

# Stanisław Warzeszak

---

## Les enjeux herméneutique du génie génétique

---

Collectanea Theologica 71/Fasciculus specialis, 147-187

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW WARZESZAK

## LES ENJEUX HERMÉNEUTIQUES DU GÉNIE GÉNÉTIQUE\*

La question du génie génétique détient une dimension strictement rationnelle, non seulement au niveau de la technique et de la rigueur scientifique, mais aussi au plan du sens que l'homme donne à la reconstruction génétique de la nature. Étant donné qu'à l'époque moderne la nature subit un grand impact de la domination de la raison humaine qui cherche à libérer la personne des déterminismes de la biologie, il faut essayer de dépasser l'opposition personne-nature qui s'est ainsi créée, au niveau de la rationalité humaine. A notre époque moderne de désenchantement et de désacralisation il y a besoin de restituer le caractère rationnel et significatif de la nature en elle-même. Une fois que la nature a perdu la valeur du grand Signifié et du grand Référentiel au profit de la notion d'environnement où le système des signes est devenu son propre référent, il est nécessaire d'accorder la rationalité humaine à l'ordre naturel qui présente des indices du rationnel et du signifiant. S'il est vrai que l'on vit à „l'âge herméneutique de la raison”<sup>1</sup> – âge où tout ce que l'homme connaît et qui le concerne dans le monde est soumis à l'interprétation du sens, à la rationalité humaine qui cherche la signification de l'être du point de vue de l'intérêt de personne – il faut que les problèmes de la nature soumise au génie génétique soient résolus au plan du sens que l'homme est capable d'y décrypter et de lui assigner. C'est à travers la notion de sens dans l'aspect de signification, de direction et de tragique du sens

---

\* Cet article constitue un extrait de la thèse de philosophie (intitulée: *Les enjeux du génie génétique. Articulation philosophique et éthique des modifications génétiques de la nature*) présentée à Rome à l'Université Pontificale de la Sainte Croix.

<sup>1</sup> Cette expression est due à J. Greisch, qui l'a prise pour titre de la publication de ses écrits d'herméneutique; cf. J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris 1985.

que l'approche herméneutique au génie génétique apparaît constructive.<sup>2</sup>

### A la recherche du génie génétique sensé

Le génie génétique apparaît comme un domaine futuriste et fort attractif car il tend vers la reconstruction des vivants et surtout du corps humain, autrement dit, vers l'amélioration des portées de l'évolution biologique. La reconstruction génétique de la nature vise la correction des défauts génétiquement fondés mais aussi le perfectionnement de certaines caractéristiques biologiques, considéré comme souhaitable ou quelque fois nécessaire. Cette pratique s'insère dans l'ordre de la médecine qui tâche de guérir les défauts de fonctionnement du corps, ou dans l'ordre de perfectionnement des espèces des vivants (par la sélection et la domestication) et de la nature humaine (par le sport, l'hygiène, l'éducation et l'instruction). A première vue il semble qu'il n'y ait aucun problème dans l'attente de l'amélioration génétique de la nature, réalisée d'ailleurs depuis longtemps par tous les moyens jusqu'ici accessibles, et encore moins dans la visée thérapeutique. La question apparaît lorsqu'il faut préciser les limites de l'amélioration, ou distinguer entre l'acte de thérapie et celui de perfectionnement, entre le vrai défaut ou maladie et l'imperfection ou la fragilité de la nature, entre la thérapie d'une maladie et l'amélioration du génome. Ces procédés ne sont pas dénués des ambiguïtés et demandent d'être reconsidérés du point de vu de la rationalité humaine.

### Ambivalences dans l'amélioration génétique de la nature

Il est aisé de rappeler que l'application du génie génétique aux vivants procurant un gène nécessaire à la production d'une

---

<sup>2</sup> Le sens n'est jamais un pur donné mais le résultat du discernement du sujet à l'égard de sa conduite. C'est l'interprétation du réel et la logique des relations de l'homme vis-à-vis du monde qui font surgir le sens des conduites humaines. Le critère de sens sera la conformité des conduites de l'homme avec son projet d'humanisation, de personnalisation. On comprend la notion de sens comme signification: la parole portée sur la valeur du réel pour l'homme, direction: les conséquences objectives d'une réalité relative à l'homme et tragique du sens: mélange de force et de sens lié au réel inassignable et non-intégrable par l'homme (p. ex. le mal, la souffrance, une catastrophe). Cf. X. Thévenot, *La compassion: une réponse au mal?* Le Supplément, 172(1990), p. 85-87.

protéine recherchée est déjà répandue avec succès. Cela ce fait par l'insertion d'un gène mais on envisage dans un avenir proche la possibilité de découper des gènes pour les remplacer par des gènes appropriés. Une telle pratique réalisée sur des cellules somatiques ne comporte pas autant d'ambiguïté que la reconstruction génétique des cellules germinales qui affecte non seulement l'individu mais aussi sa progéniture. Cette dernière technologie est envisagée pour le traitement des gènes récessifs dans un lignage génétique. Sur la base des techniques de la fécondation *in vitro* on envisage non seulement d'examiner et ensuite de corriger des défauts génétiques dans l'embryon, mais aussi de reconstruire l'information génétique de l'individu ou d'une espèce de vivants. Le génie génétique représente un pouvoir qui permet dès aujourd'hui de penser la modification de la nature biologique de l'homme.

Le problème qui se pose est de savoir définir si le génie génétique qui permet d'envisager la suppression de certaines limites de la nature humaine, provenant par exemple de la presbytie, de la ménopause ou de l'ostéoporose se laisse considérer comme un procédé de thérapie ou d'amélioration.<sup>3</sup> S'agit-il de donner à l'individu de nouvelles capacités ou de renforcer ce qu'il possède déjà dans sa nature? S'agit-il de défauts de toute évidence destinés à être enlevés par le génie génétique ou de limitations liées à la condition de l'espèce humaine, comme le sont les fonctions limitées du cerveau, du cœur et du système respiratoire? Par exemple le quotient intellectuel de 100 est-il normatif ou faut-il le fixer à 105, et ceux qui sont au-dessous de cette norme doivent-ils être considérés comme arriérés et relevant d'une intervention génétique? Serait-il fondé de songer à la prolongation de la vie des hommes (par rapport aux femmes) qui sont exposés à des risques supérieurs de maladies? Si l'on peut considérer utile de promouvoir la résistance du corps aux maladies infectieuses, y compris le SIDA, faudrait-il le faire contre un virus précis ou contre tous les virus possibles? Si le génie génétique peut sans réserves améliorer les fonctions cardio-respiratoires ou enlever le processus de la per-

---

<sup>3</sup> Le problème qui se pose est de prouver que la ménopause, par exemple, est une maladie (ou au moins un défaut): il sera toujours extrêmement difficile du point de vue culturel ou individuel de définir ce qui est à considérer comme état de maladie ou de santé. Cf. H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York 1986, p. 189-238.

te de calcium des personnes âgées, serait-ce également soutenable de chercher l'augmentation de l'intelligence et de la mémoire humaines? Si la médecine a toujours cherché à restaurer ou à protéger les capacités corporelles de l'homme, à le libérer de la souffrance et de repousser l'échéance de la mort, pourquoi le génie génétique ne pourrait-il pas aussi aider à le faire en allant au-delà des conditions de finitude de la vie humaine?

Toutes ces questions évoquées à titre d'exemple renvoient à la distinction fondamentale entre la maladie génétique et la perfection de l'espèce humaine, ce qui n'est pas une entreprise facile. Si l'on définit la maladie par rapport par référence aux traits et fonctions typiques d'une espèce, une telle définition reste prisonnière des résultats de l'évolution passée. Cependant l'évolution réussie qui a conduit à l'apparition de l'espèce humaine dans un environnement adapté, peut être dépassé par la vitesse du développement de la civilisation technologique moderne. Il se peut que les résultats actuels de l'évolution s'avèrent inadéquats aux conditions de vie dans l'avenir technologique et qu'il soit nécessaire d'adapter l'environnement aux nouveaux défis techno-scientifiques. L'évolution naturelle peut se montrer inapte à répondre par exemple à l'urgence d'adaptation à un environnement chimiquement contaminé. De plus, l'évolution ne tient pas compte des objectifs de l'être humain, de ses aspirations au „fitness”, à son affranchissement de la fragilité aux maladies, etc. D'autre part il faut se demander à quel point un projet d'altération génétique de la nature respecte le statut de l'évolution dont l'état actuel pourrait s'avérer plus avantageux que celui qui serait manipulé. Si l'état actuel de la condition génétique représente des avantages et des désavantages bien connus, l'altération génétique de la nature ouvre la perspective de désavantages imprévisibles, sans rien dire des abus politiques possibles. De ce point de vue, sans parler des points de vue métaphysique et religieux, l'état actuel de l'évolution mérite d'être considéré comme à préserver strictement d'une altération génétique radicale.<sup>4</sup>

Le problème fondamental est de savoir si l'état actuel de l'évolution doit être tenu pour normatif. S'il n'y a pas de statut normatif

---

<sup>4</sup> Cf. *idem, Persons and Humans: Refashioning Ourselves in better Image and Likeness*, Zygon 19(1984) 3, p. 285.

dans les résultats actuels de l'évolution, l'homme sera incité à traiter la nature, y compris sa propre nature humaine comme un objet manipulable. S'il n'y a pas de limites intrinsèques dans la nature humaine qui interdiraient de considérer à égalité la thérapie d'un défaut et l'amélioration des capacités humaines, serait-il alors fondé de donner la priorité à la logique du génie génétique? Autrement dit, l'amélioration du dessein humain ou bien l'altération selon le choix des individus ou des sociétés seraient-elles justifiables au même titre que l'idée de restaurer le dessein de l'homme.<sup>5</sup> S'il n'y a pas dans la nature humaine elle-même des limites à l'altération, elle serait ouverte à une révision biologique infinie.

Ce n'est pas seulement le réaménagement de la nature humaine dans sa dimension biologique qui est en jeu, mais aussi sociale et morale. S'il est vrai que la constitution de la nature biologique entrave la réalisation des relations sociales en vue d'une société pacifique, peut-on envisager la nécessité d'un remodelage, par la technique génétique, des comportements, des inclinations et des dispositions humaines tel que les institutions politiques (et culturelles) essayent de le faire à partir d'une éducation sociale? Les effets limités et insuffisants de la régulation institutionnelle des comportements antisociaux plaideraient en faveur de la modification des dispositions et des inclinations humaines par le biais du génie génétique au niveau germinal. Lorsqu'on aura pu déterminer dans quelle mesure et comment les structures biologiques influencent les structures institutionnelles et conditionnent les dispositions pour une éducation sociale, le génie génétique pourrait apporter des moyens de contrôle des comportements humains. Autrement dit, si on arrive par exemple à maîtriser les composants génétiques des syndromes en cause dans le déficit de contrôle de certaines impulsions, surtout de la violence,<sup>6</sup> le génie génétique s'avérerait bien utile. Si l'investissement dans les forces communes de l'ordre public ou mi-

---

<sup>5</sup> Cf. *idem*, *Human Nature technologically revisited*, *Social Philosophy & Policy* 8(1991) 1, p. 186.

<sup>6</sup> Mark et Ervin parlent de certaines dispositions à la violence sur la base de la structure génétique des individus. Selon certains anthropologues dans la nature humaine subsiste une inclination génétiquement fondée vers la violence et l'agression, ce qui a été un avantage au cours de la recherche des capacités particulières, physiques et intellectuelles, mais qui pourrait dans l'avenir entraîner l'autodestruction de l'humanité, cf. V.H. Mark, F.R. Ervin, *Violence and the Brain*, New York 1970.

litaire en vue de contrôler l'agression humaine se montrait insuffisant, le contrôle de la base génétique de l'agressivité apparaîtrait nécessaire. Les perspectives biotechnologiques offriraient la chance de parvenir à une société idéale où l'équilibre entre les contraintes biologiques et sociales serait satisfaisant. Si les sentiments moraux sont à comprendre au sens empirique, tel que l'entend D. Hume,<sup>7</sup> on sera porté à les considérer comme susceptibles de changements biotechnologiques. En essayant bien évidemment d'exclure des traitements coercitifs ou tyranniques face à l'individu, on pourrait envisager des procédés procurant le bien-être humain et social dans la communauté postindustrielle et *high-technologique*. Il s'agirait en effet de poursuivre l'amélioration positive de l'espèce humaine, en ce qui concerne le caractère de la vie sociétale.<sup>8</sup> Mais la question qui se pose alors, tenant compte de la complexité biologique et l'ambiguïté politique d'un tel contrôle, serait de savoir comment exclure dans la modification des tendances agressives des répercussions encore pires.

L'application du génie génétique au niveau germinal représente de nombreux avantages thérapeutiques pour l'être humain. Par exemple, des parents qui veulent éviter l'avortement sélectif en cas de sérieux défauts génétiques de leur progéniture ou procréer en dépit d'un risque élevé de malformation génétique pourraient recourir à la biotechnologie. La poursuite d'une société à la progéniture exempte des défauts génétiques peut apparaître comme une tâche humanitaire. Laisser procréer et naître un individu avec un sérieux défaut génétique est souvent regardé comme un acte lésant la personne humaine. A l'époque du génie génétique des parents peuvent être tenus pour responsables de ne pas utiliser les acquis de nouvelles technologies thérapeutiques à l'égard de leur progéniture. Même s'il n'est pas garanti que les défauts génétiques seront complètement éliminés, il y a pourtant une chance de maximiser les bénéfiques supprimant les défauts de la procréation naturelle. Deux objections se présentent pourtant pour justifier la thérapie génique germinale: d'une part la nécessité préalable d'une fécondation *in vitro* dont la réalisation soulève déjà par elle-même de

<sup>7</sup> Cf. D. Hume, *Enquiries concerning the human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Oxford 1957, p. 172s.

<sup>8</sup> Cf. H.T. Engelhardt, *Human Nature technologically revisited*, p. 188s.

sérieuses réserves, et d'autre part le fait que, si l'on utilise cette dernière technique, une sélection d'embryons sains suffirait à donner la réponse eugénique, sans nécessité d'autre thérapie.<sup>9</sup>

Mais le génie génétique ne se réalise pas uniquement sur le plan thérapeutique, il peut viser l'altération de la nature humaine en vue de créer une race supérieure. Et les questions posées à propos de tentatives pour créer une humanité meilleure peuvent alors se retrouver, plus véhémentes encore, quant à la production d'un *superman*.<sup>10</sup> Même si l'amélioration biologique du statut humain n'était pas intrinsèquement mauvaise et ne donnait pas de motif suffisant pour une prohibition radicale du génie génétique au niveau germinal, il resterait la question de l'intérêt social et d'un exercice prudent. Ne serait-ce pas intolérance et offense à la dignité humaine que d'amener une amélioration par la contrainte ou l'exclusion d'autres procédés de perfectionnement humain. L'augmentation de la moyenne du QI, de la mémoire et d'autres caractéristiques de l'excellence humaine mènerait à créer une élite et ainsi à renforcer l'inégalité humaine. La possibilité d'augmenter la résistance aux divers agents nocifs ou les capacités intellectuelles, pourrait inciter à la réalisation du désir humain d'excellence par la création d'hommes et des femmes idéaux. Les projets du génie génétique correspondent bien aux recherches de l'humanité d'aujourd'hui pour se procurer des moyens d'immunité contre les maladies, la diminution du rejet d'un tissu étranger ou le contrôle de qualité de la procréation, mais on ne saurait éviter des fantasmes politiques et sociaux, voire la destruction de la civilisation humaine et de la vie. La recherche de la perfection biologique peut conduire à la destruction du statut actuel de la nature humaine. De même le génie génétique peut constituer un moyen de terreur, de tortures ou de suppression déjà bien connu dans le cadre de surveillance policière: la perspective totalitaire d'abus et de répression par le biais de la biotechnologie peut s'avérer encore pire que les moyens traditionnels d'oppression.

Pourtant les abus du génie génétique ne doivent pas faire exclure tous ses apports à un juste bien-être de l'humanité. Même s'il existe des possibilités de léser la personne, il faut garder la chance

<sup>9</sup> Cf. J.-M. Moretti, *La thérapie génique*, Études 384(1996) 2, p. 228.

<sup>10</sup> Cf. H.T. Engelhardt, *Human Nature technologically revisited*, p. 190.

d'apporter des bénéfices réels et de confirmer au génie génétique son sens thérapeutique: le respect des personnes impliquées et le caractère bénéfique du traitement génétique peut autoriser la réalisation de la correction thérapeutique des individus. Il est pourtant nécessaire, comme avec toutes les découvertes techno-scientifiques, que son application soit mise en pratique avec précaution et prudence.<sup>11</sup> C'est finalement la question du sens apporté à ce que l'on envisage de faire au niveau génétique qui s'impose comme la raison dernière.

### La nature dans la visée de la personne humaine

La notion de personne que l'on utilise dans le débat sur le génie génétique est le plus souvent liée à l'idée de l'agir rationnel. Le monde intelligible auquel appartient la personne humaine représente un monde du sens et des buts personnels. Ce qui le caractérise, ce n'est pas par le seul fait qu'il constitue l'humain, mais surtout le rationnel et le signifiant, c'est-à-dire la capacité de poser un sens aux actions et de déterminer leurs fins. La notion de personne n'est pas forcément limitée à la nature humaine, elle embrasse par exemple le concept de bien et le sens de justice,<sup>12</sup> qui sont également des caractéristiques des êtres personnels extra-humains, par exemple angéliques ou divins. Par conséquent, les êtres humains, du moment qu'ils sont des personnes, n'ont pas besoin de rester humains. Quelqu'un qui a été pendant un certain temps un être humain, peut acquérir des caractéristiques qui ne sont plus celles de l'espèce *homo sapiens* mais par exemple celles d'un *homo fabricatus*, comme le propose Engelhardt.<sup>13</sup> La structure biologique constituant le *substratum* physique des phénomènes psychologiques et sociologiques peut être exposée à la modification dessinée par la raison et complètement soumise aux visées de la personne. Il y a une distance entre l'homme comme personne réfléchissant sur

---

<sup>11</sup> Cf. *idem*, *Persons and Humans*, p. 290s.

<sup>12</sup> Cf. J. Rawls, *Théorie de la justice*, Paris 1987. Le plus souvent par le terme de personne on comprend un être rationnel, agent moral de conscience réflexive, doué de la responsabilité morale et exposé à l'imputation juridique, porteur de droits et d'obligations sociales, qui joue un rôle important dans la vie sociale, cf. H.T. Engelhardt, *Persons and Humans*, p. 292.

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*

ce qui serait acceptable de manière rationnelle et prudente, et l'homme dans les requis de sa structure biologique, psychologique et sociale. Les possibilités de la personne d'objectiver les caractéristiques humaines et d'évaluer leurs bénéfices et désavantages autoriserait la révision et la reconstruction de la nature humaine.<sup>14</sup>

Être une personne humaine veut dire être dans la nature humaine, vivre dans un corps et dans des conditions naturelles. On peut voir la nature humaine correspondant partiellement seulement aux buts posés par la personne et/ou se comportant souvent contrairement aux projets et aux objectifs de la personne. Si la nature humaine est le résultat de mutations fortuites, d'événements accidentels, de contraintes biochimiques, de la sélection naturelle ou d'autres forces biologiques, elle n'est qu'une simple donnée factuelle, relativement bien adaptée aux conditions environnementales. Elle n'est pas non plus alors une structure normative car elle n'est qu'un résultat particulier d'une histoire particulière de l'évolution biologique. Dans ce sens il n'y a pas de raison de croire que des structures biologiques données aient un caractère absolu et nécessaire. Il est vrai que le gène humain détient une structure biologique de niveau supérieur qui l'ont distingué parmi les hominidés (par le développement plus complexe du système nerveux), mais il comprend aussi des particularités qui sont l'effet de la sélection naturelle ou d'autres facteurs d'évolution, qui ne sont pas des conditions nécessaires pour les capacités intellectuelles et sociales humaines. Par conséquent certaines caractéristiques particulières seraient susceptibles de changements, d'autant plus que les conditions biologiques actuelles peuvent s'avérer inadéquates aux buts imposés individuellement ou collectivement au corps humain. La nature humaine s'est caractérisée par l'adaptation à l'environnement dans le passé tandis que la personne peut envisager une meilleure adaptation aux conditions actuelles, non seulement du point de vue de la capacité procréatrice mais aussi des aspirations et des objectifs particuliers. Il se peut qu'on veuille par exemple activer dans le corps humain des gènes procurant une adaptation immédiate à l'environnement actuel mais sans connaître les conséquences de cette modification sur les capacités d'adaptation future face à d'autres agressions

---

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, p. 286.

(p. ex. une guerre nucléaire ou des changements radicaux de la biosphère dus à la pollution).<sup>15</sup> Si l'on en croit Medawar<sup>16</sup> affirmant que la nature ne sait pas mieux et qu'elle est marquée par l'hypersensibilité, l'allergie et le choc anaphylactique, on en déduit que l'évolution n'est pas forcément parvenue à la meilleure solution du point de vue des attentes humaines.

La réalisation des projets de vie que la personne pourrait envisager pour soi-même et son entourage sur la seule base de la nature humaine conduit à façonner celle-ci sans limites, dans des buts pratiques et utilitaristes. L'usage de drogues psychoactives par l'homme cherchant à stimuler l'activité de son corps, donne déjà l'idée de manipulation visant des buts personnels. Si la nature humaine présente des inclinations hétéronomes et des défauts biologiques, si la personne perçoit depuis toujours son corps comme un objet destiné à la manipulation et à l'amélioration (par le sport, la médecine etc.) il est normal que l'application du génie génétique constitue une voie pour l'humanité. Si la structure corporelle représente pour la personne des limitations biologiques qui s'opposent aux objectifs d'un être autoconscient de ses aspirations à l'égard de soi-même, il deviendra opportun d'effectuer un remaniement de fonctionnement du corps humain. Une fois le génie génétique équipé de la possibilité de réviser le statut biologique et de dépasser les limitations actuelles de la personne, il sera possible de mener la nature humaine vers ce qui serait un accomplissement plus adéquat aux objectifs visés par la personne. Les perspectives du génie génétiques correspondent bien aux jugements autocritiques de la personne par rapport aux limites de la nature humaine. En ce sens, les possibilités biotechnologiques de l'adaptation de la nature humaine aux aspirations de la personne visant toujours son autoacceptation semblent être destinées à une réalisation inévitable.<sup>17</sup>

En tant que personne capable de transcender des conditions actuelles du corps, l'homme est conduit à objectiver son corps et sa nature humaine comme contraignante et destinée à être refaçonée ou rejetée. Si l'on peut envisager le changement de contraintes moins désirables au profit de traits plus désirables, on peut

---

<sup>15</sup> Cf. H.T. Engelhardt, *Human Nature technologically revisited*, p. 184s.

<sup>16</sup> P.B. Medawar, *The Future of Man*, London 1960, p. 100ss.

<sup>17</sup> Cf. T.H. Engelhardt, *Human Nature technologically revisited*, p. 191.

chercher dans le transfert de gènes d'autres espèces de nouvelles caractéristiques dont la nature humaine est dépourvue. La notion de nature humaine peut ainsi se rapprocher des exigences de la personne en tant qu'être rationnel et autoconscient. Ce qui est humain dans la nature peut devenir objet de la manipulation et conférer un destin à la personne en tant que manipulateur de sa nature. Lorsque l'homme voit sa nature comme objet de manipulation il se retrouve comme autocréateur et en objectivant son corps il met en cause ses limites et ses propres défauts. En tant que personne autoréflexive, l'homme est toujours potentiellement recréateur de soi-même. Les projets du génie génétique rejoignent réellement ce que l'homme a toujours fait objet de sa réflexion continue. Au niveau germinale le génie génétique permet de penser la reconstruction de la nature humaine, y compris du corps humain, à l'image et à la ressemblance des visées de la personne. S'il n'y a rien de sacro-saint dans la nature humaine – vue comme effet particulier de l'évolution – celle-ci sera ouverte infiniment à la tâche créative de la personne.<sup>18</sup>

Il n'est pas possible de se rendre compte de toute la dimension des risques et bénéfices particuliers avant que les techniques du génie génétiques ne soient disponibles dans la pratique. A ce titre l'exclusion par principe de l'application de ces techniques serait déplacée. D'autre part l'opinion qu'il n'y a pas d'injustice dans la visée générale de l'application du génie génétique à la nature humaine n'est légitime qu'avec réserves. Il se pose surtout la question du sens de toute entreprise génétique vis-à-vis de la nature et des limites de sa manipulabilité. Si l'on peut croire qu'il n'y aura pas à long terme des objections contre une application rationnelle et prudente des acquis des biotechnologies, il reste à résoudre le problème de savoir comment assumer le sens de ce que l'on peut réaliser par le biais de la génétique. Autrement dit, quelle signification on donne à la nature et à sa reconstruction génétique, ou dans quelle direction on poursuivra une telle reconstruction et où elle amènera l'humanité. Ensuite il reste la question générale de savoir si l'homme qui atteint les techniques du génie génétique sera capable de s'abstenir de l'avantage du contrôle génétique de la nature

---

<sup>18</sup> Cf. *idem*, *Persons and Humans*, p. 293.

et acceptera des limites de sa reconstruction génétique, donc renoncer à ce qui ne se laisse pas intégrer avec le sens de la nature.

S'il n'y a pas de raison suffisante pour maintenir la nature telle qu'elle est, non atteinte par des gènes manipulés ou provenant d'autres espèces, il faut se demander jusqu'où ses contraintes devraient être altérées (sinon enlevées) pour que la personne en soit satisfaite au plan de la réalisation de ses fins. La personne en tant que personne humaine, trouvera-t-elle son plein accomplissement hors des contraintes de la nature humaine, ou dans le cas où elle aurait dépassé sa nature humaine restera-t-elle encore personne humaine ou personne d'un autre genre (p. ex. angélique)? La rationalité humaine retrouvera-t-elle encore son niveau de participation à la rationalité de la nature humaine ou au moins une certaine affinité avec elle? Toutes ces questions cherchent de savoir comment appréhender le sens de la nature comme telle et de la nature humaine en particulier dans une aventure biogénétique de la personne.

### **Interprétation de la nature en reconstruction biogénétique**

Dans le domaine du génie génétique se retrouvent bien des problèmes communs aux recherches scientifiques et aux applications de nouvelles technologies. Ce sont des problèmes généraux propres aux sciences modernes, concernant le sens de l'activité humaine à l'égard de la nature, sinon une crise de ce sens.<sup>19</sup> Ils sont causés par différents facteurs d'ordre social et scientifique: d'une part, l'esprit utopique de la société moderne, marqué par de nouvelles valeurs et surtout par la consommation à outrance, et d'autre part la crise de la science, fondée sur le réductionnisme positiviste, sur un savoir parcellisé par une spécialisation extrême, privé en fait de réflexion philosophique globale sur la réalité et son propre devenir. Ces faits nous obligent à repenser le mode de fonctionnement de la science dans le domaine du génie génétique, et à nous poser avec L. Kaplan une question de la raison pratique: „Tout ce qui est possible techniquement doit-il être appliqué à l'homme, de manière précipitée, et sans réflexion approfondie sur ses consé-

---

<sup>19</sup> Cf. E. Agazzi, *La tecnoscienza e l'identità dell'uomo contemporaneo*, Seconda Navigazione: Annuario di Filosofia 2(1998), p. 74-79.

ences?"<sup>20</sup> La réponse peut être fondée rigoureusement sur une réflexion pluridisciplinaire et approfondie qui assume bien la signification et l'orientation des recherches scientifiques. Plus largement, pour sortir de la crise de la recherche en biologie moléculaire les scientifiques en lien avec les représentants des sciences humaines sont appelés à entreprendre une telle réflexion. Mais est-elle possible au moment où les sciences modernes ont pris leurs distances par rapport à la philosophie et aux sciences humaines? Il s'ensuit un moment critique pour la science de la nature, que son attitude de fermeture dans le monde des faits met dans l'incapacité d'aborder la question du devoir et de la responsabilité, d'ailleurs inévitable lorsque la science quitte la théorie pour se déployer dans l'action. L'exemple du génie génétique est significatif pour illustrer la crise profonde des démarches scientifiques inséparables de leurs aspects sociologiques et intellectuels. Le scientifique qui ne se pose pas de question sur les retombées de ses découvertes pour l'humanité ou pour la nature, risque de sacrifier la rationalité même de ses entreprises, leur caractère sensé. Mais il peut également entreprendre une voie de réalisations constructives, entretenues par la rationalité humaine qui cherche à assumer le caractère rationnel de la nature. Dans la même perspective mettons en relief l'herméneutique de la nature exposée à la reconstruction génétique sous trois aspects paradigmatiques: techno-scientifique, métaphysique et créationniste.

### La nature à la poursuite de la techno-science

Toute découverte technologique change la vie de l'homme, son rapport au monde et à la société. Ce changement peut s'avérer extérieur à l'homme et contraire à son essence naturelle-culturelle, autrement dit à sa nature symbolique. Le symbole, contrairement à la technique, laisse subsister le monde, la nature et l'homme comme ils sont. Il donne leur sens aux êtres sans les altérer, tandis que la technique les modifie de manière telle qu'elle devient inacceptable. L'action symbolique restant extérieure à la technique et au niveau de la nature met en cause le paradigme techno-scientifique.

---

<sup>20</sup> L. Kaplan, *Réflexions éthiques sur la sauvegarde de l'humanité*, in: *Comités d'éthique à travers le monde. Recherches en cours 1987*, Paris 1988, p. 24.

I. L'homme dès ses premières étapes a développé la technique de manière à „prolonger” ses organes, à pallier ses propres insuffisances organiques. A l'époque moderne la notion de supplément d'organes n'exprime plus les visées techniques et le sens de maîtrise ou d'exploitation de la nature. La technique moderne n'est plus un outil, elle est maintenant le milieu de manifestation de la nature en constante évolution, dans lequel l'homme fonctionne au niveau le plus concret (p. ex. pour améliorer son confort domestique) et au plan le plus général (comme par la diffusion technicisée de l'information). Ce n'est plus l'instrument technique (en tant que moyen pour une fin) qui vaut pour la modernité mais le sens du réel que la technique laisse la nature dévoiler. D'après M. Heidegger la technique est un mode de dévoilement de la nature, ou une façon de se tenir par rapport à l'être.<sup>21</sup> L'essence de la technique est liée à l'arraisonement (*Gestell*), qui est une manière d'interpeller, de provoquer l'homme à dévoiler les formes et à libérer les énergies cachées dans la nature.<sup>22</sup> Eu égard à la métaphysique de la nature qui cherche de se dévoiler à travers la rationalité humaine, qui arraisonne les capacités inventives de l'homme, la technique devient un destin pour l'humanité. La pro-vocation au commettre ou l'arraisonement est un lancement du destin qui est un destin du dévoilement. „Mais ce n'est jamais la fatalité d'une contrainte. Car l'homme, justement, ne devient libre que pour autant qu'il est inclus dans le domaine du destin et qu'ainsi il devient un homme qui écoute, non un serf que l'on commande”.<sup>23</sup> L'essence de la technique requiert une disponibilité (*Bereitschaft*) de l'homme pour se mettre à l'écoute d'un nouveau dévoilement de l'être. Heidegger parle de la disponibilité au niveau de la pensée et de la poésie,<sup>24</sup> et non pas de la rationalité qui est, selon lui, en cause dans la crise

<sup>21</sup> Cf. J.-Y. Goffi, *La philosophie de la technique*, (Que sais je? 2405), Paris 1988, p. 113.

<sup>22</sup> „Arraisonement (*Ge-stell*): ainsi appelons-nous le rassemblant de cette interpellation (*Stellen*) qui requiert l'homme, c'est-à-dire qui le pro-voque à dévoiler le réel comme fonds dans le mode du «commettre»”: M. Heidegger, *La question de la technique*, in: *Essais et conférences*, Paris 1958, p. 27. „Das Ge-Stell, l'Arraisonement: tel est le nom que nous avons proposé pour désigner le mode rassemblé de cette mise en demeure qui place l'homme et l'être l'un par rapport à l'autre de telle façon qu'ils s'interpellent l'un l'autre”, idem, *Identité et différence*, in: *Question I*, Paris 1968, p. 269.

<sup>23</sup> Idem, *La question de la technique*, p. 33.

<sup>24</sup> Cf. idem, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Paris 1977, p. 46.

métaphysique et par suite technologique. Cependant, la nature se dévoile à travers la rationalité humaine et c'est la raison humaine qui s'approche de ce qui se dévoile dans la nature. L'homme ne domine pas l'être dans la manière dont il se dévoile car ce n'est pas lui qui l'a fondé ainsi, mais il peut se mettre à l'écoute du sens donné dans le dévoilement de la nature et il est capable de l'entretenir rationnellement.

2. La relation de l'homme au monde est une relation du sujet à l'objet dont l'essence est marquée par la (re)construction. Dans la civilisation technique l'homme rencontre le monde et lui-même comme des réalités soumises à l'invention technoscientifique ou simplement comme des ouvrages techniques. C'est pourquoi G. Hottois propose de parler d'un „techno-bio-cosme” qui s'étend à l'homme et au monde entier.<sup>25</sup> Il n'y a plus de distinction nette à maintenir entre le naturel et l'artificiel, car tout existe comme produit, en fonction des „systèmes de complexité inégale, intégrés, hiérarchisés, interconnectés”.<sup>26</sup> Dans ce rapprochement du technique et du naturel il y a un indice d'évolution et de perfection, tant au niveau de la technique que de la nature. Le monde technique évolue ensemble avec l'évolution de la nature; il fait évoluer la nature et lui-même évolue en liaison avec le naturel de manière qu'il perd à la fin son caractère d'artificialité. Le monde technique est susceptible de créer une symbiose avec le monde naturel, car les deux constituent le réseau techno-biocosmique qui est autorégulateur et permet l'auto-entretien des conditions du fonctionnement.<sup>27</sup> Il en est de même avec l'homme pour lequel l'artificiel et le naturel constituent un système techno-bio-cosmique où l'intégration de l'homme avec le monde technique se fait presque totale. La condition humaine, précisément l'essence naturelle-culturelle de l'homme, devient l'enjeu de la techno-science. Les situations limites (mort, souffrance, maladie, désespoir, culpabilité etc.) changent leur cours chez l'homme symbiotique qui dans la plasticité de son

<sup>25</sup> Cf. G. Hottois, *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la techno-science*, Bruxelles 1990, p. 62.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> „L'objet technique tend vers la cohérence interne (...), il incorpore une partie du monde naturel qui intervient comme condition de fonctionnement et fait ainsi partie du système des causes et des effets”; G. Simonon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris 1969, p. 46.

corps et surtout de son propre système nerveux se laisse appuyer par la constructivité de la bio-techno-science. Il reste à savoir s'il faut prendre l'artificiel pour une prothèse (comme instrument servant à restaurer une fonction organique endommagée) ou bien choisir l'option de *cyborg* (homme-machine capable de réaliser ce que ni l'homme ni la machine ne sont capables de faire séparément). Le choix d'une des options est en fait la question du sens que l'homme assure à l'humain, au naturel et à l'artificiel. On peut humaniser la machine de sorte qu'elle compense une déficience de l'organisme humain au sens de prothèse, tout en protégeant le sens élevé de l'humain, ou bien déshumaniser les êtres humains en compensant une lacune dans la machine à l'aide de l'organisme de l'homme.<sup>28</sup> C'est en effet la question de savoir si on veut appliquer la transformation de la nature humaine à la mesure de la biotechnologie ou soumettre la biotechnologie à la supériorité des êtres humains.

3. Dans la conscience philosophique l'homme fonctionne comme être naturel-culturel, voué au langage et doté des capacités langagières. L'évolution génétique a produit l'homme comme un „animal symbolique”, voué à l'évolution historique et naturelle-culturelle, destiné à communiquer à l'aide de la parole. L'importance du langage pour l'homme et pour son caractère de vivant symbolique fait que la manipulation d'ordre langagier serait la plus tenable pour l'être humain.<sup>29</sup> Cependant la techno-science est loin de se soumettre aux formes symboliques de modelage de l'homme car elle ne cherche pas à changer des institutions (de la parole) mais l'homme lui-même.<sup>30</sup> La construction de la personnalité se fait d'ordinaire par des moyens symboliques, par l'assimilation de signes par le langage principalement, c'est-à-dire par

<sup>28</sup> Cf. E. Byrne, *Humanisation of Technology: Slogan or ethical Imperative*, in: P.T. Durbin (éd.), *Research in Philosophy and Technology*, Greenwich, 1978, p. 152ss.

<sup>29</sup> „Définir l'homme comme le vivant essentiellement parlant – dit G. Hottois – c'est du même coup assurer que le seul type de mutation, de manipulation et d'accomplissement concevables et admissibles pour l'homme doit être de l'ordre du langage”; *Le paradigme bioéthique*, p. 71.

<sup>30</sup> „A ce stade des techniques prenant l'homme pour objet (*Humantechniken*), on pourrait parler de la fin des manipulations psychologiques en un sens analogue où l'on parle aujourd'hui de la fin des idéologies politiques, et l'aliénation naturelle spontanée, autrement dit le retard incontrôlé du cadre institutionnel, se trouverait surmontée”; J. Habermas, *La technique et la science comme „idéologie”*, Paris 1973, p. 67.

l'éducation, le discours moral, les techniques psychanalytiques etc. C'est pourquoi l'intervention neurochimique ou génétique paraît moins conforme à l'essence de l'homme que les méthodes de l'ordre du langage. L'idée de guérir la folie ou l'agressivité par des traitements neurochimique ou génétique suscite des réserves à caractère anthropologique. C'est par le langage que l'humanité devrait être pacifiée, donc par des moyens symboliques et non pas forcément biotechniques.<sup>31</sup> Il y a une différence essentielle entre des manipulations de l'être humain qui sont internes à l'essence naturelle-culturelle de l'homme et des interventions technoscientifiques ou biogénétiques. C'est la différence du signe et de la technique qui dans la construction de l'homme pose de graves problèmes de nature philosophique. La manipulation technique ou la conformation biotechnique de l'homme „qui ne passerait pas par la médiation symbolique ne supprimerait-elle pas purement et simplement la conscience, la capacité délibérative, d'évolution et de formation de la personnalité, la liberté?” – demande G. Hottois. „Est-ce que la médiation (fondamentalement le langage) symbolique du rapport de l'homme à soi-même, à l'autre et au monde n'est pas absolument indispensable à l'avènement d'un individu autonome et conscient, capable de choisir et de donner sens à sa vie, au monde?”<sup>32</sup> Ces questions suggèrent que même dans le cas où l'éducation symbolique de l'individu s'avère quelque fois très difficile ou précaire et imparfaite, et lorsqu'en plus des dysfonctionnements ou d'autres causes biophysiques empêchent le développement de la personne à tel point qu'une intervention technique est indispensable, la médiation symbolique naturelle-culturelle reste prioritaire et irremplaçable. En dehors des questions soulevées par la contrainte ou le consentement, ou par la production d'effets marginaux indéniables, la manipulation de problèmes humains par les seuls mécanismes impersonnels ampute la dignité personnelle et en outre ouvre la voie de la soumis-

---

<sup>31</sup> Étant donné que la schizophrénie est liée aux troubles neurochimiques de la dopamine et la violence à des racines antérieures au symbolique et non traitables par le langage, on peut se demander si l'intervention hors du langage ne serait pas souhaitable ou absolument nécessaire. Un autre type de questions tient p. ex. à l'insertion de micro-mémoire électronique sous forme de prothèse mémorielle; serait-elle rejetable au nom du modèle naturel-culturel de la mémorisation par écoute, lecture et répétition?

<sup>32</sup> G. Hottois, *Le paradigme bioéthique*, p. 74.

sion à des responsables de systèmes de comportements programmés.<sup>33</sup>

En résumé il faut souligner l'accord commun pour les manipulations techniques, pour autant qu'elles sont absolument nécessaires, sans pourtant méconnaître le rôle primordial des moyens symboliques (langagiers). Là où les moyens symboliques ne suffissent pas pour guérir des défauts organiques, la technique médicale paraît indispensable. L'intervention technique, même concevable et applicable avec grande prudence, ne saurait pourtant remplacer la parole d'amour et de sollicitude, prononcée et reçue par des personnes. On peut aisément comprendre le sentiment de répulsion à l'égard de l'extériorité de la technique par rapport à l'essence naturelle-culturelle de l'homme, et surtout pour toute tentative d'emprise biotechnologique des limites de l'essence humaine et des conditions de la médiation symbolique.<sup>34</sup> La démesure technique est causée par le désir de dépasser la différenciation régnant dans les cadres spatio-temporels de l'existence humaine, désir qui est d'ordre utopique. „En ce sens, la technique est une manipulation ontologique et ce que l'on appelle progrès (...) est une migration vers un ailleurs dont l'homme attend la solution de lui-même par une dissolution salvatrice de son essence et de son existence”.<sup>35</sup> Dans la perspective herméneutique, la bio-techno-science qui est susceptible de faire éclater l'essence de l'homme par ses tentatives utopiques, n'est plus mesurable au niveau exclusivement anthropologique; elle demande une évaluation mythologique et surtout théologique.

### *La nature à la demande du sacré*

L'évaluation dite anthropologiste, imprégnée de l'humanisme progressiste laïque, semble être myope et superficielle, et pour cet-

<sup>33</sup> Cf. H. Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris 1990, p. 42.

<sup>34</sup> Un exemple concret de nos jours est donné par les techniques de contrôle des naissances (la contraception) ou de maîtrise artificielle de la procréation (la FIVETE). Le tort de ces méthodes est que le technique y prédomine sur le symbolique. C'est la continence conjugale et l'observance des méthodes naturelles de la procréation qui sont d'ordre symbolique. Elles font appel aux valeurs morales, à l'éducation et au sens métaphysique ou théologique de l'acte conjugal, à sa triple signification d'amour, d'union et de procréation, cf. G. Hotois, *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris 1984, p. 75s.

<sup>35</sup> J. Brun, *Les masques du désir*, Paris 1981, p. 208.

te raison fragile. L'homme qui ne reçoit plus mais invente tout lui-même, fait que la technique acquiert une dimension strictement historique et séculière. „Pour qu'il y ait une chance de mutation (de dialectique), il faut qu'il existe une force complètement en dehors du système. Cette force que le système est incapable d'absorber ne peut être que Dieu, un Dieu transcendant".<sup>36</sup> S'il est vrai que le règne de la technique devenue planétaire, représente une puissance dont l'homme subit l'injonction sans pouvoir la dominer, sans pouvoir même l'identifier,<sup>37</sup> il est nécessaire de chercher une référence à l'ordre fondateur et celui du sacré.

1. La technique moderne vue comme un mode de relation avec la nature et l'homme lui-même n'est pas seulement la question de l'initiative humaine; elle n'est jamais le simple fait de l'homme – dirait M. Heidegger. Dans la vision heideggerienne la non-occultation de l'être „évoque l'homme dans les modes du dévoilement qui lui sont mesurés et assignés".<sup>38</sup> Ainsi l'homme „ne dispose point de la non-occultation dans laquelle chaque fois le réel se montre ou se dérobe".<sup>39</sup> Par suite le sens de l'arraisonement, que l'on a posé plus haut, démontre bien que la technique domine l'homme beaucoup plus que lui-même n'est capable de la dominer.<sup>40</sup> D'après Heidegger la domination de l'arraisonement incite l'homme à prendre un chemin tel qu'à un certain moment il ne sera plus capable de se tourner vers une manifestation plus originelle, autrement dit, il ne sera plus apte à écouter vérité différente et plus originelle (*alétheia*). C'est pourquoi là où le *Gestell* s'impose sans contrôle humain, se manifeste un vrai danger pour l'homme. Ce qui peut le prévenir, c'est un nouvel avènement de l'être (qui ne dépend pas de l'homme) et une nouvelle attitude envers l'être: la disponibilité à l'écoute de l'être dans son sens le plus originaire. „Seulement un dieu peut

<sup>36</sup> J. Ellul, *A temps et à contretemps*, Paris 1981, p. 183.

<sup>37</sup> Cf. J.-Y. Goffi, *La philosophie de la technique*, p. 115.

<sup>38</sup> On lit ensuite: „Quand l'homme à l'intérieur de la non-occultation dévoile à sa manière ce qui est présent, il ne fait que répondre à l'appel de la non-occultation, là même ou il le contredit", M. Heidegger, *La question de la technique*, p. 25.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>40</sup> Si l'homme détient aujourd'hui une influence sur la nature c'est en réalité grâce à un mode d'assumer le dévoilement de l'être lui-même. Le succès de la techno-science n'est pas l'achèvement de l'homme même si elle n'est pas possible sans lui, mais le résultat de son approche de la nature de manière qu'elle réponde aux demandes humaines; cf. *ibid.*, p. 25.

encore nous sauver” – dit M. Heidegger. „Il nous reste pour seule possibilité de préparer dans la pensée et la poésie une disponibilité pour l'apparition du dieu ou pour l'absence du dieu dans notre déclin”.<sup>41</sup> Écouter la voix de l'être divin ne consiste évidemment pas à se confier à la Providence ou à l'intervention divine; la dimension poétique et religieuse de cette approche veut montrer surtout la profondeur du renversement requis pour sauver le monde de la technique. A ce point la pensée de Heidegger est loin d'être claire mais ce qui semble être manifeste c'est que ce renversement n'est pas la seule initiative de l'homme (même si rien ne se passe sans lui); il est don de l'être. On peut en tirer les conclusions suivantes: ou bien le dieu de Heidegger changera le mode du dévoilement de l'être, mais cela semble irréel vu que l'essence des êtres a été établie une fois pour toutes et qu'il est impossible de changer l'ordre ontologique, ou bien l'homme s'abandonnera au mode du dévoilement de l'être conformément à son projet initial et originaire (archétypique), ce qui est plus probable. La dernière solution suppose que l'homme trouve place au niveau de son ouverture mystique pour le sacré de la nature. Ce qui semble convenir le plus avec cette solution serait l'attitude des poètes du romantisme déclarant, sous l'effet de l'expérience esthétique/mystique de la nature, que „tout ce qui vit est sacré” (W. Blake). Il s'agit en effet d'écouter l'être en tant qu'il se dévoile du mode le plus originaire et dans le sens le plus divin.<sup>42</sup> Il en résulte un postulat d'être poète mais aussi philosophe, qui conjoint la beauté de l'être au bien et au vrai de l'être, qui se veut le gardien du sens de l'être. C'est ici que pourrait se légitimer la rationalité constructive et collective de l'humanité – à laquelle M. Heidegger ne donne pas crédit – la rationalité assumant la profondeur du sens de la nature.

2. La nature n'est pas seulement le milieu du dévoilement de l'être mais aussi des valeurs. La notion de sacré n'a pas seulement

---

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, p. 49. La notion de dieu chez M. Heidegger n'a rien à faire avec celle de la métaphysique classique. Dieu ou les dieux semblent se référer plutôt à la notion de l'être qui se révèle lui-même et en même temps se cache lui-même. Par conséquent il faut une attitude et une disponibilité (*Bereitschaft*) de penseur ou de poète pour que le propos divin puisse toucher l'homme. Heidegger en effet postule le retour à l'expérience des dieux des Grecs de l'époque pré-métaphysique.

<sup>42</sup> Cf. S. Schloesser, „Only a God can save us”. *Disabling the rational Subject in Heidegger's reactionary Modernism*, *Heythrop Journal* 36(1995), p. 197.

une mesure ontologique mais aussi éthique. La demande du sacré ne provient pas uniquement de la part de la métaphysique, comme le veut M. Heidegger, mais encore plus de la part de l'éthique, comme le suggère H. Jonas.<sup>43</sup> C'est le retour volontaire à la notion de nature voilée d'un tabou qui est susceptible de renverser l'effet du désenchantement pesant sur l'attitude de l'homme moderne à l'égard du monde des vivants. D'après Jonas la nature représente pour l'homme la valeur du sacré au sens éthique. Il s'ensuit que l'homme doit se mettre à l'écoute particulièrement attentive de la valeur intrinsèque de l'être qui implique un sens éthique. Autrement dit, l'être en tant qu'être dévoile la valeur métaphysique de son existence et engage le devoir éthique.<sup>44</sup> De même la nature dévoile le sens métaphysique et une valeur intrinsèque qui établit le sens éthique dans la mesure du sacré. La valeur intrinsèque de la nature détient un fondement métaphysique, donc objectif et indépendant de l'homme, car ce n'est pas lui qui est à l'origine de la nature. C'est par la reconnaissance de la dépendance métaphysique de tout ce qui existe que l'homme découvre une obligation éthique et engage sa responsabilité. Ce qui peut sauver l'homme, c'est un mode de penser et de faire qui conduit à son engagement envers l'être, autrement dit, envers ce qui supporte et maintient dans l'existence tous les vivants. D'après C. von Weizsäcker c'est par la reconnaissance du sens objectif de la nature en tant que telle et par l'incorporation (*Einbeziehung*) de l'histoire humaine dans l'histoire de la vie organique que l'homme établit un certain équilibre relationnel dans le monde de la techno-science.<sup>45</sup> Il s'agit pour l'homme de réapprendre à se considérer comme une créature parmi d'autres créatures. C'est par la responsabilité envers le sens métaphysique et éthique de la nature et non par l'intervention divi-

<sup>43</sup> „Wir müssen wieder Furcht und Zittern lernen und, selbst ohne Gott, die Scheu vor dem Heiligen“; H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik Zur Prazis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a/M. 1987, p. 218.

<sup>44</sup> Cf. idem, *Le principe responsabilité*, p. 115-130.

<sup>45</sup> Cf. C. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München 1971. L'approche de C. von Weizsäcker cherche à être holiste. La vision holiste pose quand même le problème de la position de l'homme dans le monde des vivants et mérite une critique du point de vue anthropologique. Elle prive l'homme de sa position unique dans la nature et enlève le sens de l'existence du monde pour l'homme. En fait le holisme dégrade l'essence de ce qui est proprement humain et pose une vision moniste du monde dans laquelle la notion de personne humaine ne peut être adéquate.

ne – dit C. von Weizsäcker – que le monde peut encore être sauvé.<sup>46</sup> Même si la raison moderne n'est pas facilement disposée à référer le sens de la nature à Dieu comme à son Créateur, ou bien à accepter une référence à l'Absolu de toute la nature, pour sauver son sens interne, il semble qu'il n'y a pas d'autre chemin que celui imposé objectivement et compris dans son rapport au sacré (*tremendum et fascinatum*). Cela inclut un comportement qui manifeste la crainte et une certaine appréhension envers la nature et exclut le comportement de maître arbitraire et absolu.

3. Le sens du monde des vivants se manifeste à l'homme qui est à considérer comme le seul être pour lequel tout existe. Si on parle de la valeur interne des vivants, c'est en vue du projet à réaliser par l'ensemble des vivants et à l'égard de la personne humaine. Dans ce projet l'homme est un vivant parmi d'autres, mais en même temps il ne se laisse pas enfermer dans une partie élémentaire du système naturel car il est effectivement un „être-au-monde” (M. Merleau-Ponty). L'homme et la nature ne sont pas un (comme le sont un animal et la nature), ils sont toujours deux réalités irréductibles. C'est à l'homme seul qu'appartient la qualité d'être toujours but pour soi-même et la dignité de la personne rationnelle, libre, responsable et imputable. Dans cette perspective, si on pense au caractère sacré de la vie, c'est par excellence en référence à la vie humaine. Toutes les autres formes de vie dans la nature extra-humaine représentent une valeur proportionnée en fonction du degré de relation à l'être humain. La valeur de la vie dans la nature est donc hiérarchisée; au sommet se trouve la vie humaine qui constitue le critère de la valorisation de toutes les autres formes de vie. Dans ce sens le caractère sacré de la vie tient au sens propre à la vie humaine en tant que vie corporelle de l'être humain. Cela veut dire que la relation à l'humain et ensuite au personnel détient le sens fondateur de toute notion sacrée de la vie. L'appartenance à l'espèce humaine est à regarder comme décisive et constitutive de la signification morale de la vie, d'autant plus qu'elle implique la nature personnelle et spirituelle.<sup>47</sup> Même si l'être humain est vraiment animal, il est essentiellement différent en genre et non

<sup>46</sup> Cf. idem, *Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für die Bewahrung der Schöpfung*, München-Wien 1986.

<sup>47</sup> Cf. W. E. May, *What makes a human Being to be a Being of moral Worth? The Thomist* 40(1976) 3, p. 421.

seulement en degré par rapport aux autres animaux. Tout ce qui le distingue en tant que membre de l'espèce humaine et qui contribue au devenir du sujet personnel, en même temps lui confère valeur morale. D'après W.E. May l'être humain en tant que membre de l'espèce humaine et caractérisé par des traits proprement humains, avant même d'introduire l'idée d'être personnel, constitue le fondement pour la notion du caractère sacré de la vie.<sup>48</sup> C'est déjà la vie corporelle de l'être humain qui est sacrée et constitue un bien intrinsèque à la personne, et jamais instrumental pour celle-ci.<sup>49</sup>

4. D'autre part la signification de la nature et du corps humain est fondée sur le sens que l'homme leur donne et sur le mode de l'assumer. La nature devient en relation à l'homme un environnement humain et non pas seulement une niche naturelle écologique. De même la vie corporelle acquiert une valeur personnelle en tant que vie d'un être humain. Un monde de vie sans relation à l'homme et sans signification donnée par l'homme n'a pas de sens humain, il reste en l'état d'un être oublié, son „laisser exister” n'a pas d'intérêt, rien en lui n'a de valeur. Le sens de l'être ne peut se dévoiler qu'avec l'homme et rien de sensé ne peut se passer dans le monde de la vie sans relation à l'homme; ainsi une catastrophe écologique n'est pas possible sans homme, elle reste un événement purement physique. C'est l'être humain qui révèle la „raison d'être” des diverses formes de vie et des événements naturels. Il se manifeste dans une affinité avec la nature et c'est lui qui d'une manière puissante révèle les secrets les plus profonds de la vie. La signification la plus élevée de la nature surgit dans sa relation à l'homme et au bien fondamental de

---

<sup>48</sup> W.E. May exprime des réserve envers le (pseudo)personnalisme d'aujourd'hui qui regarde la personne exclusivement comme un sujet auto-conscient et capable de se mettre en relation significative avec d'autres sujets conscients. Dans cette perspective le corps humain et la vie corporelle sont considérés comme des biens instrumentaux du sujet auto-conscient et ils représentent une valeur seulement quand ils existent en fonction de la conscience. Ainsi la vie humaine – même si elle est déjà la vie d'un être humain, p. ex. de l'embryon humain – n'a pas de valeur morale aussi longtemps qu'elle n'est pas liée à la conscience de sujet personnel, cf. *idem*, *The Sacredness of Life: An Overview of the Beginning*, Linacre Quarterly, February 1996, p. 89.

<sup>49</sup> „Human bodily life is a good of the person, intrinsic to the person, and not a good for the person and instrumental to the person's good”; *ibid.*, p. 88. Pour les chrétiens la notion du caractère sacré de la vie humaine est fondée plus profondément encore sur l'idée de l'image de Dieu dans l'homme, à laquelle W.E. May se réfère aisément, tout en travaillant surtout au plan de l'argument philosophique, cf. *idem*, *What makes a human Being to be a Being of moral Worth?*, p. 416-443.

la personne humaine. La relation à l'homme donne sens à toute vie et constitue le lieu unique où tout reçoit son sens. Ce qui ne correspond pas au bien de la personne devient „non-sens” ou „contre-sens”, un mal pour la personne. Un vivant qui met en déséquilibre la vie de la personne humaine représente un mal, le non-sens de son existence; en un mot, il est privé de la „raison d'être”.<sup>50</sup> Il n'est pourtant pas un mal absolu, dans certains cas il s'avère neutre ou même bénéfiques pour l'équilibre écologique. C'est le critère de bénéfice direct et indirect (même non éclairé) pour la personne dans une situation donnée qui détermine la valeur d'une vie. La relation à l'être humain et en même temps une certaine distance par rapport à lui permettent de maintenir l'équilibre dans la nature. C'est en effet une sorte de déséquilibre contrôlé qui donne la possibilité à la vie humaine avec/parmi d'autres vivants. Les formes de vie se rangent donc dans une hiérarchie qui, en relation à la vie humaine vue comme éminente, acquièrent ses critères.

Pour conclure il faut souligner que la raison herméneutique découvre dans la nature des formes de vie irremplaçables et même sacrées. Ce qui est irremplaçable détient toujours une valeur inaliénable; et à l'extrême, une telle valeur est représentée par la vie humaine. Celle-ci est sacrée mais pas au sens absolu, si on la limite à la vie terrestre (et encore moins la vie extra-humaine). C'est en vue d'autres valeurs spirituelles, morales et personnelles que la vie acquiert un sens définitif et irremplaçable. On ne peut oublier que la valeur de la vie est liée à la contingence des vivants, à leur statut ontologique. C'est dans le monde contingent de la vie mais aussi dans l'ordre donné que l'homme doit poser la question du sens de la nature.<sup>51</sup> La demande du sacré relatif à la nature et à la

---

<sup>50</sup> Dans la pensée classique, le mal était considéré comme „non-être” ou „absence d'être” ou „diminution d'être”. Du point de vue herméneutique qui prend l'être en référence à l'homme, à son *Dasein*, le mal est „non-sens” ou „absence” de sens ou „diminution” de sens, cf. M. Neusch, *Le mal*, (Parcours; la bibliothèque de formation chrétienne), Paris 1990, p. 33.

<sup>51</sup> La discussion contemporaine autour de la normativité de la nature attire l'attention sur le fait qu'il n'y a pas d'accès direct à l'être. La nature, elle aussi est toujours interprétée et la normativité qui demande l'accès direct au réel du jeu ne peut provenir directement de la nature elle-même, mais de l'interprétation de la raison pratique. Du point de vue épistémologique la nature est en effet culture (la nature brute n'existe pas et celle qui existe est transformée par l'homme, donc elle ne peut représenter une norme immédiate) et donnée comme fait, elle n'est jamais normative au seul titre de sa facticité. Cf. P.-J. Labarriere, *Le discours de l'altérité: une logique de l'expérience*, Paris 1983.

vie est en effet la quête du sens donné dans/par l'être et offert à la raison humaine qui est d'ailleurs celle d'un être contingent. Cela fait comprendre que l'homme n'est pas le maître du sens de l'être, mais son gardien.

### La nature dans la perspective créationniste

La philosophie d'inspiration chrétienne propose une conception de la nature en tant que création de Dieu et objet de la créativité humaine. Ses principes ont été formulés dans la tradition philosophique thomiste, mais ils s'enracinent dans la philosophie classique, surtout d'orientation aristotélicienne. La conception thomiste de la nature fondée sur l'idée créationniste et sur la philosophie aristotélicienne du réel a apporté pendant des siècles des éléments valables pour le concept de nature en tant qu'objet de la créativité humaine.

I. Dans la tradition thomiste, la nature humaine est conçue comme capable de Dieu (*capax Dei*) en tant qu'orientée vers Dieu et attirée vers une transcendance. Le concept de nature chez St Thomas d'Aquin comporte une signification fondamentale: „l'origine d'un être par génération”, et un sens proprement philosophique: „l'essence spécifique communiquée par la génération ou l'engendrement ainsi que le principe d'un agir et d'un pâtir déterminés”.<sup>52</sup> La nature fait partie de l'ordre et du dynamisme de l'univers, elle a un but et un sens déterminés; la loi qui la régit et le rôle qu'elle joue dans le cosmos sont indispensables pour garder l'harmonie des choses. St Thomas d'Aquin distingue différents niveaux de la nature, de manière que l'on peut parler de natures au pluriel, comme les natures animale, humaine, etc. Elles sont toutes ordonnées les unes par rapport aux autres, elles sont poussées par une motion à se développer selon leur mode d'être originare et à évoluer selon le modèle de la nature constituée par la loi générale, supérieure à toutes les natures, même à la nature de l'homme doué de raison. En tant qu'être rationnel, l'homme est mû par les lois de sa nature

---

<sup>52</sup> Cf. St Thomas, *STh* I, q. 29, a. 1, ad. 4. Dans ce concept de nature il y a une constitution et une structure des caractéristiques essentiellement propres à l'être, ainsi que les fonctions et les activités qui résultent du dynamisme de la nature et qui sont toujours orientées vers un but.

humaine, qui prennent leur origine dans la nature divine. Dans cette perspective est à comprendre la notion thomiste de nature comme éducatrice et indicatrice pour l'agir humain. Lorsque l'homme arrive à saisir les essences de la nature à travers ses manifestations de dynamisme fondamental, révélant ses inclinations naturelles et par conséquent quelque chose de déterminant, de normatif, il lui reste à apprendre la meilleure protection des biens naturels, relatifs à sa condition personnelle. C'est le rapport entre son action et un bien à réaliser ou protéger qui se pose à l'homme principalement. Pourtant la nature comprise comme une grande éducatrice pour l'action humaine n'exige pas forcément de reproduire simplement ses processus, mais de leur porter attention, de prendre au sérieux ses sollicitations.<sup>53</sup> La nature reste aussi en fonction indicatrice en ce qui concerne sa protection, car elle signale ses propres limites de résistance qui protègent également la personne. Là où la raison même peut s'avérer violente, ce sont les essences de la nature qui doivent poser des limites infranchissables. Mais là où la nature menace ou agresse l'homme, il faut dépasser ces limites. Le principe général d'action à l'égard de la nature sera l'amélioration de la condition humaine. Dans la perspective créationniste l'action humaine à l'égard de la nature est éclairée par la Révélation qui pénètre la réalité humaine et qui l'influence profondément. La foi éclaire la conscience morale et situe son autonomie en dépendance de la relation transcendantale, qui impose une exigence de cohérence dans l'action humaine.

2. La vision moderne de la créativité, de la domination de l'homme sur la nature, de manière à maîtriser cette nature dite dévoreuse n'est pas soutenable de nos jours où la nature a besoin de plus en plus d'être défendue et reconnue comme „mère de vie” et „éducatrice”. La perspective créationniste donne un propos qui semble être conforme à l'expérience moderne de la fragilité de la nature et semble faire face à la condition actuelle de la nature soumise à la

---

<sup>53</sup> Les assertions suivantes de St Thomas montrent fortement le caractère normatif et impératif de la nature: „L'art et la raison doivent se conformer à la nature, celle-ci étant l'œuvre de la raison divine” (*STh II/II*, q. 50, a. 4). La nature constitue donc une norme pour tout ce que l'homme produit, elle donne l'exemple des conduites à imiter dans l'activité scientifique et artistique de l'homme. Cette conviction s'appuie sur l'assertion que la raison imite la nature (*STh I*, q. 60, a. 5) et les lois fondamentales de la raison sont les mêmes que celles qui se vérifient dans la nature (*STh II/II*, q. 154, a. 12).

créativité humaine. Elle renvoie à l'origine qui met en question la vision d'un monde et de l'homme centrés sur eux-mêmes, et refuse une autonomie absolue des créatures ainsi que toute pensée ou désir qui voudrait se limiter à l'immédiateté présente. L'origine n'est pas comprise au sens d'un simple premier commencement comme le voulait la philosophie rationaliste de *l'Aufklärung*, mais comme la cause permanente de toute existence. Ainsi l'origine fait-elle penser au statut de contingence des créatures.<sup>54</sup> Il en résulte que la création se conjugue intrinsèquement avec la vocation à être et avec la temporalité. L'appel à être ou bien le destin d'accomplissement de l'être se conjugue également avec le temps qui est inscrit dans l'être.<sup>55</sup> L'homme n'est pas capable de maîtriser l'origine et le destin de la création; lorsqu'il en fait la tentative, il touche à sa vérité ontologique au sens de la tentation: „Vous serez comme des dieux” (Gn 3,5).

3. Un autre axe concerne le rapport de l'homme au réel; dans ce rapport s'exprime également son rapport à Dieu, aux autres et à lui-même. Le réel est présenté dans la Bible comme la création bonne, bénie de Dieu, positive et constituant le destin de l'homme. Comme tel, le réel manifeste des lois incontournables, liées à sa résistance et qui s'imposent en tant qu'antécédence non levable, existant de toujours et prenant caractère d'universalité. Pour vivre réellement, l'homme est obligé de prendre au sérieux le réel, son statut de créature, et de reconnaître ses propres limites. La création représente des limites réelles et intérieures, qui sont ainsi véritablement constitutives et par conséquent créatrices, car toute tentative de les franchir (d'être comme des dieux) porte la mort et la dé-création. Le statut du réel renvoie forcément à l'origine et au Créateur: „Être vivant, c'est recevoir la vie, jamais la posséder”.<sup>56</sup> L'homme n'est donc pas dépositaire de la vie, il en est l'usufruitier, détenant le droit de jouir d'une certaine liberté dans la transformation de la création, à condition qu'il conserve inaltérée la substance

---

<sup>54</sup> Cf. J.-M. Aubert, *Philosophie de la nature: propédeutique à la vision chrétienne du monde*, Paris 1965, p. 77.

<sup>55</sup> Cf. P. Gisel, *La création: Essai sur la liberté et nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, (Lieu théologiques 2), Genève 1987<sup>2</sup>, p. 125-127.

<sup>56</sup> E. Fuchs, *L'éthique protestante: Histoire et enjeux*, (Le champs éthique 19), Genève 1990, p. 106.

des choses.<sup>57</sup> En effet, le sens du monde existe pour l'homme qui est donateur de sens, mais il ne l'est que par Dieu. L'homme n'est maître du monde que comme image de l'Infini et comme création de Dieu.<sup>58</sup>

4. Du fait que le réel représente toujours une antécédence et comme conséquence une universalité, et que en tant que créé il est contingent, il porte un appel à l'accomplissement inscrit au cœur du créé et dans les conditions historiques de l'existence humaine. L'homme se trouve enraciné dans un cosmos et un corps, il appartient à une culture et une généalogie historiques qui ont marqué son milieu d'enracinement. L'histoire et l'espace sont convergents avec la vocation ou la provocation du réel créé et contingent qui constituent pour l'homme une coïncidence d'être et de répondre, de naître à soi et de répondre à une Parole de la vérité divine. En tant que créatures ni l'homme ni la nature ne se laissent comprendre qu'à partir du projet de Dieu, de leur réponse à l'Infini. C'est l'homme en tant qu'être contingent qui dévoile le sens du monde mais c'est Dieu qui fonde le sens global et appelle à reconnaître le sens ultime de la réalité et de son histoire.<sup>59</sup> Si l'homme est appelé à donner le sens au monde des vivants (Gn 2, 19-20), ce sens sera toujours lié à la contingence de l'être humain, donc sera relatif: mondain, historique, marqué par le temps et la culture. Cette réponse s'effectue dans l'histoire personnelle à travers des élections, des alliances, et leurs péripéties, ainsi que toutes les actions créatrices et destructrices.<sup>60</sup>

5. De même la nature humaine, préétablie et référée directement à la personne rationnelle et libre, et finalement à Dieu, constitue le sens universel de l'image de l'homme. Le sens de l'être humain se dévoile à travers l'image de l'homme qui est l'image de l'Absolu. La tradition judéo-chrétienne voit dans l'homme le reflet de l'image de

<sup>57</sup> Cf. P i e XII, AAS 44(1952), p. 779-789.

<sup>58</sup> „Il n'y a de sens que pour l'homme, il n'y a même de sens du monde que par l'homme, mais c'est Dieu qui le fonde”; P. Fruchon, *Existence humaine et Révélation. Essais d'herméneutique*, (Cogitatio fidei 86), Paris 1976, p. 44.

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*, p. 42-49. Il est aisé de souligner que l'invention du sens s'effectue toujours par une opération herméneutique entre le sujet et le réel. Dans cette opération le sujet est soumis en même temps à la passivité et à l'activité, il trouve le sens et il le crée simultanément.

<sup>60</sup> Cf. P. G i s e l, *Création: Méditation théologique*, in: Ph. C a r d o n (éd.), *Dieu, le monde et l'homme. Hasard ou projet?* Paris 1988, p. 160-169.

Dieu et de sa vie personnelle qui donne sa valeur sacrée à la vie humaine (Gn 1,26-27; 9,6). Inspiré par l'idée créationniste E. Lévinas parle, en langage philosophique, de l'Infini qui se dévoile dans le visage de l'homme en le faisant inaliénable et inviolable. Dans l'accès au visage de l'homme il y a un accès à l'idée de Dieu: „La dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain”.<sup>61</sup> Autrement dit, le visage de l'homme dévoile l'image de l'Infini qui est sacrée et qui fait que l'image de l'humain devient sacrée. Ainsi dans l'image de l'homme il y a du sacré qui interpelle, oblige même à se mettre à son écoute. Le visage évoque également l'humain et le sens le plus profond de l'être de la personne humaine. C'est la faculté d'ouverture au divin qui fait voir dans l'image de l'humain le caractère sacré, mais aussi l'être humain en tant que humain est sacré. Comme la „relation à l'Infini n'est pas un savoir, mais un Désir”,<sup>62</sup> de même la relation la plus adéquate au visage de l'homme est celle qui se manifeste dans le Désir jamais satisfait. C'est dans la relation d'une piété envers l'image de Dieu en l'homme que s'accomplit la connaissance du mystère humain, directement inaccessible. Cela veut dire que l'image de l'homme ne se laisse point subordonner à la manipulation ou à la violence, et pas d'avantage à la satisfaction biotechnologique.

Il en résulte que le propos du créationnisme permet de respecter les valeurs fondamentales de la nature du fait qu'elle ne la conçoit pas comme simple nature, mais comme création. Si l'on comprend la nature (le réel) comme création, elle constitue un réel incontournable qui oblige et engage l'accomplissement représentant une des tâches toujours à réaliser. La perspective créationniste affirme que le réel est strictement lié au Créateur, que c'est lui qui porte à l'achèvement toutes choses et accomplit le monde dans un déroulement. Dans cette perspective l'homme est situé dans le monde des choses en tant que co-créateur détenant un pouvoir délimité par le Créateur et dans l'histoire qui n'est ni désespérance ni folle

---

<sup>61</sup> Cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, The Hague 1984, p. 50-51: „Autrui n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle”.

<sup>62</sup> Idem, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris 1982, p. 97. On lit ensuite „que le Désir ne peut être satisfait; que le Désir, en quelque manière, se nourrit de ses propres faims et s'augmente de sa satisfaction; que le Désir est comme une pensée qui pense plus qu'elle ne pense, ou plus que ce qu'elle pense”.

illusion. Le déroulement du monde auquel assiste l'homme passe justement à travers une cohésion étroite entre l'origine et le réel, l'altérité et le corps, l'accomplissement et les possibilités données du monde extérieur ainsi que du plus intime.<sup>63</sup> Le sens de la création n'est possible que dans sa contingence, et si la contingence de la nature et de l'homme est mise en question, apparaît une menace de non-sens ou bien de contre-sens.

### **Perspectives herméneutiques pour le génie génétique**

La technique biogénétique peut servir à l'homme comme moyen de définir le sens de la nature. Elle sert à dégager la signification que l'on peut assigner à la transformation génétique de la nature et à la direction d'une telle transformation. A travers la notion de sens, l'interprétation philosophique des projets biogénétiques ouvre la perspective herméneutique de l'articulation philosophique du génie génétique. L'approche herméneutique du génie génétique amène à des postulats philosophiques que l'on peut saisir sous quelques repères, fondés dans la notion techno-scientifique, sacro-sainte et créationniste de la nature.

### **Repères herméneutiques pour le génie génétique**

La personne entretient des relations avec le monde des vivants au niveau de sa conscience et à travers ces relations fait de la réalité un monde de significations. Ce qui représente un sens dans le monde, l'est en relation à la rationalité qui est aussi celle de l'homme. Tout ce qui est en relation à l'homme manifeste un appel adressé à la liberté de la personne. L'homme reste également en position de récepteur du sens de l'être de manière que celui-ci devient l'élément intégral de son expérience esthétique (le beau), pratique (le bien) et rationnelle (le vrai). Le domaine du génie génétique se manifeste comme un lieu particulier de la reconnaissance et de l'attribution du sens au monde de la vie.

1. Le projet de reconstruction génétique de la nature tient à la modification des structures biologiques qui sont déjà bien

---

<sup>63</sup> Cf. P. Gisel, *Création: Méditation théologique*, p. 169.

autonomes et dont la morphologie est déjà bien complète. La nature représente une donnée *a priori*, préexistante à tout projet de manipulation, dont la forme et l'organisation structurelle constituent déjà un projet qu'il ne faut pas inventer mais découvrir. Si la raison herméneutique cherche la signification de ce qui est donné dans la nature et découvre la direction du développement de son „projet”, cette raison ne peut se dispenser des données de la nature même si elles peuvent être considérées comme destinées au perfectionnement ou à l'invention. Il s'agira donc de l'interprétation d'un système déterminé du point de vue de ses fonctions internes qui sont interactives et conditionnent les capacités de la vie, et comme telles constituent la base de toute modification génétique. Étant donné que celle-ci tient seulement à un aspect de l'être, de sa structure génétique, elle ne peut être une modification totale et radicale. C'est en effet une modification et non pas une projection *de novo* d'un vivant; sa substance génétique préétablie reste toujours un „projet” originaire de la nature.<sup>64</sup> Autrement dit, le généticien ne crée pas des vivants *ex nihilo*, mais modifie seulement des événements de la vie déjà préétablie: il n'est donc pas habilité à déterminer totalement le sens de la nature, dans sa signification originaire et dans sa direction fondamentale de développement. En pratique cela ne saurait exclure le droit du scientifique de se servir par exemple d'une bactérie qui a son „projet” préétabli d'interaction avec d'autres vivants. La signification d'un vivant est à déterminer par l'homme, pour son propre bien, sans pourtant oublier son rôle dans l'environnement, en dehors des projets humains.

2. Étant donné que la nature détient une structure préétablie et préexistante, elle détient également une valeur interne dont la signification est fondamentale pour déterminer l'attitude de l'homme à son égard. La libre invention qui voudrait remplacer la simple sélection naturelle et se servir des processus naturels de manière arbitraire, en vue de réaliser des objectifs arbitraires, serait une appropriation du sens fondamental inclus dans la nature qui consiste *prima facie* dans l'harmonie des vivants: l'un vit pour l'autre et en

---

<sup>64</sup> Cf. H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, p. 165.

même temps pour soi-même.<sup>65</sup> La détermination arbitraire du sens pourrait s'avérer inadéquate au milieu naturel et à l'homme lui-même. La manipulation génétique des plantes et des animaux a évidemment une valeur utilitaire, en visant l'accroissement des caractéristiques utiles du point de vue de l'application de l'homme. De même la modification biologique de l'homme cherche à répondre à des devoirs de l'homme envers soi-même ou la société. On n'est pourtant jamais sûr des réponses à donner aux préférences individuelles de la vie humaine, à l'orientation de la société qui souvent change ses attentes vis-à-vis de ses membres et traite les individus comme moyens d'atteindre différents buts sociaux. La définition ultime du sens et la direction de la modification de l'homme pour l'avenir n'est pas à la portée des êtres contingents ni des institutions historiques. La modification incessante de l'homme pour répondre chaque fois aux attentes de la société comporte le risque de le traiter de manière utilitariste qui enlèverait finalement son statut personnel et le sens interne de sa vie individuelle. On n'a pas d'idée universelle du bien et de la félicité de l'homme modifié pour l'avenir. En atrophiant ou hypertrophiant selon les circonstances ses caractéristiques, on risque d'être entraîné à chercher dans le monde technologique une image de l'homme adaptable à chaque nouvelle situation et à de nouvelles attentes de la société, sans regarder la valeur interne d'un individu ni son unité d'espèce humaine ou son intégrité de personne humaine.<sup>66</sup>

3. La signification de l'image de l'homme manipulé et la direction de la transformation génétique d'une nature humaine établie au cours de sa longue génération, ne saurait faire rupture avec l'essence normative ou la nature métaphysique de l'être humain. Le sens de l'être humain s'exprime effectivement dans la notion d'image de l'homme qui est sacrée. L'image de l'homme est relative à l'espèce humaine et à toute personne humaine, et, dans la perspective créationniste, même au divin. Le génie génétique qui affecte l'intégrité de l'image de l'homme détruit l'unité du sens d'être

---

<sup>65</sup> Un animal qui mange des plantes, et les plantes qui profitent de leur milieu naturel et de la richesse biochimique du sol, etc. mettent en évidence une logique et une consistance propre malgré un caractère hasardeux qui sont bien établies et en fin de compte détiennent une signification préétablie pour le monde des vivants.

<sup>66</sup> Cf. H. J o n a s, *Technik, Medizin und Ethik*, p. 197.

homme ou membre de l'espèce humaine et par excellence image de Dieu. Autrement dit, le sens de l'être humain devient équivoque et son statut dans la communauté humaine indécis. L'homme transgénique devient un être considéré en vue d'un but extérieur à lui-même au lieu d'être une fin pour/en soi-même. Il se produit dans ce cas une dissolution de l'image de l'homme au sein de l'espèce humaine et par ce fait la perte du fondement ontologique de cette espèce, car être homme c'est être membre de l'humanité et lui donner sa fondation ontologique. L'intégrité du sens de l'image de l'homme individuelle est strictement liée au sens de l'humanité dont l'existence est également à considérer comme absolument indéniable et sacrée.<sup>67</sup> Être homme ou bien humanité, c'est d'abord dévoiler un statut ontologique inaltérable et ensuite provoquer à reconnaître le sens de l'être humain; c'est aussi se mettre à l'écoute de l'humain en tant que lieu de manifestation du divin. L'herméneutique de l'image de l'homme consiste en l'écoute de l'humain en tant qu'il se dévoile à l'intuition ou à la raison et même à la sensibilité spirituelle, à la manière dont Dieu seul révèle l'humain à l'homme. La reconstruction génétique de l'homme ne saurait donc occulter l'image de l'homme au sein de l'humanité sans trahir le sens le plus profond de l'être humain. L'idée de l'homme reste inaltérable et normative. Toute tentative de produire un *superman* comme fin en soi serait un désir d'orgueil, fondé dans le fantasme et non pas dans une réelle nécessité.<sup>68</sup> Quant à l'homme, son sens fondateur se trouve toujours dans l'humain et non pas dans un super-humain.

4. De même le génie génétique ne saurait se désintéresser du fait que l'homme est un être symbolique, qui communique au-delà de la technique par l'intermédiaire de la parole, de l'amour etc. Si l'homme est plus que sa constitution biologique, le génie génétique sera attentif à la dimension symbolique de la personne, au niveau langagier de ses relations humaines. Il ne serait pas juste, par exemple de viser un changement de comportement social (comme la domination de l'agressivité) uniquement à l'aide des moyens biotechnologiques sans exploiter préalablement des moyens symboliques. Autrement ce serait une réduction de ce qui

<sup>67</sup> Cf. *ibid.*, p. 152.

<sup>68</sup> Cf. *ibid.*, p. 178.

est essentiel pour l'homme en tant qu'être symbolique. Ainsi, les comportements humains sont à comprendre et à expliquer au niveau d'abord proprement humain, symbolique, avant d'accéder au plan biologique. Méconnaître l'humain et la priorité des solutions au niveau humain, c'est réduire l'homme au biologique: le biologique est subordonné au spirituel et au socio-culturel, et demande d'être promu en fonction de l'humain, du symbolique, car l'homme est plus que sa substruction biologique. L'investissement prioritaire dans le biologique devient nécessaire là où les problèmes ne se laissent pas résoudre au seul niveau symbolique. L'homme en tant qu'être psycho-pneuma-somatique et bio-socio-culturel est destiné à dominer le biologique et le somatique avec les forces psycho-pneumatiques ou socio-culturelles, autrement dit symboliques. Dans le cas où ces moyens s'avèrent insuffisants il est nécessaire de recourir aux traitements biogénétiques ou biochimiques pour éviter ou guérir par exemple des troubles psychiques ou psychosomatiques. D'autre part les maladies proprement somatiques comme le cancer ou une cardiopathie, ayant sans doute une dimension psychosomatique, requièrent la médecine symbolique comme support de la médecine somatique. Ce qui effectivement compte chez l'homme ne se réduit pas au dysfonctionnement physiologique ou anatomique mais inclut la manière dont l'homme se réfère à son corps et à soi-même et qui peut déclencher une crise somatique. Ce qu'il faut prendre en compte, ce n'est pas uniquement la vérité objective de l'état somatique d'un dysfonctionnement, mais la vérité subjective, le sens individuel lié à la structure psycho-pneumatique de la personne.<sup>69</sup> De même le génie génétique ne peut viser réellement les causes de la peur, de l'agressivité ou d'une crise psycho-somatique sans comprendre l'homme dans sa dimension symbolique, naturelle-culturelle, proprement spirituelle et personnelle. On ne peut non plus s'appliquer à la production d'un *superman* au niveau purement biologique. Par contre, il serait possible d'envisager un *superman* au niveau symbolique qui en fait existe déjà dans la personne humaine, dans ses attitudes morales et spirituelles portées à leur perfection. L'espèce humaine en engendrant la

---

<sup>69</sup> Cf. H. R. Wulff, S.A. Pedersen, R. Rosenberg, *Philosophy of Medicine. An Introduction*, Oxford 1990, chap. 9.

personne humaine a déjà produit une base biologique suffisamment adéquate au *superman*.<sup>70</sup>

5. C'est la raison herméneutique qui sert à l'homme pour percevoir la signification d'un processus naturel et sa direction de développement. De même elle tend à définir la signification qu'un tel processus pourrait avoir pour l'homme et le monde des vivants et à quoi il peut servir dans la réalisation des projets humains vis-à-vis du monde des vivants. Cette démarche exclut un pur arbitraire dans la définition du sens de la nature par le scientifique. Mais définir le sens de la nature ou d'un vivant, c'est aussi définir sa raison d'être, autrement dit, justifier son rôle dans les processus de la vie. Un virus qui menace la stabilité de la vie d'un organisme pose un problème quant à sa raison d'être. Une espèce qui se développe de manière incontrôlée (p.ex. les lapins en Australie) avec le danger d'éliminer d'autres espèces de vivants, pose la question de la raison d'être d'une espèce dans une proportion excessive. Plusieurs autres exemples possibles pourraient mettre en évidence dans quelle mesure la raison herméneutique appliquée au génie génétique doit considérer la raison d'être ou de ne pas être d'un vivant dans son intégrité originare. Ce qui constitue la raison d'être d'un vivant, ce n'est pas uniquement son statut organique et sa structure originare, mais son rôle d'interaction dans le milieu des vivants. C'est la tâche de la raison herméneutique d'interpréter le sens de la modification génétique des vivants et de leur dissémination dans le milieu naturel. Le même principe herméneutique est applicable à l'être humain qui est à considérer comme une fin en soi et pour soi. Sa raison d'être s'impose à la rationalité humaine comme le critère de tout sens dans le monde et comme la valeur suprême dans la hiérarchie des êtres contingents. S'il y a un sens ou une raison de l'existence du monde c'est en relation à l'homme. L'existence humaine, même contingente, est absolument nécessaire pour que le monde des vivants ait du sens. Mais l'homme détient le sens et la raison d'être avant tout pour soi-même. Il se dévoile à la raison herméneutique comme individu qui mérite d'être voulu uniquement pour lui-même. De même c'est l'humanité à laquelle participe tout être humain qui a la raison d'être dans

---

<sup>70</sup> Cf. H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, p. 199.

l'existence de l'individu humain et ses intérêts ontologiques. La raison d'être de l'homme implique l'impératif de l'existence de l'humanité qui est le premier et le plus fondamental car il est un „impératif ontologique, résultant de l'idée de l'homme”.<sup>71</sup> Il s'ensuit que seule l'idée de l'homme, et non pas d'un *superman* envisagé par le génie génétique, trouve une fondation ontologique.<sup>72</sup> La raison d'être tient à l'homme et non pas au *superman*.

6. La vie, de plus en plus complexe et épanouie, constitue la finalité de tous les vivants, y compris de l'homme. C'est la raison humaine qui par l'interprétation cherche à dévoiler le sens de la vie, fondé dans cette finalité. La raison herméneutique confirme une harmonie des finalités entre différents vivants et y découvre un sens profond de leur vie mais aussi des antagonismes (p. ex. entre la vie humaine et la vie d'un virus nocif à l'homme) qui mettent en question le sens de la vie de certains vivants sans pourtant évacuer la rationalité du monde, même si cette dernière est toujours remise au soutien de la raison humaine, à ses capacités de solution des conflits encourus. Ainsi, la raison reconnaît la vie d'un animal ou d'une plante dans une finalité vitale, et en même temps exploite sa valeur nutritive pour l'homme et pour les animaux. Elle reconnaît également le monde des vivants comme une société d'organismes hiérarchisés qui représentent différents niveaux de valeurs et constituent pour l'homme une hiérarchie des fins et des biens, ce qui permet à l'action humaine d'appliquer une hiérarchie de priorités et d'importance. La hiérarchie des fins et des biens dans la nature représente pour l'homme la possibilité de maintenir la différence entre être et devoir être. Cela veut dire que la conservation de tout ce qui simplement existe n'engage pas d'obligation absolue par le seul fait que cela existe (p. ex. un virus nocif).<sup>73</sup> De même, les biens et les finalités reconnus comme prioritaires dans

---

<sup>71</sup> *Idem*, *Le principe responsabilité*, p. 69: „La première règle est que n'est admissible aucun être-tel des descendants futurs de l'espèce humaine qui soit en contradiction avec la raison qui fait que l'existence d'une humanité comme telle soit exigée. C'est pourquoi l'impératif que soit une humanité est le premier, dans la mesure où il s'agit seulement de l'homme”.

<sup>72</sup> „Seule l'idée de l'homme, en nous disant pourquoi des hommes doivent être, nous dit en même temps comment ils doivent être”, *ibid.*

<sup>73</sup> Cf. W. Zimmerli, *L'éthique autorise-t-elle à techniciser la nature?* Concilium 223 (1989), p. 171.

cette hiérarchie ne sont pas encore directement normatifs, ils demandent une interprétation continuelle du sens et de leur tâche dans une manipulation ou la conservation intacte. La finalité constitue un sens pour la nature, mais non pas toujours donné de manière absolue parce qu'il dépend de la raison herméneutique qui dévoile le sens d'une finalité et l'attribue aux diverses formes de la vie. Le génie génétique se trouve devant la tâche d'établir une cohérence étroite entre la finalité déterminante des vivants et leur sens fondamental dévoilé ou attribué par la raison humaine.

7. L'interprétation de la nature biologique comme espace pour la vie personnelle de l'homme mène à chercher des propriétés essentielles de la nature en tant que normatives. La raison qui interprète la nature biologique dans son développement historique arrive à associer à la nature des valeurs intrinsèques ainsi qu'une normativité à suivre en vue de protéger des biens fondamentaux de l'homme et de la nature elle-même. Le sujet interprétant la nature attribue d'abord un sens à son espace biologique et temporel en fonction de son existence personnelle. A travers l'interprétation l'homme découvre une structure téléologique de la nature dans laquelle il incorpore le développement de son histoire et les buts de ses actions.<sup>74</sup> Si la raison humaine découvre par observation et interprétation un ordre téléologique ou bien une téléonomie immanente dans la nature, elle est capable de fonder certaines lois, au moins empirico-formelles, à respecter en vue de protéger celle-ci contre l'intervention abusive de la biotechnologie. Même si le recours à ces lois ne consistait pas encore à fonder les principes d'action, elles sont à percevoir comme les passages obligés de la protection de la nature qui se présente comme éducatrice et indicatrice pour l'action humaine. Ce sont toujours des biens à protéger, étant donné leur portée pour l'existence personnelle de l'homme et de la nature elle-même.<sup>75</sup> Ils impliquent des normes d'action, susceptibles d'une interprétation continuelle et de changements possibles en fonction de nouveaux

---

<sup>74</sup> Cf. K. Demmer, *Une correcte gérance par l'homme de sa nature biologique*, in: *Débuts biologiques de la vie humaine. Des chercheurs chrétiens s'interrogent*, (Catalyses), Louvain-la-Neuve 1988, p. 262s.

<sup>75</sup> Cf. idem, *Leben im Menschenhand, Grundlagen des bioethischen Gesprächs*, Freiburg 1987, p. 43-45.

acquis de la raison et de nouveaux défis historiques. En effet, le progrès engage l'historicité comme immanente à l'esprit humain et suppose de nouveaux paradigmes de connaissance et d'action.<sup>76</sup> L'historicité fait également penser au sujet de connaissance et d'action comme être historique et contingent, donc limité dans ses capacités d'attribuer une signification complète.

8. Le génie génétique constitue le moyen d'attribuer du sens au réel et à la nature de manière à rendre le monde intégrable et plus conforme au projet de l'homme. Cependant l'herméneutique découvre dans la réalité le mixte de sens et de force ou bien le tragique du sens, qui ressort des limites du réel et qui est inassumable du point de vue des intérêts de la personne. Une maladie d'origine génétique, une malformation congénitale ou bien une crise immunitaire représente un mal physique qui est destiné à la maîtrise de la raison, en vue de rendre la nature biologique la plus complète possible. L'effort humain dans cette direction ne permet pas d'occulter le mal métaphysique, lié aux limites ontologiques, d'où provient l'impossibilité de rendre le génome absolument parfait, exempt d'une quelconque maladie. La tentative qui voudrait éviter tout mal devrait chercher à assumer le sens total et fondamental de l'être, et serait essentiellement utopique.<sup>77</sup> La condition d'être contingent et imparfait s'inscrit dans l'ontologie de l'être. Il serait risqué d'évacuer le sens fondamental de l'être si on voulait en éliminer tout élément de force étrangère au sens. En cherchant un réel privé de manques on arrive à l'utopie du paradis perdu qui conduit à enlever l'intégrité du sens fondamental de l'être. Le désir de plénitude et de perfection dans un monde essentiellement marqué par l'imperfection et la finitude pourrait s'avérer un désir de transgression des limites ontologiques ou bien une impulsion orgueilleuse cherchant la reconstruction fondamentale des structures biologiques de la vie. Ne pas prendre en compte des limites inhérentes au monde contingent c'est risquer la frustration de ne pas pouvoir tout soumettre à la puissance de la raison ou bien provoquer la destruction des principes de la vie. Le désir d'un réel sans faille et sans finitude où il n'y a ni échec ni mort est inju-

<sup>76</sup> Cf. idem, *Une correcte gérance par l'homme de sa nature biologique*, p. 263.

<sup>77</sup> Cf. V. Possenti, *Prometeo scatenato? La tecnica fra utopia e apocalisse*, Seconda Navigazione: Annuario di Filosofia 2(1998), p. 15-41.

stifié comme l'est le désir de toute-puissance et de maîtrise absolue du monde. De même l'homme doit renoncer au statut de véritable créateur qui veut jouer à Dieu et fonder un monde hors des médiations symboliques: sociale, politique, historique et eschatologique. L'idée créationniste inspire une créativité d'usufruitier dans de justes proportions, avec modération et en reconnaissant le manque qui fait l'objet d'un travail progressif et jamais achevé.

### Vers un principe d'intégrité du sens en génie génétique

L'attribution du sens à la nature se joue dans la distinction que la raison humaine fait entre le naturel et l'artificiel. A l'époque moderne il y a une tendance à attribuer un caractère rationnel exclusivement au technique et à l'artificiel, autrement dit à ce qui a été dominé dans la nature par la rationalité humaine. Cependant la raison herméneutique arrive de façon adéquate à accorder le rationnel aussi bien à l'artificiel qu'au naturel. Au niveau de la raison humaine les deux types de rationalité retrouvent une affinité de manière que le technique et le biologique peuvent devenir cohérents l'un à l'autre. Si on prend le paradigme technologique que la raison humaine établit en conformité avec l'ordre naturel, on parvient à croire qu'il reflète effectivement le rationnel caché dans la nature. Celui-ci se dévoile à travers la rationalité humaine et manifeste avec elle sa cohérence notable, comme le génie d'ingénieur se manifeste à travers ses artefacts. De même la perspective créationniste fait savoir que la rationalité du Créateur se manifeste dans sa création, en particulier dans la rationalité inventive de l'homme. Ainsi la rationalité humaine qui ne correspondrait pas au rationnel de la nature irait à contre-sens de la rationalité elle-même. L'ordre rationnel que l'homme découvre dans le naturel et insère dans la technique est visé, toute différence gardée, aussi bien au niveau biologique que biotechnique. Il y a donc une cohésion à chercher entre les différents types du rationnel qui se manifeste dans le monde technique et biologique, au plan naturel et artificiel.

La recherche de la cohésion en génie génétique tient à l'intégrité de la vie et des vivants que la rationalité humaine découvre comme le sens du cosmos. La raison herméneutique pénètre le sens de la nature et de l'homme dans l'intégrité d'être: d'abord dans son intégrité biologique (ou physique) qui concerne l'état d'un tout, ay-

ant toutes ses parties pour le fonctionnement équilibré de la vie d'un être en soi et dans la relation avec d'autres vivants. On comprend ce type d'intégrité biologique en terme d'intégralité, réservée généralement à ce qui est mesurable et suppose la complétude. L'intégralité tient à ce qui est intégral, qui demeure „dans son entier, sans qu'on en ait rien retranché ou retenu”<sup>78</sup> et qui reste en relation féconde avec toute la réalité. Dans ce sens on renvoie l'intégralité à l'état de la nature complète dans son ensemble, dans sa totalité qui ne supporte aucune diminution ni restriction. Par contre l'intégrité est plus qualitative et tient plutôt au sens intègre des vivants qu'à l'état biologique intacte. L'intégrité comporte l'idée de pureté totale (virginité) et d'incorruptibilité (probité) qui exprime la non altération et l'inviolabilité du sens fondamental du réel. De même l'intégrité du sens des vivants concerne un état qui demeure non endommagé, intact ou inaltéré dans sa qualité. On préserve l'intégrité d'un être ou de la nature s'ils sont maintenus dans un état sain, sans altération ni dégradation de leur qualité essentielle. L'intégrité inclut également l'intégralité des vivants au niveau de leurs constituants biologiques ou psychosomatiques, d'après leur particularité essentielle. L'intégralité constitue le fondement de l'être sans lequel l'intégrité du sens de l'être serait impossible. Il peut pourtant exister un manque dans l'intégralité physique sans que l'intégrité du sens soit atteinte. Celle-ci peut rester intacte et même prévaloir les défauts qui apparaissent dans le fonctionnement de la nature (p. ex. une maladie ou malformation génétique). L'intégrité du sens apparaît plus essentielle que l'intégralité physique, surtout dans le cas où cette dernière n'est pas ordonnée selon le sens (mais cela ne veut pas dire qu'un manque d'intégralité soit souhaitable).

Dans la perspective des acceptions proposées la reconstruction génétique de la nature rencontre l'intégrité de la vie dans l'intégralité des vivants comme principe à observer. C'est un principe herméneutique qui vise le sens du monde de la vie par l'interprétation rationnelle de l'intégrité de la vie. Le principe d'intégrité admet que le sens principal du monde des vivants consiste dans la vie intègre (y compris intégrale) et ce qui est intègre (et intégral) méri-

---

<sup>78</sup> P. Foulquié, R. Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris 1969, p. 370.

te d'être protégé comme une valeur intrinsèque. L'intégrité de la vie est à considérer comme valeur intrinsèque, de même que l'intégrité de l'image de l'homme l'est comme radicalement inviolable. La même conclusion peut s'appliquer à l'intégralité des vivants qui est dans une certaine mesure au service de l'intégrité de la vie. C'est par la protection de l'intégralité des vivants que l'on accède à l'intégrité du sens dans le monde de la vie. Mais l'intégralité ne saurait se référer à l'attitude d'un locataire habitant la nature et n'osant rien toucher dans sa constitution originaire. Cette attitude n'est pas acceptable du point de vue de l'usufruitier car l'homme est tenu de modifier la nature pour son propre bien et même pour un meilleur fonctionnement de celle-ci. De même le génie génétique sera tenu de changer certains états des vivants sans pourtant altérer le sens qu'ils détiennent. L'intégrité tient avant tout à l'idée de l'homme, au sens de l'être humain comme tel, à la consistance ontologique de l'espèce humaine et proportionnellement au biologique autant qu'il se réfère au statut de l'être.

Le génie génétique devrait viser l'intégrité, autrement dit, tout ce qu'il altère, devrait servir à l'unité du sens dans un organisme, à la préservation du sens intègre de la nature et de l'être humain. Dans cette perspective il n'est pas en mesure de s'approprier du sens de la nature en se permettant d'atteindre le sens profond de la vie comme telle, de la vie humaine en particulier. L'attitude d'un propriétaire de la nature et de son sens n'est pas justifiable du point de vue de la rationalité humaine ni de l'être lui-même, de son sens intrinsèque. La conviction de M. Heidegger disant que „l'homme n'est pas le seigneur de l'être mais son pasteur”, mérite d'être reconnue avec le poids de la métaphysique. L'incertitude dans l'attribution du sens mène au nihilisme qui pèse sur la pensée moderne par une liberté illimitée sans issue. L'attribution du sens combinée avec une attitude se voulant libérale conduit au nihilisme qui devient une menace pour le développement positif de la génétique et de la science moderne.

*Stanisław WARZESZAK*