d'abord le procédé qu'on a nommé en dernier, et qui, au stade expérimental, a déjà réussi sur quelques animaux — loin de nous dans l'échelle des vivants, pour l'instant —, mais qui en principe peut être étendu aux mammifères supérieurs et à l'homme. Il se fonde sur le fait que, dans des conditions appropriées, la paire chromosomique (le diploïde) d'une cellule somatique peut être amené à se comporter de la même manière que la paire chromosomique, composée de deux moitiés issues de sexes différents, de l'œuf fécondé, à savoir, de « bourgeonner » et de produire la totalité du corps, pour lequel il contient la totalité de l'« instruction » génétique nécessaire. Comme cette « instruction » est, sans exception ni reste, celle du corps du donneur, il se forme, sans qu'on ait à risquer l'aventure de l'union de deux cellules germinales haploïdes dans la reproduction sexuelle, un double génétique de l'unique organisme parental, pour ainsi dire un jumeau monozygote de celui-ci. La cellule originelle nécessaire peut être facilement prélevée sur un tissu convenable du donneur, et conservée, soit dans une culture, soit au congélateur, même au-delà de sa mort, et le reste se passe *in vitro* et finalement dans un utérus d'accueil.

Et pourquoi tout cela ? Eh bien, on peut regretter qu'il y ait si peu de génies dans la population, que la mort fasse disparaître ce que chacun d'eux a d'unique, et on peut souhaiter pour soi-même et pour l'humanité plus de gens de telle ou telle sorte — des poètes, des penseurs, des savants, des chefs, des champions sportifs, des vainqueurs de concours de beauté, des saints, des héros. Et ce vœu se laisse accomplir si l'on reproduit par clonage, au choix, des séries ou des exemplaires uniques, de Mozarts et d'Einsteins, de Lénines et d'Hitlers, de Mères Terezas et de Docteurs Schweitzers... On ne manquera pas non plus de candidatures motivées par la vanité ou par le désir d'un succédané d'immortalité, associées aux moyens financiers suffisants. Des époux mélomanes et sans enfants pourront préférer à un enfant adoptif génétiquement anonyme une réplique exacte de Rubinstein. Au point qu'a atteint la science, ce n'est plus là une plaisanterie, ce n'est plus qu'une question de progrès technique.

J'ai discuté dans un essai plus ancien la sottise de ce rêve, de cette représentation enfantine selon laquelle « plus il y en a, mieux c'est », qu'il vaudrait mieux plusieurs Mozarts qu'un seul — sans parler de la question de savoir (avec derrière nous l'expérience du nazisme) qui devrait choisir le modèle dont la reproduction serait souhaitable. Le hasard de la génération sexuée est la bénédiction irremplaçable comme le fardeau inévitable de notre condition, et son imprévisibilité est tout compte fait plus digne de confiance que nos options les plus réfléchies, toujours éphémères. Ce que j'ai pourtant essayé de montrer, c'est d'abord le crime que l'on commettrait envers les produits de cette manipulation, les clones eux-mêmes. Je résume très brièvement.

Savoir que l'on est la copie d'un autre être qui s'est déjà manifesté dans une autre vie ne peut qu'étouffer l'authenticité de la personne, la liberté qu'elle a de se découvrir elle-même, de se surprendre soi-même et de surprendre les autres par ce qu'elle s'avère contenir ; et c'est ce même savoir qui étouffe, chez les autres, l'absence de prévention envers le nouvel arrivant, qui n'est justement pas nouveau. Ce que l'on violerait ainsi par avance, c'est un droit fondamental à ne pas savoir, droit qui est partie intégrante de la liberté existentielle. Toute l'entreprise est frivole dans ses motifs et moralement condamnable dans ses conséquences, et pas seulement eu égard aux masses, aux effets à l'échelle démographique, comme c'est le cas pour les autres produits de l'audace biologique : un seul cas serait déjà criminel.

Comme, dans toute cette entreprise, aucune urgence ne presse, aucun mal ne demande qu'on le corrige, comme il s'agit plutôt d'une oeuvre d'outrecuidance, de curiosité et d'arbitraire, mais comme par ailleurs toute possibilité une fois acquise s'est toujours avérée irrésistible et qu'il est trop tard, une fois qu'on a cédé, pour dire non pour des raisons morales — nous avons ici le droit, pour une fois, de donner à la science le conseil de ne pas aller plus loin dans cette direction. Elle ne servirait par là ni le Vrai ni le Bien.

PLUS sérieuse et, par suite, plus difficile pour la philosophie, est le second procédé « créateur » : la *modification* de la substance génétique par insertion dans la chaîne chromosomique. Dans ce cas, on peut citer des cas de détresse auxquels on pourrait remédier ; par suite, on peut donner des raisons légitimes, ou en tout cas non frivoles en faveur du déve-

loppement de cette technique. D'autant plus grand est pourtant le danger d'échec, de mésusage, et même de témérité, car ici l'homme se rend maître du type héréditaire lui-même, et pas seulement de son mode de transmission. Examinons, pour terminer, cette seconde possibilité, plus proche de nous.

Elle commence, comme tant de choses dans la technique, par des fins tout à fait louables. Si l'on demande au diabétique, que les bactéries susmentionnées fournissent en insuline, s'il n'aurait pas été encore mieux qu'on eût opéré le transfert génétique sur lui-même plutôt que sur les bactéries, qu'on eût remplacé au début de son existence le gène défectueux par un gène sain, il répondra certainement oui. En fait, cela semble la solution idéale. Afin de pouvoir englober la totalité de l'organisme futur, avec ses glandes génitales, et avec elles la descendance, l'opération aurait dû avoir lieu juste après la fécondation, là où les antécédents parentaux en laissaient supposer la nécessité. Peut-être pourrait-on, plus tard aussi, chez l'embryon, pratiquer certaines corrections somatiques, plus localisées, qui ne seraient que pour le bien de l'individu. Nous en resterons là au cas optimal et radical, dans lequel la modification génétique se fait — c'est le cas de le dire — dans l'œuf. Et comme, dans l'exemple hypothétique dont nous parlons, il ne s'agit que d'écarter une malformation, on ne peut pas encore vraiment parler de création, mais seulement de réparation. Et il semble que l'idée d'une guérison génétique et non somatique, qui écarte les causes, au lieu de traiter les symptômes, une fois pour toutes, au lieu d'avoir à intervenir de façon répétée, soit tout à fait séduisante et sans malice. Et pourtant, il nous faut jeter dans l'autre plateau de la balance quelques lourdes réserves :

1. Les expériences pratiquées sur des êtres qui ne sont pas encore nés sont en elles-mêmes en dehors du domaine de l'éthique. Cependant, de par la nature de la chose même, toute intervention dans le délicat mécanisme d'une vie qui se forme est une expérience, et une expérience dans laquelle le risque d'un ratage et de la production d'un être malformé est élevé.
2. Les objets mécaniques qui comportent un défaut de fabrication vont au rebut. Devons-nous faire la même chose avec les ratages de la reconstruction biologique ? Tout notre comportement envers le malheur humain et ceux qui en sont frappés se changerait par là en une attitude antihumaine.
3. Les erreurs techniques dans le domaine mécanique sont réversibles. Les erreurs techniques dans le domaine de la biogénétique sont irréversibles.

4. Les erreurs techniques dans le domaine de la mécanique n'affectent que l'objet. Dans le domaine biogénétique, elles se diffusent à partir de celui-ci, comme on espère que le fassent les bienfaits.

5. L'organe transplanté, en chirurgie somatique, entretient avec les autres organes un système d'interactions qui est bien connu. Nous ne savons pas comment le gène transplanté en chirurgie génétique va entrer en interaction avec les autres gènes de l'ensemble chromosomique, nous ne pouvons pas le prévoir, et cela peut ne se manifester qu'au bout de générations.

6. Finalement : la technique elle-même, appliquée à l'homme, nous ferait ouvrir la boîte de Pandore des aventures améliorantes, hasardeuses, inventives, ou simplement d'une curiosité perverse, qui laisseraient derrière elles, l'esprit conservateur de la réparation génétique pour s'engager sur le chemin d'une arrogance créatrice. Nous n'avons pas le droit de nous y engager, nous n'avons pas l'équipement qu'il nous y faudrait — la sagesse, la conscience des valeurs, la maîtrise de soi — et aucun des anciens respects ne nous retient, nous qui avons désenchanté le monde, de céder à l'enchantement d'un sacrilège accompli à la légère. Il vaut donc mieux que la boîte reste fermée.

Je n'ai pas le temps ici d'entrer dans ce à quoi on peut penser, et à quoi pensent déjà certains biologistes qui ont de l'imagination. Je ne veux pas non plus donner des idées noires à qui que ce soit. On ne recule même pas devant l'idée d'échanger du matériau génétique entre l'homme et l'animal — idée devant laquelle des concepts antiques et oubliés comme « abomination » ou « sacrilège » reprennent vie. Comme dans le cas du clonage, la quantité ne fait ici rien à l'affaire. Même la première tentative pour créer des chimères avec un composant humain, serait une abomination. Et ce ne serait pas moins vrai de modifications à l'intérieur de l'espèce humaine. Par suite, la recherche qui, rien que pour découvrir ce qui est possible, se doit de le réaliser, se déplace déjà sur un terrain défendu.

Peut-on penser qu'il y a des chances de maintenir fermée la boîte de Pandore ? C'est-à-dire d'éviter le passage de la chirurgie génétique bactérienne à la chirurgie génétique humaine — le seuil où un refus radical pourrait prendre pied ? Je ne le crois pas. La médecine, dans son désir d'aider l'homme, ne voudra pas se laisser retirer les possibilités de « réparation » qui, à court terme, semblent si légitimes. Avec celles-ci, la porte s'entr'ouvre déjà. Il serait sans doute plus sage de résister ici même à la

tentation de la charité, mais il ne faut pas y compter, sous la pression de la souffrance humaine. Au-delà de cette zone de pénombre, déjà risquée, ce sont les autres dons de Pandore qui nous font signe, ces dons vers lesquels ce n'est aucune nécessité qui nous pousse, mais un désir prométhéen. Contre ces tentations, comme celle de l'Homunculus de Wagner, nous autres modernes, nous autres émancipés, sommes moins armés que nos ancêtres, et nous aurions pourtant besoin de ce que nous avons fièrement abandonné pour lutter contre les démons de nos propres possibilités. Notre monde si totalement dépourvu de tabous doit, face aux nouvelles formes de puissance qu'il contient, dresser volontairement de nouveaux tabous. Il nous faut savoir que nous nous sommes risqués très loin, et apprendre à nouveau à savoir qu'il y a de l'infranchissable. Cet infranchissable commence à l'intégrité de l'image de l'homme, qui doit être pour nous quelque chose d'inviolable. Nous ne pourrions y toucher que comme des bousilleurs, et en ce domaine nous n'aurions même pas le droit d'être maîtres. Il nous faut réapprendre la crainte et le tremblement et, même sans Dieu, retrouver le respect devant ce qui est sacré. En deçà de la limite que pose le sacré, il reste assez de tâches à accomplir.

La situation de l'homme demande constamment à être améliorée. Essayons de l'aider. Essayons de protéger, d'apaiser, de soigner, mais n'essayons pas de nous placer à la racine de notre existence, au siège central de son mystère, pour être nous-mêmes des créateurs.

Hans JONAS

(traduit de l'allemand par Rémi Brague)

(titre original: «Technik, Ethik und biogenetische Kunst. Betrachtung zur neuen Schöpferrolle des Menschen »)

Hans Jonas, né en 1903 à Mönchengladbach (Westphalie), docteur en philosophie en 1928 à l'Université de Marbourg. Emigre en 1933 en Angleterre, puis en 1935 en Palestine. Guerre dans l'armée britannique. Enseigne la philosophie à l'Université hébraïque de Jérusalem, puis au Canada. A partir de 1955, enseigne à la New School for Social Research (New York). Publications : outre de nombreux essais et articles, signalons *Gnosis und spdtantiker Geist* (2 vol., Göttingen, 1934 et 1954) ; *La religion gnostique* (tr. fr., Flammarion, Paris, 1970) ; *The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology*, New York, 1966 ; *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, N.J., -1974 ; *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Francfort, 1982. — Le présent texte reproduit une conférence tenue à Francfort les 29 et 30 mai 1984, à l'occasion du centenaire des laboratoires Hoechst.

Juan L. RUIZ de la PENA

Anthropologie et tentation biologiste

Le réductionnisme biologique ne voit dans l'homme qu'un animal et dans son comportement moral que l'expression de son intérêt biologique. En réalité, les thèses de la sociologie ignorent l'irréductibilité des comportements humains à toute explication biologique. Seule, une théologie de l'Incarnation du Verbe (et de l'homme) permettra de rendre à l'homme sa juste place.

I. État de la question

Le thème *biologie et morale* appelle d'emblée, comme une espèce de remise en chantier globale, la question : pourquoi « et morale » ? La morale aurait-elle quelque chose à voir avec la biologie et vice-versa ? Une réponse affirmative laisserait supposer l'existence d'un être vivant dépassant la biologie. Ce qui appartient à la biologie, la chimie ou la physique semble inadapté au discours éthique. L'homme est sans doute un être biologique ; en revanche, la prétention de voir en lui également un être éthique reste tout à fait discutable, à moins évidemment d'être disposé à étendre l'éthique au reste de la biosphère, ce qui impliquerait que la morale soit *eo ipso* interne à la biologie ; la question proposée (biologie et morale) ne serait alors qu'un énoncé tautologique.

Mais si l'homme est en réalité l'unique animal avec lequel cadrent des considérations éthiques, il faudra alors le considérer comme un animal assez atypique. Et c'est sur ce point précis que commencent les discordances.

Disons-le, et brutalement, puisqu'on prétend justement ramener l'homme au niveau de la brute : l'homme *n'est-il qu'un*

animal ? Peut-on donner une raison valable de son être et de sa conduite en termes biogénétiques ? A la vieille théorie dualiste démodée, selon laquelle il serait un ange ayant fait un faux-pas, on oppose aujourd'hui le réductionnisme biologiste : l'homme est un singe qui a réussi, un mammifère étonnamment prospère... Cela rappelle la boutade d'une élégante Anglaise entendant dire que l'homme descendait du singe : « *Hélas, j'ai du mal à le croire, mais si c'est vrai, Dieu fasse que cela ne s'ébruite pas !* » Apparemment, cette supplique n'a pas été entendue : non seulement cela s'est su, et même le bruit s'est amplifié : non seulement l'homme descend du singe, mais encore il continue d'en être un. Un singe, d'ailleurs extrêmement astucieux, qui a inventé le mensonge de la pyramide biotique pour se hausser malignement jusqu'à sa cime.

La lecture aristocratique de l'humain se heurte ainsi à la lecture démocratique : aucune singularité, au diable les préjugés élitistes, que toute la biosphère passe par la même mesure. A la rigueur, on veut bien lui accorder le titre de roi de la nature sauvage, mais, en tout cas, tout est nature sauvage, et l'être humain n'est rien d'autre que l'un de ses habitants.

Fin novembre 1983, les journaux espagnols ont publié l'événement du dernier recensement du zoo de Barcelone : un spécimen de l'espèce *Sapiens sapiens* logé dans le secteur de ses proches parents (?) les primates, qui recevrait sa ration quotidienne de la part du gardien responsable des grands singes. L'auteur de ces pages a attendu pendant des semaines une explosion de protestations, un déferlement de lettres au directeur, un ouragan de vertueuse indignation. Il ne s'est rien passé du tout. Par conséquent, à l'échelle du public, le classement chez les singes est tacitement reconnu : on va exposer un homme, le soigner, le nourrir, l'abriter, le contempler, en somme, le traiter en animal. Donc, l'homme est un animal.

Mais cela va plus loin : on a finalement accordé à cette nouvelle acquisition du zoo (les vétérinaires de Barcelone ne sont pas allés jusque-là) l'honneur discutable d'être le spécimen le plus dangereux de la faune sauvage. Des éthologues comme K. Lorenz concluent, au terme d'expériences savantes, que l'animal humain est de beaucoup le plus sanguinaire de toute l'échelle zoologique, et dans l'éventail des écologistes qui sévissent de nos jours, il s'en trouve toujours un pour soutenir, avec une stupidité toute solennelle, qu'« *il est temps d'en finir avec l'homme avant que l'homme n'en ait fini avec la nature* ».

Quel altruisme admirable, d'autre part, de la part de ces écologistes qui défendent à la fois l'avortement et les espèces en voie de disparition et à qui il ne reste plus, pour être convaincants, qu'à mettre en pratique (à leurs dépens) ce qu'ils prêchent avec tant d'ardeur.

L'affaire est sérieuse. Comme le faisait récemment remarquer Carlos Diaz, lorsque l'on commence à dire que l'homme est un animal, on peut finir par dire avec Rousseau que c'est un animal dépravé et en tirer les conséquences qui s'imposent. Si l'homme n'est qu'un animal, la conscience est une catégorie de l'instinct et l'éthique une sécrétion de la génétique. Comme on va le voir plus loin, les deux choses sont affirmées aujourd'hui avec une saine franchise par des autorités académiques réputées. Rien d'extraordinaire, donc, à ce que le bruit en coure les rues, comme le craignait l'Anglaise de l'histoire.

Dans ce cas, quiconque voudra réfléchir sur biologie et morale devra nécessairement commencer par mettre en question l'équation homme-animal. En d'autres termes, il devra s'affronter au réductionnisme biologiste, en face duquel il devra démontrer la réelle singularité du phénomène humain. Après être venu à bout de ces préliminaires, il sera alors possible (et nécessaire) de parler d'éthique à propos d'un tel phénomène.

II. Le réductionnisme biologiste

A vrai dire, les tentatives pour réduire l'humain à l'animalité remontent très loin. Philosophes et savants se sont toujours interrogés au sujet des analogies morphologiques et fonctionnelles entre l'homme et l'animal. La première formulation systématique de ces analogies est peut-être celle de Linné, qui dresse dans son *Systema Naturae* (1735) un inventaire complet des espèces vivantes alors connues, et qui met en place des critères de classification ainsi qu'une terminologie encore utilisée de nos jours. A partir d'une tradition qui remonte à Aristote, Linné replace l'homme sur l'échelle zoologique (d'où l'avaient tiré les anthropologies dualistes et la doctrine chrétienne de *l'homo imago Dei*), en tant qu'exemple le plus remarquable du groupe des primates.

La théorie évolutionniste a rendu populaire cette localisation taxinomique en confirmant l'idée de l'affinité homme-animal, les liant de surcroît par un nœud généalogique. Enfin, actuellement, la biochimie découvre les étonnantes ressemblances génétiques entre les divers organismes et concrètement entre

l'homme et les grands singes : ils ont en commun plus de 95 % de leur patrimoine génétique.

A partir de là, deux grands courants de recherche coïncident aujourd'hui devant l'équation homme-animal : l'éthologie et la génétique comparée. La première (et plus précisément l'un de ses secteurs, la primatologie) détecte les analogies constatées entre les comportements animal et humain. La seconde met en évidence les mécanismes génétiques sur lesquels se fondent ces analogies.

La primatologie, une science jeune, qui a connu un authentique *boom* au cours des vingt dernières années, a engendré ce que Morin appelle « *la révélation éthologique* ». Contrairement à ce que l'on avait cru jusque-là, on trouverait chez quelques espèces animales toute une gamme de capacités, conduites et aptitudes que l'on réservait depuis des siècles à l'homme : communicabilité, vie sociale hiérarchisée, comportement symbolique et rituel, créativité technique, propension au jeu.

A ce propos, deux traits particulièrement suggestifs sont attribués à certaines espèces de primates : l'utilisation et la confection d'outils ainsi que l'aptitude au langage. Pour le premier de ces traits, l'habileté du chimpanzé est de premier ordre dans l'usage de bâtons pour attraper de la nourriture, comme arme offensive ou défensive, ainsi que dans la transformation artificielle d'objets en outillage. Par exemple, une branche peut être utilisée comme canne à pêche pour termites ou comme levier pour forcer l'ouverture d'une cavité rocheuse où se trouvent des aliments ; une poignée de feuilles sert à fabriquer une éponge qui absorbe le sang d'une blessure ou recueille l'eau qui stagne sur une pierre concave. Le comportement de ce chimpanzé usant de ces outils ou d'autres serait indépendant du caractère stéréotypé, instinctif, qui caractérise les ouvrages d'autres animaux (tracer des canaux chez le castor, construire des nids chez les oiseaux, etc.). Cette émancipation face à l'instinct dans l'invention et la confection d'outils est d'ailleurs mise en relief par le rôle qu'y joue l'apprentissage, qu'il soit individuel ou social (1).

Quant à l'aptitude au langage, les expériences des Gardner et des Premack sur les chimpanzés femelles Washoe et Sarah ont semé une remarquable perturbation (2). Washoe a appris à utili-

(1) J. van Lawick-Goodall, *In the Shadow of Man*, London, 1971.

(2) R.A. Gardner & B.T. Gardner, « Teaching Sign Language to a Chimpanzee », dans *Science* 1969, p. 165 s.

ser les signes utilisés en Amérique par les sourds-muets ; avec Sarah, on a utilisé des fiches de couleurs et de formes variées qui représentaient des paroles et des concepts que le chimpanzé classait sur une surface plane ; les deux méthodes ont donné des résultats tout à fait comparables : les singes ont assimilé 120 à 150 mots et une syntaxe élémentaire. De plus, Washoe a réussi à identifier son image reflétée par un miroir. Toutes ces données ont poussé leurs maîtres à accorder aux animaux une capacité de communication conceptuelle qui atteindrait le niveau de l'abstraction, Commentant l'anecdote de Washoe avec le miroir, Morin arrive au comble de l'euphorie éthologique en y voyant une version simiesque du *cogito* cartésien (3).

La révélation éthologique de la primatologie conduirait, en somme, à la rupture du clivage radical entre humain et animal, et par conséquent au rapprochement épistémologique entre anthropologie et zoologie, culture et nature.

L'autre mode d'accès à l'équation homme-animal ajoute aux découvertes de l'éthologie les investigations réalisées dans le domaine de la génétique comparée. Leurs résultats établissent les fondations de ce que certains considèrent comme une science nouvelle, synthèse des connaissances écologiques, éthologiques et biologiques : la sociobiologie. Là encore, l'objectif consiste à colmater la brèche ouverte entre les sciences de la nature et les sciences humaines en mettant en évidence le sous-sol biologique de tout comportement social, quel que soit l'organisme auquel il appartient, depuis l'insecte jusqu'à l'homme.

La figure la plus représentative de la sociobiologie est un entomologiste distingué, américain, professeur à Harvard : Edward O. Wilson (4). La lecture proprement zoologiste du phénomène humain permettra à Wilson de conclure que le comportement socio-culturel de l'homme, y compris les attitudes éthiques et religieuses, est génétiquement déterminé. Le comportement de tout être vivant est une réponse biologique aux sollicitations du milieu ; que ce soit à l'échelle individuelle ou (et surtout) sociale, il est réglé par des essais d'adaptation au sens où l'entend Darwin (recherche du programme de conduite le plus apte à la survie) et se transmet avec les lois génétiques. Aucune espèce, pas même l'espèce humaine, n'est confrontée à un objet situé au-delà des impératifs issus de son héritage génétique.

(3) E. Morin, *La nature de la nature ou la vie de la vie*, Paris, 1979-1982.

(4) E.O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge (Mass.), 1975. *Id.*, *On Human Nature*, Cambridge (Mass.) 1980.

Donc, dit le sociobiologiste, l'obstination avec laquelle l'homme s'accorde un rang propre dans la hiérarchie zoologique est dépourvue de justifications scientifiques. Avec les singes, nous avons en commun 99,5 % de notre histoire évolutive et 95 % de notre patrimoine génétique. De sorte que l'anthropocentrisme est, selon Wilson, un « vice intellectuel » aussi gratuit que nocif. Face aux tentatives obstinées pour faire de l'homme un produit éminemment culturel, il faut voir en lui un produit éminemment génétique. Si l'éthologie a bien sapé le vénérable dogme de l'unicité humaine dans sa conduite et ses aptitudes fonctionnelles, la sociobiologie peut apporter des « preuves décisives » en faveur de la thèse, plus radicale, selon laquelle le comportement humain est génétiquement estampillé. En réalité, les analogies entre la conduite de l'homme et celle de certains singes sont dues à ce que les grilles de comportement sont organisées par un code génétique commun. Voyons de plus près deux critères de l'humain : l'intelligence et la dimension éthico-religieuse. Pour la première, Wilson soutient (en accord avec les théoriciens physicalistes de l'unité psychonerveuse) le caractère physique du cerveau (du mental) et sa finalité exclusivement biologique : le mental (ou cerveau) existe parce qu'il promet la survie et la multiplication des gènes. L'aspect mental de l'homme est un mécanisme de survie et de reproduction ; la rationalité est une technique de plus (mais hautement sophistiquée) qui ne vise que ce même et unique objet.

Quant à la dimension éthico-religieuse, à plusieurs reprises Wilson soutient expressément qu'elle est de nature strictement biologique. Trois faits viennent appuyer cette thèse. Tout d'abord, la prohibition de l'inceste ; en la respectant, les êtres humains n'ont été guidés que par l'instinct génétique, constatant que l'union de consanguins présente une perte de capacité génétique considérable — et ceci, bien que les données scientifiques qui fondent rationnellement ce tabou ne soient connues que depuis fort peu de temps.

En second lieu, continue Wilson, il y a une explication immanentiste du comportement altruiste. Malgré l'interprétation « transcendante », la sociobiologie découvre qu'il n'y a là rien d'autre qu'une forme raffinée d'égoïsme ; si mon sacrifice individuel sauve de la mort deux frères ou huit cousins germains avec lesquels je partage mon héritage génétique, le sacrifice est biologiquement productif ; le prétendu altruisme n'est qu'une déviation de l'égoïsme. En tant que tel, on le rencontre chez beaucoup d'animaux, surtout chez les insectes (Wilson est bien

obligé d'admettre que le phénomène est beaucoup plus rare chez les mammifères). L'homme qui défend au prix de sa vie le territoire ou le bien-être des siens est un être qui en réalité se défend lui-même, c'est-à-dire ses gènes, pour lesquels il s'attache à obtenir par son sacrifice les meilleures conditions d'adaptation et de multiplication. L'altruisme n'est donc pas tant une option libre et méritoire qu'une pulsion génétique, efficace en certaines circonstances pour favoriser la survie de son patrimoine biologique spécifique. La sainteté elle-même (et Mère Teresa ? se demande Wilson lui-même) serait une « *hypertrophie de l'altruisme humain* », « *heureusement subordonnée aux impératifs biologiques* ».

Cette dernière observation nous amène à la troisième donnée que Wilson s'escrime à inscrire en faveur du caractère biologique de l'éthique. Selon lui, la cause des droits de l'homme est généralement acceptée « parce que nous sommes des mammifères ». A l'intérieur du programme du mammifère, l'individu qui a lutté pour la réussite de la reproduction de ses gènes doit accepter des compromis garantissant la stabilité sociale. A la longue, il paraît biologiquement plus avantageux de se mettre d'accord sur des grilles de comportement équilibrant le *statut* social, qui soient raisonnablement égalitaires et qui désamorcent les conflits, plutôt que de s'embrouiller dans des querelles violentes de groupes ou de classes.

En résumé : les gènes sont le soutien de la culture, la culture est fonction des gènes. Et on peut dire la même chose de cette parcelle du culturel qu'est l'éthique. « *Il est impossible, déclare catégoriquement Wilson, de mettre en évidence une autre fin dernière de la morale* ». Les formes les plus élevées de la praxis religieuse et de l'éthique sont incorporées au répertoire de la conduite humaine, « *parce qu'elles confèrent des avantages biologiques* » (5). Le programme de réinsertion de la culture dans la nature, de l'anthropologie dans la biologie atteint ainsi son point culminant. Homme et animal sont alors alignés sur le même axe et, par là, mis très près l'un de l'autre.

La réaction : la position anthropobiologique

L'alignement de l'homme sur l'animal comme nous venons de l'évoquer a fait naître — et continue de susciter — une vague de

refus : des biologistes (Jacob, Ruffié), des philosophes de la biologie (Gehlen, Portmann, Ruse), des éthologues (Thorpe, Eibl-Eibesfeldt), des généticiens et des théoriciens de l'évolution (Dobzhansky, Ayala) sans parler des philosophes, théologiens et psychologues, signalent en l'homme une originalité structurale, fonctionnelle et ontologique qui, sans mettre de côté sa dimension biologique, rend impossible sa réduction à une animalité chimiquement pure.

Dans le cadre d'un bref article, il est difficile d'exposer en détail les arguments que l'on oppose au réductionnisme biologiste. Il faut nous contenter de comparer brièvement les faits évoqués ci-dessus en faveur du réductionnisme, venant aussi bien de l'éthologie que de la sociobiologie, avec les points de vue de quelques auteurs déjà nommés (6).

1. La contre-attaque anthropologique face aux positions réductionnistes part d'une conviction fondamentale : *déjà au niveau strictement biologique*, on peut noter en l'homme une particularité exceptionnelle. La façon humaine d'incarner le biologique est unique. L'homme est, par sa structure biologique, un être de manque, inachevé, manquant de spécialisation d'une façon spectaculaire (Gehlen). La forme des organes humains est paléontologiquement archaïque, elle dénote un caractère extrêmement embryonnaire (Gehlen, Portmann, Ruffié) ; l'être humain serait « *l'unique mammifère supérieur embryonnaire* » (Gehlen). Avec de telles prémisses, l'analyse biologique, bien loin de conduire à l'homologation de sa *physis* avec celle du chimpanzé, suggère plutôt la question suivante : comment un tel être, désespérément inadapté, d'une médiocrité biologique unique en son genre, a-t-il pu non seulement survivre, mais encore conquérir l'hégémonie sur le reste de la réalité ambiante ?

Les tentatives pour aplanir la différence de niveau biologique entre l'humain et l'animal amplifient les *possibilités* des animaux. De plus, cette façon de voir le problème constitue une subtile pétition de principe ; elle part du principe qu'une simple progression amènera de l'animal à l'humain. Mais la bonne perspective est tout autre : au lieu de montrer jusqu'où peut aller l'animal, il vaut mieux considérer ce qu'il *ne peut* atteindre, ce que d'aucune façon il ne peut faire. En effet, les limites opérationnelles de l'animal sont constitutivement et qualitativement

(5) Il est à noter que d'autres sociobiologistes (par exemple R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford, 1976) ne sont pas aussi disposés que Wilson à étendre la sociobiologie au phénomène humain, et encore moins aux aspects éthico-religieux. Wilson est donc un cas limite.

(6) Cf. J.-L. Ruiz de la Pena, *Las nuevas antropologías, Un reto a la teología*, Santander, 1983, p. 71-130, qui traite ce problème plus largement et où le lecteur trouvera les références bibliographiques précises de ce qui va suivre.

fixes ; elles ne procèdent pas seulement du niveau de son intelligence, ou de son instinct, mais de la totalité de son patrimoine sensori-moteur, de tout son appareil biologique. Les « *îlots de comportement semi-humain* » chez tel ou tel animal ne sont pas un point de départ ; ils représentent plutôt le point maximum que peut atteindre l'animal en question.

Cette limite constitutive de l'animal se manifeste déjà dans les données manipulées par l'éthologie réductionniste : usage et confection d'outils, assimilation du langage humain. Pour le premier point, on peut faire appel au témoignage incontestable de Jane Goodall: l'absence dans la « culture » du chimpanzé d'outils secondaires (ceux qui servent à en fabriquer d'autres) et d'outils gratuits (ceux qui ne servent pas à couvrir les nécessités biologiques) lui fait observer que c'est précisément l'examen des aspects où le chimpanzé ressemble à l'homme qui en fait inexorablement apparaître les différences.

Quant au langage, le fameux éthologue Thorpe (d'ailleurs spécialiste de la communication animale) indique, comme caractéristique exclusive du langage humain, la « *réflexivité* » ou capacité de communiquer sur le système de communication lui-même. Cette note est « *particulière au parler humain* » et « *ne se trouve dans aucun autre système de communication du règne animal* », de sorte que « *le langage humain est unique* ». Du reste, Washoe et Sarah peuvent, dans le meilleur des cas et en laboratoire, apprendre à utiliser un nombre plutôt réduit de symboles mais n'en créent pas, et ne les utilisent pas pour communiquer entre elles (Ayala).

En réalité, les deux points soulevés (technique et langage chez l'homme et chez l'animal) aboutissent à l'infranchissable frontière qui sépare l'animal de l'homme : lui, et lui seul possède une conscience réflexive (ou conscience de soi) et un pouvoir de symbolisation : avers et revers de la même médaille (Gehlen, Dobzhansky, Ayala, Thorpe, Ruffié, etc.). Comme le fait remarquer Ruffié, un homme et un chimpanzé, situés en un même lieu, perçoivent plus ou moins la même chose. *Mais pas de la même façon. « Alors que l'animal sait, l'homme sait qu'il sait, et il peut se considérer lui-même comme l'objet de sa propre réflexion ».*

Ainsi donc, le débat entre réductionnistes et anti-réductionnistes ne se situe pas au niveau du fait brut, mais à celui de leur interprétation. Les faits éthologiques disponibles sont généralement admis, mais l'explication que l'on en donne

est discutée. Finalement, on peut encore une fois constater combien le fétichisme du « fait brut » est illusoire dans une querelle scientifique, de même que la présumée objectivité des faits, et on peut voir également jusqu'à quel point la lecture que l'on en fait est toujours traversée par une précompréhension bien déterminée.

2. Venons-en maintenant à la sociobiologie. L'impact de la thèse de Wilson fut immense ; son écho dépassa largement les limites académiques pour s'installer dans les journaux et sur les écrans de télévision. C'était bien la moindre des choses ; la sociobiologie, avec sa réduction de l'éthique à la génétique, avait une incidence directe sur la sphère sociopolitique, offrant — bien malgré elle — une couverture scientifique au néoracisme et au darwinisme social. C'est pourquoi ses plus furieux détracteurs venaient des idéologies politiques progressistes. Mais en marge de cette déviation du débat, le noyau théorique des positions de Wilson a été l'objet de réfutations sévères dans une perspective strictement scientifique (7). Rappelons brièvement les critiques les plus importantes.

a) Confusion entre point de départ et causes

Que les gènes conditionnent certains comportements humains est une chose, mais que le comportement humain *tout entier* soit génétiquement conditionné en est une autre. Ruse fait remarquer que les gènes déterminent notre champ d'action, nous confèrent des aptitudes et des inclinations ; c'est le *point de départ*. Puis d'autres instances modèlent, colorent et imprègnent tout cela, spécialisant les capacités génétiques, *causant*, en dernière analyse, le comportement humain.

Jacob (8) dénonce cette même confusion entre point de départ et causes dans les affirmations sociobiologiques sur l'éthique : il n'y a pas plus de raison de chercher dans l'évolution une explication des codes moraux qu'une explication de la poésie ou

(7) La littérature à ce sujet est immense. Que l'on consulte, entre autres : M. Sahlins, *The Use and Abuse of Biology*, University of Michigan, 1976 ; Collectif, *The Sociobiological Debate*, New-York, 1978 ; M. Ruse, *Sociobiology, Sense or Nonsense* ? Boston, 1979 ; F.J. Ayala, *Origen y evolucion del hombre*, Madrid, 1980, p. 169-188 ; *Id.*, « De la biología a la ética : una excursión filosófica en torno a la naturaleza humana con reflexiones sobre la sociobiología », dans *Revista de Occidente*, novembre 1982, p. 163-183 ; F. Jacob, *Le jeu des possibles*, Paris, 1981 ; J. Ruffié, *Traité du vivant*, Fayard, 1982.

(8) *Op. cit.*, p. 51-53.

de la mathématique ; cette biologisation de l'éthique, ajoute-t-il, dérive idéologiquement du scientisme.

b) *Mythologie génétique*

L'un des plus éminents généticiens actuels, R.C. Lewontin, accuse la sociobiologie de chosifier grossièrement les gènes, laissant supposer entre gènes et caractères physiques un isomorphisme qui n'existe pas. Pour ce faire, on morcelle la conduite humaine en fragments arbitraires, nommés « *organes de comportement* », et on leur suppose les gènes corrélatifs. Pour Lewontin, tout cet échafaudage est gratuit et absolument invraisemblable (9).

c) *Privilège des comportements innés sur les acquis*

Ruffié note à plusieurs reprises qu'en privilégiant l'inné sur l'acquis, les sociobiologistes oublient que nous sommes davantage le résultat de l'éducation que celui de l'héritage biologique et qu'avec l'apparition de l'homme, l'acquis prend définitivement le pas sur l'inné. Après avoir affirmé son accord avec de telles assertions, Ayala les étend au domaine de l'éthique : « *Les normes morales sont fondées sur des considérations et des principes culturels..., et non sur des principes biologiques.* »

D'autre part, Sahlins pense que, par cette hypertrophie de l'inné, la sociobiologie régresse obligatoirement vers des « *conceptions ingénues du comportement* », largement dépassées par la psychologie actuelle.

d) *Abus de l'argument d'analogie*

Jusqu'à quel point, se demande Ruse, peut-on légalement passer du monde animal au monde humain, en transposant des comportements de celui-ci à celui-là avec l'analogie comme argument ? (Les animaux sont génétiquement déterminés et par conséquent l'homme aussi). Étant donné que les bases empiriques de sa théorie sont très faibles, Wilson se voit continuellement obligé de les extrapoler par ce type d'argument, manifestement inconsistant et affligé d'une pétition de principe. Il y a là,

(9) R.C. Lewontin, *Sociobiology. A Caricature of Darwinism* (cité par Ruse, *op. cit.* chapitre VI, *passim*).

répète Sahlins, un anthropomorphisme non critiqué qui applique au comportement animal une terminologie prise à l'humain (on parle d'une « culture », d'une « agriculture », d'un « chauvinisme familial » animal ; on dit que les animaux « paient des tributs », « font des investissements », etc.) pour procéder ainsi plus facilement à la réduction inverse (de l'humain à l'animal).

Tout cela est encore plus alarmant dans la confrontation des sociétés animale et humaine : là, les sociobiologistes n'y vont pas de main morte : ils poussent au maximum les analogies en ignorant les différences. Mais celles-ci existent, signale Ruffié, et elles sont très importantes : les sociétés animales sont rigides ; chez elles, les relations individuelles sont invariables. Dans une ruche, écrit le biologiste français, aucun risque de coup d'état ne menace la reine ; mais chez les humains, les choses ne se passent pas ainsi, la presse quotidienne nous le rappelle régulièrement.

c) *Mépris systématique de la dimension symbolique de l'homme*

Nous arrivons là au vif de notre sujet. L'homme est le seul animal symbolisant, le seul qui soit doué d'une conscience réflexive. Sur ce point, longue est la liste de biologistes, éthologues, généticiens unanimes, de Dobzhansky à Ayala, en passant par Ruffié, Thorpe, Eibl-Eibesfeldt, etc., etc... (10). De cette dimension symbolique procèdent la culture et son évidente suprématie sur la *nature* lorsqu'il s'agit de l'homme, avec les phénomènes concomitants d'auto-conscience, de langage et de créativité technique, esthétique et éthique.

A ce propos, Sahlins constate que le symbolisme rouvre entre nature et culture la brèche que la sociobiologie croyait soudée. Ruse est encore plus catégorique : « *Par bien des aspects, les humains se libèrent de leurs gènes au moyen de la culture.* » Alors que les sociobiologistes se battent pour l'explication biologique, les autres explications « *paraissent de plus en plus ad hoc* ». S'il est vrai — continue Ruse — que la culture opère à partir d'un support biologique indéniable, elle est plus qu'un « épiphénomène moussant à la surface de la biologie » comme le prétend Wilson.

(10) Cette fois encore, je préfère renvoyer le lecteur à mon livre cité plus haut, note 6, plutôt que de l'ennuyer par une kyrielle de citations.

f) *Explication erronée de l'éthique*

Finissons par le point qui nous intéresse plus directement. Le déterminisme génétique de la sociobiologie sous-tend une conception biologique de la morale dont la pièce à conviction serait la curieuse explication que donne Wilson de l'altruisme humain. Ruffié et Ayala consacrent tout un chapitre de leurs ouvrages respectifs à manifester là aussi leur désaccord avec l'éthologue américain (11).

Après avoir affirmé qu'il n'y a d'éthique qu'au niveau humain, Ruffié fait une analyse critique du phénomène de l'altruisme, norme fondamentale de l'éthique, et conclut à son caractère proprement humain comme à son inexistence quasi totale chez les autres mammifères. Pour sa part, Ayala pense qu'il est évident de refuser aux animaux toute possibilité éthique ; car pour l'acquiescer, il faut avoir franchi « *un seuil évolutif* », ce qui — par hypothèse — ne se trouve pas chez l'animal. Dobzhansky avait signalé que si, chez les animaux, on pouvait trouver un respect de certaines grilles de comportement biologiquement rentables, en revanche, chez l'homme, il y a un important ensemble de valeurs, universellement reconnues comme telles, qui ne procurent pas d'avantages génétiques, et même peuvent se révéler génétiquement désavantageuses. Ayala entérine ce point de vue : le «*tu aimeras ton prochain*» est la quintessence de l'altruisme et n'a aucune efficacité biologique. En réalité, ajoute-t-il, la justification sociobiologique du processus altruiste est confuse et tient à un support empirique très faible. Ruse pense la même chose : il faudrait des études plus sérieuses «*pour démontrer que l'altruisme humain se trouve sous le contrôle des gènes* » puisque « *l'évidence première* » (offerte ici par Wilson) est rare, pour ne pas dire totalement inexistante.

Pour conclure, «*la proposition qui consiste à fonder l'éthique sur l'évolution ne semble pas fiable* » (Ruse) ; l'évolution nous a menés à l'éthique, ce qui ne veut pas dire que les raisons de l'éthique soient dans l'évolution (biologique), pas plus que celles de la mathématique, de la musique baroque, ou du gothique flamboyant (Ruse, Ayala). Vouloir fonder l'éthique sur les sciences de la nature, c'est confondre ce que déjà Kant considérait comme deux catégories bien distinctes, estime Jacob.

(11) Ruffié, *op. cit.*, chapitre X, «*Morale et Biologie*»; Ayala, *op. cit.*, chapitre VII, «*La ética y la religion*».

IL est temps de mettre, un point final à ces lignes. Le destin le plus fréquent des anthropologies est apparemment l'oscillation perpétuelle entre l'ange des dualismes et la bête des biologismes. On ne peut même pas dire que ce mouvement pendulaire laisse l'homme être ce qu'il est. L'homme n'est ni ange déchu, ni animal perfectionné. On aurait presque envie de se reposer sur une tautologie et de dire cette lapalissade : l'homme est l'homme, ni plus ni moins.

D'un autre côté, la réfutation des excès respectifs de cette double et permanente tentation n'est pas plus satisfaisante. Seule une anthropologie qui propose quelque chose serait capable de remettre le fléau de la balance à sa juste place. Dans cette anthropologie, il est essentiel d'étudier la corporéité, la condition de l'humain en tant qu'être incarné. Le secret du succès obtenu par les biologistes réductionnistes est peut-être dû à, ce qu'il n'existe ni philosophie du corps, ni théologie de l'incarnation de l'homme (et pas seulement du Verbe). Il y a, bien sûr, d'excellents matériaux disponibles : que l'on pense à G. Marcel, Merleau-Ponty, Gehlen, C. Bruaire et enfin Zubiri. Mais il faudrait une systématisation plus rigoureuse et une réflexion encore plus attentive aux résultats d'un dialogue interdisciplinaire pour lequel sont indispensables les apports de la biologie, de l'éthologie, de la génétique, de la psychologie et de la sociologie. Après tout, le programme de la sociobiologie («*une nouvelle synthèse*»), n'est pas mauvais : la sociobiologie est une mauvaise utilisation d'un bon programme de recherche.

En tout cas, l'ambition de ces pages était beaucoup plus modeste ; elle se limitait à démontrer que l'équation homme-animal, loin de s'imposer comme la seule qui soit scientifiquement féconde, est aujourd'hui l'objet de contestations dans les milieux les plus autorisés. Et pour cela, on a déblayé la voie par laquelle doit transiter toute réflexion éthique sur le curieux citoyen de la biosphère que l'on appelle Homme. Réflexion aussi ardue que nécessaire à un moment où la statistique menace de remplacer la morale (ce qui est statistiquement nor mal serait normatif moralement et juridiquement permis), et à une époque où les campagnes pour les bébés-phoques ont plus de succès que les mouvements de défense en faveur des fœtus *d'homo sapiens*.

Juan-Luis RUIZ de la PENA

(traduit de l'espagnol par Chantal Cugno)

(titre original : «*La antropología y la tentación biológica*»)

Juan Luis Ruiz de la Pena, né en 1937. Prêtre, professeur d'anthropologie théologique à Salamanque.

Philippe CASPAR

Les fondements de l'individualité biologique

Un rapide état présent des connaissances biologiques sur le problème de l'individuation des êtres humains suffit à indiquer sa complexité et l'importance de ses enjeux éthiques et philosophiques.

« Parmi les millions d'isbas russes, il n'y a et ne peut y avoir deux isbas parfaitement semblables. Toute vie est inimitable. L'identité de deux êtres humains, de deux buissons d'aubépines est impensable ».

V. Grossmann, *Vie et Destin*.

DÈS 1900, le biologiste allemand Paul Ehrlich décrit comme « *horror autotoxicus* » la propriété biologique fondamentale selon laquelle les êtres vivants respectent l'intégralité des constituants moléculaires de leur propre organisme, alors qu'ils montrent presque continuellement des réactions — appelées réponses immunitaires — contre toutes les structures qui leur sont étrangères (1). Par ces mécanismes, les êtres vivants montrent d'une manière particulièrement claire leur individuation au niveau de l'espèce. Un exemple simple

(1) P. Ehrlich, "On Immunity with special reference to cell life", *Proc. R. Soc. Lond. (Biol.)*, 66, p.424-428 (1900).

nous permettra d'illustrer cette première affirmation. Considérons deux individus appartenant à une même espèce, par exemple deux êtres humains, X et Y. Dès la fin du XIX^e siècle, les premières observations de l'immunologie avaient montré que X pouvait réagir contre Y et inversement. Y possède donc, dans sa constitution moléculaire, un sous-ensemble de structures reconnues et rejetées par X, et réciproquement pour ce dernier. Toute structure reconnue comme étrangère par un organisme individuel et rejetée par lui est appelée par les biologistes un antigène. En reprenant notre exemple, on est amené à considérer que X possède des antigènes rejetés par Y, mais que lui-même ne rejette pas, puisqu'ils entrent dans sa constitution. La somme de ces antigènes spécifiques d'un organisme individuel constitue le « soi moléculaire » (2). Le « soi » est un concept individuel. X est moléculairement différent de Y. La capacité de reconnaître et de rejeter toute structure étrangère, en particulier celles d'un autre individu de la même espèce, constitue le stigmate le plus profond de la réalité biologique d'un phénomène fondamental, celui d'une individuation très profonde des êtres vivants, qui se manifeste précocement dans l'évolution.

Les deux conceptions biologiques de l'individualité des êtres vivants

Si l'on se réfère aux définitions classiques de l'individu, la meilleure introduction à notre problème nous est donnée par l'adage scolastique : « *Individuum est indivisum in se, et a quolibet alio ente divisum* » (3) (« L'individu est une entité en soi, distincte de toute autre »). En dehors du champ propre de la métaphysique, la conception de l'individualité des êtres vivants par les sciences biologiques modernes se situe à un double niveau. Selon une première acception, toute entité biologique est un individu lorsqu'elle est un organisme, c'est-à-dire une unité intégrée de structures et de fonctions. Dans cette perspective, le problème de l'individu vivant coïncide partiellement avec la détermination, classique en métaphysique, du seuil de substantialité des entités de la nature. D'autre part, ainsi thématifiée,

(2) P.L. Masson « Self-recognition, a basic phenomenon in immunology », *Arch. de Biol. Bruxelles*, 92, p. 407-413 (1981).

(3) A. Forest, *La structure métaphysique du concret chez Saint Thomas d'Aquin*.

l'individuation biologique des êtres vivants désigne avant tout une unité organique, c'est-à-dire une entité unifiée capable de se maintenir et de subsister comme individu dans l'être. En particulier, toute cellule bactérienne est un individu, pour la seule raison qu'elle est dotée d'un métabolisme et d'une capacité de reproduction autonomes (4). Elle présente en outre une extraordinaire complexité intégrée, tant dans les régulations de son métabolisme que dans celles qui affectent le fonctionnement de son message génétique (ou de son génome). La bactérie intègre également les quatre niveaux fondamentaux d'unité qui se retrouvent à travers toute l'échelle de la vie : l'unité chimique, selon laquelle les molécules élémentaires se retrouvent chez tous les êtres vivants, quel que soit par ailleurs leur degré de complexité, l'unité énergétique ou métabolique, l'unité génétique et l'unité cellulaire. «*Tout est un, tout est divers* », disait Pascal. Durant des siècles, savants et philosophes, dans l'écheveau entremêlé de leurs théories, de leurs hypothèses et de leurs expérimentations, se sont laissé imprégner par l'aura de mystère qui semble rayonner de cette réalité inscrite au cœur de l'ordre de la vie, à savoir l'articulation entre l'unité et la diversité des êtres vivants. Selon cette première définition de l'individualité des organismes, le principe de diversité est représenté par la multiplicité des classes, des genres et des espèces. Le seul critère d'individualité est celui de l'existence autonome. En deçà de ce critère — et cette situation est celle des virus (5) — les êtres biologiques ne sont pas des individus. Les deux disciplines qui rencontrent le plus directement cette première conception sont la physiologie qui, en particulier, décrit pour tout organisme des capacités de régulation et d'adaptation au milieu d'une part (6), l'embryologie d'autre part (7).

(4) Ces deux propriétés sont également chez Aristote les deux critères du passage du monde inorganique au monde vivant : cf. *De l'âme*, 415 a, 23-26.

(5) A. Lwoff, « The concept of virus », *J. Gen. Microbiol.*, 17, p. 239-253.

(6) Le concept d'organisme, forgé pour la première fois par les médecins de l'école hippocratique, reçoit un traitement considérable dans l'oeuvre d'Aristote : cf. J. Sciller, *La notion d'organisation dans l'histoire de la biologie*, Maloine, Paris, 1978. Voir aussi E. Schoffeniels, *Physiologie des régulations*, Masson, Paris, 1977; Ruhe and Patton, *Physiology and Biophysics*, Saunders, Philadelphia, 1966; W.F. Ganong, *Physiologie médicale*, Masson, Paris, 1977. Une excellente interprétation des problèmes philosophiques posés par l'organisme a été proposée par K. Goldstein, *La structure de l'organisme*, Gallimard, Paris, 1951, p. 173-207.

(7) Sur le concept d'individu en embryologie, cf. Hans Driesch, *La philosophie de l'organisme*, M. Rivière, Paris, 1921.

Mais la biologie moderne a aussi développé un second concept d'individu qui discrimine les organismes à l'intérieur de l'espèce. La notion centrale de ce concept fort d'individuation est celle de « soi moléculaire ». Ce concept connote une capacité de reconnaissance, de neutralisation, voire de destruction de toutes les structures qu'il reconnaît comme étrangères. Cette fonction de reconnaissance est assurée par les réponses du système immunitaire. Ces dernières sont caractérisées essentiellement par leur spécificité et par leur mémoire. La spécificité des réactions immunitaires est aujourd'hui définitivement acquise. Elle fut brillamment démontrée par Karl Landsteiner (8), par les premiers utilisateurs des anticorps monoclonaux (9) et des lignées pures de lymphocytes T cytolytiques. Biologiquement liée à la spécificité, la mémoire immunitaire constitue un des phénomènes les plus intrigants de l'immunologie moderne. Lors du second contact d'un organisme avec un antigène, sa réponse immunitaire est plus rapide, plus forte et plus durable que celle montrée par ce même organisme à la suite d'une première rencontre avec l'antigène. La première observation relative à la mémoire immunitaire remonte à Thucydide, plus perspicace sur ce point que Sénèque (10) : « Mais on se montrait plus compatissant envers les malheureux qui mouraient ou qui souffraient quand on avait soi-même surmonté l'épreuve, car tout en sachant par expérience ce qu'il en était, on se sentait désormais à l'abri du danger. En effet, le mal ne frappait pas deux fois le même homme, ou du moins la rechute n'était pas mortelle » (11).

Ces considérations devaient rester lettre morte pendant plus de deux mille ans. En effet, il fallut attendre les premières vaccinations, réussies d'abord par Lady Montagu, ensuite par Jenner, pour entrer dans la pratique, au cours du XVIII^e siècle, des thérapeutiques modernes. Près de cent ans après ces premiers succès, Pasteur, père de la microbiologie, rendu célèbre par ses travaux en cristallographie, sur la maladie du vin et la génération spontanée, rencontre pour la première fois d'une manière systématique le problème des maladies infectieuses et confère à l'immunologie le statut d'une science, notamment par la décou-

(8) K. Landsteiner, *The Specificity of Serological Reactions*, Dover, New York, 1962.

(9) C. Milstein, « Monoclonal antibodies », *Sci. Am.*, 243, 4, 1980, p. 56-80.

(10) Sénèque, *OEdipe-Roi, Tragédies*, Les belles-lettres, Paris, 1926, p.9-II.

(11) Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, Livre de Poche, t. 1, p. 201-202.

verte rigoureuse d'une des propriétés les plus fondamentales des êtres vivants, à savoir leur capacité de réagir, au niveau biologique, contre une agression extérieure. Cette découverte ouvrit le champ des premières recherches expérimentales sur les modalités des réponses immunitaires (12).

Cependant, l'immunité comme telle d'un organisme — c'est-à-dire sa capacité de rejeter ou de détruire les structures qu'il ne reconnaît pas comme constitutives de son « soi moléculaire » — ne constitue qu'un indice de son individuation. Un autre signe important est donné par l'apparition précoce, durant l'évolution, des mécanismes immunitaires, au point que la loi de complexification qui régit le développement de la vie sur la terre (13) peut se doubler d'une loi d'individuation croissante des organismes. Cette individuation des êtres vivants est bien illustrée par l'évolution des systèmes majeurs d'histo-compatibilité, dont nous parlerons plus loin. Ces complexes génétiques qui participent à un phénomène très général de reconnaissance du « soi » (14) ont fait l'objet durant ces dernières années d'investigations poussées. Cette fonction reconnaissance du « soi » est, notons-le, une propriété de l'organisme individuel qui s'établit, pour l'homme, très tôt dans la vie embryonnaire. Par ces mécanismes, l'individu apprend l'ensemble des déterminants antigéniques qui le constituent ; il assimile la mosaïque antigénique dont le fondement est inscrit, dès sa conception, dans la fusion des gamètes. Le génotype unique et irréductible, même dans les cas rarissimes de double fécondation (15), résulte de l'union des noyaux du spermatozoïde paternel et de l'ovule maternel (16). C'est en effet dans la diversité des messages génétiques au sein de l'espèce que se fonde la diversité des constituants protéiques et glucidiques dont la totalité constitue la réalité matérielle de l'individuation moléculaire des êtres vivants, de l'homme en particulier. C'est donc dans le rapport entre l'information contenue dans le génome et son expression dans la biosynthèse des protéines structurales et des

enzymes que se situe la clef de l'intelligibilité de l'individualité moléculaire des êtres vivants. C'est cette intelligibilité que nous allons tenter d'élucider en examinant deux systèmes classiques, les groupes érythrocytaires et le complexe HLA (17).

Deux exemples d'Individuation des êtres humains

1. Les transfusions sanguines

En 1901, le médecin allemand Karl Landsteiner découvrit à la suite de ses premières observations sur les transfusions humaines la structure classique du groupe antigénique ABO (18). En effet les globules rouges de tout individu portent, sur la face externe de leur membrane, des déterminants antigéniques capables de déclencher une réaction immunitaire grave dès que le sujet transfusé reçoit un sang de structure antigénique différente de la sienne. En effet, en plus des déterminants antigéniques exprimés sur les globules rouges, chaque individu possède dans son sang des molécules de reconnaissance, appelées anticorps, dirigées spécifiquement contre tous les antigènes du groupe ABO qu'il ne possède pas. C'est ainsi qu'un sujet A transfusé avec du sang B montre une réaction immunitaire qui détruit les globules rouges B reçus. En biologie moléculaire, un gène est un segment de chromosome, constitué d'un fragment d'acide désoxyribonucléique (ADN) responsable de la synthèse par la machinerie cellulaire d'une protéine donnée. Dans le cas du groupe érythrocytaire ABO, le gène responsable de la biosynthèse des déterminants antigéniques se trouve sur le neuvième chromosome et il peut exister sous trois formes différentes (sous trois allèles). Comme toutes les cellules d'un organisme, à l'exception de ses gamètes, sont diploïdes, les gènes codant pour les déterminants du système ABO sont présents en

(15) On trouvera un bref résumé de l'histoire de l'immunologie dans le dernier ouvrage de Jan Klein, *Immunologie, the Science of Self-Nonself Discrimination*, John Wiley and Sons, New York, 1983, p. 3-37.

(16) *Zoologie*, Encyclopédie de la Pléiade, t. I.

(17) *HLA 1982, Complexe majeur d'histocompatibilité de l'homme*, édité par J. Dausset, Flammarion, Paris, 1981, p. 404-412.

(18) C. Ropartz « Le polymorphisme humain », *La Recherche*, 26, 1972, 760-763.

(19) C. Thibaudet, « La fécondation », *La Recherche*, 67, 1976, p. 411-420.

(12) Sur la question de l'intelligibilité de l'individu, voir P. Caspar, « Le problème de la non-connaissance de l'individu chez Aristote et dans la biologie contemporaine », Communication au Congrès International de Philosophie des Sciences, mai 1984. (Le texte de cette communication paraîtra dans les annales de l'Académie). Voir aussi notre ouvrage *Le problème de l'individu chez Aristote et dans l'immunologie contemporaine*, en préparation.

(13) K. Landsteiner, « Uber Agglutinationserscheinungen normalen menschlichen Blutes », *Wien. Klin. Wochenschr.* 14, 1901, p. 1132-4.

double exemplaire, ce qui implique la possibilité de six génotypes différents : AA, AO, AB, BO, BB, OO. L'allèle O, comme nous le verrons, ne produit rien. De ce fait, quatre combinaisons phénotypiques peuvent se retrouver au niveau des globules rouges : A (produit par les génotypes AA ou AO), B (produit par les génotypes BB et BO), AB (produit par le génotype O) et O (produit par le dernier génotype O).

La structure biochimique de ce système a été progressivement élucidée et elle constitue un exemple simple et suggestif de la finesse des spécificités antigéniques entre des organismes individuels de même espèce. En effet, cette spécificité se réduit à la présence (groupe A) ou à l'absence (groupe B) d'un radical acétyl (CH₃-COO-) sur une glycoprotéine. Plus précisément, le déterminant antigénique se situe sur la portion saccharidique de la molécule. Or, les lois du fonctionnement du génome postulent que les gènes codent exclusivement pour des protéines et jamais directement pour la constitution d'une chaîne saccharidique. Dans le cas particulier des antigènes du système érythrocytaire ABO, la médiation entre le gène allélique et la structure des antigènes est constituée par une protéine enzymatique, la N-acétylgalactosaminetransférase pour l'allèle A et la galactose-transférase pour l'allèle B. Les enzymes codés par le gène correspondant assurent l'accrochage au squelette saccharidique des antigènes A et/ou B. Dans le cas d'un génotype O, aucun des deux enzymes n'est synthétisé et la glycoprotéine de membrane ne porte aucun déterminant.

Les travaux ultérieurs ont révélé de nouveaux faits sur la complexité réelle de ce système qui, aujourd'hui encore, est loin d'être épuisée. Par ailleurs, de nombreux autres systèmes anti-géniques ont été localisés sur les globules rouges, parmi lesquels il faut citer le système rhésus. On retrouve également une variabilité au niveau des protéines plasmatiques et plus particulièrement dans le cas des immunoglobulines (ou anticorps) ainsi que de nombreux enzymes. La plupart de ces différences sont partagées par de nombreux individus, mais la mosaïque de tous les antigènes est toujours unique. Cette unicité provient du grand nombre des protéines variables et du nombre extraordinairement élevé de leurs combinaisons. Or, cette diversité antigénique repose en fait sur l'existence de gènes alléliques. On estime à 6,7 % le taux d'hétérozygotie génétique entre deux individus humains. Supposons que leur génome soit constitué de 100 000 gènes. Ces deux individus diffèrent par conséquent par 6 700 gènes. D'autre part, dans la fabrication de ses gamètes, chacun des deux pourra pro-

duire 10²⁰¹⁷ cellules différentes. Tous deux pourront théoriquement donner naissance à 10⁴⁰³⁴ descendants différents (19). Or, on estime à 10⁸⁰ le nombre total de particules stables dans l'univers, ce qui signifie que le nombre théoriquement possible de descendants différents que peuvent obtenir deux êtres humains dépasse largement la quantité de matière disponible dans tout l'univers pour les réaliser.

2. Les groupes HLA et le problème du rejet des greffes

Parmi les gènes alléliques, l'attention des chercheurs s'est concentrée sur un complexe présent chez les végétaux, les invertébrés, les poissons et les vertébrés, le complexe majeur d'histocompatibilité. Sans pouvoir entrer dans la biologie moléculaire de ces complexes, infiniment plus compliquée que celle des groupes érythrocytaires, nous allons présenter les principales propriétés du complexe HLA de l'homme.

En premier lieu, ce complexe contient des gènes qui codent pour des molécules ubiquitaires, au nombre de trois, HLA-A, HLA-B et HLA-C, présentes sur toutes les cellules de l'organisme. Ces molécules sont des glycoprotéines immunogéniques et associées à une molécule stable, la Q-2 micro-globuline. Les antigènes portés par ces molécules sont appelés antigènes de transplantation. Ils sont responsables des réactions de rejet de greffes.

Ensuite, d'autres gènes synthétisent des molécules polymorphes situées sur certaines cellules de l'organisme. Ces antigènes semblent jouer un rôle important dans la coopération entre les cellules immunitaires durant les réactions de défense (ce sont les molécules HLA-D).

Enfin, certains gènes contrôlent les réponses immunitaires contre des antigènes particuliers tandis que d'autres codent pour quelques facteurs du complément un ensemble particulier d'enzymes.

La complexité réelle des complexes majeurs d'histocompatibilité, tant au niveau des antigènes qu'ils codent que des phénomènes qu'ils contrôlent est extrême et nous oblige à en parler très brièvement dans le cadre de cet article. Mentionnons toute-

(19) F. Ayala, «The mechanisms of evolution» *Sci. Am.*, 239, sept. 1978, 53.

fois la découverte fascinante d'une nécessaire participation des molécules codées par ce système à la reconnaissance des antigènes étrangers (20).

Individualité et médecine

En dépit de l'extraordinaire finesse des mécanismes de régulation des phénomènes immunitaires, ce système peut se dérégler, avec comme conséquence possible le développement de maladies auto-immunitaires, c'est-à-dire de maladies qui détruisent ou altèrent les constituants des « soi moléculaires ». L'association entre certains des antigènes codés par les complexes majeurs d'histocompatibilité et le développement de certaines maladies auto-immunitaires a été remarquée (21).

Mais d'autres pratiques de la médecine moderne rencontrent le problème de l'individuation biologique des êtres humains. Citons en particulier celui des greffes d'organes, de l'avortement et de la fécondation *in vitro* (22). Ces pratiques rencontrent la dynamique établie entre le laboratoire de recherche et la pratique médicale à un double niveau. En premier lieu, les progrès de la biologie fondamentale procurent à la médecine de nouveaux outils dans sa lutte contre les maladies. En second lieu, les mêmes progrès des sciences de la nature, en particulier de la biologie moléculaire, nous assurent une compréhension profonde des mécanismes fondamentaux à l'oeuvre dans les organismes humains. Or les critères de vérité requis par ces deux niveaux de la recherche fondamentale sont différents.

En effet, le premier niveau correspond schématiquement au côté opératoire des sciences modernes de la nature. Les critères de vérité exigés dans ces situations sont essentiellement la reproductibilité et l'innocuité. Une thérapeutique doit être renouvela-

ble et dépourvue, autant que possible, d'effets secondaires indésirables.

La recherche scientifique acquiert une dimension beaucoup plus profonde lorsqu'elle tente d'élucider la nature expérimentale des choses. A ce niveau, ce que le savant recherche, c'est un critère de vérité au sens fort, c'est-à-dire une certitude de conformité entre le réseau de ses manipulations, de ses observations et de ses hypothèses et ce que les êtres vivants sont, dans leur existence naturelle. La science expérimentale moderne ne se réduit pas à son caractère opératoire sur les êtres de la nature. Elle est, à sa racine, exigence de vérité et c'est la rigueur que lui donne le contact expérimental avec la nature qui fonde sa portée ontologique et, dans le cas particulier de l'individuation des êtres humains, assure la cohésion des déterminations individuelles qu'elle détecte dans la structure fondamentale des êtres humains et cela dès leur conception (23).

Conclusions

L'individuation moléculaire des êtres humains s'enracine dans une des propriétés fondamentales de la matière vivante telle qu'on peut la voir à l'oeuvre dès les premières phases de l'évolution biologique. Les êtres humains révèlent partiellement leur individualité par le biais des réactions immunitaires qu'ils sont capables de déclencher. Ces dernières se caractérisent par leur spécificité et leur mémoire. On distingue en outre deux grands types de réaction immunitaire : la réponse humorale et la réponse cellulaire. Toutes deux permettent aux organismes de se défendre contre de nombreuses agressions, organiques ou inorganiques. Dans certains cas, par exemple celui des greffes tissulaires, le système immunitaire permet à un organisme de distinguer ses propres structures moléculaires de celles appartenant à un autre individu de la même espèce. Les progrès de la génétique ont permis de situer dans les systèmes alléliques la base de la constitution des « soi moléculaires ». La base de l'individuation des êtres vivants est donc donnée originellement dans la constitution de leur patrimoine génétique et cela dès leur conception.

(20) HLA 1982, *op. cit.*

(21) *Ibid.* p. 381-402.

(22) J. Testard, « La fécondation externe de l'œuf humain », *La Recherche*, 130, p. 144-157.

(24) Dans notre ouvrage en préparation, nous montrons qu'une articulation entre l'anthropologie philosophique, une métaphysique fondamentale et une science expérimentale de la nature est possible, et nous en avons indiqué les lignes maîtresses à nos yeux.

Les rapides données biologiques présentées dans cet article ont, nous l'espérons, aidé à mieux cerner la complexité du problème de l'individuation pour les savants d'aujourd'hui, problème décisif en particulier pour la médecine contemporaine. Enfin, l'importance des enjeux éthiques de cette question rend indispensable une confrontation sérieuse, entre les conceptions scientifiques et les considérations d'ordre philosophique de cette réalité qu'est l'individu vivant.

Philippe CASPAR

Philippe Caspar, né en 1953. Marié, un enfant. Docteur en médecine et en philosophie (Louvain). Chercheur au Ludwig Institute for Cancer Research Brussel Branch pendant trois ans. Actuellement chargé de recherches auprès du F.N.R.S. Publications : articles d'immunologie cellulaire et de philosophie ; prépare la publication d'un ouvrage consacré au *Problème de l'individu chez Aristote et dans l'immunologie contemporaine* et une thèse d'agrégation en philosophie à l'Université Catholique de Louvain.

GLOSSAIRE

anticorps monoclonaux : Populations pures d'anticorps. **complément** : Ensemble de protéines sériques activées séquentiellement lors de certaines réactions immunitaires.

complexe majeur d'histocompatibilité : Ensemble de gènes liés codant pour des glycoprotéines de membranes très polymorphes et contrôlant de nombreux phénomènes immunitaires.

ctl : Lymphocyte T cytolytique, cellule capable de détruire spécifiquement une cellule porteuse d'un déterminant antigénique.

gène allélique : Gène pouvant exister sous plusieurs formes.

génotype : Ensemble des gènes d'un individu.

métabolisme : Ensemble des réactions qui assurent la biosynthèse et la dégradation des molécules d'un organisme et fournissent à ce dernier l'énergie nécessaire.

phénotype : Ensemble des caractères structurels et fonctionnels observables dans un organisme.

Frédéric COMBY

Ces vieillards qui ne peuvent plus mourir

Face au problème du jusqu'au-boutisme médical, il faut redécouvrir la véritable eu-thanasié, la « bonne mort », passage conscient de notre fragilité biologique à l'Amour du Père.

« Ne troublez pas son âme.
Oh, laissez-le passer.
C'est le hair que vouloir,
sur le chevalet de ce dur monde,
l'étendre davantage ».

(SHAKESPEARE, *Le roi Lear*,
acte V, scène 3).

C'EST un sujet angoissant et difficile à aborder, mais il faut aujourd'hui le faire et bien regarder la réalité. La question angoissante dans toute la vérité du terme : « resserrement », « étouffement », parce qu'il s'agit de l'âge ultime, sans autre issue que notre fin biologique. Elle est difficile à aborder, et même dans une certaine mesure inexprimable parce qu'il s'agit, avant notre propre disparition, de celle de nos parents, de nos maîtres, de personnes estimées, aimées, qui sont nos racines. Inexprimable aussi comme le désir subconscient de la mort de l'autre qui nous laissera une place à la fois enviée et redoutée, ou peut-être nous libèrera, nous permettant enfin de vivre. Subconscient ou mauvaise conscience qui nous gêne pour accéder à un regard de justice, de vérité et d'amour. Mais il est important de prendre la mesure des modifications apportées au niveau des situations humaines par les progrès de la médecine

des corps, dans le seul domaine gériatrique qui nous intéresse ici.

Pourquoi les conditions de notre fin biologique se sont-elles modifiées et en quoi sont-elles différentes aujourd'hui d'hier ? La question posée ne concerne ici que l'âge ultime, celui de la fin dite naturelle, où le vécu appartient bien au passé, où l'espérance de vie a disparu, où seule la mort est attendue. Il y a encore quelques décennies, le vieillard, fragile, aux organes déclarés usés, prenait l'occasion de la moindre infection pulmonaire ou intestinale, d'une petite atteinte dite grippale, pour disparaître. Aujourd'hui, il n'en est plus ainsi dans un pourcentage élevé de cas, parce que les antibiotiques sont capables de juguler un grand nombre d'épisodes infectieux aigus. Les vaccinations préviennent la grippe et les méthodes de réanimation considérablement développées donnent à la médecine une certaine maîtrise sur bien des accidents aigus, cardiaques, pulmonaires, cérébraux. Ces épisodes pathologiques laissent le plus souvent le vieillard amoindri, diminué. Mais il n'en est pas toujours ainsi et l'on voit parfois telle personne tenue pour perdue retrouver une vitalité et une présence d'esprit tout à fait surprenantes. Et cela peut durer ainsi des années, à travers des épisodes surmontés. L'étiologie définitive dans une vie amenuisée va de la sorte s'étirer jusqu'au jour où la médecine prise de court ou insuffisante va laisser, en toute impuissance, ce corps lui échapper définitivement.

Alourdissement des situations humaines

Il est bien évident que les progrès médicaux considérables que nous connaissons, et qui permettent aux organismes de fonctionner dans des conditions pathologiques que l'on aurait déclarées, il y a encore peu, incompatibles avec la vie, ne peuvent qu'augmenter les difficultés à vivre pour les personnes. Car ce fonctionnement organique n'est souvent obtenu qu'au prix d'artifices lourds de servitudes, même si l'on s'attache, il est vrai, constamment à les alléger. Notons seulement les perfusions, sondes, prothèses diverses, soins infirmiers, sans compter la sujétion médicamenteuse. Ces servitudes, acceptées dans une dynamique de vie chez le sujet encore jeune, prennent un caractère d'impuissance dérisoire chez le vieillard en «infra-vie».

Quelques flashes vont essayer d'éclairer le problème.

— Une amie raconte : « *Maintenant que nos enfants ne sont plus à la maison, nous avons repris chez nous ma belle-mère qui*

était dans une maison de vieillards. Évidemment, c'est une lourde charge. Elle a 86 ans, elle est paralysée. Nous la mettons dans son fauteuil roulant devant la fenêtre et je lui donne ses repas. Elle ne reconnaît guère que moi qui m'occupe d'elle ; elle ne reconnaît même pas son fils. L'autre jour, elle a eu une sorte de syncope; j'ai cru qu'elle allait mourir. Heureusement mon fils était auprès de moi. Nous avons vite appelé le médecin et elle s'est rétablie. »

— « *Je l'ai connue belle et intelligente, cette personne de 87 ans à laquelle j'apporte des fleurs bien que la sachant aveugle. "Elle pourra les toucher"; me dit la fleuriste. »*

— « *L'odeur un peu forte de tous les services de gériatrie ne me surprend pas, mais j'ai du mal, à travers la porte ouverte de la chambre, à reconnaître ce vieillard aux cheveux longs, défaits, aux yeux clos. Je reconnais sa voix, mais non les paroles: "Au secours, venez me changer". Ce sera l'essentiel de sa préoccupation pendant l'heure que je passerai auprès d'elle, l'aidant à boire un café au lait qui ne passe pas. »*

— Dans chaque ville et souvent en périphérie des grandes villes, parfois perdues dans la campagne, se sont multipliées les maisons de retraite pour personnes âgées dont la qualité, très variable, est directement fonction de l'importance des pensions versées. Il en est de correctes ; d'autres sont de véritables mouiroirs : « *Le "living" est un réfectoire de quelque cinquante mètres carrés, mal éclairé. Des chaises ou des fauteuils sont alignés contre les murs et sur chaque siège il y a un vieillard qui vous regarde lorsque vous pénétrez dans la salle, saluant d'un bonjour un peu embarrassé cette assistance que vous devinez plus que vous ne la voyez. Le silence est entrecoupé de vagues gémissements ou de disputes pour une tartine contestée. Ce jour-là, une vieille dame est victime d'un malaise ; une solide aide-soignante la saisit par une jambe et la traîne à travers la pièce jusqu'à sa chambre voisine. Là des cris attirent mon attention : cette vieille femme essaie d'attraper sa culotte sale que pour cette raison la femme de service ne veut pas lui rendre... »*

— Quelques lettres encore bien écrites traduisent la détresse d'une vie diminuée qui semble perdre toute signification : « *Je décline un peu chaque jour ; tout est une fatigue. Je suis sourde, ma vue baisse et j'ai de la peine à écrire. Je peux encore me déplacer, en marchant lentement. L'église est heureusement en face de chez moi, ce qui est une joie et un soutien. C'est long de gagner le ciel. »* Une autre : « *Quand tu recevras cette lettre,*

j'entrerais dans ma 88^e année. C'est assez ridicule de croire que de vivre vieux puisse apporter plus de joies ou de satisfactions. La mémoire connaît le phénomène du sac trop plein, qui ne peut plus contenir ce que l'on y rajoute. On voudrait rejoindre un fil que l'on cherche assez vainement. Nous n'avons que des mots terrestres, alors que l'on désire voyager dans l'infini. »

Affaiblissement de toutes les fonctions vitales jusqu'à l'extrême, désinsertion de l'actualité et du réel, isolement, préoccupations sphinctériennes qui deviennent majeures, tout cela traduit l'inévitable naufrage des corps. Ce qui est véritablement nouveau, crée des problèmes difficiles, et doit être mise en question, c'est la capacité que possède la médecine aujourd'hui de prolonger la survie des corps, de faire vivre à ces corps des épisodes agoniques répétés, quel que soit le degré de dissolution de la personne humaine.

L'impasse médicale

Il n'a été parlé intentionnellement que d'une « médecine des corps ». L'essentiel en effet des progrès médicaux obtenus depuis une trentaine d'années concerne la compréhension des fonctions organiques et des mécanismes physico-chimiques qui y président. Les grands domaines de la recherche bio-médicale se nomment, entre autres, biologie moléculaire, immunogénétique ; et les retombées d'application sont antibio- et chimiothérapie, greffes d'organes, greffes vasculaires...

La médecine du début du siècle était une science d'observation, et le médecin un praticien, qui avait appris à observer et passait un long moment à examiner, à écouter aussi. Le praticien d'aujourd'hui doit — et la déontologie médicale lui en fait une obligation — s'aider de toutes les investigations susceptibles de contribuer au diagnostic et au traitement de son patient. Il l'oriente donc, pour ce faire, vers toutes les spécialités qu'il juge utiles, avec leurs longues séries d'exams complémentaires. Mais c'est probablement là que tout bascule, passant d'une médecine encore relationnelle à une étude, bien nécessaire, des fonctionnements d'organes.

Quand nous pensons « déshumanisation de la médecine », nous pensons à l'inévitable numéro attribué à un lit ou aujourd'hui à une chambre. Or, en fait, notre identité est mieux préservée par un numéro que par un nom qui peut faire l'objet d'homonymies. Si « déshumanisation » il y a, elle se situe au moins partiellement dans l'inévitable réduction organique, bio- physio-

logique, opérée par des analyses diverses et multiples dont les résultats, exprimés en chiffres, courbes, tracés électroniques, vont former un volumineux dossier, « check-up » traduisant — très imparfaitement d'ailleurs — un certain état fonctionnel d'un organisme malade, mais qui ne peut prétendre être la personne malade.

Or, c'est essentiellement cette médecine organique qui est pratiquée chez le vieillard, toute déficience étant, autant que faire se peut, compensée et surmontée par un apport médicamenteux. La personnalité du vieillard et son entourage ne peuvent être pris en considération que dans la mesure où ils aident le corps soigné à vivre. Une gériatrie qui ne s'efforcerait que de maintenir des fonctions biologiques en voie d'extinction ne ferait que conduire à une impasse dans la complexité médicamenteuse. Mais il n'est pas possible en logique bio-médicale d'agir autrement.

Posons simplement une question. Y a-t-il à 90 ans une urgence médicale ? On ne peut répondre que par l'affirmative, et cette urgence est de même nature qu'à un autre âge de la vie. Sinon à partir de quel âge n'y aurait-il plus d'urgence médicale ? Et nous ressentons aussi combien cela est aberrant. Mais qui peut décider qu'il n'y a plus d'urgence ? Qui peut s'arroger le droit de ne plus faire tout ce que l'on peut faire ? Le médecin ? L'entourage infirmier ? La famille ? Le vieillard qui n'est plus tout à fait lui-même ? Disons simplement que les réponses ne sont pas simples.

A qui appartient ma vie ? A qui appartient mon corps ?

Il existe entre le malade et le médecin une relation curieuse, triangulaire en quelque sorte, dans laquelle le corps malade, devenu objet de soins, est remis par l'intéressé sous tutelle médicale. Une sorte de contrat s'établit, par lequel le malade, confiant son corps à son médecin, accepte de le voir soumis à diverses investigations parfois d'une haute technicité, à des explorations complexes, à des interventions chirurgicales qui vont éventuellement profondément le modifier. En contrepartie, le médecin s'engage dans toute la mesure de ses possibilités à rétablir la santé compromise par l'état pathologique.

On s'aperçoit alors que le corps n'appartient plus tout à fait à son propriétaire, ou du moins que sa liberté d'action ne s'exerce

plus qu'en accord avec l'autorité médicale. Des interdits sont formulés à son encontre : « Mon médecin m'interdit la montagne, la mer, la marche... Je n'ai pas le droit de manger de ceci, de cela ». Un droit est reconnu au médecin par le malade sur son corps et avec risque de sanction : « Je vais me faire gronder par mon médecin ; il m'a prévenu qu'il ne s'occuperait plus de moi si je n'en fais qu'à ma tête ». La marge de liberté est d'accepter ou de refuser le verdict médical. Mais si je raccepte, j'accepte également cette aliénation destinée à me faire vivre ou mieux vivre. Le malade ne vit plus son être comme un tout. Il y a le « moi », distinct du « moi malade » confié au médecin pour guérison.

Il existe par ailleurs une autre source d'aliénation, imprévisible dans ses modalités d'apparition et dans son intensité, c'est la maladie elle-même. Je raisonne aujourd'hui « à froid » sur mon attitude possible-devant la maladie et devant la mort. Mais je tiens un raisonnement de non-malade. Je ne peux absolument plus préjuger de mon comportement, demain, malade, face à cette maladie qui aura nécessairement un retentissement sur mes facultés intellectuelles. « *Nous ne sommes pas nous-mêmes quand la nature opprimée commande à l'esprit de souffrir avec le corps.* » (Shakespeare, *Le roi Lear*).

Ma vie m'appartient-elle réellement ? Suis-je bien le propriétaire de mon corps ? Posées en termes de possession, ces questions n'ont guère de sens. Je ne suis pas à l'origine de moi-même. Je ne me suis pas fabriqué. Je n'ai pas davantage sur moi-même un droit de propriété, en tout cas pas plus que mes parents ou mon entourage qui ont contribué à faire ce que je suis. Parler en termes d'appartenance rend mieux compte de la réalité, exprimant ainsi des relations de dépendance sans lesquelles je n'existerais pas et retirant en grande partie toute substance à mon désir d'individualité possessive. C'est le verbe « être » qui traduit le mieux cette réalité : je suis vivant *dans* ce monde biologique qui est le nôtre ; je suis *de* ce pays, *de* cette famille, *de* cette fratrie, comme le ruisseau provient de la source. Mais dans cette longue suite humaine, j'ai mon infime fraction de responsabilité avec tout ce que je suis, avec tout mon être qui est fondamentalement mon corps vivant. Je suis responsable avec ce corps vivant de mon instant d'humanité et c'est cette responsabilité qui est ma spécificité.

Alors je constate que la maladie ne fait qu'accroître mon état de dépendance vis-à-vis de mon entourage, mais sans le créer. Elle me soumet surtout, à une dépendance médicale plus ou moins

importante. Or, la médicalisation accentuée de toutes les étapes de l'existence — grossesse, naissance, enfance, vieillesse — crée l'état de vieillesse comme maladie avec une sujétion médicale au long cours. Et le risque de n'être plus moi-même pour une durée indéterminée, dans une situation de vie amoindrie par le grand âge, s'est considérablement accru en raison des progrès de la science bio-médicale.

Y a-t-il une mort naturelle ?

Nous sommes d'un ordre biologique de renouvellement et de disparition, dont la fonction de reproduction, potentielle à chaque individu, est l'élément moteur. Toute naissance nouvelle est le signe à la fois de la pérennité de la vie dans son milieu favorable et de notre propre disparition. Il y a une mort biologique naturelle qui est celle, encore mal connue, du vieillissement de tous les organes et tissus : amenuisement inéluctable du potentiel vital, notion il est vrai mal définie et non mesurable.

Cette mort « naturelle » est, au niveau des sociétés, élimination progressive des strates les plus anciennes continuellement renouvelées. Dans cette lente désquamation par le grand âge, les appartenances se réduisent à l'extrême. Toute une génération disparaît dans les mêmes temps, n'entraînant pas de déchirure dans une trame relationnelle « horizontale », elle-même usée et qui n'a pas à être refaite, ayant laissé place à une vie renouvelée et restructurée. Dans le plan « vertical », les générations déployées dans leur plénitude regardent l'avenir, et la disparition de celui qui a tout donné n'est qu'achèvement.

Il est vrai que l'âge du vieillard a changé. Il s'est tenu longtemps vers la cinquantaine, atteignant progressivement 60, 70 ans. Aujourd'hui, 85 et 95 ans sont atteints avec une grande fréquence. Un plus grand nombre persévérera peut-être jusqu'au siècle révolu, mais la préoccupation médicale s'oriente maintenant davantage vers un vivre mieux plus longtemps que vers un vivre plus longtemps, pensant qu'il est préférable d'ajouter de la vie aux ans que des ans à la vie.

Cependant, aussi « naturelle » que puisse être la mort, elle reste le possible néant, l'ennemie irréductible, et la raison la refuse comme un non-sens. Notre monde occidental, très obnubilé par la technique, escamote ce moment d'humanité en en faisant un problème de technique médicale. Notre désir de pérennité dans un monde qui a fait reculer la maladie, accru

considérablement la sécurité et donné accession à des biens matériels inimaginables il y a une petite centaine d'années, nous fait dire maintenant que la mort est un scandale. L'homme n'est pas fait pour mourir. « *Il n'y a pas de mort naturelle* », dit quelque part Simone de Beauvoir. Ces propos sont pour le moins ambigus.

S'il est vrai que nous sommes tous concernés, dans un domaine de responsabilité, vis-à-vis de morts scandaleuses (au sens de « indignes de l'homme » : guerres, persécutions, tortures, famines), il n'en est pas moins certain que, biologiquement parlant, la mort, quelle qu'en soit la cause, ne fait qu'exprimer notre fragilité et notre finitude. Et si nous sommes bien faits pour vivre et non pour mourir, c'est dans un au-delà du biologique qu'il faut en chercher la raison. Qu'une population puisse être détruite par un tremblement de terre ou une éruption volcanique, ce n'est pas un scandale dans la mesure où ce n'est pas un non-sens : la vie est toujours une relation entre un organisme et un milieu ambiant, relation nécessairement fragile qui peut toujours s'interrompre.

Bien au contraire, les étonnantes et impressionnantes découvertes biologiques conduisent à penser la vie, sinon comme un phénomène hautement improbable, car peut-être tout converge vers elle, du moins comme une organisation extraordinaire, nous amenant à nous émerveiller de vivre et à ne nous étonner ni de la maladie ni de la mort.

Refuser notre disparition, c'est refuser le renouvellement de la vie, c'est refuser l'ordre biologique dans lequel nous sommes, c'est aller contre la vie elle-même, c'est chercher à détourner à notre profit la vie pour l'illusion d'une vie terrestre dont la fin serait, en ce qui nous concerne, sans cesse reportée.

« *Le plus semblable aux morts meurt le plus à regret.* »

(La Fontaine.)

Vers une nouvelle liberté

Tout ce qui vient d'être dit n'est pas inconnu. Forums, colloques, congrès de droit médical, groupes de réflexion, livres s'interrogent à ce sujet. Il devient toutefois urgent que la réflexion sur ces problèmes atteigne tous les niveaux de la société et que les attitudes actuelles soient critiquées pour en dégager le plus positif et le plus souhaitable. Sinon, comme en d'autres domaines, les contraintes sociales imposeront leurs lois et les

faits accomplis dans un silence complice deviendront insidieusement la règle.

Le refus des naissances et la mort reculée à l'extrême vont dans le même sens : celui d'une inversion complète de la pyramide des âges, qui fera basculer nos sociétés européennes dans la vieillesse et la mort. Pour éviter cet effondrement, des mesures autoritaires risquent d'être prises, à plus ou moins longue échéance, par les gouvernements qui auront à y faire face, ou imposées de l'extérieur. Nous n'avons pas parlé du coût financier de la vieillesse. Il y a là toutefois une donnée extrêmement importante dans une économie dont on connaît le caractère impérieux, une donnée facilement et rapidement mesurable.

Bien des états exercent actuellement des pressions pour accroître ou diminuer la fécondité. Il est bien probable que, lorsque le problème de la vieillesse deviendra majeur, parce que la charge financière ne sera plus supportable, des pressions du même ordre, par sécurité sociale interposée, seront très facilement appliquées. Prenant conscience de ces difficultés, des orientations médicales nouvelles se font jour, on l'a vu : faire vivre *mieux* plus longtemps plutôt que faire vivre *plus longtemps*. Mais il ne s'agit guère là que de souhaits. L'assistance psychologique et psychiatrique se développe ; sans rompre l'isolement, sans redonner une raison de vivre, elle peut atténuer l'angoisse et, dans une certaine mesure, aider à pacifier l'esprit.

Car le problème reste toujours celui de l'« eu-thanasie », c'est-à-dire, au sens propre du terme, celui de la « bonne mort ». Mais ce concept a été déformé. Il est, dans l'ambiguïté, attribué au suicide ou à la mort donnée « par souci d'abrèger les souffrances » d'une personne qui serait incapable par elle-même d'y avoir recours. Il est intéressant de citer ici Jacques Attali :

« *L'euthanasie sera un des instruments essentiels de nos sociétés dans tous les cas de figures. Dans une logique socialiste, pour commencer, le problème se pose comme suit : la logique socialiste c'est la liberté, et la liberté fondamentale, c'est le suicide. En conséquence, le droit au suicide direct ou indirect est donc une valeur absolue dans ce type de société. Dans une société capitaliste, des machines à tuer, des prothèses qui permettront d'éliminer la vie lorsqu'elle sera trop insupportable, ou économiquement trop coûteuse, verront le jour et seront de pratique courante. Je pense donc que l'euthanasie, qu'elle soit une valeur de liberté ou une marchandise, sera une des règles de la société future.* » (L'avenir de la vie, Paris, 1981.)

Ce texte est intéressant parce qu'il reflète au moins partiellement — idéologie mise à part — un courant de pensée qui cherchera à s'imposer. Nous avançons-nous donc vers l'acquisition d'une nouvelle liberté ? Après celle, combien difficile à assumer, du droit de vie ou de mort sur l'enfant conçu, allons-nous maintenant « bénéficier » de la liberté de choisir l'heure de notre mort ? Nous n'envisagerons pas toutes les modalités possibles de cette sortie en douceur du futur paradis terrestre !

Il y a par contre une autre liberté que nous pouvons et devons revendiquer : c'est celle de rester le plus longtemps nous-mêmes vis-à-vis d'un pouvoir médical, lui-même un peu désorienté, et qui ne sait parfois comment utiliser les drogues puissantes et multiples dont il dispose. Nous devons conserver autant que faire se peut notre responsabilité, qui est notre signification d'hommes face aux décisions des médecins, et le droit également d'être parfaitement informé des conditions de traitement et de leurs conséquences sur les fonctions intellectuelles en particulier. La liberté d'une mort consciente doit nous être assurée. Ces libertés doivent être le fruit d'un long travail éducatif, concernant aussi bien les médicaux que les non-médicaux, pour le plus grand bénéfice de tous.

« D'une mort subite et imprévue, délivre-nous, Seigneur »

Au terme d'une vie dépourvue de sens, la mort — comme la vieillesse d'ailleurs —, ne peut être qu'une absurdité ; puisqu'on ne peut l'éviter, qu'elle survienne donc brusquement et sans souffrances. La bonne mort, ce n'est plus alors la mort consciente, la mort de l'homme ayant achevé de vivre, « sentant sa fin prochaine » ; c'est la mort subite, non douloureuse, sans agonie ni déchéance physique ; c'est l'accident mortel, l'infarctus brutal et, pour un avenir proche, l'assistance plus ou moins organisée du dernier coup de pouce, doucereusement humanitaire qui pourra très probablement « traiter » en même temps nos chers compagnons domestiques. Et le chien mourra comme l'homme et l'homme mourra comme le chien...

Il est grand temps de quitter les horizons glacés du néant pour aborder les rives du christianisme qui sont exactement à l'opposé. Le contraire du néant, c'est la fécondité de l'amour. Le chrétien n'oppose pas à la mort la vie, il oppose au néant l'Amour. Et la mort « naturelle » est le passage, le moment de la

nécessaire dissolution du biologique qui permettra l'ultime mutation, la résurrection dans la dimension divine, car Dieu est Amour. Quand nous disons « amour », notre sensibilité d'homme comprend : « affectivité ». Cette affectivité est importante, certainement pas méprisable, mais elle est insuffisante si elle ne nous conduit pas à pénétrer dans le domaine vrai de l'amour, qui est celui du don et du don total, le pardon.

Une vie recentrée par le baptême qui crée pour le chrétien une nouvelle et fondamentale appartenance, l'appartenance à la personne du Christ, « Voie, Vérité et Vie », « Résurrection et Vie », entre inévitablement dans la logique du don, nécessairement sacrificielle mais génératrice d'une autre vie, celle de l'amour. Dans le camp d'Auschwitz, Maximilien Kolbe, au terme d'une vie donnée, ne s'est pas suicidé. Au contraire, le don pleinement conscient de sa vie, comme celui du Christ, c'est l'Amour et sa fécondité, substitué à la nullité du meurtre, au mal absolu, au néant. Car cette mutation se fait dans les douleurs de l'enfantement. Non seulement par les souffrances propres au monde animal, mais, nous dit Jean-Paul II : « *La souffrance semble appartenir à la transcendance de l'homme... L'homme souffre en raison d'un bien auquel il ne participe pas, dont il est en un sens dépossédé, ou dont il s'est privé lui-même* » (*Le sens chrétien de la souffrance humaine*).

Le grand âge réduit notre moi physique, nos activités ; il est en soi une souffrance. Mais « sans cesse nous portons dans notre corps l'agonie de Jésus afin que la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre corps » (*2 Corinthiens 4, 8-11*). « *Je ne vais pas savoir mourir* », gémissait la petite Thérèse de Lisieux, qui se réjouissait pourtant d'« *entrer dans la vie* ». « Priez pour nous, maintenant et à l'heure de notre mort », confions-nous quotidiennement à Marie.

Ce moment ultime qui restera nécessairement une souffrance, une épreuve, le chrétien a toujours souhaité qu'il soit *consciemment* orienté vers son créateur. « D'une mort subite et imprévue, délivrez-nous, Seigneur », chante la litanie des saints. C'est le souci du chrétien que de ne pas se laisser surprendre par la mort, celui d'une ultime conversion au terme d'une vie souvent bien peu orientée « vers les choses d'en-haut », et ce temps vécu comme un moment de vérité intense par le mourant, mais aussi par l'entourage, est une rencontre privilégiée avec la Grâce. Il doit rester possible.

CES quelques réflexions ont voulu attirer l'attention sur des problèmes qui, simplement en raison de la tendance démographique actuelle, vont devenir majeurs.

— La gériatrie, telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui, essentiellement bio-médicale, peut-elle encore longtemps s'efforcer de prolonger la vie, en augmentant pour tous les difficultés de vivre ?

— Les progrès biologiques, parce qu'ils intéressent la vie, parce qu'ils sont impressionnants, ont un fort impact sur l'opinion et tendent par leur nature même à imposer leur loi. Mais les progrès biologiques concernent aussi bien le monde vétérinaire que le monde médical. Ils ne sont pas pour autant des progrès d'humanité. En fait cette « prétention » du biologique est surtout une conséquence de l'inévitable décalage entre les progrès d'une science, ses applications et les retentissements au niveau de l'éthique et de la réflexion théologique.

— L'inversion de la pyramide des âges, qui ne fera que s'accentuer, fait courir à nos sociétés occidentales un péril mortel. Toute une mentalité soi-disant euthanasique se met en place et une sorte de libre choix de la mort se dessine. Nous devons rapidement en démonter les mécanismes, qui sont faussement humanitaires, en ce sens qu'ils cherchent à gommer la mort et non à la vivre dans toute la dimension que le chrétien lui reconnaît.

— Car s'il faut réinsérer la mort dans la vie sociale, ce n'est pas par goût du morbide et de la dérélition ; c'est pour témoigner au contraire d'une foi dans un achèvement de l'homme qui se situe au-delà de sa finitude apparente, au-delà du corps charnel. C'est pour témoigner comme chrétiens notre appartenance à l'Église par laquelle nous sommes en communion avec les saints de tous les temps qui ont proclamé Jésus-Christ ressuscité, « premier-né d'entre les morts », qui, en souffrant dans notre condition d'homme et en mourant d'une vie totalement offerte, a donné un sens à la souffrance et a vaincu la mort.

— La perspective chrétienne refuse toutes les dévaluations de l'homme et cette descente continuelle dans le néant auquel aboutissent communément les regards partiels et les discours clos aux prétentions totalisantes ; elle veut être celle de l'espérance dans l'homme qui trouve en Dieu son ultime achèvement.

Frédéric COMBY

Frédéric Comby, né en 1930. Marié, six enfants. Médecin biologiste à Bordeaux.

Marie-Hélène CONGOURDEAU

L'embryon est-il une personne ?

Les possibilités actuelles de la biologie posent-elles de nouveaux problèmes philosophiques ? Ne donnent-elles pas plutôt une urgence criante au problème fondamental : qu'est-ce que l'homme ? L'Église à ses débuts a dû chercher une réponse à cette question, qui se posait en des termes analogues : l'embryon est-il un homme ? Si sa réponse contredit certaines pratiques des biologistes, elle n'est pas contredite par la biologie.

Questions d'aujourd'hui

« Mon ventre m'appartient »

QUAND je désire avorter pour convenances personnelles et que je dis, pour ma justification : « Mon ventre m'appartient », que représente pour moi ce qui est dans mon ventre et que je souhaite évacuer ? À coup sûr, pas un être humain, car je serais une meurtrière, ce qui m'est insupportable. Plutôt un viscère, ou plus exactement une tumeur, une excroissance de chair, sans valeur propre, sans droit aucun (un amas de chair n'a pas de droits), surtout pas celui de continuer à habiter, locataire indésiré, dans le ventre dont je suis propriétaire.

L'avortement dit thérapeutique

Quand j'avorte pour des raisons « thérapeutiques », qu'est-ce que l'objet sur quoi s'exerce la thérapie ? Pas un enfant, car je serais sa mère et voudrais le soigner. Dans *Le Monde* du 21 avril 1983, le docteur Escoffier-Lambiotte parle de « l'intolérance radicale (de notre société) à l'imperfection de l'enfant à naître ». J'ai entrepris la fabrication d'un produit (destiné, certes, à devenir — plus tard — un enfant), mais ce produit est imparfait, c'est-à-dire raté, inutilisable, impropre à devenir l'enfant qui était visé. Il peut s'agir d'une imperfection physique (enfant sans bras) : je la nomme « malformation », le produit est mal formé, non « conforme » au projet initial. Si c'est une imperfection mentale (trisomie), je parle d'« anomalie » ; le produit est « anormal », en dehors des « normes ». Dans les deux cas, le produit imparfait, qui ne correspond pas au programme, est jeté : le droit à continuer d'exister est conditionné non par une valeur quelconque du produit en soi, mais par son intégrité physique et mentale ; sa conformité aux normes de production.

Qu'est-ce donc pour moi qu'un homme, pour que je dénie cette qualité à ce qui est en moi ? Car je ne veux pas être un assassin : il me faut donc une définition de l'homme qui exclue ce que je supprime.

L'homme est ici compris comme un ensemble à deux éléments : corps + intelligence. Nul recours au concept d'âme. Or, réduits à leur seul duo, ces deux éléments ont du mal à trouver leur propre définition. Le corps, qui ne peut être l'expression d'une âme qui n'existe pas, est réduit à la fonction d'un instrument, que l'on jette s'il est défectueux ; l'intelligence, de son côté, prend la place laissée vide et devient le critère ultime de l'humanité : son imperfection entraîne la négation du droit à l'existence.

La logique du raisonnement voudrait que l'on supprime l'être anormal à quelque stade que se révèle son anomalie, fût-ce après la naissance. Devant les dangers de l'avortement et les erreurs toujours possibles du diagnostic prénatal, certains praticiens préconisent un « infanticide thérapeutique » qui permettrait de ne jeter que les produits effectivement imparfaits. Ils ont à leur actif le refus de l'hypocrisie et le sauvetage d'enfants « conformes », victimes d'éventuelles erreurs. Ils ont aussi un refus radical de toute valeur que pourrait avoir l'homme en tant que tel : même lorsqu'il est non plus embryon mais enfant, l'être non conforme ne possède pas de droit à la vie.

Pourquoi cette attitude cohérente est-elle rejetée le plus souvent ? C'est que l'enfant une fois né est considéré comme un être humain, qui ne peut être supprimé sans remords. L'enfant à naître n'a pas encore ce statut, qu'il n'acquiert qu'en naissant : la naissance constitue le seuil de l'humanité.

Qu'est-ce donc qui différencie le fœtus du nouveau-né ? On dira que le nouveau-né est autonome par rapport au corps de sa mère ; mais force est de reconnaître que cette autonomie est bien relative ! Plus concrètement, on dira aussi qu'« on ne peut pas tuer un enfant que l'on voit ». C'est donc la vue — de l'autre — qui donne au fœtus le statut d'enfant. Ce qui est un sophisme, car la technique moderne de l'échographie fait de l'embryon aussi un être visible ; assez visible pour que l'on puisse déceler en lui des malformations passibles d'une thérapie parfois bénéfique pour lui (interventions intra-utérines pour porter secours à un fœtus souffrant), mais parfois fatale (la thérapie par l'avortement). Par quel aveuglement refuser à l'enfant non-né (que la technique me fait voir) le statut visible qui permet au nouveau-né de trouver grâce (au sens pénal) à mes yeux ? Dire de ceux qui font cette distinction entre l'enfant visible et le fœtus invisible : « ils ont des yeux et ils ne voient pas » (1), ou évoquer l'existence de quelqu'un qui « voit dans le secret » (2) serait assurément sortir du champ scientifique. Mais la définition de l'homme sort elle-même du champ scientifique. Quand un biologiste déclare que l'humanité de l'embryon est posée par le désir de ses parents (3), il reconnaît lui-même que la question dépasse les limites de la stricte biologie.

Le cas de l'avortement thérapeutique pour sauver la vie de la mère pose un problème analogue quoique différent : celui de la légitime défense quand le cas où l'« agresseur » est radicalement innocent. On ne nie pas alors explicitement que l'embryon soit un être humain, mais il ne l'est assurément pas au même titre que la mère puisque son droit à la vie est inférieur au sien.

(1) *Marc* 8, 18 ; cf. *Jérémie* 5, 21.

(2) *Matthieu* 6, 6.

(3) Opinion émise par J. Testard, premier praticien français de la fécondation *in vitro*, dans l'émission télévisée du 12 septembre 1984 sur TF 1 : « *Le bébé est une personne* — 1 : *Voyage au centre de la mère* ».

Embryons en éprouvette et embryons congelés

Qu'est-ce que ces petits œufs colorés qu'on nous montre au fond d'une éprouvette ? Pas des hommes, puisqu'on fait des essais avec des ratés que l'on jettera, des inutiles qu'on supprimera, des acceptables qu'on réimplantera (dans un ventre qui ne sera pas forcément celui de leur mère), des « surnuméraires » qui peuvent être utilisés comme « matériel d'étude », voire des doubles délibérément « dupliqués » qu'on congèlera en vue d'éventuelles utilisations. Faire intervenir ici la notion d'âme aboutirait à des problèmes insolubles ou absurdes : ce que l'on congèle a-t-il une âme ? L'âme est-elle congelée aussi ? L'œuf fécondé « en culture » n'est qu'un corps, dont on peut retarder la croissance à son gré ; c'est un **objet** dont on peut prélever des organes au profit de son frère jumeau plus heureux qu'on a choisi pour devenir un **sujet** (4). C'est aussi un bien dont on peut se disputer la possession (5) : comme tel il peut être légué, vendu, échangé ; la justice peut en ordonner la destruction (6).

Manipulations génétiques

Cet objet que l'on fabrique pour répondre au désir des parents qui lui confèrera son humanité, autant le réussir : pas question de risquer des imperfections ; et même, puisque les progrès de la génétique rendent cela possible, pourquoi ne pas le programmer ? Solution d'avenir. Simple question : ces robots humains, programmés jusque dans leur réalité individuelle la plus intime, auront-ils encore quelque chose à voir avec ce que nous appelons aujourd'hui des hommes ?

L'anthropologie impliquée

Pour savoir ce qu'est un embryon, il faut donc commencer par savoir ce qu'est un homme. Si la biologie actuelle se casse la tête sur des questions insolubles, c'est que l'anthropologie est

(4) Cf. J. Testard, « Éthique et recherche : la fécondation *in vitro* », dans *Après-demain* (journal mensuel de documentation politique fondé par La Ligue des Droits de l'Homme), juillet-septembre 1984, dossier : « La bioéthique », p. 14.

(5) « *A qui appartiennent les embryons congelés ?* » *Le Monde*, 22/4/83.

(6) *Le Monde*, 5/9/84.

brisée. Ramassons quelques miettes qui, issues de réflexions de savants, traînent dans la presse française aujourd'hui : l'homme produit du hasard et de la nécessité ; l'homme réduit à ses neurones ; l'homme, singe amélioré ; l'homme, espèce transitoire qui n'est pas le dernier mot de l'évolution — et pour finir, négation radicale de l'existence de l'homme : « *L'homme n'existe pas et n'existera jamais : il se construit, en l'absence de tout programme avoué, et s'étonne chaque jour de devoir encore changer avant demain* » (7)... Toutes notions qui s'opposent, plus ou moins ouvertement, à la conception chrétienne de l'homme, être créé par Dieu et doué par lui d'une âme.

L'Église est donc aux premières lignes du champ de bataille. On l'accuse d'être à l'origine de ce qu'elle condamne : l'avortement de convenance résulte de sa condamnation de la pilule ; l'avortement thérapeutique de sa condamnation de l'infanticide : la responsabilité de l'avortement thérapeutique sélectif (tuer un embryon malade en sauvegardant son jumeau sain) et de tous les dangers qui l'accompagnent (8) est explicitement attribuée au « *tabou de l'infanticide* » hérité du christianisme (9).

C'est juste : contre les Romains qui exposaient leurs enfants non désirés, les premiers chrétiens, héritiers des Juifs, ont établi le tabou de l'infanticide. Ils l'ont fait conjointement avec celui de l'avortement. Dès la fin du 1^{er} siècle, on lit dans la *Didaché* :

« *Tu ne pratiqueras pas l'avortement et tu ne feras pas périr le nouveau-né* » (II, 2) ; deux siècles plus tard, les *Constitutions Apostoliques* (qui regroupent des canons très anciens) précisent : « *Vous ne détruirez pas votre enfant par l'avortement et vous n'immolerez pas le nouveau-né, car tout être formé dans le sein de sa mère a reçu de Dieu une âme et il sera vengé si on le fait périr injustement* » (VIII, 3). C'est donc l'intuition de ce qu'est l'homme (« *a reçu de Dieu une âme* ») qui justifie la position chrétienne face à l'enfant et à l'embryon ; réciproquement, ce sont des questions sur le statut de l'embryon qui ont poussé les premiers chrétiens à affiner la conception chrétienne de l'homme.

(7) J. Testard, *art. cit.*

(8) On parle beaucoup des dangers physiques courus par le fœtus sain ; envisage-t-on ses traumatismes psychologiques ? Dans l'émission citée note 3, la télévision nous montrait le diagnostic d'un pédiatre qui attribuait les angoisses morbides d'un enfant à l'avortement spontané, resté inaperçu, de son jumeau.

(9) *Le Monde*, 20/4/83.

L'embryologie : une question universelle

Les nouvelles et prochaines possibilités techniques évoquées plus haut ont de quoi donner le vertige ; elles ne font que poser avec une acuité radicale un problème de fond qui n'a rien de neuf. Ce qui est nouveau, c'est qu'aujourd'hui cette réflexion concerne de façon urgente la pratique de biologistes, de médecins, voire de parents, qu'on ne peut plus l'esquiver. Mais la question en elle-même est vieille comme la pensée humaine. La plupart des philosophes grecs, les médecins, les astrologues en discutèrent. Au tournant du II^e au III^e siècle, Clément d'Alexandrie, pour enseigner la démarche du raisonnement philosophique, prend comme exemple la question scolaire de l'animation de l'embryon ; au III^e siècle, le néo-platonicien Porphyre, plus tard son disciple Jamblique, énumèrent les différentes écoles qui disputent sur le sujet ; au IV^e siècle, Grégoire de Nysse aborde à son tour cette « *controverse qui agite les Églises au sujet de l'âme et du corps* » (10).

C'est que l'embryologie n'est qu'un aspect de la question universelle sur l'origine de l'homme. C'est elle que posent les enfants : « D'où je viens ? Où j'étais avant d'être né ? »

Le philosophe et l'embryon

Abordant cette question, les premiers penseurs chrétiens avaient à leur disposition plusieurs solutions. Toutes admettaient qu'il existe en l'homme un principe visible, le corps, et un -principe invisible, l'âme. Deux courants s'affrontent sévèrement au III^e siècle.

Pour les stoïciens, l'âme de l'homme est contenue dans la semence masculine ; à partir de la fécondation, elle se développe progressivement, à la manière d'un grain de blé. L'âme humaine est donc matérielle, issue de la matière ; on peut rapprocher cette théorie de l'évolutionnisme moderne qui fait sourdre l'esprit de la complexification progressive de l'organisation de la

(10) Les références sont innombrables. Citons à titre d'exemples les textes philosophiques recueillis par H. Diels dans ses *Doxographi Graeci*; Clément d'Alexandrie, *Stromates VIII*, 4, éd. Stählin, III, G.C.S. 17, p. 149 s. ; Porphyre, *A Gaurus sur l'animation de l'embryon*, éd. Kalbfleisch; trad. Festugière dans *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 3, 1953, p. 265-302 ; Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, P.G. 44, 233-240; trad. J.-Y. Guillaumin, DDB, 1982, coll. « Les Pères dans la foi ».

matière. Remarquons au passage que ces matérialistes réprobaient l'avortement (11).

Pour les néo-platoniciens (Porphyre), l'embryon ne possède qu'une âme végétative, celle des plantes dont il partage le mode de nutrition (le cordon ombilical assimilé à une tige) ; il n'est donc qu'un corps jusqu'à la naissance, où il reçoit une âme rationnelle ; celle-ci, d'origine divine, tombe, à la suite d'une faute, dans ce corps une fois achevé et disposé à la recevoir, de même que le pilote monte sur le navire quand il est achevé ; l'animation est un phénomène physique : le corps à sa naissance attire une âme (n'importe laquelle) comme l'aimant attire la limaille de fer. Cette théorie s'oppose au matérialisme stoïcien. Mais il est à noter que ces spiritualistes ne sont pas opposés à l'avortement.

Les théories embryologiques des philosophes de l'Antiquité tardive sont en parfaite cohérence avec leur vision de l'homme. Pour les stoïciens, l'âme n'est que l'état le plus élaboré de la matière ; l'homme n'est qu'un corps ; âme et corps sont confondus. Pour les néo-platoniciens, le corps est la prison dans laquelle tombe l'âme fautive ; il est accidentel et provisoire ; l'homme n'est qu'une âme ; corps et âme sont séparés.

A leur tour, les chrétiens vont tenter de rendre compte de l'existence de cet être qui est à la fois âme et corps.

Naissance d'une anthropologie chrétienne

A la recherche d'une philosophie

Devant préciser l'originalité de l'homme dans l'univers, les premiers Pères ont commencé par recueillir l'héritage des philosophes.

Aux néo-platoniciens ils ont emprunté la transcendance de l'homme dont l'âme ne peut être fille de la matière. Mais la vision du corps comme conséquence d'une chute était incompati-

(11) C'est ainsi que Sénèque félicite sa mère Helvia de n'avoir jamais, contrairement aux us du temps, « *rejeté le fruit conçu dans ses entrailles* » ; *Consolation à Helvia*, XVI, 3.

ble avec l'enseignement biblique sur la création et le dogme central de la Résurrection.

Pour leur anthropologie, les Pères s'inspirèrent donc surtout des stoïciens. Grégoire de Nysse, dans son traité sur *la création de l'homme*, leur emprunte l'image de l'homme sommet de la pyramide des êtres, récapitulant en lui-même l'âme végétative des plantes, l'âme sensitive des animaux et l'âme raisonnable qu'il partage avec les êtres invisibles ; l'homme est donc la récapitulation de tous les degrés d'être qui se trouvent au-dessous de lui ; mais il s'en distingue par une profonde originalité : il se tient debout, ce qui manifeste sa royauté — saint Basile précise qu'il regarde le ciel, et non son ventre comme les animaux (12) — et libère sa main pour le travail et la préhension, et cette main libère à son tour la bouche pour le langage (13). Résumé de tout ce qui existe, l'homme en est aussi l'aboutissement, car toute la création est en fonction de lui (14).

Mais Grégoire ne se limite pas à l'apport stoïcien ; il le corrige par la Bible. Pour les stoïciens, l'homme est partie intégrante du cosmos ; l'homme-microcosme qui résume en lui tous les éléments du macrocosme est l'aboutissement d'un schéma linéaire sans solution de continuité. Grégoire introduit dans ce schéma un *seuil* radical : la création de l'homme n'est pas, comme celle du reste de la Création, le résultat d'une simple parole, mais d'une action de Dieu : fruit d'une délibération (« Faisons l'homme à notre image » *Genèse* 1,26) et d'un travail (« Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant » *Genèse* 2,7) ; il est donc foncièrement autre par rapport à toutes les autres créatures.

(12) Basile de Césarée, *Observe-toi toi-même*, éd. S.-Y. Rudberg, Stockholm, 1962.

(13) Ce qui chez les stoïciens reste une notion statique (image de la pyramide des êtres) prend chez les Pères, par référence au récit de la Création (*Genèse* 1), une nuance temporelle (création successive des différents ordres de créatures) ; ce sont les paléontologistes modernes qui traduiront cette succession en termes d'évolution, et certains ne manqueront pas de saluer au passage l'intuition des Pères : ainsi l'un d'eux introduit-il une étude sur les étapes de l'hominisation, par une citation de *La Création de l'homme* de Grégoire de Nysse sur « la main qui libère l'homme ». A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Paris, 1964, t. 1, c. 2 : « Le cerveau et la main », p. 40.

(14) Grégoire de Nysse, *op. cit.* Cette affirmation est aujourd'hui contestée ; ainsi A. Danchin, interrogé dans *Eté* (6/2/84) : « L'homme a tendance à croire qu'il est la dernière espèce animale, l'aboutissement de l'évolution ; c'est absurde. »

L'anthropologie des Pères

Prenant dans les philosophies de leur temps ce qui leur semblait utilisable, les Pères se sont appuyés d'autre part sur la Révélation pour élaborer une anthropologie originale par rapport à toutes celles qui existaient alors.

a. Un être créé corps et âme

L'homme a été créé et voulu -par Dieu tel qu'il est, corps et âme, comme une unité : le récit de la création de l'homme (avec délibération et ouvrage), l'Incarnation du Fils de Dieu, la résurrection promise de la chair, montrent la valeur du corps, prévu dans le projet initial de Dieu et non résultat d'une chute ou simple instrument interchangeable pour l'âme. L'homme ; est indissolublement un être composé d'un corps et d'une âme qui ne peuvent se concevoir l'un sans l'autre : ce qui existe, ce n'est pas une âme et un corps, mais un homme composé des deux (15).

b. L'Image de Dieu

On dit que l'homme descend du singe (il serait plus exact de dire qu'il en monte) — et les malins ajoutent, avec plus de justesse qu'ils ne le pensent, que « le singe descend de l'arbre ». Cette boutade résume de façon simpliste la théorie de l'évolution sans solution de continuité. Cette théorie, nous l'avons vu, a pour ancêtre la notion stoïcienne de l'homme-microcosme. Grégoire de Nysse critique cette notion en disant que ce n'est pas honorer l'homme que de dire qu'il est à l'image du cosmos (il évoque non le singe mais le moucheron et la souris) : l'homme est à l'image de Dieu. Pour savoir à quoi il ressemble, il lui suffit de regarder Dieu. L'apôtre Jacques (*Jacques* 1,23-24) évoque l'homme qui « observe sa physionomie dans un miroir. A peine s'est-il observé qu'il part et oublie comment il était ». Peut-être est-ce d'avoir oublié de regarder Dieu qui a fait croire à l'homme qu'il ressemblait au singe.

(15) Voir mon article « Maxime le Confesseur et l'humanité de l'embryon », dans *La politique de la mystique (Hommage à Monseigneur Maxime Charles)*, Critérian, 1984, p. 163-171.

Les Pères, qui ont accordé une place centrale à l'image de Dieu en l'homme, en ont donné plusieurs interprétations. Selon les uns, l'homme est à l'image de la nature divine, par sa raison et son libre-arbitre ; selon d'autres, il est à l'image de la Trinité, car c'est un être de relation, fait pour aimer et être aimé ; pour d'autres enfin, il est à l'image du Fils de Dieu, qui est la véritable « image du Dieu invisible » (*Hébreux* 1,3) : c'est pourquoi Dieu l'a destiné à « reproduire les traits de son Fils » (*Romains* 8,29).

c. Le Christ, modèle de l'homme

C'est donc en regardant le Christ que l'homme peut savoir qui il est. Dès le II^e siècle, c'est la conviction d'Irénée de Lyon : avant l'Incarnation, l'homme savait qu'il était à l'image de Dieu, mais comme le modèle était invisible, il ne pouvait pas se connaître ; quand le Verbe se fait chair, le modèle de l'image devient visible (16) ; l'homme a désormais un repère sûr pour se comprendre : contempler le Christ. Cette contemplation lui apprend qu'il est une personne, unique au monde ; qu'il est fils, recevant du Père sa définition et son être ; qu'il est Dieu, appelé à partager en plénitude la vie de la Trinité.

L'embryologie des Pères

Munis de cette anthropologie, les Pères abordent la question de l'humanité de l'embryon. Une solution est écartée d'emblée : l'animation à la naissance, contredite par tous les textes bibliques évoquant l'élection de Dieu « dès le sein de la mère » (17). Leur réflexion n'en sera pas moins longue et laborieuse.

Tâtonnements

a. La tentation platonicienne

Le platonisme, par sa haute estime de l'âme, gardait un certain prestige. Origène, théologien alexandrin du III^e siècle, tenta

(16) *Contre les Hérésies*, V, 16, 2.

(17) Cf. entre autres : *Juges* 13, 5 ; 16, 17 ; *Psaumes* 21 (22), II 70 (71), 6 ; *Siracide* 1, 14 ; 49, 7 ; 50, 22 ; *Isaïe* 44, 2-24 ; 49, 1-5 ; *Jérémie* 1, 5 ; *Luc* I, 15 ; *Galates* I, 15-16...

de christianiser sa théorie de la chute des âmes dans les corps. Son hypothèse, systématisée par ses disciples, était la suivante : Dieu, lors d'une première création, n'a créé que les âmes ; depuis qu'à la suite de la Chute les corps ont été créés, ces âmes viennent s'unir aux corps formés dans le sein maternel. Cette conception de la création corporelle conséquence du péché était incompatible avec la Révélation, et fut condamnée par le II^e concile de Constantinople (V^e œcuménique) en 553.

b. La tentation stoïcienne

Les principaux adversaires de l'animation à la naissance étaient les stoïciens. C'est à eux que Tertullien, contemporain d'Origène, emprunte son argumentation dictée par des considérations pastorales devant la fréquence des avortements. En créant Adam, Dieu a créé virtuellement toutes les âmes humaines, qui sont transmises au moyen de la semence masculine : *animam de semine induci* (18) ; l'âme est semée (*seminata in utero*) en même temps que le corps (19).

Cette théorie, le traducianisme, préserve le caractère animé de l'embryon dès la conception, mais présente un inconvénient majeur : l'âme humaine, issue de la matière, est produite par les parents ; l'expression « faire un enfant » se révèle alors plus juste que le terme chrétien « procréer ». L'embryon, qui ne provient pas d'une intervention directe de Dieu, y perd en liberté ; car il dépend alors totalement de ses parents qui l'ont « fait » corps et âme. Le traducianisme fut condamné par le pape Anastase II en 498.

c. La tentation aristotélicienne

Le troisième outil conceptuel qui s'offrait aux penseurs chrétiens était l'aristotélisme. Sa notion de l'âme comme « forme du corps », se rencontrant avec une traduction grecque d'*Exode* 21, 22 (celui qui provoque la mort d'un embryon déjà formé paiera le prix du sang) fit naître l'idée que l'embryon ne peut recevoir une âme humaine que lorsqu'il a une forme humaine.

(18) *De anima*, c. 25.

(19) *Idem*, c. 36.

La tradition médicale antique donnait pour la **formation** de l'embryon 40 jours (80 pour les filles) : on pensa donc que l'embryon reçoit son âme à ce moment, et la nécessité de combattre le traducianisme contribua chez les Latins à la fortune de cette théorie qui séparait dans le temps la création de l'âme de la fabrication du corps. Contrairement aux deux précédentes qui s'en tiennent au domaine spéculatif, cette théorie s'appuie largement sur les données de la connaissance scientifique, ici la biologie : elle est donc plus que les autres tributaire de ce savoir. Saint Thomas d'Aquin, conceptualisant au XIII^e siècle l'animation tardive (l'âme humaine doit être accueillie par un corps **disposé** à la recevoir, **organisé** en conséquence), se devait de refléter ce savoir : l'embryon non « formé » n'est pas non plus « organisé », ni par conséquent apte à être « animé ».

Une synthèse originale

Tandis que l'Occident s'orientait vers la thèse de l'animation tardive, en Orient, dès le IV^e siècle, une autre thèse allait bénéficier de l'autorité de Grégoire de Nysse.

a. L'intuition de Grégoire de Nysse

L'embryologie de Grégoire dépend étroitement de sa vision de l'homme : son intuition est que, « *l'homme étant un, composé d'une âme et d'un corps* », ses deux composants ne peuvent avoir « *qu'une origine unique et commune* » et donc être créés ensemble. « *On ne doit pas placer la création de l'un de ses composants avant celle de l'autre : ni la création de l'âme avant celle du corps, ni l'inverse ; car alors, l'homme serait mis en conflit avec lui-même si on le divisait par une distinction temporelle* » (20). L'embryon reçoit donc son âme à la conception.

b. La synthèse de Maxime le Confesseur (21)

Cette intuition est développée, au VII^e siècle, par Maxime le Confesseur. La dégagant des restes de stoïcisme qui rendaient

(20) Grégoire de Nysse, *op. cit.*, c. 28.

(21) Pour tout ce paragraphe, voir mon article cité note 15.

ambigus la position de Grégoire vis-à-vis du traducianisme, il distingue les enjeux théologiques des thèses en présence. S'interrogeant en particulier, dans l'hypothèse de l'animation tardive, sur l'embryon de moins de 40 jours, il montre que la condition indispensable de la formation, de l'organisation d'un corps humain est la présence, dès le début, d'une âme humaine. L'âme et le corps ne peuvent exister séparément, mais seulement par l'homme qu'ils composent ; et comme la nature humaine n'existe pas en dehors des personnes (hypostases) humaines, ce n'est pas seulement un être humain mais une personne humaine qui est présente dès la conception : « *le corps de l'homme vient de la semence (...), l'âme de l'homme vient du vouloir créateur de Dieu* » et ces deux venues à l'être ont lieu « *en même temps* ».

Retour à la biologie

Ces petites lumières allumées par les Pères, approchons-les à présent du sombre maquis des incertitudes actuelles.

L'embryon, dès sa conception, est une hypostase — une personne — humaine composée d'un corps reçu de ses parents et d'une âme créée personnellement par Dieu : il n'appartient à personne, sinon à ce Dieu qui est le garant de sa liberté.

Ce qui fonde son droit à la vie, ce n'est ni la perfection de son corps, ni celle de son intelligence, car le fondement de son être est l'âme que Dieu lui a donnée, qui, elle, ne peut être « mal formée ».

La principale difficulté réside dans ce : « *dès la conception* ». Car si l'embryon une fois appelé fœtus, celui qui bouge, celui dont on distingue la tête et les membres à l'échographie, celui dont nous dit qu'il entend, qu'il sent, qu'il se souvient, voire qu'il aime (22), si cet embryon-là peut être dit « une personne », peut-on accorder le même statut à l'œuf fécondé, surtout quand il se trouve au fond d'une éprouvette et qu'on **voit** bien alors que ce n'est pas un homme ? Cet argument est semblable à celui des partisans de l'animation tardive : ce qui n'a pas encore figure humaine n'est pas un homme, car ce qui n'a pas de visage ne peut être l'image du Fils qui est le visage de Dieu.

Reste à savoir ce qu'est un visage, ce que c'est que d'avoir

(22) Voir l'émission télévisée citée notes 3 et 8.

« figure humaine ; car le moment où le Fils est désigné comme l'homme par excellence — **Ecce Homo** — est justement celui où, comme le Serviteur souffrant *d'Isaïe* (52, 14), « il n'avait plus figure humaine » : et c'est cette sainte Face du Christ défigurée dans sa Passion qui manifeste le plus le visage de Dieu. Si donc ce qui n'a « plus figure humaine » est pourtant un visage, ne peut-on dire aussi, par analogie, en regardant avec les yeux du Père, que ce qui nous paraît être un amas de cellules issu de la fécondation, mais auquel le Fils s'identifie déjà, est une personne humaine ?

On objectera : « C'est ce que vous croyez ! Cette définition n'oblige que les croyants. » Mais au simple plan scientifique, dès qu'il y a fusion des gamètes et réunion des chromosomes issus de chacun des parents, la biologie moderne nous affirme deux choses : la première, c'est que cet œuf n'est pas un simple amas de cellules mais déjà un corps hautement informé et organisé, et que donc la **forme** humaine est déjà, en un certain sens, présente ; la seconde, c'est qu'il y a **objectivement** une entité originale, unique au monde, foncièrement différente de ses deux parents : un individu. La biologie s'arrête là ; mais ce faisant, elle donne à la philosophie tous les éléments pour reconnaître dans cet « individu humain » une personne.

Un embryon tressaille dans le sein de sa mère. Le philosophe Porphyre l'explique ainsi : « *De même que certaines plantes se tournent vers le soleil, (..) de même les embryons tressaillent parfois naturellement au contact de la chaleur.* » L'évangéliste Luc interprète le même fait : « Dès que ta salutation a frappé mon oreille, l'enfant a tressailli d'allégresse au-dedans de moi » (*Luc* 1, 43). Tel est l'embryon : un homme, c'est-à-dire un être qui tressaille d'allégresse à l'approche de son Dieu.

Marie-Hélène CONGOURDEAU

Marie-Hélène Congourdeau, née en 1947 à Amiens. Agrégée d'histoire en 1971; thèse de 3^e cycle en 1976. Attachée de recherche au CNRS. Mariée, 4 enfants. Secrétaire de rédaction de *Communio* en français.

Gérard CHOLVY

Église et monde ouvrier en France

Sur un sujet aussi important, qu'encore insuffisamment connu, à propos d'un livre récent, un historien invite à laisser de côté les simplifications faciles et les présupposés culpabilisants. Pour découvrir une réalité toujours plus riche que nos illusions.

DE ce que le mouvement ouvrier, aile marchante de la classe ouvrière, se soit constitué au XIX^e siècle en opposition avec les Églises, faut-il inférer qu'entre 1840 et 1940 « l'indifférence religieuse des ouvriers » est « un constat permanent » ? C'est ce que beaucoup pensent et que tente de démontrer un tout récent ouvrage de Pierre Pierrard (1). Dans ce fort volume, l'auteur, qui a consacré sa thèse à *La vie ouvrière à Lille sous le Second Empire* (Bloud et Gay, Paris, 1965), entend faire la lumière sur les relations que les ouvriers français ont entretenues avec l'Église catholique entre 1840 et 1940.

Trois chapitres thématiques survolent un grand nombre de questions complexes : quels ouvriers, quelle société, quelle Église, quelle religion (vécue et enseignée) ? Ils précèdent huit chapitres ordonnés autour de la chronologie. C'est dans les deux

(1) Pierre Pierrard, *L'Église et les ouvriers en France (1840-1940)*, Hachette littérature, Paris, 1984, 600 p.

chapters qu'il consacre à l'anticléricalisme populaire (1860-1871) et à l'anticléricalisme militant, que P. Pierrard donne le meilleur, prolongeant ainsi sur ce point les travaux de Georges Duveau (2).

Pour autant ce travail de synthèse appelle de très sérieuses réserves. Si la périodisation est acceptable (conduire l'analyse jusqu'au *take off* des années 1960 eût offert, du point de vue religieux, l'avantage de coïncider avec la fin de la période pré-conciliaire), la problématique d'ensemble nous apparaît singulièrement étriquée sous plusieurs angles.

L'information historique tout d'abord : la référence à des travaux récents ne doit pas faire illusion. Il s'agit de lectures rapides dont on voit bien qu'elles n'ont rien changé à des convictions acquises antérieurement. Plusieurs affirmations tranchées ne manquent pas d'étonner.

Et d'abord ce constat « *perpétuellement vérifié entre 1840 et 1940 de l'indifférence à l'égard de l'Église catholique romaine de la masse des gens qui travaillent de leurs mains* » (sic), p. 12. Si l'on admet, au bénéfice du doute, que les paysans sont exclus, il n'en demeure pas moins que l'histoire est sérieusement malmenée. L'auteur ignorerait-il l'existence de paroisses ouvrières « *de chrétienté* » à Tourcoing ou Boulogne, à Belfort ou Montbéliard, à Roanne ou Saint-Chamond, à Decazville ou Cholet, parmi les mégissiers de Millau ou les délaïners d'Annonay... ou dans trente autres agglomérations industrielles que l'on pourrait citer (3) ?

Écrire qu'à Paris « *c'est la débâcle en matière religieuse* » est rigoureusement inexact, comme il est facile de le vérifier à partir des données sérielles dont on dispose maintenant (4)

Pascalisans	1854	1864-68	1889	1903-08
Ville	16,8 %	15,2 %	15,4 %	17,7 %
Banlieue	7,8 %		8,8 %	

Ces taux sont faibles (d'autant que figurent les deux sexes), mais, pour les interpréter correctement, il ne faut pas ignorer que, sous la Restauration, il n'y avait pas dans la capitale « 10 000 hommes à pratiquer », soit environ 3 % des hommes et

(2) *La vie ouvrière en France sous le Second Empire*, Paris, 1946.

(3) A partir des nombreuses thèses d'histoire régionale d'ailleurs citées en référence. Pour une vue d'ensemble de la question, voir le recueil *Eglise et monde ouvrier*, Cahiers du Mouvement Social, n° 1, 1975.

(4) *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français*, C.N.R.S., 1982, t. 1, pp. 194-207.

jeunes gens âgés de treize ans et plus, toutes classes confondues.. Il ne faut pas sacrifier au mythe de la « *déchristianisation linéaire et continue* » : « *Il y a une France encore (sic) chrétienne sous la Monarchie de juillet* » ou « *Roubaix restera (sic) assez fortement pratiquante jusqu'en 1880* », alors qu'il faudrait dire « *était redevenue à partir de...* » A ce schéma, on substitue maintenant des mouvements de flux et de reflux.

Que penser du « *caractère théâtral, superficiel et glacé (sic) du culte catholique* » (p. 65), sinon qu'est ignorée l'existence du courant ultramontain réchauffant une piété trop desséchée par le rigorisme gallican, au témoignage de l'ouvrier Corbon lui-même (*Le secret du peuple de Paris*, 1863) ? De plus, les exemples donnés, La Madeleine ou Saint-Germain-des-Prés, sont bien malencontreux : là devait régner la décence bourgeoise. On conviendra sans peine que l'ennui pouvait accompagner bien des sermons, mais ici encore l'exemple choisi est malheureux : Pierre Loti fait allusion au culte *reformé*.

Les efforts d'un Chevrier, d'un d'Alzon, d'un abbé Charles Ozanam, l'auteur des *Petites vertus ou le Salut rendu facile à tous* (1861) — trois noms, entre autres, associés à la prédication dans les classes populaires urbaines — doivent se comprendre comme une réaction, inspirée de l'Italien Alphonse de Liguori, contre les effets d'une catéchèse traumatisante, et comme le courant qui annonce un Dieu d'amour venu pour tous. Or ces influences sont totalement méconnues.

Faut-il croire que la méconnaissance du rôle des femmes dans l'éducation serait « *une attitude alors très générale dans l'Église* » (p. 312) ? Une Église où le discours sur le rôle des mères, des femmes (*si* souvent opposées à leurs maris), des fiancées, semble occuper bien de la place. Une Église où dans le premier tiers du XX^e siècle, les Ligues féminines, après les catéchistes (1890), les demoiselles et dames d'oeuvre, ont un rôle jugé envahissant ? Où la religieuse connaît un rôle grandissant ?

Pie IX, en 1922, fait-il vraiment appel à une « *action catholique spécialisée* » (p. 525) alors que la J.O.C. est encore à naître ? On sait que le modèle italien de l'action catholique exclut la spécialisation et sera longtemps opposé au modèle belge.

A propos des mises en garde de ce même pape contre les totalitarismes, l'auteur ne cite jamais le communisme. Dès lors il parle de « *l'anti-communisme existentiel* » (p. 514) dans le clergé français. Cette occultation volontaire traduit sans doute une façon d'écrire l'histoire, mais elle est contraire aux faits.

L'absence d'ouverture aux recherches sociologiques est la seconde grande faiblesse de l'ouvrage. Sans doute les principaux auteurs sont-ils invoqués (dans le désordre : F. Boulard avant Gabriel Le Bras, ou le disciple avant le maître) mais ils sont peu pratiqués. De là, de bonnes intentions qui tournent court : « *Découvrir les racines terriennes de l'ouvrier aide à rester très prudent devant la tentation de faire de l'ouvrier un être autonome.* » Si, comme l'indique l'auteur, après Y. Lequin, il ne faut pas adhérer au « *schéma simpliste* » de la Révolution industrielle, si l'ouvrier, en 1880 comme encore en 1930, reste largement un ouvrier-artisan, un homme qui a des racines, pourquoi n'en pas parler ? Méconnaître le monde rural qui environne l'ouvrier, c'est se priver d'un facteur essentiel de l'explication, l'indifférence ouvrière au sein d'une plus vaste indifférence rurale (Bassin Parisien, Centre, Charentes, etc.) ou l'inverse. Méconnaître le poids de la France rurale, c'est se condamner à ressasser les mêmes explications tronquées sur les réactions de la province en général face aux insurrections ouvrières de juin 1848 et de la Commune. Sans l'aide de cette géographie des différences, comment rendre compte de ces contradictions entre « *une droite qui, aux yeux du (sic) peuple ouvrier, est l'ennemie naturelle* » (p. 541) et l'élection du baron Reille à Mazamet, de Fernand de Ramel à Alès en 1932, de François Peugeot à Montbéliard en 1936 ? (Il n'en est jamais question, bien entendu). Faute d'avoir rapproché la carte des densités ouvrières de celle des suffrages du Front Populaire (5), c'est l'impressionnisme qui domine. Il est vrai que les distinctions entre milieux ouvriers, classe ouvrière et mouvement ouvrier ne sont pas faites avec la netteté souhaitable. Dès lors, comme l'a écrit justement Richard Hoggart à propos de certains historiens du mouvement ouvrier, « *le lecteur risque de prendre pour l'histoire des classes populaires, ce qui ne constitue (..) que l'histoire des luttes d'une minorité active* » (6).

On peut formuler de même les plus extrêmes réserves sur l'explication de la déchristianisation à partir de l'hypothèse misérabiliste (p. 45 sq.), contre laquelle Y. Lequin a mis justement en garde (7). L'interprétation inverse, c'est-à-dire les progrès d'un détachement religieux lié à plus de sécurité et de

mieux-être, est parfaitement défendable. Les deux fractures importantes dans la courbe des fidélités religieuses ne se situent-elles pas aux deux époques de *take-off*, le Second Empire et 1960-70 ? En 1860', le tonnelier sétois qui gagne 5 F par jour se détache de l'Église, quand le fileur de Ganges — 2 F par jour — est un pratiquant, voire un fervent.

Le troisième écueil tient, croyons-nous, à des perspectives trop étroitement confessionnelles, à l'enfermement des analyses dans un ghetto catholique. L'auteur ne veut rien voir en dehors du binôme Église-ouvriers. En premier lieu, il occulte totalement la pensée et l'action de la bourgeoisie libérale et voltairienne. Or n'est-ce pas elle qui tient le haut du pavé, en particulier parmi les chefs d'entreprise, en 1840 ? C'est faire violence aux faits que d'attribuer aux catholiques intégraux de la fin du XIX^e siècle l'invention des responsabilités de cette bourgeoisie dans le détachement religieux populaire. Il n'est que de parcourir les comptes-rendus des visites pastorales des évêques de la Monarchie de Juillet pour se rendre compte du contraire. Comme l'a bien montré Maurice Agulhon, les relais de diffusion de l'anticléricalisme des ouvriers-artistes des villes et des bourgs passent souvent par l'imitation inter-sociale. A peser la pratique des ouvriers, il faudrait aussi s'interroger sur celle des bourgeois : 15 % des ouvriers de Lille sont pratiquants en 1860 ; c'est plus que les bourgeois de Montpellier. En 1910, Jacques Valdour remarque qu'il y a plus de mineurs aux messes basses à Saint-Etienne que de bourgeois à la Grand'messe...

Qu'il existe un anticléricalisme populaire (et tout aussi bien paysan) indépendant de ces influences, ne doit pas, pour autant, conduire à passer sous silence cet anticléricalisme bourgeois. Comme le note l'auteur (p. 56), la loi de 1814 sur le repos du dimanche fut mal observée : un P.-L. Courier, lu dans la petite bourgeoisie et par une élite populaire (p. 202), y fut sans doute pour quelque chose. P. Pierrard ne signale pas que cette même loi fut abrogée en 1886 et le repos dominical officiellement rétabli en 1906 seulement. On eût aimé enfin qu'il fasse un sort à l'ouvrage d'E. Poulat, *Église contre bourgeoisie* dont l'apport ruine évidemment une partie des thèses qu'il soutient (8).

(8) « Ouvriers dans la ville », *Le Mouvement Social*, n° 118, 1982.

(9) A propos du mouvement ouvrier, Émile Poulat note justement que « socialement, il est loin de s'être identifié à ce peuple qu'il ambitionne de guider et de représenter. De tous les mouvements populaires, aucun n'a su s'assurer le monopole ou l'exclusivité du peuple, qui reste ainsi non seulement le lieu de leur rivalité, mais aussi disponible à d'autres influences » (*Église contre bourgeoisie*, Casterman, 1977, p. 121).

(5) Et l'on sait que la liaison est loin d'être pertinente : cf. *Atlas historique de la France contemporaine*, A. Colin, Paris, pp. 47 et 118.

(6) *La culture du pauvre*, 1957.

Et les protestants ? « *Il s'agit d'un autre sujet* » — ce qui étonne lorsqu'on sait l'importance des foyers industriels où le protestantisme compte et le poids du patronat, et de la bourgeoisie réformée en général, dans l'activité industrielle en France. Pas davantage ne peut-on ignorer la réflexion théorique et les applications pratiques du patronage protestant à Mulhouse — mais où est donc Mulhouse ? — et ailleurs. Sans doute ce comparatisme — comment au même moment les différents courants de la bourgeoisie ont réagi face à la question sociale — eût-il permis de réduire le champ des indignations.

Tout occupé à ne rechercher des coupables (par action et par omission) que dans les rangs des notables et du clergé catholique, l'auteur ne dissimule pas son dédain pour un catholicisme social renvoyé dans les poubelles du réformisme. D'ailleurs tous les « *ingrédients de cette doctrine* » ne se résument-ils pas à « *dolorisme, résignation, eschatologie lointaine* » (p. 184) ? Et puis, ce catholicisme social d'après 1871 « *vérité première trop cachée (..) est un catholicisme intégral (..) donc à contre-courant de la civilisation moderne* » (p. 298) : il a pourtant donné naissance au rameau chrétien-social et démocrate-chrétien, dont on ne peut dire que, dans une perspective européenne (jamais entrevue), son influence ait été nulle (cf. les travaux d'E. Poulat, de J.-M. Mayeur). À Léon Harmel lui-même, l'auteur ne consacre que quelques lignes teintées d'ironie : sans doute pour comprendre cette action fallait-il « *une sensibilité qui ne soit pas crispée sur de vulgaires stéréotypes, comme par exemple celui du paternalisme chrétien* » (A. Kriegel, introduction à la thèse de P. Trimouille sur Léon Harmel, Lyon, 1974). Il est vrai que « *le rêve corporatiste des catholiques* » (p. 342) se prolonge dans « *les réticences frileuses d'Esprit où Mounier rêve toujours d'une troisième force* ». La même méfiance pèse sur l'A.C.J.F..

Ainsi des élites catholiques et de leurs efforts (pas toujours inefficaces ; mais de Romanet et des premières allocations familiales, pas de trace...) pour intervenir sur le terrain social, il ne reste que des ressentiments. Que dire du clergé ! Aux yeux d'un évêque, vers 1860 « *les tâches paroissiales* » seraient les seules qui comptent : c'est pourtant l'époque de la cléricatisation croissante des collèges ; celle où se multiplient les congrégations vouées à d'autres tâches, précisément...

Jusqu'aux « *chants pâles de la littérature pieuse et résignée* » qui ne sauraient rivaliser avec les chants anticléricaux (p. 424) :

on croyait cependant que les *Je suis chrétien* et les *Nous voulons Dieu* (à défaut d'un *Minuit chrétien* qui n'est ni pâle ni résigné : « *Peuple debout, chante ta délivrance* ») avaient entraîné des foules pleines d'ardeur ?

Il est courant, mais erroné, de faire de la J.O.C., fondée en France par l'abbé G. Guérin, le premier mouvement « non clérical » parce que dans la section, le prêtre est l'aumônier et non le directeur. Mais la Société de Saint-Vincent-de-Paul, fondée par des étudiants, tout comme l'A.C.J.F., l'ont été bien avant. Quant au poids des aumôniers dans les mouvements de jeunesse à recrutement populaire (J.O.C., J.A.C.), il a été décisif ; R. Rémond apporte un témoignage personnel dans ce sens pour 1947, ce que confirment les plus récentes études régionales. Il était bien difficile qu'il en fût autrement.

La confusion vient enfin de l'orientation élitiste de la recherche, non sans doute dans l'intention mais dans les résultats. P. Pierrard n'échappe pas aux pièges que lui tendent les sources qu'il a le plus fréquemment utilisées : le discours des clercs et celui des militants. Dans le premier, il ne voit pas que le pessimisme qui s'exprime ressortit à une tradition de lamentations sur « *le malheur des temps* » (1887 : « *La religion s'en va* »), mais aussi à des exigences en matière de foi : de là une dépréciation de la religion populaire et de son paganisme. Que tirer de cette exclamation de 1906 : « *Pas besoin de courir en Chine pour trouver des païens ou des sauvages !* », sinon des citations identiques au XVII^e et XVIII^e siècles, en 1800, 1830, 1850 et au-delà... Faute d'aller aux sources de caractère sériel — elles existent —, on en reste à des impressions qui sont comme autant de clichés.

Cet élitisme est trop souvent un parisianisme, qui met en vedette l'action des chefs du mouvement ouvrier. C'est concevable, mais il faut prévenir le lecteur.

Le fil directeur qui a guidé P. Pierrard, c'est la thèse culpabilisante accréditée par l'essayiste Henri Guillemin : « Par notre faute » (*Vie Intellectuelle*, 10 septembre 1937 et *Histoire des catholiques français au XI^e et XII^e siècles*, 1947). Les dirigeants de l'Église auraient créé un fossé irréparable entre le catholicisme et la classe ouvrière en 1848. Thèse fragile cependant car, d'une part, le détachement ouvrier à Paris et dans de nombreuses autres villes est bien antérieur à 1848 ; d'autre part,

la classe ouvrière n'existait pas en 1848 (Marcel David, *Les travailleurs et le sens de leur histoire*, 1967). A la question que posait le sociologue F. A. Isambert dans *Christianisme et classe ouvrière*, 1960: « *Au XIX^e siècle, l'Église a-t-elle perdu des positions acquises ou bien, partant du point le plus bas où l'avait placée la Révolution, a-t-elle effectué une restauration remarquable ?* », contrairement à P. Pierrard, on peut répondre qu'en 1870-1880 la virulence des militants de l'irrégion démontrerait que la religion a plutôt récupéré une certaine audience : on n'insulte pas ce qui n'existe plus, comme l'a justement remarqué R. Rémond (*L'anticléricisme en France de 1815 à nos jours*, 1976).

Se sont formés d'une part des noyaux d'antycléricisme militant (celui-ci est un conformisme à Paris en 1860), de l'autre des noyaux de ferveur. L'école, qui associe étroitement jusqu'en 1882 scolarisation et christianisation, a joué son rôle (beaucoup d'ouvriers antycléricaux, combattants de 14-18, sont chrétiens), avant que les patronages ne prennent le relais. Quand les jocistes commencent à recruter, ils puisent d'abord dans ce vivier et parmi les anciens des Frères. L'encyclique de Léon XIII sur la condition des ouvriers (1891), les efforts de l'A.C.J.F., du Sillon, des vicaires de banlieue, les interventions au Parlement de députés catholiques, le patronage pas toujours récusé il y aurait beaucoup à découvrir là-dessus — de certains chefs d'entreprise ont permis que les liens entre un peuple ouvrier catholique (dont le grand nombre des enfants est baptisé et préparé à la première communion vers 1930) et l'Église hiérarchique ne soient pas rompus, en dépit de bien des incompréhensions. D'ailleurs les dirigeants de la J.O.C. en 1934 (Jean Mondange, le Secrétaire général) revendiquent l'héritage du courant né avec Ozanam, poursuivi avec le catholicisme social et les patronages. On voit mal que des historiens s'interposent pour affirmer le contraire.

C'est indiquer combien un pareil sujet mérite prudence et rigueur. Le siècle, certes, n'en est pas fait.

Gérard CHOLVY

Gérard Cholvy, né en 1932. Marié, quatre enfants. Professeur d'histoire à l'Université de Montpellier. Président de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine. Prépare, avec Y.-H. Hilaire, une *Histoire religieuse du peuple français de 1800 à nos jours*.